UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS
MESTRADO EM DIREITOS HUMANOS

VIVIANE SOUZA DE ALMEIDA

A INTERFACE RAÇA E DEMOCRACIA NA TEORIA DO GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Recife/PE
2023

VIVIANE SOUZA DE ALMEIDA

A INTERFACE RAÇA E DEMOCRACIA NA TEORIA DO GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de mestre em Direitos Humanos.

Área de concentração: Direitos Humanos e Sociedade

Orientador: Prof. Dr. Aristeu Portela Júnior.

Recife/PE
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Souza de Almeida, Viviane.
A interface raça e democracia na teoria do Grupo Modernidade/Colonialidade / Viviane Souza de Almeida. - Recife, 2023.
129 : il., tab.

Orientador(a): Aristeu Portela Júnior
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, 2023.

1. Grupo Modernidade/Colonialidade. 2. Raça. 3. Democracia. 4. Pensamento decolonial. 5. Ciências sociais. I. Portela Júnior, Aristeu. (Orientação). II. Título.

340 CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2024 - 36)

VIVIANE SOUZA DE ALMEIDA

A INTERFACE RAÇA E DEMOCRACIA NA TEORIA DO GRUPO MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de mestre em Direitos Humanos.

Área de concentração: Direitos Humanos e Sociedade

Aprovado em: 14/11/2023

BANCA EXAMINADORA

_____

Profª. Drª. Aristeu Portela Júnior (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH/UFPE)

_____

Prof. Dr. Elton Bruno de Siqueira (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco (PGDH/UFPE)

_____

Prof. Dr. Alexandro Silva de Jesus (Examinador Externo)
Universidade Federal da Paraíba (UFPE)

Para todos os pesquisadores que, como eu, produzem ciência no Brasil em tempos de neoliberalismo.

AGRADECIMENTOS

A todas as pessoas que formaram minha rede de apoio nesta jornada, me acalmaram, leram meu trabalho, torceram por mim e me disseram inúmeras vezes que estava tudo bem. Por todos os momentos que precisei ouvir apenas um "você vai conseguir" e ouvi. Por todas as vezes que me lembraram que eu seria capaz. Sozinha seria possível, mas acompanhada é a certeza de aproveitar o caminho.

Aos meus pais que me proporcionaram todo o suporte material, a certeza de um teto, um lar, para realizar meu sonho de alcançar este grau acadêmico. Que fizeram tudo e tudo deram pelo meu sucesso. Por confiarem nas minhas escolhas, nos meus sonhos e, sem questionar, me proporcionaram o que era possível e necessário até aqui. Por nunca negarem meu sucesso.

Às minhas irmãs que dividem comigo uma existência compartilhada e me dão a tranquilidade de encontrar um lugar de familiaridade no mundo. Que bom saber que vocês me entendem, me acolhem, porque dividimos juntas a mesma infância, boa parte da nossa história. Por confiarem também no meu caminho e nas minhas escolhas e verem em mim, muitas vezes, muito mais do que eu mesma vejo. Acima de tudo, grata porque vocês existem.

Ao meu orientador, Dr. Aristeu Portela Jr., por ter acolhido uma jovem belenense, a qual nunca viu pessoalmente, dando a generosidade da instrução, da escuta. Por ter se esforçado para entender minha linguagem, meus receios teóricos e, acima de tudo, por ter organizado minha confusão (que não foi pouca). Serei sempre grata por sua confiança, generosidade e por ter me ensinado muito sobre pesquisar.

Aos meus amigos que muitas vezes me lembraram de quem sou, do que posso, do que consigo. Que me proporcionaram momentos de conversas leves e o acolhimento necessário para o sucesso deste projeto. Por compreenderem minhas ausências, meu cansaço. Tenho a sorte de trazer comigo companheiros de jornada que vibram positivamente por mim.

À minha Fé que não tem nome, não posso definir nem dogmatizar. Uma chama que me guia, me fortalece e me acalma nos dias mais dolorosos. Minha Fé que é um lugar de paz dentro de mim e que, em um trabalho conjunto, Ela e eu transformamos tudo ao redor e dentro de mim para que esta realização fosse possível. É pela força da minha Fé sem-nome que cresço, amadureço e me torno capaz de me entregar aos mistérios dentro de mim e do mundo.

Modernizar o passado é uma evolução musical
Cadê as notas que estavam aqui?
Não preciso delas!
Basta deixar tudo soando bem aos ouvidos
O medo dá origem ao mal
O homem coletivo sente a necessidade de lutar
o orgulho, a arrogância, a glória
Enche a imaginação de domínio
São demônios, os que destroem o poder bravio da humanidade
Viva Zapata! Viva Sandino! Viva Zumbi!
Antônio Conselheiro!
Todos os panteras negras
Lampião, sua imagem e semelhança
Eu tenho certeza, eles também cantaram um dia.
(Monólogo [...], 1994)

RESUMO

A dissertação propõe uma análise das contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade para os estudos que buscam compreender a relação entre raça e democracia liberal. O problema central a ser enfrentado é: qual a relação entre raça e democracia liberal na perspectiva teórica do Grupo Modernidade/Colonialidade? De modo geral, o objetivo deste trabalho é compreender qual é a contribuição do Grupo M/C para as análises a respeito da interface raça e democracia liberal. Especificamente, os objetivos são: conhecer a história e o contexto teórico do Grupo M/C; perquirir a respeito da contribuição individual dos principais autores, considerados pela literatura da área, para o Grupo, quais sejam, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo; por fim, analisar como raça e democracia liberal se relacionam na perspectiva teórica do Grupo M/C. O trabalho está dividido em cinco seções: a primeira seção introduz o tema e as justificativas teóricas e de direitos humanos que dão pertinência ao objeto de estudo, bem como os objetivos e os caminhos de análise percorridos; a segunda apresenta o Grupo, sua história e principais características; a terceira apresenta os principais teóricos e suas contribuições e a quarta seção analisa como raça e democracia liberal podem se relacionar conforme as perspectivas dos autores, com ênfase na teoria de Aníbal Quijano. Por fim, a seção final foi nomeada como "Caminhos e alternativas", na qual proponho possíveis abordagens teóricas para serem testadas nesse campo de pesquisa.

Palavras-chave: Grupo Modernidade/Colonialidade; raça; democracia; pensamento decolonial; ciências sociais.

ABSTRACT

The dissertation proposes an analysis of the contributions of the Modernity/Coloniality Group to studies that seek to understand the relationship between race and liberal democracy. The central problem to be faced is: what is the relationship between race and liberal democracy in the theoretical perspective of the Modernity/Coloniality Group? In general, the objective of this work is to understand what the M/C Group's contribution can be to analyzes regarding the interface between race and liberal democracy. Specifically, the objectives are: to know the history and theoretical context of the M/C Group; to inquire about the individual contribution of the main authors, considered by the literature in the area, to the Group, namely, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel and Walter Mignolo; finally, to analyze how race and liberal democracy are related in the theoretical perspective of the M/C Group. The work is divided into five sections: the first section introduces the theme and the theoretical and human rights justifications that give relevance to the object of study, as well as the objectives and paths of analysis taken; the second presents the Group, its history and main characteristics; the third presents the main theorists and their contributions and the fourth section analyzes how race and liberal democracy can relate according to the authors' perspectives, with emphasis on Aníbal Quijano's theory. Finally, the final section was named “Paths and alternatives”, in which I propose possible theoretical approaches to be tested in this field of research.

Keywords: Modernity/Coloniality Group; race; democracy; decolonial thought; social sciences.

RESUMEN

La disertación propone un análisis de las contribuciones del Grupo Modernidad/Colonialidad a los estudios que buscan comprender la relación entre raza y democracia liberal. El problema central a enfrentar es: ¿cuál es la relación entre raza y democracia liberal en la perspectiva teórica del Grupo Modernidad/Colonialidad? En general, el objetivo de este trabajo es comprender cuál puede ser la contribución del M/C Group a los análisis sobre la interfaz entre raza y democracia liberal. En concreto, los objetivos son: conocer la historia y el contexto teórico del Grupo M/C; indagar sobre la contribución individual de los principales autores, considerados por la literatura en el área, al Grupo, a saber, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel y Walter Mignolo; finalmente, analizar cómo se relacionan raza y democracia liberal en la perspectiva teórica del Grupo M/C. El trabajo se divide en cinco secciones: la primera sección introduce el tema y las justificaciones teóricas y de derechos humanos que dan relevancia al objeto de estudio, así como los objetivos y caminos de análisis tomados; el segundo presenta el Grupo, su historia y principales características; la tercera presenta a los principales teóricos y sus aportes y la cuarta sección analiza cómo se pueden relacionar raza y democracia liberal según las perspectivas de los autores, con énfasis en la teoría de Aníbal Quijano. Finalmente, la sección final se denominó “Caminos y alternativas”, en la que propongo posibles enfoques teóricos a probar en este campo de investigación.

