

Teoria da colonialidade do poder e a epistemologia/gnosiologia pluriversal

Coloniality of power theory and pluriversal epistemology/gnosiology

Paulo Robério Ferreira Silva¹

Resumo: A colonialidade, conforme Rita Segato (2021), é uma das quatro teorias criadas na América Latina que furou a bolha da ciência ocidentalocêntrica. Foi elaborada pelo filósofo peruano Aníbal Quijano há cerca de 30 anos. Não apenas colocou sob rasura a hegemonia da modernidade, como tem provocado mudanças substanciais nas Ciências Sociais e Humanas. Neste estudo, a pretensão é evidenciar a epistemologia/gnosiologia pluriversal como desdobramento da decolonialidade na perspectiva do giro decolonial. Para tanto, o suporte teórico-metodológico adotado é o da genealogia decolonial. Por ele é possível, entre outros aspectos, dar visibilidade aos sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados pelo violento processo colonizador deste continente. O giro paradigmático proposto por Quijano, ao criar a teoria da colonialidade do poder foi tomado como referência tanto para desvelar o padrão mundial de poder, próprio da colonialidade/modernidade, como para suportar a proposta da epistemologia/gnosiologia decolonial. Por esta seara, Mignolo (2016) propõe a emergência de novos loci de enunciação, ou seja, um giro decolonial em favor de epistemologias/gnosiologias pluriversais. Os horizontes epistêmicos decoloniais abertos com a teoria da colonialidade e em voga no giro decolonial têm contribuído para a emergência de novas epistemologias/gnosiologias não mais submetidas as hierarquias da ciência colonial/moderna, mas aos saberes que vêm da “própria vida”, como observa Mignolo (2021, p. 561).

Palavras-chave: Colonialidade do poder. Padrão mundial de poder. Epistemologia/gnosiologia pluriversal.

Abstract: Coloniality, according to Rita Segato (2021), is one of the four theories created in Latin America that broke the bubble of Western-centric science. It was elaborated by the Peruvian philosopher Aníbal Quijano about 30 years ago. Not only has it erased the hegemony of modernity, but it has also caused substantial changes in the Social and Human Sciences. In this study, the intention is to highlight pluriversal epistemology/gnosiology as a development of decoloniality in the perspective of the decolonial turn. Therefore, the theoretical-methodological support adopted is that of decolonial genealogy. Through it, it is possible, among other aspects, to give visibility to subjects, knowledge and practices that were subalternized by the violent colonizing process of this continent. The paradigm shift proposed by Quijano, when creating the theory of the coloniality of power, was taken as a reference both to unveil the world pattern of power, typical of

¹ Professor Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social (PPGDS) da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES). Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Especialista em História e Cultura Afro-brasileira pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas). Graduado em História pela FABEJA, Belo Jardim, PE.

coloniality/modernity, and to support the proposal of decolonial epistemology/gnosiology. For this harvest, Mignolo (2016) proposes the emergence of new enunciation loci, that is, a decolonial turn in favor of pluriversal epistemologies/gnosiologies. The decolonial epistemic horizons opened with the theory of coloniality and in vogue in the decolonial turn have contributed to the emergence of new epistemologies/gnosiologies that are no longer subject to the hierarchies of colonial/modern science, but to the knowledge that comes from “life itself”, as observed Mignolo (2021, p. 561).

Keywords: Coloniality of power. World standard of power. Pluriversal epistemology/gnosiology.

1. Introdução

Ao seguir a trilha aberta por José Carlos Mariátegui, que, ao se desvencilhar da história evolutiva unilinear e unidirecional do materialismo histórico, propôs a apreensão dos fenômenos por meio de múltiplos elementos em configurações complexas e específicas de poder em dado tempo/espaço histórico (QUIJANO, 2014, p. 3), Aníbal Quijano criou uma teoria que não apenas resgatou a história da colonização da exclusividade epistemológica da ciência ocidentocêntrica, como também deu início a um giro epistemológico sem precedentes nas Ciências Sociais e Humanas.

A teoria da colonialidade do poder recuperou a relação entre o contemporâneo e o histórico na perspectiva dos povos que foram colonizados. Os efeitos deste resgate, como mostra Segato (2021, p. 55), tem um impacto ainda mais profundo quando se evidencia que a invenção da América, como continente e também como categoria, reconfigurou definitivamente o mundo e deu origem a um novo vocabulário, que se tornou hegemônico para narrar essa história, ou seja, a ciência (colonial)/moderna.

O que se desdobra a partir de 1492 é a elaboração de um sofisticado sistema de domínio, efetivado pela colonização paulatina deste vasto continente, primeiramente, realizada pela Espanha e por Portugal, e, posteriormente, também por alguns outros poucos países da Europa Ocidental. Não é apenas a América que é (re)inventada, a própria Europa também é recriada. Com a colonização, evidencia-se uma nova totalidade

histórica. É nesta relação de domínio entre os europeus e os povos deste continente que se produz a colonialidade/modernidade na perspectiva de um padrão de poder de alcance mundial. Como afirma Quijano (1988, p. 12, tradução nossa), com a América “se produz o deslocamento do passado, como a sede de uma idade de ouro para sempre perdida, pelo futuro como a idade de ouro a ser conquistada ou estabelecida”.

É esse deslocamento, que resultou na hegemonia da Europa Ocidental e mais tardiamente também dos Estados Unidos da América sobre o restante do planeta, também está sendo demovido. A teoria da colonialidade do poder tanto tem colocado sob rasura os paradigmas da ciência colonial/moderna, como tem aberto novos horizontes epistêmicos/gnosiológicos² e políticos para o ressurgimento e a reexistência de sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subjugados e subalternizados pela colonialidade/modernidade. Desse modo, a pretensão de reduzir povos e culturas à história única vai sucumbindo, mesmo que ainda, em certa medida, incipientemente, ante o avanço das histórias locais em conexões globais, ou seja, em pluriversalidade.

No que se segue, a primeira parte deste estudo é dedicada à apreensão de aspectos pertinentes à criação, por Aníbal Quijano, da categoria colonialidade do poder. Ao se resgatar detalhes de sua vida e trajetória intelectual e acadêmica, a pretensão é destacar como a partir do marxismo de inspiração mariateguiano, Quijano participou ativamente, desde meados do século XX até a segunda década do século XXI, da elaboração de teorias voltadas aos fenômenos intrínsecos às sociedades latino-americanas, com especial relevo as andinas. Daí resultou, por exemplo, sua singular contribuição na elaboração da teoria da dependência e, posteriormente, severas críticas às revoluções liberal-burguesa e socialista. Foi na crise do socialismo real, entre fins da década de 1980 e início da década de 1990, que Quijano realizou um dos mais importantes giros paradigmáticos no campo das

² Mignolo (2003) preconiza a gnosiologia como a superação da dicotomia episteme/doxa; condição para as Ciências Pluriversais.

Ciências Sociais e Humanas, com efeitos não apenas na América Latina, como também em outros rincões do planeta. A evidência da raça e do racismo como elementos centrais na formação das sociedades que foram colonizadas pelos europeus tanto colocou sob rasura os limites das lutas de classe para lidar com os fenômenos da América Latina e do Caribe, como abriu novos horizontes epistemológicos, caracterizados, a partir daí, no giro decolonial. Este, efetiva-se, como mostra Silva (2021, p. 297-299), mediante a criação de uma ampla estrutura de conhecimento voltada para a descolonização epistêmica da América.

Na segunda parte, a ênfase é dada à emergência do padrão mundial de poder. Este surgiu nas tensões das classificações sociais que distinguiram, primeiramente, os cristãos europeus dos povos nativos deste continente. Deste primeiro (des)encontro – considerando que “o conceito de ‘encontro’ é encobridor (e não descobridor) porque se estabelece ocultando a dominação do ‘eu’ europeu, de seu ‘mundo’, sobre o ‘mundo do Outro’, do índio” (DUSSEL, 1993, p. 64, destaque nosso) – desdobrou-se o domínio pela raça, pelo racismo e pelo capitalismo, constituindo, então, os principais eixos articuladores desse padrão de poder de alcance planetário que perpassaria praticamente todas as dimensões da existência. No mesmo movimento, foram se afirmando as ideologias da colonialidade e da modernidade; as duas faces, no dizer de Mignolo (2003), da mesma moeda. Se o colonialismo foi o domínio territorial e institucional de que os europeus chamaram de Novo Mundo, a colonialidade/modernidade são, e têm sido, tipos de domínios sutis: ao mesmo tempo tanto reprime os povos subjugados e subalternizados como os seduz em face de uma estrutura de poder de pretensões planetárias.

Na terceira parte, o foco é a emergência da epistemologia/gnosiologia pluriversal. Sua demanda, própria dos processos de descolonização epistêmica na perspectiva do giro decolonial, também ganha impulso quando tensionada à crise da modernidade e, por conseguinte, da colonialidade. Tal crise, como aponta Quijano (1992), assenta-se no paradigma europeu de produção do

conhecimento científico. Se a relação sujeito/objeto foi um importante instrumento para questionar o teocentrismo, ao mesmo tempo em que foi o substrato para a irrupção da racionalidade moderna na perspectiva do iluminismo, também provocou uma radicalização na exclusão do “outro” da colonização, impossibilitando, inclusive, o intercâmbio criativo entre os diferentes povos, como observa Quijano (1992). Portanto, questionar a naturalização da relação sujeito/objeto é condição para romper com a falsa dicotomia *doxa vs. episteme*, em favor da gnosiologia, ou seja, de conhecimentos de fronteira não mais restritos à perspectiva da universalidade e sim na constituição da pluriversalidade (GROSFOGUEL, 2008; MIGNOLO, 2003, 2021).

Por fim, a pretensão é ressaltar alguns aspectos dos horizontes epistemológicos que se abrem com a teoria da colonialidade do poder e com a perspectiva da pluriversalidade. A conexão do contemporâneo com o histórico, tendo como eixo os sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados, possível pelo prisma da heterogeneidade histórico-estrutural, além de possibilitar a construção de novas epistemologias/gnosiologias a partir de novas categorias, conceitos e ideias, também resgata a centralidade da vida como *locus* de enunciação. Ante à até então hegemonia da razão iluminista, por que não a hegemonia da vida na terra e no cosmos, como defende Mignolo (2021), sob os auspícios da pluriversalidade?

2. Colonialidade do poder: o giro paradigmático proposto por Quijano

A colonialidade do poder, teoria criada pelo filósofo peruano Aníbal Quijano (1930-2018), provocou um “giro paradigmático” quanto a pensar a sociedade e a história, como assinala Segato (2021, p. 43-44). Seus impactos não têm ficado restritos à América Latina e ao Caribe. Se espalhou por todos

os continentes e, inclusive, furou a bolha do núcleo de poder ocidentalocêntrico, assim como ocorreu com a teologia da libertação, a pedagogia do oprimido e a teoria da marginalidade que fratura a teoria da dependência. Em comum, entre estas teorias destacam-se: a capacidade de lançar luzes sobre aspectos localizados em relação ao global. Isto, em face da eficácia e novidade interpretativa própria de cada campo; e a superação do reducionismo acadêmico submetido à hegemonia do mercado mundial de ideias dominado pela tradição europeia (e estadunidense), por meio das políticas de citação, da lógica da produtividade editorial, do acesso aos periódicos de mais ampla circulação e da impostura da neutralidade científica (SEGATO, 2021, p. 43).

A teoria da colonialidade, embora tenha sido gestada por décadas, só emergiu em janeiro de 1992, com a apresentação do artigo *Colonialidad y modernidad/racionalidad* de Aníbal Quijano em um simpósio realizado no Equador. No mesmo ano, foi publicado na Revista *Perú Indígena* e no ano seguinte na coletânea organizada por Heraclito Bonilla, intitulada: *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. No Brasil, este livro, com o título *Os conquistados: 1492 e a população indígena na América*, só foi editado em 2006. Neste pequeno texto, Quijano (1992) apresentou, com uma sutileza intelectual que lhe foi peculiar, presente em centenas de textos produzidos desde meados da década de 1950, os fundamentos desta teoria que, cerca de trinta anos depois, continua sendo a principal referência deste campo, dado, sobretudo, a sua abrangência epistêmica.

Aníbal Quijano nasceu em 17 de novembro de 1928, em Yanama, uma pequena cidade andina da região de Áncash, localizada ao norte de Lima; faleceu na madrugada do dia 31 de maio de 2018 em Lima. Ingressou aos vinte anos na Facultad de Ciencias de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM). Desde o primeiro ano da universidade, Quijano não apenas se dedicou aos estudos de Marx e de marxistas, como também de intelectuais peruanos, marxistas ou não. Além disso, teve uma vigorosa

atuação política. Já no primeiro ano de faculdade, dada a oposição ao governo militar de Manuel Odría e o envolvimento no movimento estudantil, passou trinta dias no cárcere; situação que voltaria a acontecer várias outras vezes. Depois de ter passado pelas Letras, decidiu-se pela História. Fez opção pela revolução socialista, quando se dedicou ao aprofundamento dos estudos sobre Trotsky, em detrimento ao stalinismo. Nesta interação, entre os estudos teóricos e as experiências políticas, emergiu a inquietação que lhe acompanharia por toda a vida intelectual: a relação do mundo acadêmico com a realidade peruana e da América Latina.