Palabras clave: Grupo Modernidad/Colonialidad; raza; democracia; pensamiento decolonial; ciencias sociales.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ASM	Análise dos sistemas-mundo
CEPAL	Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe
CLACSO	Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
CP	Colonialidade do poder
CRFB/1988	Constituição da República Brasileira de 1988
EUA	Estados Unidos da América
FL	Filosofia da libertação
GLAES	Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos
M/C	Grupo Modernidade/Colonialidade
ONU	Organização das Nações Unidas
NCOBPS	*National Conference of Black Political Scientists*
STF	Supremo Tribunal Federal
TD	Teoria da dependência

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO **18**

1.1 Na prática: o debate sobre raça e democracia 19

1.2 Justificativas 21

1.2.1 Justificativa teórica: a alternativa à lacuna analítica 21

1.2.2 Justificativa para os direitos humanos 30

1.3 Objetivos 32

1.4 Caminhos de análise 32

2 A REDE DE PESQUISA MODERNIDADE/COLONIALIDADE **35**

2.1 Teoria ou pensamento 35

2.2 Grupo Modernidade/Colonialidade 38

2.2.1 Prólogo: Giro decolonial 38

2.2.2 História do Grupo M/C 45

2.2.3. Integrantes 51

2.2.4 Críticas ao decolonial 54

2.2.4.1 Críticas ad hominem (ou quanto ao lócus de enunciação) 54

2.2.4.2 Despolitização 56

2.2.4.3 Ausência de intelectuais brasileiras/os 58

3 PRINCIPAIS INTELECTUAIS E CONTRIBUIÇÕES **60**

3.1. Fundamentos da escolha pelos autores 60

3.2 Principais intelectuais e contribuições 60

3.2.1 Immanuel Wallerstein 60

3.2.2 Aníbal Quijano 74

3.2.3 Enrique Dussel 84

2.2.4 Walter Mignolo 89

4 A INTERFACE RAÇA E DEMOCRACIA: limites e contribuições **101**

4.1 Contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade 103

4.2 Limites do Grupo Modernidade/Colonialidade 106

4.3 Aníbal Quijano e a pesquisa sobre a democracia andina 110

5 CAMINHOS E ALTERNATIVAS **117**

REFERÊNCIAS **122**

Figura 1: Escultura “Mão” no Memorial da América Latina, desenhado pelo arquiteto Oscar Niemeyer, 1987.

Fonte: Acervo pessoal de Mônica Evelyn da Silva

1 INTRODUÇÃO

Este trabalho busca seguir as pistas teóricas deixadas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) para compreender a difícil relação entre raça e democracia liberal. O problema foi elaborado da seguinte forma: qual a relação entre raça e democracia na perspectiva teórica do Grupo Modernidade/Colonialidade? De modo geral, o objetivo deste trabalho é compreender qual é a contribuição do Grupo M/C para as análises a respeito da interface raça e democracia.

Especificamente, os objetivos são: conhecer a história e o contexto teórico do Grupo M/C; perquirir a respeito da contribuição individual dos principais autores, considerados pela literatura da área, para o Grupo, a saber, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo; por fim, analisar como raça e democracia se relacionam na perspectiva teórica do Grupo M/C.

Ao longo desta introdução, pretendo situar o problema de pesquisa no campo fático. Por isso, na primeira subseção, apresento algumas decisões do Supremo Tribunal Federal (STF) que considero exemplares para descrever como tem se dado o debate entre raça e democracia no campo das instituições, em particular, no campo jurídico. Na segunda subseção, justifico a escolha teórica e, para isso, organizo a discussão em duas partes: discorro sobre a lacuna analítica no campo das Ciências Sociais brasileiras e os estudos sobre a interface raça-democracia, bem como apresento a alternativa teórica encontrada para trabalhar o tema, o pensamento dos intelectuais do Grupo M/C; em seguida, defendo a importância da presente pesquisa para os direitos humanos. Na terceira subseção, contextualizo os objetivos específicos. Na quarta subseção, descrevo a metodologia adotada.

Ao longo do texto, utilizo o termo "democracia liberal", conforme Frank Cunninghan (2009), quando estiver me referindo à forma democrática produto do liberalismo político, isto é, o complexo arranjo de categorias como liberdade, igualdade e autonomia, combinado com instituições como sufrágio universal, representação e cidadania. Por vezes, utilizarei o termo "democracia burguesa", seguindo as concepções de Aníbal Quijano (2020 [1997]), quando pretender especificar a democracia liberal como a forma política agenciada para os fins do mercado, isto é, para agenciar os interesses da classe burguesa no capitalismo.

Denomino "democracia parcial" a democracia liberal e a democracia burguesa para frisar a noção de que, no capitalismo, na modernidade e no liberalismo, as liberdades democráticas não são plenas nem igualitárias, são parciais. Assim, "democracia parcial" busca acentuar a noção de desigualdade na democracia liberal e a ideia de que a democracia é

plenamente exercida apenas por uma parcela da sociedade. Para os fins desta dissertação, democracia liberal, burguesa ou parcial significa privatização do poder (Quijano, 2020 [1981]), como será trabalho ao longo da dissertação.

Denominarei, conforme Quijano (2020 [1981]), "democracia plena" ou "democracia direta" — enquanto sinônimos — quando me referir ao oposto dos sentidos anteriores. A democracia direta ou plena é uma forma democrática em que o poder pode ser exercido de forma imediata e direta, sem a intervenção das instituições e/ou a necessidade de que o indivíduo seja qualificado como cidadão para exercer o poder. As democracias diretas e plenas não são utópicas; são modelos reais, experienciados e possíveis, embora distantes de nossa realidade. Para os fins desta pesquisa, democracia plena e direta significam socialização do poder (Quijano, 2020 [1981]), como será trabalhado especificamente na subseção relativa ao legado de Quijano ao tema.

1.1 Na prática: o debate sobre raça e democracia

Começo elencando três decisões da Suprema Corte brasileira como paradigmáticas para notar a dificuldade hermenêutica[1] (Mignolo, 2008a) em se estabelecer equilíbrio jurídico entre a democracia liberal (e seus valores) e a realidade do racismo. O estudo dessas e outras decisões me levou a questionar não somente a formação do argumento da Corte sobre o tema racismo e liberdade de expressão, mas a própria relação entre as categorias raça e democracia, gênero das espécies "racismo" e "liberdade". Passei a considerar sintomático o comportamento do STF diante desses casos; não mais a causa, mas o reflexo de um problema que é, sobretudo, teórico[2].

No Inquérito 4.694 (Brasil, 2018), de relatoria do Ministro Marco Aurélio, figurou como investigado o então deputado federal Jair Messias Bolsonaro. Na denúncia, a Procuradora-Geral da República imputou ao investigado o cometimento do delito tipificado no artigo 20, *caput*, da Lei nº 7.716/1989[3]. Durante palestra proferida pelo deputado no Clube Hebraica, do Rio de Janeiro, no dia 3 de abril de 2017, o deputado manifestou-se de forma ofensiva em relação a grupos de minorias raciais e sexuais, especialmente a comunidades quilombolas, para as quais teceu comentários afirmando que são "inúteis" e "preguiçosos".

[1] Em "Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial", Walter Mignolo (2008b) disserta sobre os limites hermenêuticos entre democracia e diferença colonial.
[2] A pesquisa de Estado da Arte que descrevo adiante demonstrará isto.
[3] Art. 20 da Lei 7.716/1989: praticar, induzir ou incitar discriminação ou preconceito de raça, cor, etnia, religião ou procedência nacional (Brasil, 1989).

Na decisão do Inquérito, preferida no ano de 2018, o relator partiu do pensamento de Noberto Bobbio, argumentando que, para que a discriminação do art. 20 da Lei 7.716/89 fosse configurada, as manifestações do investigado deveriam ter a finalidade de repressão, dominação, supressão e eliminação do grupo[4]. No entanto, conforme os termos do voto do relator, as afirmações do então deputado foram desprovidas de tais finalidades. Assim, uma vez que a discriminação não foi configurada, as manifestações estariam inseridas na liberdade de expressão, art. 5º, inciso IV da Constituição Federal, além da imunidade parlamentar.

A segunda decisão exemplar está no caso do Recurso em *Habeas Corpus* 134682, decidido pelo STF na figura do Min. Edson Fachin, tendo como requerente o monsenhor Jonas Abib e como requerido o Ministério Público Federal. Conforme o acórdão (Brasil, 2016, p. 3), a inicial acusatória teria pinçado do livro *Sim, sim! Não, não! Reflexões de cura e libertação*, publicado no ano de 2014 pelo monsenhor Jonas Abib, conteúdo de cunho discriminatório e racista. Em razão do teor dessa publicação, o autor foi acusado da prática do crime de racismo, nos termos do art. 20 da Lei 7.716/89. A corte decidiu[5] que a conduta do padre, embora moralmente reprovável, expressa mero proselitismo religioso e está protegida pela liberdade de expressão religiosa, portanto, não há a possibilidade de enquadrar no tipo penal do racismo.

Por fim, disserta-se sobre o emblemático caso Ellwanger, no *Habeas Corpus* 82.424. O acórdão conta com mais de 450 páginas de difícil construção retórica dos Ministros do Supremo, a fim de interpretar os limites dados pela Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (CRFB/88) para a liberdade de expressão no Brasil. Siegfried Ellwanger Castan foi editor e escritor de livros antissemitas e foi condenado pelo Tribunal de Justiça do Rio Grande do Sul pela ocasião da publicação do livro *Holocausto judeu ou alemão?: nos bastidores da mentira do século*, no ano de 1987, em que negava a existência do holocausto dos judeus. Na construção argumentativa do acórdão, dois pontos me chamaram atenção: (i) a necessidade do Supremo em definir ineditamente conceitos como raça, racismo, discriminação, preconceito e injúria, e (ii) o problema inevitável da definição de limites à liberdade de expressão, conforme a Constituição brasileira, sem que a ordem democrática, que dá sentido a essa liberdade, fosse atingida.

---

[4] Não é objeto da presente pesquisa, mas importa, em outro momento, compreender a noção liberal de raça e racismo.

[5] Destaco o trecho da decisão: "A explicitação de aspectos de desigualação, bem como da suposta inferioridade decorrente de aspectos religiosos, não perfaz, por si, o elemento típico. Indispensável que se verifique o especial fim de supressão ou redução da dignidade do diferente, elemento que confere sentido à discriminação que atua como verbo núcleo do tipo. Sendo assim, a afirmação de superioridade direcionada à realização de um suposto "resgate" ou "salvação", apesar de *indiscutivelmente preconceituosa, intolerante, pedante e prepotente, encontra guarida na liberdade de expressão religiosa* e, em tal dimensão, não preenche o âmbito proibitivo da norma penal incriminadora" (Brasil, 2016, p. 16, grifos meus).