Entre as atividades docentes no ensino secundário, as pesquisas que abrangiam diversificados campos, a atuação política e a sua paixão também pela literatura, publicou em 1956 o seu primeiro livro: *Ensayos Escogidos de José Carlos Mariátegui*, dada a influência que este filósofo peruano exercia em seu pensamento. Não se tratava apenas da afinidade quanto aos temas, sobretudo os relacionados aos nativos e ao campesinato peruano, mas, também, quanto a uma espécie de verve epistemológica latino-americana expressa na obra de Mariátegui. Como mostra Flores Galindo (1980, p. 53-54), Mariátegui usou Marx como um instrumento; não temeu a “heresia” por quebrar regras; não se sujeitou a qualquer ‘escola’ em particular; e não perdeu a liberdade crítica. Desse modo, para Mariátegui, o marxismo nunca foi uma teoria, nem, tampouco, um jogo de conceitos. Tratava-se de uma atitude, um estilo de vida, uma maneira de encarar o mundo de forma revolucionária. A revolução, então, era mais que uma ideia, era um sentimento.

Na década de 1960, Quijano esteve diretamente envolvido com a criação da teoria da dependência. Em sua estadia na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), no Chile, entre 1966 e 1971, dois anos após a conclusão do doutorado, contribuiu decisivamente para colocar sob rasura a perspectiva evolucionista e a análise estrutural-funcionalista então predominantes (RUBBO, 2018, p. 393). Quijano (2020a, p. 92) partiu do entendimento de que os processos de urbanização porque passava a América

Latina, em suas singularidades e particularidades, centralizavam as mudanças que perpassavam praticamente todas as dimensões sociais. Constatou, no entanto, que embora houvesse o reconhecimento de sua natureza multidimensional, não estava claro nem as dimensões possíveis nem como elas articulavam-se entre si e com o global. Além disso, percebeu que prevalecia a lógica de que as sociedades nacionais latino-americanas eram isoladas ou autônomas, quando, diferentemente, são interdependentes. Daí, demandar-se buscar as relações entre os processos de urbanização e a história.

Ainda na perspectiva da *dependência*, Quijano (2020a, p. 94-95) se opôs ao entendimento predominante na época de que a dependência resultava de intervenções externas nos países latino-americanos. Para ele,

[...] as relações de dependência aparecem somente quando as sociedades implicadas fazem parte da mesma unidade estrutural de interdependência, dentro da qual um setor é dominante sobre os outros, o que constitui uma das características definidoras do sistema de produção e mercado do capitalismo atual. Ou seja, a dependência não confronta o conjunto de interesses sociais básicos da sociedade dominada com os da sociedade dominante. Ao contrário, pressupõe uma correspondência básica de interesses entre os grupos dominantes em ambos os níveis da relação, sem que isso exclua possíveis atritos devidos à taxa de participação nos benefícios do sistema. Em outros termos, os interesses dominantes nas sociedades dependentes correspondem aos interesses do sistema total de relações de dependência e do sistema de produção e mercado como um todo (QUIJANO, 2020a, p. 94, tradução nossa).

Ao resgatar a historicidade, Aníbal Quijano não apenas indicou novos “caminhos” epistemológicos, como atualizou o pensamento mariateguiano, ao propor uma leitura pela heterogeneidade histórico-estrutural. A partir da formulação do conceito de “dependência histórico-estrutural”, Quijano asseverou que, entre as sociedades “desenvolvidas” e as “subdesenvolvidas”, as diferenças não se reduzem às etapas de estados do sistema produtivo, mas ocorrem também dentro da estrutura produtiva internacional; estas definidas

em relações de subordinação de certos países ante outros (BEIGEL, 2006, p. 311).

A experiência na CEPAL ampliou os horizontes de Quijano na produção de um consistente arcabouço teórico-metodológico a partir da perspectiva da totalidade da experiência social. Por este caminho, dedicou-se à construção de um socialismo assentado nas lutas cotidianas dos trabalhadores e dos explorados, tendo como pano de fundo as crises do capitalismo (CLÍMACO, 2020, p. 35-36). Por este viés, duas questões, entre tantas outras, tornaram-se cruciais para o “giro pragmático” que se realizaria no final da década de 1980 e no início da década de 1990. No bojo do enfraquecimento da teoria da dependência e da crise do socialismo real, com a queda do Muro de Berlim, em 1989, e o fim da União Soviética, em 1991, Quijano concluiu pela impossibilidade de realização, na América Latina, tanto de uma revolução democrático-burguesa, como de uma revolução socialista (DUSSEL, 2018). A centralidade do problema estaria no equívoco em considerar que, tal qual na Europa, aqui houve o feudalismo, ou uma espécie de semifeudalismo, no entendimento de que o capitalismo neste continente ainda seria incipiente, marginal ou subordinado. No mais, que a economia, a sociedade e o Estado na América Latina são fundamentalmente capitalistas, ou seja, o capital é dominante como relação social de produção e, em consequência, a burguesia, sendo dominante, tem tarefas a cumprir em vista de uma transição para a revolução socialista (QUIJANO, 2005, p. 137).

Partindo do entendimento de que a revolução democrático-burguesa é um projeto em que a burguesia organiza os grupos dominados para realizar uma mobilização com o fito de tomar dos senhores feudais o controle do Estado e instituir a sociedade burguesa-capitalista; e que a revolução socialista visa, por outro lado, arrancar da burguesia o domínio do Estado, com o objetivo de estabelecer o controle estatal pelos trabalhadores, por meio de valores socialistas/comunistas, Quijano conclui pela impossibilidade de ambas. O argumento central foi elaborado por José Carlos Mariátegui no final da

década de 1920. Para Quijano (2005, p. 138), ele foi o primeiro, não apenas na América Latina, a vislumbrar que



[...] as relações sociais de poder, qualquer que fosse seu caráter prévio, existiam e atuavam simultânea e articuladamente, numa única e conjunta estrutura de poder; que esta não podia ser uma unidade homogênea, com relações contínuas entre seus elementos, movendo-se na história contínua e sistematicamente.