Embora a imprescritibilidade do crime de racismo tenha sido reconhecida por 7 votos a 3, o voto do Ministro Marco Aurélio (Brasil, 2002, p. 347) chama a atenção pela construção argumentativa da defesa à liberdade de expressão, de modo que, segundo o Ministro, defender a liberdade de expressão seria defender a própria ordem democrática, uma vez que os direitos fundamentais são elementos constitutivos do Estado Democrático de Direito. Assim, inspirado na jurisprudência norte-americana, defendeu que, havendo colisão entre direitos fundamentais, a liberdade de expressão deve ter preferência, pois garante o livre intercâmbio de ideias ou, nas palavras do Ministro, "a medida que se protege o direito individual de livremente exprimir as ideias, mesmo que estas pareçam absurdas ou radicais, defende-se também a liberdade de qualquer pessoa manifestar a própria opinião" (Brasil, 2002, p. 352).

Toda a linha argumentativa construída ao longo das 67 laudas do voto do Min. Marco Aurélio deixa claro o lugar da liberdade na democracia, mas me levou a questionar: qual seria o lugar da raça na democracia? Aliás, qual democracia é esta em que os direitos fundamentais convivem não apenas com as suas violações, mas com o reconhecimento institucional do direito de violar direitos? Advirto para o fato de que a emblemática decisão do caso Ellwanger é do ano de 2002 e lançou precedentes para casos que envolvem o crime de racismo face à liberdade de expressão, enquanto os casos citados anteriormente, do então deputado Jair Messias Bolsonaro e do monsenhor Jonas Abib, são, respectivamente, dos anos de 2018 e 2016 e seguem linha decisória divergente do precedente.

Os casos apresentados podem demonstrar como a relação contraditória entre raça e democracia se dá no campo das instituições e como essa contradição é latente na hermenêutica das decisões, sobretudo pela epistemologia moderna. Importante refletir: é possível que instituições modernas partam de epistemologias outras? Ou radicalizar o discurso significa que epistemologias outras partem de outras instituições?

1.2 Justificativas

1.2.1 Justificativa teórica: a alternativa à lacuna analítica

A partir da leitura e do estudo dos casos mencionados, surgiu a percepção da dificuldade teórica de se compreender como a raça e a democracia liberal se relacionam e interagem ou, de outra forma, qual o lugar da raça na ordem democrática liberal. Em contraponto, no texto "A democracia racial revisitada", Antônio Sérgio Alfredo Guimarães faz referência à obra *Ensayo sobre las revoluciones políticas* (1861), de José María Samper, em

que o autor afirma que "la democracia es el gobierno natural de las sociedades mestizas"[6] (Samper, 1861, p. 39). Essa afirmação intrigante fez com que me questionasse sobre de qual democracia Samper está falando, pois soa distante da realidade da democracia brasileira. Notei que tratar da interface raça-democracia implicaria procurar formas de (ou críticas à) democracia que dialogassem com a temática racial. Assim, elenquei três possibilidades teóricas, que descrevo a seguir.

A primeira possibilidade consiste em pesquisar, nos estudos das Ciências Sociais brasileiras, como a questão racial tem sido analisada diante do fenômeno democrático no Brasil. De antemão, explico que a principal dificuldade encontrada nesse caminho foi que as discussões sobre a temática racial no Brasil têm o histórico e a peculiaridade de estarem entre o isolamento e a dispersão (Barreto *et al*., 2017, p. 113). Não obstante, existem estudos interessantes afetos ao tema da democracia realizados no campo da representação política, das políticas públicas e, mais recentemente, desde os anos 2000, das políticas afirmativas (Barreto *et al*., 2017, p. 116).

Foi necessário fazer o estado da arte dos estudos sobre a temática racial no Brasil para mapear os pensadores e traçar uma linha do tempo até o momento atual e, assim, encontrar a partir de qual pensador, ou grupo, estaria a discussão que realizasse a interface dos temas aqui pesquisados. Assim, trago aqui alguns resultados deste trabalho preliminar, a fim de localizar onde esta pesquisa se insere tematicamente, mas adianto que a pesquisa aqui apresentada não pôde optar por esse caminho metodológico, pelos motivos que apresento a seguir.

Antônio Sérgio Alfredo Guimarães (2009, p. 75) divide os estudos de relações raciais no Brasil entre duas "escolas", baianos e paulistas, que se deram entre 1940 e 1960. Conforme o autor, Donald Pierson, em 1942, foi pioneiro ao introduzir no Brasil as técnicas de pesquisa de campo para estudos das relações raciais. De 1950 a 1960, os estudos são referidos como os "ciclo de estudos da UNESCO", paralelos às produções de intelectuais negros, como Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. Desde 1940, a escola baiana tratou do estudo das relações raciais; a partir de 1950 a 1960, por sua vez, a escola paulista tratou a questão racial em interface com as relações de classe.

Barreto *et al*. (2017, p. 114) defendem que os estudos de 1950 em diante representaram

[6] Reproduzo o trecho de Samper (1861, p. 39, grifos meus): "Al contrario, en las sociedades resultantes de la fusión de razas antagonistas o profundamente discordantes, ninguno puede alegar la fuerza de la sangre; ninguno puede pretender un predominio aristocrático que carecería de base y estaría sujeto al reproche permanente de la *impureza* de origen. *Allí las instituciones tienen que reposar forzosamente en el principio democrático*, es decir: admitir el concurso igual de todas las castas, abrirles vías comunes, anular todo antagonismo social, confundir todos los esfuerzos sin clasificación ninguna; so pena, en caso contrario, de suscitar y mantener la guerra civil en permanencia, alimentar el orgullo soberbio de los unos y la envidia de los otros, paralizar el desarrollo de todas las fuerzas o anularlas por su recíproca hostilidad. En resumen, la democracia es el gobierno natural de las sociedades mestizas".

o fim do isolamento do campo, tendo sido feitas interfaces com outros estudos. Assim, as autoras organizaram o campo de estudo das relações raciais no Brasil em três grandes fases: a primeira se dá a partir de 1939, tendo *Casa grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, publicado em 1933, como maior representante da noção de harmonia nas relações raciais brasileiras; a segunda corresponde à década de 1950, com os ciclos de estudos patrocinados pela UNESCO, que focam mais especificamente na situação da população negra brasileira; por fim, a terceira fase ocorre no final da década de 1970, com estudos que focam nas desigualdades raciais e de classe (Barreto *et al*., 2017, p. 115).

Classicamente, estas são as três principais fases. Já em meados dos anos 1980, a produção de Carlos Hasenbalg entra para o cânone, sobretudo pela revisão da tese do ciclo de estudos da UNESCO, segundo a qual a difusão de uma ordem competitiva no Brasil poderia reduzir a subalternidade do negro brasileiro (Campos; Machado, 2015, p. 143). Conforme a crítica de Hasenbalg, "se as pessoas entram na arena competitiva com os mesmos recursos, exceto no que se refere à afiliação racial, o resultado (posição de classe, ocupação, renda e prestígio) dar-se-á em detrimento dos não brancos" (Hasenbalg, 2007, p. 123 *apud* Campos; Machado, 2015, p. 143).

Conforme definições de Barreto *et al*. (2017, p. 115), nos últimos quarenta anos[7], a partir da década de 1970 até a primeira década deste século, os estudos sobre a situação racial brasileira criaram mais interfaces com outros estudos que abordam desigualdade, estratificação social, gênero e políticas públicas. As autoras organizam os estudos sobre a temática racial dos últimos quarenta anos da seguinte forma: Grupo 1, composto pelos estudos sobre o tema do preconceito e discriminação raciais, racismo e antirracismo, em que o principal representante foi Donald Pierson (1942), em Salvador/BA, além de autores como Édison Carneiro (1935), Virgínia Bicudo (1947) e Guerreiro Ramos (1957); Grupo 2, que aborda desigualdade racial e estratificação social e se desenvolveu a partir dos anos 1980, buscando trabalhar a interface classe-raça-gênero, e Grupo 3, que é referente ao tema das políticas sociais e afirmativas, o qual avançou desde os anos 2000 (Barreto *et al*., 2017, p. 115-116).

As produções científicas do que denomino Grupo 3 tem como marco histórico o advento da abertura democrática em 1988[8], pois a própria ordem democrática deu sentido aos temas relacionados a políticas sociais e afirmativas. Assim, sob a égide do Estado democrático

[7] Faço a ressalva de que há certa divergência na bibliografia acerca dos marcos temporais dos estudos raciais e das datas de publicação das principais obras. Por não haver consenso estrito sobre os anos, adoto as definições de Barreto *et al.* (2017).

[8] Para conhecer o discurso de González (Brasil, 1987), indico a leitura da Ata da Subcomissão, bem como o texto de Míriam Cristina de Moura Garrido (2018).

de Direito, os estudos passaram a estabelecer a interface raça-política.

Em 2002, no dossiê "Raça e democracia nas Américas", Luíza Bairros (2002, p. 13) conta que a iniciativa para o "Seminário Internacional Raça e Democracia nas Américas: Brasil e Estados Unidos" estava sendo gestada desde meados dos anos 1990, a partir do encontro com pesquisadores ligados ao *National Conference of Black Political Scientists* (NCOBPS). Alguns pesquisadores estadunidenses já desenvolviam pesquisas sistemáticas sobre política racial no Brasil. No entanto, havia ainda a necessidade de estimular pesquisas pouco exploradas na academia brasileira que realizassem a interface entre estudos sobre a temática racial e a ciência política, pois, nas palavras de Bairros (2002, p. 13), "entendíamos ser essa a área das ciências sociais que ainda se mostra mais refratária a reconhecer o racismo como um elemento estruturante das relações estabelecidas na sociedade brasileira".

Por sua vez, o artigo "O negro e o poder no Brasil: uma proposta de agenda de pesquisa", de Clóvis Luiz Pereira (2002), compondo o mesmo dossiê, analisa a literatura sobre o negro e o poder no Brasil e demonstra que, apesar da evidente realidade racial brasileira, as ciências sociais, até então, haviam dedicado pouca atenção aos estudos sobre o voto e a participação negra na arena política. Pereira (2002, p. 49) também denuncia que a academia brasileira negligenciava a pesquisa sobre o tema "negro e política", bem como os determinantes da sub-representação. Igualmente, Bairros (2002) afirma que a pesquisa sobre raça e política, ou raça e democracia, no Brasil era refratária às demais pesquisas das ciências sociais, e Pereira (2002, p. 52) diz que "uma grande parte do referencial teórico sobre a relação entre raça e política no Brasil foi produzida a partir de trabalhos que não tinham como objetivo central discutir este tema", fazendo menção aos estudos já citados — desde Pierson em 1942 a Carlos Hasenbalg em meados dos anos 1970 e 1980.