Desse modo, uma revolução socialista não poderia ser dirigida a uma reconcentração do poder, mas, ao contrário, dirigida à redistribuição do poder entre as pessoas em relação às suas existências sociais.

A busca por respostas a essa questão levou Aníbal Quijano a criar o conceito de colonialidade do poder. Diante da insuficiência da perspectiva da luta de classe – o que não exclui as contribuições pertinentes a esta discussão – ele resgata, também tomando as referências mariateguianas, a centralidade da raça no escopo das sociedades que foram colonizadas. Segato (2021, p. 21), a partir da pergunta: “por que raça e não classe” argumenta, pelo prisma decolonial: (a) que só pela raça alcançamos o “horizonte que habitamos”, fundado na conquista; (b) por ela e não pela classe é possível reconstituir as memórias afetadas pela colonialidade/modernidade. Pela classe, ao contrário, essa memória é obliterada e até mesmo apagada, resultando no “[...] esquecimento de quem somos e à ignorância dos rios de sangue que mancham o solo que pisamos até hoje” (SEGATO, 2021, p. 21); (c) disso resulta no equívoco de que seja possível pensar tal qual o Norte global.

3. Padrão mundial de poder

Para lidar com a centralidade e a força da ideia de raça e do racismo e seus impactos na existência das sociedades latino-americanas (e nas que foram expostas ao jugo da colonização), Quijano (1992) identificou, na perspectiva da heterogeneidade histórico-estrutural, a emergência de um

padrão de poder que, a partir da colonização deste continente, teria alcance planetário. Sua estruturação ocorreu em dois eixos: um rigoroso padrão de classificação da população, primeiramente deste continente e dos próprios europeus e, posteriormente, de todo planeta e a articulação de todas as formas históricas do trabalho em torno do capital. Quijano (2005, p. 117) destaca a codificação entre os colonizadores e os povos que foram subjugados e subalternizados a partir da ideia de raça; assentada em uma suposta superioridade biológica de uns, os colonizadores, sobre aqueles que foram colocados em condição de inferioridade. A evidência da raça, no entanto, foi posterior a uma classificação primária que distingue o cristão do não-cristão, primeiramente na lógica da relação entre os colonizadores europeus e os povos nativos deste continente e, em desdobramento, na relação dos povos cristianizados com aqueles que não se submeteram a este tipo de domínio, como os tapuias³ no Brasil (SILVA; COSTA, 2021).

O que está em evidência desde 1492 é a (re)criação e institucionalização de um sistema de domínio que tem realizado a exploração continuada deste continente em favor dos interesses dos colonizadores; experiência que, por sua vez, foi sendo replicada em outras partes do planeta. Religião, raça e capitalismo se conjugaram numa empresa colonial, considerada por Maldonado-Torres (2007, p. 131) a mais ambiciosa da história.

Ao contrário de ter se restringido a um impacto apenas local, no caso da América, tais experiências colonizadoras foram tomadas como o modelo de poder sobre a qual a identidade moderna se constituiu (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132). Diferentemente de ter sido um produto exclusivo do Renascimento europeu ou do Iluminismo, a modernidade emergiu no mesmo movimento que a colonialidade, daí, como assevera Quijano (1992), modernidade e colonialidade serem inerentes uma à outra; as duas faces de uma mesma moeda, como afirma Mignolo (2003).

³ Em Tupi-Guarani tapuia significa o estrangeiro, o diferente, o inimigo (SILVA; COSTA, 2021, p. 3). O termo era atribuído aos povos nativos do tronco étnico-linguístico Macro-Jê.

Enquanto o colonialismo se realizou mediante a ocupação de territórios e o estabelecimento de instituições colonizadoras subordinadas às metrópoles europeias, primeiramente a Espanha e Portugal, a colonialidade/modernidade, como elementos deste padrão de poder, estabeleceram relações de dominação ainda mais sutis e incisivas: produziu uma “estrutura colonial de poder”, como categoriza Quijano (1992, p. 12), que resultou nas discriminações sociais codificadas como raciais, étnicas, antropológicas ou nacionais. Tais construções intersubjetivas foram tomadas objetiva e cientificamente, ou seja, como a-históricas, como fenômenos naturais e não como elementos da história do poder. Ainda conforme Quijano (1992, p. 12), esta estrutura de poder foi e continua sendo o eixo sob o qual operam outras relações sociais, a exemplo das de classe e estamental.

O resultado dessa exploração foi “a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia (e recentemente estadunidense) da espécie, principalmente, de suas classes dominantes” (QUIJANO, 1992, p. 11, tradução e acréscimo nossos). Em sentido contrário, produziu também suas vítimas, por exemplo, os explorados e dominados da América Latina e da África (QUIJANO, 1992, p. 11). Seus efeitos perduram, ainda com muito vigor, em nossos dias, pois, na distribuição tanto dos recursos como do trabalho, em uma perspectiva planetária, os que continuam sendo explorados e discriminados são os membros das raças, das etnias ou das nações que foram vitimadas pela colonização (QUIJANO, 1992, p. 12).

Tal estrutura de poder assentou-se, segundo Quijano (1992, p. 12), desde o princípio, na colonização do imaginário dos dominados por dois eixos: pela repressão e pela sedução. No primeiro caso, a cultura europeia (Ocidental) produziu uma relação de dominação, não apenas material, mas também de colonização do imaginário dos povos que foram dominados. Manifesta-se numa violenta repressão às crenças, às ideias, às imagens, aos símbolos, aos modos de conhecer e produzir conhecimentos, aos padrões e aos

instrumentos de expressão tanto formalizada e objetivada, como intelectual e/ou visual. Ao mesmo tempo, os colonizadores impuseram uma imagem mistificada de sua própria cultura, especificamente quanto aos padrões de produção e significação do conhecimento. A estratégia foi, primeiro, colocar a cultura dominante longe do acesso dos dominados; depois cooptar alguns poucos, lhes ensinando de forma parcial e seletiva, como estratégia que possibilitava o acesso ao poder. Desse modo,

A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar do poder colonial, porém também poderia servir para destruí-lo e, depois, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus; para conquistar a natureza. Enfim, para o “desenvolvimento”. A cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. O imaginário nas culturas não europeias hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, se reproduzir-se, fora dessas relações (QUIJANO, 1992, p. 13, tradução nossa).