Portanto, os estudos feitos dentro do lapso temporal Pierson-Hasenbalg explicam "a desigual presença de brancos e negros em cargos políticos no Brasil [...] como decorrência do padrão de participação dos negros na sociedade e do seu padrão de mobilidade social" (Pereira, 2002, p. 52). Mais à frente, o autor conclui que, de um lado, "tendia-se a desconsiderar as especificidades do campo político e a lógica eleitoral e partidária como fatores também determinantes da inserção dos negros na política" (Pereira, 2002, p. 55); de outro, os cientistas políticos negligenciavam também as especificidades do sistema racial para o campo político. Enfim, o desinteresse era uma via de mão dupla, gerando lacunas analíticas em ambos os campos de pesquisa.

Isoladamente, conforme aponta Pereira (2002), Bolívar Lamounier foi o primeiro a notar a importância da variável racial para a política no Brasil, no artigo "Raça e classe na

política brasileira", publicado em 1968. O autor chega a uma interessante conclusão sobre a ausência de conflitos raciais no terreno político, que "advinha da forma latente como o próprio problema se colocava na sociedade brasileira, principalmente devido às dificuldades de se definir os limites de influência da raça e da classe nas oportunidades de mobilidade social" (Pereira, 2002, p. 57). Dessa forma, conforme as conclusões de Lamounier, os desconhecimentos dos limites da raça na política existiam em razão da ideologia da democracia racial. A democracia racial, portanto, resulta em déficits analíticos.

O baixo interesse pelos estudos que realizassem a interface raça-poder ou raça-democracia podem ser explicados em quatro fatores apontados por Pereira (2002, p. 63): existência de preconceitos étnicos e raciais na sociedade brasileira; interpretações que viam a participação do negro na política como subproduto da precariedade social; períodos de regimes autoritários que tiveram grande peso no campo das reflexões sociológicas e os fenômenos do poder e a dinâmica das Ciências Sociais de valorizar seletivamente alguns temas.

Por fim, Clóvis Luiz Pereira (2002, p. 63) propõe uma agenda de pesquisa com três frentes de atuação: análises sobre o negro como ator participante de todas as dimensões da política; estudos sobre as condicionantes do comportamento negro na arena política e estudos na área de mídia e política para compreender as estratégias de comunicação dos políticos negros.

No campo da nova agenda de pesquisa, em formação desde o fim dos anos 1990, os estudos feitos sob a interface raça-política ou raça-democracia passaram, então, a versar principalmente sobre os temas da (sub)representação da população negra, políticas públicas e políticas afirmativas. A produção científica de Luiz Augusto Campos tem sido exemplar para o campo sobre representação política. No texto "A cor dos eleitos", Campos e Machado (2015, p. 121) elucidam quais os principais filtros que afastam os não brancos da política brasileira e avaliam que o alheamento político dos não brancos se deve a quatro fatores: recrutamento partidário, diferença de capital social entre candidatos brancos e não brancos, desigualdade na distribuição de recursos partidários e preferências eleitorais dos votantes. As conclusões da pesquisa empírica dos autores reafirmaram a tese de Carlos Hasenbalg, feita em meados dos anos 1980, de que a difusão da ordem competitiva capitalista e moderna não diminui a subalternidade social da população não-branca. Ao contrário, quanto mais altos os níveis de disputa, mais expostos à discriminação racial, mesmo partindo em condições de igualdade em termos materiais (Campos; Machado, 2015, p. 143). Portanto, interessante notar como os estudos da nova agenda reafirmam conclusões de Carlos Hasenbalg.

A partir dessas considerações, a segunda opção metodológica seria pesquisar no debate

brasileiro da Teoria Política como tem sido analisada a interface raça-democracia. Realizei a escolha metodológica a partir da teoria de Luis Felipe Miguel (2016) para compreender o campo, por analogia, uma vez que o autor tem estudado fenômenos da desigualdade no campo democrático, sobretudo a questão de gênero.

O mesmo autor publicou, ainda, a obra *Desigualdade e Democracia: o debate da teoria política*, que pretende ser um apanhado sobre o debate acerca da desigualdade no campo da teoria democrática, com a contribuição de diversos autores da ciência política brasileira. Nessa obra, Miguel (2016, p. 12) afirma que "o efeito da discriminação racial pode ser isolado de outros fatores para explicar a sub-representação de alguns grupos", mas conclui que "para entender as diferentes desigualdades sociais, entre elas a desigualdade política, não é suficiente buscar um único eixo explicativo, do qual todas derivariam".

Assim, raça, classe, gênero, sexualidade, riqueza, a presença de deficiências, entre outros, fariam parte de um complexo de desigualdades que se expressam na vida política. Argumento que, nessa passagem, Luis Felipe Miguel está mencionando a discussão dos pontos nodais na democracia (Varas; Mandiola, 2019, p. 111), conceito laclauniano debatido por Žižek que parte da ideia de que os "significantes vazios se estruturam fixando parcialmente o sentido de uma cadeia de demandas articuladas" (Varas; Mandiola, 2019, p. 111). Portanto, um significante vazio é um ponto nodal no Político que organiza e articula as demandas. Esse significante pode ser a classe, como quer Žižek, ou qualquer significante amplo que tenha o poder de estruturar demandas ao longo da história, como gênero, sexualidade e raça.

Exatamente por ser vazio, o quadro se modifica ao longo do tempo, porque muda o significado do significante, como classe, gênero, sexualidade e raça[9] têm mudado de sentido ao longo da história. A questão é: qual significante vazio é o ponto nodal da democracia? Luis Felipe Miguel (2016, p. 12) diz que, reservadas as devidas peculiaridades de cada desigualdade, o próprio complexo da desigualdade deve ser enfrentado pela democracia; aliás, a democracia em si pode contribuir para reduzir as desigualdades.

De modo geral, compreendo que o autor não enfrenta a interface raça-democracia, mas preocupa-se com o próprio fenômeno da desigualdade, sem a busca de um ponto nodal. Defendo que não é possível compreender o fenômeno da desigualdade sem que se investiguem os fatores

[9] A obra *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*, de Zélia Amador de Deus (2019), é exemplar para o estudo sobre como o racismo no Brasil tem se modificado e se adaptado ao longo de nossa história. Amador de Deus chama a performatividade de "Personas": a primeira persona do racismo foi no colonialismo, a segunda no racismo mítico, a terceira na prevalência da ciência com os estudos raciais e, por fim, a persona contemporânea trata da democracia racial e da branquidade. Desse modo, o racismo tem máscaras com as quais se apresenta ao longo do tempo, mas, em essência, é sempre o mesmo: uma ideologia racial hierárquica e estruturante.

que a causam. Mais adiante no texto, proponho que, para sociedades colonizadas, o complexo das desigualdades seja abarcado sob o "guarda-chuva" conceitual da colonialidade, uma vez que a colonialidade dá o sentido das desigualdades nessas sociedades.

Quanto ao debate na ciência política brasileira, repete-se a situação das ciências sociais: estudos refratários, mas focados principalmente no campo das políticas públicas, políticas afirmativas e representação. Ou seja, trata-se de estudar a raça em conjunto com temas afetos à democracia liberal, mas não a democracia liberal em si. Ressalto, porém, que esta não é a mesma realidade dos estudos sobre gênero e política/democracia. Luis Felipe Miguel e Flávia Biroli têm se debruçado sobre a interface gênero-democracia. Segundo Campos e Machado (2015, p. 122), "a politização da desigualdade racial é bem mais recente que a politização da desigualdade de gênero". Por que gênero pode ser um fator de desigualdade que merece ser estudado separadamente, mas raça não?

Gildo Marçal Brandão (2010) reflete sobre a possibilidade de um projeto acadêmico que enfrente os desafios do novo período da vida política brasileira após a redemocratização. Conforme o autor, isso apenas seria possível pela retomada de velhas questões centrais da sociedade brasileira, como a relação democracia-capitalismo (Brandão, 2010, p. 160). Para ele, o principal desafio desse novo programa seria, sobretudo:

> [A] inevitável fragmentação das esferas do saber e divisão corporativa do trabalho intelectual, que tendem a enclausurar a pesquisa científica em compartimentos estanques habitados por especialistas que tomam seus objetos de estudo como autorreferentes e perdem de vista sua conexão com o resto. (Brandão, 2010, p. 160).

Conforme foi demonstrado, a fragmentação das esferas do saber foi uma das principais causas do déficit analítico para se estabelecer diálogo entre as categorias raça e democracia, uma vez que os estudos da raça e os estudos políticos e/ou democráticos pouco se aproximaram. Acrescento que este é um problema característico da ciência moderna, que divide o conhecimento de forma categorial. Assim, "interseccionalizar categorias expõe um vazio analítico, tudo aquilo que fica entre as fissuras do sistema, ali numa região fronteiriça e inominável" (Almeida, 2021, p. 322). As categorias de análise são criadas para fins metodológicos, mas precisam ser trabalhadas em rede, contextualmente, ou padecerão de vazio de significado (Almeida, 2021). Conforme María Lugones (2008, p. 82), "la lógica de separación categorial distorsiona los seres y fenómenos sociales que existen en la intersección".

Para Brandão (2010, p. 161), "as mais ricas interpretações da realidade derivam de enfoques metodológicos que relativizem ou transgridem os limites das abordagens disciplinares

e estabelecem diálogo entre variados campos do saber". Para o dever de realizar uma pesquisa transdisciplinar, como exige a análise da interface raça-democracia, independentemente da disciplina de origem do pesquisador, é necessário situar o objeto "em suas relações com as outras esferas e aos problemas da sociedade global" (Brandão, 2010, p. 161).