O impacto dessa colonização cultural, como mostra Quijano (1992, p. 13), foi devastador. Resultou no extermínio de milhões de pessoas e de milhares de culturas. Apenas entre os territórios dos Asteca, dos Maia, o Caribe e Tawantinsuyana, território Inca, cerca de trinta e cinco milhões de seres humanos foram mortos num intervalo inferior a cinquenta anos. Em corolário, a violência da colonização por meio de guerras, das doenças trazidas pelos colonizadores, do trabalho servil e escravo, na condição de mão de obra descartável, entre outros, desmantelou as estruturas histórico-culturais das sociedades deste continente, reduzindo-as à submissão aos padrões da cultura dominante. Diferentemente da África e da Ásia que, em grande medida, conseguiram manter muitas de suas estruturas sócio-históricas culturais, a “América Latina é, sem dúvida, o caso extremo da colonização cultural europeia” (QUIJANO, 1992, p. 13).

No mesmo movimento em que os europeus foram classificando e hierarquizando os povos nativos deste continente em suas dinâmicas sócio-históricas e a si próprios no bojo de uma estrutura de poder até então inédita,

foram também constituindo um complexo cultural que Quijano (1992, p. 14) denominou de modernidade/racionalidade. Tratava-se de um novo paradigma de conhecimento com pretensões universalistas e que alterou radicalmente as relações entre os europeus e o restante do planeta. A colonização dos que eles chamaram de América, a partir de 1492, demandou uma estrutura de poder bem mais complexa do que as experiências de suas dinâmicas intracontinentais e das relações que estabeleceram com os povos do Oriente e da África. Se é possível admitir, por exemplo, que a modernidade foi gestada na Europa, ela só emergiu no bojo do sistema-mundo colonial/moderno com a colonização da América (DUSSEL, 1993, p. 8). Ou seja, é a partir da estrutura de poder posta em movimento desde o final do século XV que a modernidade começa a se constituir em sua feição global.

Assim como na perspectiva da colonialidade, os “estratagemas” invocados pela modernidade foram extremamente sofisticados. Primeiro, valendo-se da ideologia da subalternidade, que, conforme Silva e Costa (2021, p. 17) tem como função possibilitar a operacionalização da colonialidade/modernidade,⁴ a modernidade, desdobrando-se do sentido de moderno, ou seja, da ideia de coisa dos últimos anos, de pouco tempo, em relação ao tempo antigo (BLUTEAU, 1716, p. 529), apresentou-se como a forma de civilização mais avançada em relação às demais. Nesse sentido, a Europa Ocidental se posicionou como superior aos demais arranjos sócio-históricos, em todas as suas dimensões, reduzidos à condição de menos civilizados, selvagens ou primitivos, conforme apontado por Maldonado-Torres (2020, p. 30).

Essa é uma leitura chave para apreender a lógica do padrão mundial de poder instituído a partir da colonização deste continente, na lógica do sistema-mundo colonial moderno (WALLERSTEIN, 1990; 1992), primeiro, ao

⁴ A subalternidade é apreendida por estes autores como antecedente à colonidade/modernidade, dado que pressupõe a inferioridade dos povos que foram subjugados pelos colonizadores em relação a uma pseudo-superioridade destes últimos.

colocar sob rasura a redução do ideal da razão moderna ao período do iluminismo europeu, ou seja, à emergência do “*cogito ergo sun*” de René Descartes (1987). Dussel (1993, p. 49), neste sentido, enfatiza que o *ego conquiro*, ou seja, o eu-conquistador, a primeira identidade da colonização, é a proto-história de constituição do *ego cogito*, na perspectiva da “vontade de poder”. Segundo, como indica Maldonado-Torres (2020, p. 30), a partir do que foi formulado por Brett Bowden, o padrão de civilização e a noção de ser civilizado estão diretamente relacionados à colonização europeia neste continente.

Para Bowden (2009, p. 128), os europeus, ao determinarem que os povos nativos a serem colonizados careciam de civilização, arranjaram, no bojo do direito internacional, “o grande projeto redentor de trazer os marginalizados para o reino da soberania, civilizar os incivilizados e desenvolver as técnicas jurídicas e instituições necessárias para esta grande missão.” Tal projeto tem se mostrado não apenas com alto poder de reprodução, como tem sido fundamental para manter subordinada as culturas colonizadas ao padrão colonial/moderno de poder.

A modernidade, portanto, na perspectiva do padrão mundial de poder, nasceu com a invenção da América – o período da história deste continente caracterizado pelo domínio colonial europeu, primeiro, pelo colonialismo e pela colonialidade/modernidade, e nos últimos séculos, pela permanência destes últimos – e mesmo sendo reivindicada como resultado das experiências exclusivamente europeias, foi neste continente que ela ganhou sua feição mundial. O impacto mais notável dessa “invenção”, como conclui Quijano (2005, p. 122), foi os europeus ocidentais conseguirem “convencer” praticamente todo planeta de que eles são (juntos, mais recentemente, com os estadunidenses) o estrato mais avançado da trajetória “civilizatória” da humanidade, a partir da lógica de existência de um estado de natureza em que as demais sociedades estiveram e estão em condição permanente de inferioridade. Daí, mesmo com todo o esforço de descolonização, iniciado,

segundo Maldonado-Torres (2008, p. 66), no momento em que os povos nativos deste continente sentiram o horror ao mundo da morte, ocasionado pelas tecnologias da morte inerentes à colonização, ainda teremos inúmeros e hercúleos desafios pela frente para superar a hegemonia da colonialidade/modernidade. Um primeiro movimento, como aponta Quijano (1992, p. 19, tradução nossa), é urgente: “libertar a produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação, dos buracos da racionalidade/modernidade europeia” e estadunidense.

4. Epistemologia/gnosiologia pluriversal

Aníbal Quijano (1992) alertou, durante a evidência da crise do socialismo, para outra crise em voga, embora não tão perceptível: a da modernidade e, por conseguinte, da colonialidade. Dois grandes movimentos, entre outros, podem ser destacados como desdobramento: o primeiro, as reações internas, que resultam, conforme Quijano (1992, p. 11), na concentração ainda mais violenta dos recursos, sobremaneira os econômicos, entre as elites dos países centrais do Ocidente, e pode também ser acrescentado alguns outros poucos fora deste circuito; o segundo, em contraponto, a evidência da pluriversalidade. Esta, evidenciada em um movimento já em curso, como atesta Mignolo (2021, p. 533-534, tradução nossa), ao destacar que o “pensamento de fronteira (epistemologia de fronteira) entrou em erupção e não pode mais ser controlado”, pois “em grande medida, a turbulência política, militar e econômica na ordem mundial se deve à desocidentalização; na esfera do pensamento, é devido à decolonialidade” (MIGNOLO, 2021, p. 534).

A crise da modernidade, como reflete Quijano (1992, p. 14), é anunciada na perspectiva da crise do “paradigma europeu do conhecimento racional.” Este, tem como pressuposto fundante a produção do conhecimento na relação sujeito-objeto. O primeiro, remete a um indivíduo isolado; constituído em si e

ante si mesmo; resultado de sua capacidade de reflexão e de seu discurso, como formulado por Descartes (1987). Já o objeto, tanto é referido a uma categoria diferente do sujeito/indivíduo, bem como, dada a sua natureza, externa ao sujeito. Possui, desse modo, propriedades específicas de sua própria identidade, ou seja, é idêntico a si mesmo, o que o define e o localiza em relação aos demais (QUIJANO, 1992, p. 14).

Para Mignolo (2003, p. 290), essa correlação entre sujeito que conhece e o objeto conhecido foi uma “jogada epistemológica emancipadora”: emergiu no esforço que era feito para escapar à submissão da autoridade de Deus, própria da teologia cristã. Em corolário, também libertou os indivíduos das hierarquias sociais e das estruturas religiosas típicas da Europa medieval. Estava, portanto, no âmago da revolução burguesa, com impactos nas relações econômicas e na consolidação da vida urbana. Mignolo (2003, p. 291) ressalta uma questão ainda pouco explorada, porém, fundamental para a apreensão da modernidade na perspectiva da transição do *ego conquiro* ao *ego cogito*: o fato de que, desde o século XVI, tanto os paradigmas da racionalidade, como dos seres humanos racionais já teriam sido estabelecidos quando da discussão do direito ou não à escravização dos povos nativos do Novo Mundo feita por religiosos espanhóis, como o dominicano, Bartolomé de Las Casas, o jesuíta, José de Acosta, bem como por Ginés de Sepúlveda, principal cronista do rei da Espanha, Carlos V, entre outros.

O cerne, portanto, da racionalidade sujeito/objeto, no bojo do sistema-mundo colonial/moderno, estaria na emergência da propriedade: pelo prisma da colonização, a propriedade de territórios e gentes (os escravizados); pela perspectiva do conhecimento, a propriedade de culturas e histórias transformadas em objeto. Salienta Quijano (1992, p. 15, tradução nossa) que:

A propriedade, porém, como o conhecimento, é uma relação entre as pessoas a propósito de algo, não uma relação entre um indivíduo e algo. O que diferencia tais fenômenos é que a relação de propriedade existe tanto material quanto intersubjetivamente. O conhecimento, apenas como uma relação intersubjetiva.

Walter Mignolo (2003, p. 291), por este viés, chama a atenção para outro aspecto: o fato de que, se a ascensão do indivíduo moderno europeu, como sujeito econômico e epistemológico, estava articulada com a ideia de emancipação em relação ao *ego* cristão, também desqualificou outros povos e as suas culturas. Dado movimento ocorria no mesmo período em que a Europa cristã e ocidental primeiramente digladiava com os povos do Oriente e de outros lugares, expulsava os mouros e os judeus da Península Ibérica, e, na sequência, avançava violentamente sobre os povos nativos do Novo Mundo. Neste último caso, ao mesmo tempo em que ia sendo produzido o padrão de poder de alcance planetário.

Como destaca Quijano (1992, p. 16), para os europeus, as diferenças foram admitidas como desigualdades, em sentido hierárquico. E tais desigualdades tomadas como de natureza. Daí, para eles, só a cultura europeia é racional, portanto, possuidora de “sujeitos”. Por esta leitura enviesada, as demais culturas, ao não serem racionais, não possuíam sujeitos, o que resulta serem, por natureza, desiguais e inferiores, portanto, objeto de conhecimento e das práticas de dominação. Ou seja, as relações entre a cultura europeia ocidental e as demais foram estabelecidas e se mantêm pela lógica da separação entre sujeito e objeto.

Resultou disso, o bloqueio da possibilidade de interações a partir de intercâmbios e produção de conhecimento entre os criadores do padrão mundial de poder e os povos por eles subjugados e subalternizados. Portanto, “o paradigma europeu de conhecimento racional, não somente foi elaborado no contexto de, senão como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o resto do mundo” (QUIJANO, 1992, p. 16).

Na perspectiva da crise da modernidade, Quijano (1992, p. 15) invoca três questões estruturais que colocam sob rasura este paradigma da relação sujeito/objeto: primeiro, o que ele chamou de “caráter individual e individualista do ‘sujeito’”. Este, como toda meia-verdade, ao negar a

intersubjetividade e a totalidade social, falsifica o problema ao reduzir a produção do conhecimento às subjetividades e não às intersubjetividades; segundo, a ideia de “objeto” como algo irreduzível, igual em si mesmo. Isto destoa do conhecimento científico produzido recentemente, que toma as propriedades como modos e momentos de certo campo de relações, rompendo com a ideia, até então prevalecente, de identidade como uma espécie de originalidade ontologicamente irreduzível, portanto, fora das tensões das relações; terceiro, quanto às exterioridades das relações entre sujeitos e objetos, assentadas em diferenças de natureza, haveria uma exacerbação das diferenças, dado que haveriam intercomunicações ainda mais profundas no universo.

Desse modo, Quijano (1992, p. 15) não nega que a subjetividade individual diferenciada efetivamente exista; porém, para ele, é arbitrário tomá-la como existindo somente ante si e por si. Existe sempre como parte, não separada, de intersubjetividades. “Todo discurso, ou toda reflexão, individual, remete a uma estrutura de intersubjetividade” (QUIJANO, 1992, p. 15). Daí que o conhecimento é uma relação intersubjetiva a propósito de algo, nunca uma relação entre subjetividades isoladas (QUIJANO, 1992, p. 15).

Como observa Mignolo (2021, p. 533), nos últimos cinco séculos, o projeto colonizador da Europa Ocidental tornou-se vitorioso, como se observa na lógica de uma história única, ou seja, da universalidade que superou a pluriversalidade. No entanto, a pluriversalidade, que efetivamente caracteriza a existência das sociedades humanas, embora tenha sido ocultada, não foi destruída. E o que está em evidência atualmente é o ressurgimento da diversidade no sentido de restituição. E aqui está um dos aspectos centrais da decolonialidade: “A restituição não é uma operação física; é gnosiológica e estética” (MIGNOLO, 2021, p. 533, tradução nossa).