Assim, seguindo a prescrição de Brandão, a presente pesquisa tem como objeto de investigação a relação e/ou o diálogo entre raça e democracia, de modo que essa relação, para ser compreendida, requer ser estudada a partir do diálogo entre estudos que versem sobre a temática racial e o campo democrático conjuntamente, com a finalidade de assimilar o problema da desigualdade racial nas democracias das sociedades historicamente racializadas, como é o Brasil e a América Latina, sobretudo.

Portanto, insta perguntar: quais campos teóricos estão preocupados em refletir, ou criticar, a questão racial combinada com a questão democrática? A resposta recai nos campos teóricos que refletem sobre a colonialidade, isto é, o Pensamento Subalterno, Pós-colonial e Decolonial ou, de forma abrangente, as Teorias do Sul, uma vez que a questão racial é um dos aspectos principais dos estudos das Teorias do Sul, enquanto a democracia liberal estaria como elemento do poder, típico da modernidade, para a qual as Teorias do Sul dirigem suas críticas. Luciana Ballestrin (2014, p. 205) compreende Teorias do Sul como o pensamento social que emerge da experiência histórica do colonialismo fora das tradições europeia e norte-americana, bem como das teorias eurocêntricas. A expressão foi usada também por Jean Comaroff.

Para o binômio Modernidade/Colonialidade, a democracia liberal decorre da modernidade e a raça decorre da colonialidade. Para os fins deste estudo, a primeira relação que se pode extrair da interface raça e democracia liberal é que são faces da mesma moeda. Seguindo o pensamento de Aníbal Quijano (2005, p. 117), a raça é uma categoria mental da modernidade, isto é, o nosso pensamento se estrutura compreendendo pessoas e grupos pelo prisma racial. Segundo o autor, "a formação de relações sociais fundadas nessa ideia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: índios, negros e mestiços, e redefiniu outras" (Quijano, 2005, p. 117).

Dessa forma, o estudo sobre a raça deve ser feito seguido do contexto que lhe criou e lhe dá sentido: a colonialidade. A resolução de que pesquisar sobre raça enquanto categoria requer, necessariamente, enfrentar a questão da colonialidade, abre o terceiro caminho metodológico. Será, então, o caminho escolhido por este trabalho, conforme explico a seguir.

Seguindo os passos de Ballestrin, no texto "Colonialidade e democracia" (2014), é necessário estabelecer uma aproximação entre as Teorias do Sul e a Teoria Política. Com isso em mente, passo, então, a justificar essa escolha metodológica. No texto "Condenando a terra:

desigualdade, diferença e identidade (pós)colonial", Ballestrin (2016, p. 393) introduz o leitor à aproximação pouco explorada, no âmbito da academia brasileira, entre as Teorias do Sul e a Teoria Política, mostrando como a literatura pós-colonial estabeleceu bons marcos para a reflexão a partir de conceitos caros à análise política, como representação, identidades, conhecimento, poder, entre outros (Ballestrin, 2016, p. 393), que podem transitar entre os campos Teorias do Sul e Teoria Política. Segundo a autora, embora o pós-colonialismo não tenha se preocupado diretamente em formular uma teoria política pós-colonial, deixou inúmeras contribuições para se pensar uma teoria da democracia decolonial (Ballestrin, 2016, p. 394).

A principal contribuição é a maneira original com que a crítica pós-colonial trabalhou "as identidades resultadas do encontro violento que gerou a situação colonial, marcada por uma profunda desigualdade de poder passível de resultar em uma diferença criativa" (Ballestrin, 2016, p. 394). Essa contribuição intelectual, portanto, pode oferecer "interpretações atuais sobre a persistência de diferentes níveis de desigualdades [...] podem auxiliar a compreender os complexos níveis e escalas de injustiças estruturais, nos campos econômico e cultural" (Ballestrin, 2016, p. 394).

Ocorre que, "assim como o pós-colonialismo não foi capaz de sustentar uma perspectiva pós-colonial de democracia, a teoria democrática ainda não foi capaz de sustentar uma perspectiva democrática pós-colonial" (Ballestrin, 2014, p. 191). Desse modo, mesmo a partir de um campo teórico mais próximo da interface raça-democracia, ainda assim permanece a lacuna analítica, porque ainda há um longo caminho "para o encontro teórico entre o projeto subalterno/pós/de-colonial e o projeto democrático" (Ballestrin, 2014, p. 194). Isso, no entanto, reafirma a necessidade de se pensar a formação das identidades políticas e do conflito político a partir da colonialidade, uma vez que esta produz identidades fracionadas, por meio de ideologias raciais como a democracia racial, por exemplo.

Conforme a autora, a colonialidade deve ser considerada pela Teoria da Democracia "partindo da ideia de que nas democracias pós-coloniais as relações de enfrentamento entre modernidade e sua face oculta, a colonialidade, sugere um conjunto de problemas ausentes no centro da geopolítica do conhecimento" (Ballestrin, 2014, p. 194). Por essa razão, entre as três perspectivas — Estudos Subalternos, Pós-colonial e Decolonial — que formam as Teorias do Sul, escolhemos partir da análise das contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade acerca da interface raça-democracia, para compreender como os intelectuais desse grupo refletem sobre as questões atinentes ao tema.

A escolha pelo Grupo M/C se deve principalmente a dois fatores: o primeiro em razão do giro decolonial e o segundo pela posição geopolítica do pensamento que reflete a nossa

realidade latino-americana. O primeiro fator, o giro decolonial, empreendido pelo Grupo M/C, representou a ruptura da vertente latino-americana com os Estudos Subalternos sul-asiáticos e latino-americanos. Isso ocorreu, em primeiro lugar, porque "o grupo dos latinos subalternos não deveria se espelhar na resposta indiana ao colonialismo, já que a trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta do debate" (Ballestrin, 2013, p. 95); em segundo lugar, porque a América Latina foi o primeiro continente a ser colonizado; por fim, pela relação colonial do continente latino-americano com os Estados Unidos da América (EUA) (Ballestrin, 2013, p. 96). Ademais, o giro decolonial, além de representar a ruptura com os estudos indianos e africanos, representaria o rompimento com a epistemologia eurocêntrica, reproduzida pelos Estudos Subalternos.

O segundo fator está ligado ao primeiro, mas expressa a ênfase na posição da geopolítica do conhecimento e a da diferença colonial epistêmica. Parto do pressuposto de que todo conhecimento é localizado, inclusive o conhecimento moderno e eurocêntrico; por isso, sigo pelas ciências sociais críticas latino-americanas para estudar a partir da América Latina. Portanto, valorizo esse conhecimento produzido na América Latina e aproveito a oportunidade de contribuir com os estudos realizados aqui para, quem sabe, trazer subsídios importantes para que uma teoria democrática decolonial se sistematize e se estruture.

1.2.2 Justificativa para os direitos humanos

A justificativa para os direitos humanos é também a justificativa política, uma vez que adoto a noção de direitos humanos enquanto direitos políticos, seguindo o pensamento de Joaquim Herrera Flores (2009).

Fundamentada em Herrera Flores, justifico "o quê" são os direitos humanos considerados nessa pesquisa, bem como o "por quê" e o "para quê". Assim, parto do princípio de que os direitos humanos são processos históricos, sociais e políticos provisórios "das lutas que os seres humanos colocam em prática para ter acesso aos bens necessários para a vida" (Herrera Flores, 2009, p. 28). Nesse sentido, os direitos humanos não se confundem com os direitos; não são a máxima do "direito a ter direitos", mas o fundamento da luta pelos bens materiais e imateriais para uma vida digna. Os direitos humanos tornam-se jurídicos quando, como resultado das lutas políticas, os bens passam a ser reconhecidos e garantidos pelo Estado. Portanto, os direitos humanos são "bens" materiais e/ou imateriais para a dignidade humana, alcançados por meio da luta e do processo político que se dá historicamente. Segundo Herrera Flores (2009, p. 29):

> Assim, quando falamos de direitos humanos, falamos de dinâmicas sociais que tendem a construir condições materiais e imateriais necessárias para conseguir determinados objetivos genéricos que estão fora do direito (os quais, se temos a suficiente correlação de forças parlamentares, veremos garantidos em normas jurídicas).

Mas por que falamos em direitos humanos? A principal necessidade de se lutar por bens materiais e/ou imateriais para a dignidade humana é que o acesso a esses bens é distribuído de forma desigual, numa realidade em que uns têm "mais facilidade para obtê-los e que a outros seja mais difícil ou, até mesmo, impossível de obter" (Herrera Flores, 2009, p. 30). Nesse sentido, tratamos da colonialidade do Ser, em que o ser humano é fragmentado e hierarquizado conforme particularidades sexuais, de gênero, de classe, territoriais e étnico-raciais, ou todas essas interseccionalizadas. Essa fragmentação causa o desigual acesso aos bens necessários para uma vida digna. Esse é o sentido de investigar a temática racial no âmbito do Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos da Universidade Federal de Pernambuco (PPGDH/UFPE).

Portanto, sigo o pensamento de Herrera Flores (2009, p. 31-32) de que "consideramos injustos e desiguais tais processos de divisão do fazer humano. [...] Se existe um fenômeno que resiste à suposta neutralidade científica, são os direitos humanos". Não adoto uma postura neutra diante do objeto científico aqui pesquisado, por ser um trabalho do e para os direitos humanos. Partindo da colonialidade do Ser como pressuposto teórico, coloco-me ao lado da luta social e política pelos bens necessários a uma vida humana digna. Adotar essa postura não implica perder o rigor científico da pesquisa. Conforme Herrera Flores (2009, p. 32):

> Que neutralidade podemos defender se nosso objetivo é empoderar e fortalecer as pessoas e os grupos que sofrem essas violações, dotando-os de meios e instrumentos necessários para que, plural e diferenciadamente, possam lutar pela dignidade?

O objetivo, ou o que Herrera Flores chama de "para quê" dos direitos humanos, é a dignidade humana. Para o autor, a dignidade não é no sentido abstrato, mas um fim material: "trata-se de um objetivo que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja 'digna' de ser vivida" (Herrera Flores, 2009, p. 31). Por isso, não podem ser resumidos ao sentido jurídico, pois falar em dignidade humana engloba processos sociais, econômicos, políticos e culturais. O jurídico é a instância *a posteriori*, isso é, o reconhecimento estatal que implica a garantia e a proteção aos bens, podendo ocorrer ou não.

Nesse sentido, a democracia é a possibilidade de criação contínua de novos direitos humanos e de novas demandas a partir da consciência sobre esses direitos (Lacerda, 2018, p. 223). A democracia e os direitos humanos estão radicalmente ligados, pois, enquanto os direitos

humanos, conforme Herrera Flores (2009), são os bens para uma vida humana digna, a democracia é o espaço público que torna possível a luta por estes bens, é o direito a ter direitos. Apenas na égide de uma ordem democrática pode-se falar na criação e na luta por direitos, pois "a democracia acolhe a luta permanente" (Lacerda, 2018, p. 229).

1.3 Objetivos

O objetivo geral deste trabalho é compreender qual é a contribuição do Grupo M/C para as análises a respeito da interface raça e democracia. Os objetivos específicos foram elaborados e contextualizados da seguinte forma:

i) Conhecer a história e o contexto teórico do Grupo M/C: nesse aspecto, importa pesquisar a história do Grupo, bem como seus membros e o contexto de trabalho;

ii) Perquirir a respeito da contribuição individual dos principais autores do Grupo considerados pela literatura da área: Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo foram os criadores da Rede M/C. Assim, a identidade grupal e o léxico teórico utilizado decorrem das formulações teóricas individuais desses autores. É imprescindível compreender o pensamento teórico dos quatro cientistas e pinçar quais aspectos, conceitos e categorias passaram a fazer parte do léxico do M/C. Demais autores do Grupo, como veremos, partem da linguagem de Wallerstein, Quijano, Dussel e Mignolo. Aliás, só se reconhece como parte da Rede quem parte dessa linguagem.

iii) Analisar como raça e democracia se relacionam na perspectiva teórica do Grupo M/C: esse objetivo sintetiza os objetivos anteriores de compreender os sentidos possíveis da interface raça-democracia no pensamento teórico do M/C e elaborar o que se pode extrair como contribuição teórica do Grupo.

1.4 Caminhos de análise

A pesquisa será realizada tendo como referencial teórico os intelectuais ligados ao M/C, elencados por Luciana Ballestrin (2013, p. 98), quais sejam: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Catherine Walsh, Boaventura de Sousa Santos e Zulma Palermo.

Mais especificamente, a escolha e a análise do material seguirão os seguintes critérios:

(i) a produção intelectual dos principais teóricos do grupo: Wallerstein, Quijano, Dussel, Mignolo, pois, conforme será dissertado na seção seguinte, a literatura considera centrais para o Grupo Modernidade/Colonialidade as teorias desenvolvidas individualmente por estes autores por catalisarem a produção teórica do coletivo posteriormente, e (ii) as obras produzidas pelos autores citados que influenciaram diretamente o Grupo, desde o fim dos anos 1980, abrangendo os anos de atividade do M/C nas décadas de 1990 e 2000.

Considero o início do marco temporal do Grupo Modernidade/Colonialidade a primeira e emblemática obra do Grupo: *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, publicado em Buenos Aires no ano de 2000 (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 10; Ballestrin, 2013, p. 97). No entanto, como não há marco que define a dissolução do grupo, considero o tempo informado por Ballestrin (2013, p. 99): "pouco mais de dez anos de existência". Assim, defino como marco temporal final meados do ano de 2010.

Observo que, como a partir da década de 1990 os autores passam a produzir em rede, os limites entre o Grupo e a produção individual tornam-se delicados e difíceis de distinguir. Por essa razão, será perceptível a consulta a materiais produzidos na década de 1980, anteriores à atividade do Grupo, quando a teoria produzida nesses materiais informar a produção teórica do grupo.

Embora a distinção entre o que é individual e o que é grupal não seja sempre clara, sigo Luciana Ballestrin (2017) ao considerar que o núcleo duro da teoria do M/C é o diagnóstico expressado no binômio modernidade/colonialidade e o prognóstico expressado no trinômio modernidade/colonialidade/decolonialidade. Considero que, individualmente, as formulações teóricas dos autores não necessariamente levam a esse diagnóstico e prognóstico; no entanto, ao considerar o Grupo como um todo, os autores se reúnem em torno dessas conclusões.

Deparo-me com os limites próprios da presente pesquisa, necessários para sua viabilidade, e limites próprios do Grupo Modernidade/Colonialidade. Em primeiro lugar, a interface raça e democracia poderia ser mais bem localizada como objeto de pesquisa de uma teoria democrática pós-colonial/decolonial (Ballestrin, 2014, p. 191), ainda incipiente. Os esforços empreendidos na presente dissertação direcionam-se a experimentar uma contribuição teórica possível para a construção de uma teoria democrática pós-colonial/decolonial, analisando quais os limites dessa contribuição e para onde poderíamos avançar.

Compreendo que o objeto pesquisado — a interface raça e democracia — não é o mesmo objeto de pesquisa do Grupo Modernidade/Colonialidade. No entanto, a presente pesquisa propõe reflexões sobre o tema na teoria formada pelo Grupo, encontrando um campo frutífero de debate.

A escolha metodológica foi a de direcionar e focar os estudos nas perspectivas teóricas dos quatro representantes do Grupo Modernidade/Colonialidade, porque não seria viável propor pesquisas entre as produções de mais de trinta autores e porque compreendo justificadamente que os quatro autores apresentados formaram e sintetizaram o léxico do Grupo e definiram a identidade grupal. A pesquisa por todo o material produzido pela rede de pesquisa M/C necessitaria ser empreendida no âmbito de um grupo de pesquisa, com esforços de diversos pesquisadores em diferentes campos e níveis acadêmicos, uma vez que o M/C abrange diferentes áreas.

2 A REDE DE PESQUISA MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Esta seção apresentará o Grupo Modernidade/Colonialidade pelo histórico de sua formação, suas características e os principais pensadores, eleitos pela bibliografia consultada. Antes, começo pelo debate que diferencia teoria e pensamento.

2.1 Teoria ou pensamento

Iniciar a seção por esta discussão se justifica pela necessidade de definir o modo como denominarei a formulação intelectual do Grupo Modernidade/Colonialidade daqui em diante. Comumente, vemos a produção do Grupo ser chamada de pensamento e não de teoria, de forma indiscriminada, ora ignorando a diferença, ora tratando como sinônimo ou propositalmente em prejuízo ao que se considera "pensamento". Para optar por uma qualificação, explico o debate e faço algumas definições.

Christian Edward Cyril Lynch (2013) investiga a origem da tradição nas Ciências Sociais brasileiras de denominar "pensamento" a produção intelectual realizada pelos autores da área. O autor trabalha com a hipótese de que as elites intelectuais brasileiras sempre consideraram seus produtos intelectuais inferiores àqueles desenvolvidos na Europa e nos Estados Unidos, em consequência de considerar periferia o Brasil e a América Latina (Lynch, 2013, p. 730). Mas é necessário definir o que se considera teoria ou pensamento e questionar por que o produto intelectual latino-americano não é chamado de teoria.

Segundo Lynch (2013, p. 732), "a palavra 'teoria' costuma ser empregada para designar um conjunto de proposições lógico-abstratas que descrevem as leis de funcionamento de um determinado fenômeno". Por outro lado, há disciplinas chamadas de "pensamento". Assim, vemos produtos intelectuais chamados, por exemplo, de teoria política e outros de pensamento político brasileiro, ou teoria crítica e pensamento crítico latino-americano, pensamento pós-colonial, pensamento decolonial etc. Há três razões que explicam essa diferenciação: a primeira pela sistematicidade, a segunda pelo caráter universal ou nacional das ideias e a terceira pela posição geopolítica de origem da formulação teórica.

Quanto à primeira razão, o autor explica que "os textos 'teóricos' ou 'filosóficos' seriam coerentes, abrangentes e abstratos, ao passo que aqueles sob a rubrica 'pensamento' seriam fragmentários, contingentes e assistemáticos" (Lynch, 2013, p. 733). Nesse sentido, a filosofia ou teoria se diferenciam do pensamento na medida em que os primeiros se referem à busca das leis gerais, das categorias do pensamento, do geral e universal, enquanto o

pensamento seria a aplicação específica e local de determinada teoria, posta em perspectiva por determinado contexto, voltado para a prática e, principalmente, menos universal.

De acordo com Lynch (2013, p. 733), conforme essa definição, pode-se considerar que, mesmo no seio da Europa, há a formulação de teoria/filosofia e de pensamento. Assim, como exemplo de teoria política na Europa, podem-se citar Montesquieu, Maquiavel, Hobbes, Locke, Hume e Rousseau; como pensamento, haveria Sieyés, Jefferson e Constant (Lynch, 2013, p. 733), pois os primeiros formularam conceitos e análises gerais sobre política, enquanto os segundos fizeram análises contextuais e práticas.

A partir dessa diferenciação, verifica-se que, para que um produto intelectual seja considerado "teoria", ele deve preencher alguns requisitos, que formulo da seguinte maneira: (i) deve partir de análises gerais sobre o campo de reflexão; (ii) deve formular categorias de pensamento que sirvam de ferramenta de análise de diferentes objetos; (iii) deve haver coerência entre as premissas formuladas; (iv) pode ter a contribuição de um ou mais intelectuais; (v) deve ser uma reflexão rigorosa, do ponto de vista lógico, e sistemática, isto é, deve apresentar um encadeamento de ideias que leve a noções gerais sobre determinado campo de análise.