É gnosiológica porque, primeiro, não se restringe à episteme. Esta última apreendida não apenas como conhecimento “verdadeiro” em oposição

à doxa, mas também como reflexão quanto ao conhecimento científico (MIGNOLO, 2003, p. 31); segundo, ao significar o conhecimento em geral, o que inclui também a doxa e a episteme, manifesta-se nas margens externas do padrão mundial de poder. Ocorre, portanto, na fronteira entre a exterioridade e a colonialidade/modernidade.

A gnosiologia liminar é uma reflexão crítica sobre a produção do conhecimento, a partir tanto das margens internas do sistema mundial colonial/moderno (conflitos imperiais, línguas hegemônicas, direcionalidade de traduções etc.), quanto das margens externas (conflitos imperiais com culturas que estão sendo colonizadas, bem como as etapas subsequentes de independência ou descolonização) (MIGNOLO, 2003, p. 33-34).

Esteticamente, apreendida também como epistemologia (MIGNOLO, 2003, p. 332), significa a elaboração de novas estruturas enunciativas; novas formas de apreender o mundo na perspectiva das sensibilidades que foram negadas e maculadas pela colonialidade/modernidade.

A restituição, ou seja, os ressurgimentos e reexistências (e não retornos), como mostra Mignolo (2021, p. 533), estão em evidência, tanto pela desocidentalização⁵ e multipolaridade, como pela decolonialidade e pluriversalidade. São processos em voga na perspectiva da “desobediência epistêmica”, quer dizer, ocorrem nas mudanças das regras do jogo e não na continuação das regras já estabelecidas. Conforme Mignolo (2021, p. 535), para mudar os termos do saber, compreender e existir não é suficiente apenas alterar o seu conteúdo, ou seja, a ontologia, é preciso criar novos termos. “E mudar os termos significa mudar as questões sobre as quais o conhecimento ocidental e a regulamentação do conhecimento são fundados e se engajar na reconstituição epistêmica” (MIGNOLO, 2021, p. 535). Como não pode haver apenas um único modo de reexistência, estas, desvinculadas da universalidade colonial/moderna, emergem de múltiplas atualizações que

⁵ Sobre este tema ver, por exemplo, Mignolo e Pinto (2015).

conectam as histórias locais ao global, enunciando, efetivamente, o pluriversal (MIGNOLO, 2021, p. 535).

A epistemologia/gnosiologia pluriversal se realiza, portanto, na transgressão das classificações que resultaram nas mais violentas formas de hierarquizações produzidas na história humana. Tais classificações sustentam uma estrutura de poder que tem beneficiado, ao longo destes últimos cinco séculos, aproximadamente, pequenas parcelas da sociedade em detrimento da dor e do sofrimento de grandes contingentes populacionais.

A epistemologia/gnosiologia pluriversal é, desse modo, a perspectiva do conhecimento em que as histórias locais se tornam, efetivamente, globais (MIGNOLO, 2003). Como Mignolo (2021, p. 561) chama a atenção, a ideia “unipolar de conhecimento”, como forjada nos últimos séculos, deve ser rompida definitivamente. E se ainda existe o desejo pela universalidade, ela se refere à pluriversalidade como projeto universal; e não mais uma universalidade ocidental, finalmente apreendida como uma crença provinciana.

5. Considerações finais

A conexão do contemporâneo com o histórico na perspectiva dos povos que foram subalternizados pela colonialidade/modernidade, possível pela teoria da colonialidade do poder, como elaborada por Aníbal Quijano (1992, 2005a, 2005b, 2010), tem sido o substrato para o giro decolonial que produz as epistemologias/gnosiologias pluriversais. Os horizontes epistêmicos abertos a partir de Quijano têm perpassado as demandas pela descolonização do conhecimento e das subjetividades que foram subalternizadas e, por conseguinte, de toda estrutura de poder que possibilitou a hegemonia ocidentocêntrica por volta desses últimos cinco séculos.

Ao mobilizar a categoria heterogeneidade histórico-estrutural, conforme elaborada por Mariátegui, Quijano (2005) avançou em várias

direções de pesquisa que resultaram na criação da teoria da colonialidade do poder. Seus questionamentos, assim como os de Mariátegui, giram em torno das particularidades e singularidades da América Latina no mosaico da colonização. Por um lado, evidenciava-se os limites e problemas da reprodução de estruturas teórico-metodológicas importadas dos países centrais europeus e dos Estados Unidos. Se os problemas da América Latina podiam ser abordados a partir de tais formulações exógenas, as questões epistemológicas apareciam como grandes desafios a serem superados. Por outro, e em corolário, os desafios também implicavam por novos horizontes epistêmicos, logo, também teórico-metodológicos. Mais uma vez, a rebeldia intelectual de Mariátegui foi importante fonte de inspiração nas buscas para resolver tais entraves.

O resultado desse esforço intelectual e político, como se tem no giro decolonial, é a emergência de epistemologias/gnosiologias sofisticadas, elaboradas em novos vocabulários de conhecimento, não mais submetido ao paradigma da ciência colonial/moderna, como evidenciam Mignolo (2021), Reiter (2018) e Escobar (2020). O diálogo com a ciência ocidentalocêntrica não é, portanto, de subserviência, mas visando à desconstrução de suas estruturas opressivas (SILVA, 2021, p. 297). A heterogeneidade histórico-estrutural, por exemplo, desbancou as estruturas da pretendida história universal, linear e unidirecional. Assim, tem sido possível, entre outras coisas, colocar sob rasura o reducionismo do evolucionismo baseado no dualismo empobrecedor que transforma a realidade em algo estanque: arcaico/tradicional vs. moderno; bárbaro/selvagem vs. civilizado; subdesenvolvido vs. desenvolvido etc.

Pela mesma seara, a emergência da liminaridade como perspectiva epistêmica tem, não apenas possibilitado trazer à baila o protagonismo de sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados, como tem sido fundamental para a desconstrução das hegemonias teóricas que reproduzem o padrão colonial/moderno de poder. Desse modo, a evidência das classificações sociais, fundada essencialmente na arbitrária estrutura

ideológica de raça e de categorias, conceitos e ideias elaboradas no escopo da colonização, reproduzidas e reinventadas ao longo dos últimos cinco séculos a partir das ideologias da colonialidade/modernidade, requer uma nova estrutura de conhecimento não mais hierarquizada pela lógica de uma pseudouniversalidade; mas assentada na heterarquia da pluriversalidade.