A segunda razão para a diferenciação se dá pelo caráter universal ou nacional das ideias. Segundo Lynch (2013, p. 733, grifos no original):

> A palavra *filosofia* ou *teoria* seria empregada para designar o conjunto de textos de natureza política de validade universal, ao passo que *pensamento político* ou *história das ideias* nomearia aqueles de validade apenas nacional.

Dessa forma, mais uma vez, mesmo dentro da Europa podem-se distinguir teoria e pensamento, pois o pensamento seria tão-somente a teoria posta em perspectiva, isto é, a teoria aplicada ao contexto nacional.

A terceira e última razão que justifica o uso diferenciado entre os termos teoria e pensamento se dá pela posição geopolítica, conforme Lynch (2013, p. 734, grifos no original), em razão da "percepção difusa do *tempo (atrasado)* em que o país se encontraria, decorrente do *lugar (periférico)* por eles ocupado no mundo". Nesse caso, a divergência qualitativa decorre, inicialmente, da colonialidade do ser e, por conseguinte, apresenta-se como colonialidade do saber, no sentido de que:

> Os europeus e norte-americanos seriam "adiantados", "desenvolvidos", "civilizados", "primeiro mundo", ao passo que os ibero americanos eram "atrasados"; "subdesenvolvidos"; "bárbaros" ou "semibárbaros". Era como se prevalecesse uma divisão internacional do trabalho intelectual: na geografia do mundo, o "centro", o "lugar" produzia o "universal" (filosofia, teoria,

> ciência); ao passo que cabia à periferia aplicá-los às suas circunstâncias particulares. Esse processo porque os autores periféricos "aplicavam" a teoria cêntrica dava origem a um tipo de reflexão menor, espécie de rescaldo da anterior: precário, fragmentário, contingente ou assistemático, válido somente dentro de seus próprios limites (nacionais). Ou em outras palavras, por meio daquele processo de "aplicação", a periferia se tornava por excelência o *lugar* onde se concentravam todas as características do *pensamento* descritas nas explicações anteriores (Lynch, 2013, p. 734-735, grifos no original).

A colonialidade do saber deriva da diferença ontológica criada pelo sistema colonial. Assim, conforme Maldonado-Torres (2007a, p. 145):

> En lo que fue presupuesto pero no hecho explícito en la formulación cartesiana encontramos el lazo fundamental entre la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La ausencia de la racionalidad está vinculada en la modernidad con la idea de la ausencia de "ser" en sujetos racializados. El escepticismo misantrópico y el racismo trabajan junto con la exclusión ontológica.

O que não se considera humano não pode ser considerado dotado de razão — característica fundamental do Ser —, sendo, portanto, incapaz de produzir qualquer tipo de conhecimento e experiência válida, conforme a lógica da colonialidade. Ainda segundo Lynch (2013, p. 736), as nações periféricas são consideradas atrasadas e anormais e o que se produz de conhecimento a partir daqui é considerado subproduto intelectual, por estar atrasado na linha histórica evolutiva e contínua da modernidade.

Ademais, "criava-se, assim, um circuito fechado que aprisionava a reflexão dotada de sistematicidade, originalidade e profundidade nos limites dos países 'cêntricos', excluindo a possibilidade de sua existência na periferia" (Lynch, 2013, p. 737). O autor observa, ainda, que a terminologia "pensamento" é utilizada de forma acrítica, internalizando o "pressuposto de inferioridade" que nos foi imposto (Lynch, 2013, p. 734) — assertiva que foi teorizada por Frantz Fanon, quando mostrou que colonizado e colonizador internalizam a inferioridade do colonizado e a superioridade do colonizador (Faustino, 2018, p. 154).

Daqui em diante, ao longo do texto, passarei a me referir à produção intelectual do Grupo Modernidade/Colonialidade pelo termo "teoria", uma vez que, em primeiro lugar, esta é uma pesquisa que se propõe a trabalhar a partir da perspectiva decolonial das ciências sociais; portanto, é necessário reduzir ao máximo os ruídos da colonialidade do saber. Nesse sentido, defendo que a produção intelectual do Grupo não é subproduto de conhecimento e que nós, latino-americanos, bem como os intelectuais da rede, não somos atrasados ou menos racionais.

Resolvida a questão da colonialidade do saber, considerando a distinção entre teoria e pensamento, compreendo que pode haver, sim, a diferença — nem tudo é teoria, nem tudo é

pensamento —, mas não por motivos coloniais, e sim por questões de ordem metodológica. A essa dicotomia, acrescento, ainda, o lugar do pensamento teórico, que rigorosamente aplica a teoria ao objeto concreto.

Nesse sentido, a produção intelectual do Grupo Modernidade/Colonialidade sustenta o caráter de teoria, porque corresponde ao que uma formulação teórica exige: (i) parte de *análises gerais e abstratas* sobre a modernidade, colonialidade e decolonialidade; (ii) formula *conceitos e categorias de pensamento que servem de ferramenta de análise para objetos específicos*, como: sistema-mundo moderno colonial, colonialidade do poder, do ser, do saber e de gênero, transmodernidade, pensamento fronteiriço, geopolítica do conhecimento, entre outros; (iii) os conceitos e as categorias, embora sejam formulação de diferentes autores, estudados conjuntamente, guardam *coerência* sobre a análise proposta sobre modernidade, colonialidade e decolonialidade; (iv) o Grupo, como será explicado a seguir, é uma rede de pesquisadores localizados em diversos países, sobretudo do continente americano, que se propõem a teorizar sobre e desde a América Latina e (v) os autores se preocupam em formular um conhecimento rigoroso e sistemático, ainda que seja uma filosofia engajada. A atuação ativista dos autores e a vinculação com os movimentos sociais foram imprescindíveis para as formulações teóricas, desafiando a ideia de que o pensamento científico exige neutralidade para ser rigoroso.

A partir desse esclarecimento sobre a escolha de tratar como teoria a produção intelectual do M/C, passo a explicitar a história do Grupo, bem como as origens teóricas e as características gerais. Conforme a bibliografia pesquisada, elenco os principais integrantes — Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo — e contribuições.

2.2 Grupo Modernidade/Colonialidade

2.2.1 Prólogo: Giro decolonial

Necessário contextualizar as origens epistemológicas e o "giro decolonial" (Maldonado-Torres, 2006), que, como a própria expressão denota, significou um movimento epistemológico para as ciências sociais críticas latino-americanas.

Conforme Luciana Ballestrin (2013, p. 89), o pós-colonialismo foi o precursor da M/C e radicalizou o argumento pós-colonial. A autora divide a pós-colonialidade em três fases/gerações: a primeira, chamada de "pós-colonialismo anticolonial", parte da tríade francesa Frantz Fanon, Albert Memmi e Aimé Césaire, tendo Fanon como precursor; a segunda, com

Stuart Hall e Homi Babha, é chamada de "pós-colonialismo pós-colonial", representado pelo advento dos estudos culturais e subalternos; por fim, a terceira é chamada de "pós-colonialismo decolonial", representada pelo programa de investigação M/C (Ballestrin, 2016, p. 369). No ínterim entre a segunda e a terceira geração, há o surgimento do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos (GLAES), que significou os primeiros passos da inserção do continente latino-americano no debate pós-colonial.

Para compreender o giro decolonial, isto é, o movimento epistemológico entre a primeira e a terceira geração do pós-colonial, é necessário revisitar as características de cada geração. Assim, conforme Ballestrin (2013, p. 90), o termo "pós-colonialismo" tem duplo sentido: o primeiro quanto ao tempo histórico posterior ao sistema colonial, a partir da metade do século XX: "temporalmente, tal ideia refere-se, portanto, à independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo — especialmente nos continentes asiático e africano". O outro sentido para o termo "pós-colonialismo" é o de nomear e identificar as contribuições teóricas decorrentes dos estudos culturais e literários surgidas desde a década de 1980, amplamente difundidas nas comunidades acadêmicas dos Estados Unidos e da Inglaterra (Ballestrin, 2013, p. 90).

O pensamento pós-colonial, assim como o decolonial, pode ser encontrado muito antes e além do processo de institucionalização desses estudos (Ballestrin, 2013, p. 91). Portanto,

> [o] pós-colonialismo refere-se a um discurso intelectual que reúne um grupo de teorias ancoradas na filosofia, ciência política e literatura; tais teorias são reações contra o legado colonial. Esse arcabouço teórico lida com a literatura produzida em países que foram colônias (Figueiredo, 2010, p. 84).

Para Sérgio Costa (2006, p. 83), o pós-colonialismo trata do caráter discursivo do social, do descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos, do método de desconstrução dos essencialismos e da proposta de uma epistemologia crítica às concepções dominantes de modernidade. Ademais, o pós-colonialismo nasce "a partir da identificação de uma relação antagônica por excelência, ou seja, a do colonizado e a do colonizador" (Ballestrin, 2013, p. 91). Assim, conforme a autora, a principal contribuição não foi necessariamente o objeto de conhecimento ou a metodologia, mas sim a inovadora forma de ler a realidade e o modo de criticar e abordar o fenômeno colonial/imperial (Ballestrin, 2016, p. 367). Nesse sentido, vemos que o pós-colonialismo não deu grandes saltos epistemológicos, mas inaugurou um olhar totalmente diferente sobre o fenômeno da colonialidade, isto é, olhar os processos coloniais a partir de seu caráter relacional e do ponto de vista do colonizado/subalterno.

A partir desse modo de ler a questão colonial, surge a categoria da "diferença colonial",

teorizada posteriormente por Walter Mignolo (2003), que expressa a noção de antagonismo e desigualdade nas relações surgidas sob o jugo da colonialidade. Assim, o colonialismo é concebido como o sistema de produção de diferentes formas de desigualdades: raça, classe, gênero, sexo etc. Mas ao pós-colonialismo se dá o mérito de pioneiramente ter teorizado "as camadas sobrepostas de opressão que atravessam classe/gênero/raça, problematizando de forma inovadora o 'sujeito colonizado' e a 'diferença colonial'" (Ballestrin, 2016, p. 369). De modo geral, o argumento "pós-colonial apresenta, assim, tanto ao colonizador quanto ao colonizado, "um problema de identidade"" (Hall, 2009 *apud* Ballestrin, 2016, p. 370). Seria o colonialismo o estado de impedimento da constituição plena das identidades, em que o Outro do colonizador é tido como parcial, fracionado, deficitário e sub-humanizado.