De outro modo, a crise da modernidade e, por conseguinte, da colonialidade, tem exposto as vísceras do padrão mundial de poder. A pretendida emancipação pela razão iluminista esbarrou nas atrocidades que também chegaram ao continente europeu, sobretudo com as duas grandes guerras da primeira metade do século XX. Enquanto tal experiência não rompeu os muros da Europa autoproclamada civilizada, tendo ficado restrita ao mundo colonizado, nada parecia macular a racionalidade moderna. Desde, sobretudo, o século XVII, como mostra Quijano (2020b, p. 683, tradução nossa),

[...] a perspectiva cognitiva que se foi fazendo dominante foi a característica visão dual e antinômica da realidade, da exterioridade entre “sujeito” e “objeto” de conhecimento, de unilinearidade e unidimensionalidade do raciocínio, da adjudicação de identidades óticas originais aos “objetos”, o modo de constituir unidades de sentido ou “totalidades” nesses termos, enfim, tudo isso que agora denominamos de “racionalidade eurocêntrica”, mas que os “europeus” impuseram aos dominados pela Europa e pelo mundo colonial como a única racionalidade possível, como *La Razón*.

Essa racionalidade resultou num engodo, ainda difícil de ser superado: a pseudo-supremacia da razão ante a primazia da vida. Numa recente reflexão a este respeito, Walter D. Mignolo (2021, p. 561) destaca que a evidência do processo em curso da decolonialidade vai rompendo com as próprias mutações da colonialidade/modernidade. Desse modo, existe atualmente um paralelo entre o novo materialismo⁶ e a decolonialidade. Enquanto o novo materialismo ocorre nas mutações da colonialidade/modernidade a partir do questionamento da noção liberal de humano e do humanismo, na perspectiva do pós-humano e da pós-natureza; a decolonialidade acontece na esfera da

6 Sobre o “novo materialismo” ver COSTA e FUNCK (2017).

“política da própria vida”, ou seja, o “[...] cuidado com a vida que foi destituída pela colonialidade/modernidade, o conhecimento e o saber que vêm da ‘própria vida’ na Terra e no cosmos, e que tornaram isso possível para o ser humano sobreviver e se expandir por milhares, senão milhões de anos” (MIGNOLO, 2021, p. 561). Tema que nos convida a encarar novos horizontes decoloniais.

Referências

- BEIGEL, Fernanda. Vida, muerte y resurrección de las “teorías de la dependencia”. *In*: BETTINA, Levy et al. **Crítica y teoría en el pensamiento social latino-americano**. Buenos Aires: CLACSO, 2006. p. 287-326.
- BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico. V. V. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1716.
- BOWDEN, Brett. **The empire of civilization**: the evolution of an idea imperial. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- CLÍMACO, Danilo Assis. Prólogo a la primera edición. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020^a. p. 23-67.
- COSTA, Claudia de Lima; FUNCK, Susana Bornéo. O antropoceno, o pós-humano e o novo materialismo: intervenções feministas. **Estudos Feministas**, v. 25, n. 2, p. 903-908, maio/ago. 2017. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v25n2/1806-9584-ref-25-02-00903.pdf>. Acesso em: 2 mar. 2021.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- DUSSEL, Enrique. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- DUSSEL, Enrique. Aníbal Quijano. **Colectivo Tejiendo Saberes – PDTG**. 13 jun. 2018. Disponível em: <https://democraciaglobal.org/anibal-quijano-enrique-dussel/>. Acesso em: 10 jun. 2021.
- ESCOBAR, Arturo. **Pluriversal politics**: the real and the possible. Durham: Duke University Press, 2020.
- FLORES GALINDO, Alberto. **La agonía de Mariátegui**: la polémica con la Komintern. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo (DESCO), 1980.
- GROSFOGUEL, Ramón. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, n. 9, jul.-dez, 2008, p. 199-215. Disponível em: <http://revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>. Acesso em 3 fev. 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. *In*: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020, p. 27-53.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 9, p. 61-72, jun./dez., 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2020.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (Orgs.). **El giro decolonial**. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá:

- Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 1-18, jun./2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rbsoc/v32n94/0102-6909-rbsoc-3294022017.pdf>. Acesso em 10 jul. 2019.
- MIGNOLO, Walter. **El lado más oscuro del renacimiento**: alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. 1a ed. rev. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. **The politics of decolonial investigations**. Durham: Duke University Press, 2021.
- MIGNOLO, Walter; PINTO, Júlio Roberto de Souza. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/20580/13966>. Acesso em: 17 jan. 2020.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992. Disponível em: <https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>. Acesso em: 2 out. 2019.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84-130.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005a. p. 227-278.
- QUIJANO, Aníbal. Dependencia, cambio social y urbanización em Latinoamérica. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020a. p. 91-145.
- QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudios Avanzados**, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005b. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ea/v19n55/01.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2019.
- QUIJANO, Aníbal. Estado-nación, ciudadanía y democracia. In: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2020b. p. 675-696.
- QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.
- QUIJANO, Aníbal. Treinta años después: otro reencuentro. Notas para otro debate. **Cátedra Mariátegui**. Lima, Año I, n. 5, mar./abr., 2012, p. 1-11. Disponível em: http://www.catedramariategui.com/anteriores/2012/2_QUIJANO.pdf. Acesso em: 2 jul. 2020.
- REITER, Bernd. **Constructing the pluriverse**: the geopolitics of knowledge. Durham: Duke University Press, 2018.
- RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui. **Estudios Avanzados**, v. 32, n. 94, p. 391-409, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/JvktpmthZyvb5rQwtmrzZDH/>. Acesso em: 20 out. 2020.
- SEGATO, Rita. **Crítica da colonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SILVA, Paulo Robério Ferreira. O pensamento liminar e a epistemologia da subalternidade: vinculação entre decolonialidade e colonialidade/modernidade. **Revista Humanidade e Inovação**, v. 8, n. 39, p. 295-307, jul. 2021. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/4632/2741>. Acesso em: 21 jul. 2021.

SILVA, Paulo Robério Ferreira; COSTA, João Batista de Almeida. Invenção da subalternidade: o não colonizado em representações dos tapuias produzidos por padres e cronistas do século XVI no Brasil. **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 7, n. 1, p. 1-22, jan./abr. 2021. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/2177/1449>. Acesso em: 27 set. 2021.

WALLERSTEIN, Immanuel. Creación del sistema mundial moderno. In: PEÑA, Lusi Bernardo. **Un mundo jamás imaginado**. Bogotá: Santillana, 1992. p. 201-209.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O sistema mundial moderno**: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Vol. 1. Porto: Afrontamentos, 1990.

Artigo recebido em: 25/01/2023.

Aceito para publicação em: 04/07/2023.