O pós-colonialismo se põe ao lado do colonizado (Ballestrin, 2013, p. 91), buscando a superação da subalternidade. A autora afirma que é controversa a escolha dos principais autores ou do que se pode chamar de autores clássicos, uma vez que o fenômeno pós-colonial é mais abrangente do que a escola de pensamento. Mesmo assim, a literatura tem elegido alguns autores como mais emblemáticos, como a tríade francesa da primeira geração — Fanon, Memmi e Césaire — e a segunda geração — Edward Said, Ranajit Guha, Gayatri Spivak, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Homi Babha, Stuart Hall e Paul Gilroy[10].

Os "pós-coloniais, pós-coloniais" da segunda geração são, ainda, os autores colaboradores do Grupo de Estudos Subalternos Sul-asiáticos, o qual, segundo Figueiredo (2010, p. 84-85):

> É válido lembrar, então, que uma importante prerrogativa para o desenvolvimento do Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos foi reescrever a trajetória da Índia colonial de um distinto e separado ponto de vista, o das massas, promovendo uma história alternativa com relação ao discurso oficial dos historiadores que se inscreviam na ideologia de suas alianças políticas com a *raj inglesa*.

Assim, um dos objetivos desses estudos foi intervir na historiografia dos países sul-asiáticos e questionar o discurso oficial do colonizador, apresentando outro ponto de vista. Os Estudos Subalternos enfatizaram a categoria da "subalternidade" como necessária à revisão

[10] Obras para conhecer os autores: Frantz Fanon: *Pele negra, máscaras brancas* e *Os condenados da terra*; Albert Memmi: *O retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador*; Aimé Césaire: *Discurso sobre o colonialismo*; Edward Said: *Orientalismo*; Ranajit Guha: *The small voice of history*; Gayatri Spivak: *Pode o subalterno falar?*; Partha Chartterjee: *Nationalist Thought and the Colonial World*; Dipesh Chakrabarty: *A pós-colonialidade e o artifício da história: quem fala em nome dos passados "indianos"?*; Homi Bhabha: *O bazar global e o clube dos cavalheiros ingleses*; Stuart Hall: *Da diáspora* e Paul Gilroy: *O atlântico negro*. Desses autores, Ranajit Guha, Partha Chartajee e Dipesh Chakrabarty tiverem menos receptividade no Brasil. Ainda assim, de modo geral, os Estudos Subalternos não foram amplamente incorporados na produção científica brasileira (Ballestrin, 2013, p. 94).

histórica a partir da perspectiva do colonizado[11] daquelas culturas. Ademais:

> O termo "subalterno", do latim *subalternus*, significa 'aquele que depende de outrem: pessoa subordinada a outra'. Neste estudo, tomamos "subalterno" como expressão que se refere à perspectiva de pessoas de regiões e grupos que estão fora do poder da estrutura hegemônica; daí o conceito de subalternidade exigir um espaço territorial definido e demarcado, bem como àqueles que se encontram fora do pensamento hegemônico (Figueiredo, 2010, p. 84).

Ranajit Guha foi o precursor do grupo a partir de 1980, mas a obra de Gayatri Spivak *Pode o subalterno falar?*, publicada em 1985, é referencial. Conforme Spivak, o termo subalterno denota "as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante" (Spivak, 2018 *apud* Almeida, 2010, p. 13). Segundo Sandra Regina Goulart Almeida (2010, p. 16):

> Aqui Spivak refere-se ao fato de a fala do subalterno e do colonizado ser sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome um(a) outro(a). Esse argumento destaca, acima de tudo, a ilusão e a cumplicidade do intelectual que crê poder falar por esse outro(a). Segundo Spivak, a tarefa do intelectual pós-colonial deve ser a de criar espaços por meio dos quais o sujeito subalterno possa falar para que, quando ele ou ela o faça, possa ser ouvido(a).

O sujeito subalterno, portanto, é aquele que, em razão da diferença colonial, não é ouvido e será sempre tratado como infante, alguém a quem se deve representar[12]. A autora destaca a situação de radicalidade da subalternidade da mulher colonizada, estando numa posição ainda mais periférica em razão de gênero. Spivak tece sua crítica ao colonialismo tendo as mulheres indianas como ponto de partida, não como recorte (Almeida, 2010). Para ela, colonialismo e questões de gênero estão imbricadas e representam aprofundamento da subalternidade.

A formação e as influências intelectuais da autora são emblemáticas para a crítica do M/C ao Grupo de Estudos Subalternos Sul-asiáticos e, posteriormente, ao GLAES, inspirado no primeiro. Assim, Gayatri Spivak foi tradutora de Jacques Derrida; suas críticas são de base pós-estruturalista, desconstrutivista e marxista. A própria categoria da subalternidade tem origem no pensamento gramsciano, mas trazido à crítica pós-colonial dos autores. Gilles Deleuze e Michel Foucault também tiveram influência nas formulações teóricas de Spivak e

[11] Na primeira geração do pós-colonialismo, Frantz Fanon chamou de "condenados da terra", ou *damné*.

[12] Essa definição do subalterno como alguém que se deve representar pode ser elemento para tecer uma crítica pós-colonial à democracia liberal representativa.

demais autores, por exemplo, quanto à crítica ao papel do intelectual pós-colonial (Almeida, 2010, p. 12).

Importante ressaltar que as primeiras gerações, por influência da colonização francesa dos seus países de origem no continente africano, estavam presentes na França, pelo menos durante boa parte de sua formação e atuação, enquanto os autores dos estudos subalternos estavam localizados na Inglaterra e nos Estados Unidos, também por influência colonial e imperialista dos países anglo-saxões no sul-asiático. A crítica do M/C é que esses intelectuais produziram sob o paradigma da modernidade partindo de teorias, categorias e conceitos eurocêntricos. Discordo que a localização dos autores seja determinante para a crítica ao eurocentrismo, uma vez que os autores do M/C tinham o ambiente acadêmico dos Estados Unidos como ponto de encontro.

Para o argumento deste texto, considero o GLAES uma fase de transição entre a segunda e a terceira geração de estudos pós-coloniais, isto é, entre o pós-colonial e o decolonial, e como a formação inicial do que viria a ser o M/C. Inspirado no coletivo sul-asiático coordenado por Ranjit Guha, em 1993, foi criado o GLAES no âmbito da comunidade acadêmica dos Estados Unidos. No mesmo ano, o periódico *Bundary 2* publicou o manifesto fundador do Grupo, editado pela Duke University Press, e em 1998 Santiago Cástro-Gómez traduziu o documento para o espanhol, sob a nomenclatura "*Manifiesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*" (Ballestrin, 2013, p. 94). O manifesto justifica a criação do coletivo de latino-americanistas da seguinte forma:

> O atual *desmantelamento dos regimes autoritários na América Latina, o final do comunismo* e o consequente *deslocamento dos projetos revolucionários, os processos de democratização, as novas dinâmicas criadas pelo efeito dos meios de comunicação de massa e a nova ordem econômica transnacional*: todos esses são processos que convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente. Por sua vez, a mudança na redefinição das esferas política e cultural na América Latina durante os anos recentes levou a vários intelectuais da região a *revisar epistemologias previamente estabelecidas nas ciências sociais e humanidades*. A tendencia geral para uma *democratização* outorga prioridade a uma *reconceitualização do pluralismo* e das condições de subalternidade no *interior das sociedades plurais* (GLAES, 1998, p. 70, grifos meus).

Nesse sentido, o grupo buscava oferecer uma resposta ao desafio do seu próprio tempo, isto é, o "fim da história" (Fukuyama, 1992), representado pela queda do muro de Berlim, pelo fim das utopias socialistas e pela crise das metanarrativas (Lyotard, 2009). Conforme Luis Felipe Miguel (2017, p. 157), "o colapso do chamado 'socialismo real' deu força à ideia de que não existe no horizonte nenhuma alternativa viável ao capitalismo". Aquele era um momento

próspero e necessário para o nascimento de novas utopias, a partir de outras epistemologias, pois não há soluções modernas para os problemas criados pela modernidade.

Na região latino-americana, vivíamos a crise dos regimes autoritários, o paulatino fim das ditaduras e a retomada da democracia. As incertezas sobre quais rumos tomar dali em diante fizeram surgir a criatividade por novos mundos possíveis. Esse foi o contexto de criação do GLAES, "um dos empenhos mais influentes nos campos de literatura latino-americana e estudos culturais nos Estados Unidos […] e um empreendimento intelectual controverso" (Verdesio, 2005, p. 5, tradução minha).

A proposta teórica do grupo era realizar "uma reconstrução da história latino-americana das duas últimas décadas" (Castro-Gómez; Mandieta, 1998, p. 16). Os sul-asiáticos colocavam ênfase nos estudos culturais e na crítica literária, enquanto os latino-americanos enfatizavam análises de categorias políticas como classe, nação e gênero (Castro-Gómez; Mandieta, 1998, p. 16). As divergências internas no grupo aparecem desde o momento do manifesto inaugural, a partir das críticas de Walter Mignolo que "denuncia o 'imperialismo dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêntricos'" (Ballestrin, 2013, p. 95). Desde então, verifica-se um incômodo com a resposta dos indianos ao colonialismo. Para Mignolo, o papel da América Latina foi central no processo de colonização, e o *lócus* de enunciação desde a América Latina guarda inúmeras peculiaridades em relação à colonização africana e sul-asiática, pois:

> A trajetória da América Latina de dominação e resistência estava ela própria oculta no debate. A história do continente para o desenvolvimento do capitalismo mundial fora diferenciada, sendo a primeira a sofrer a violência do esquema colonial/imperial moderno. Além disso, os latino-americanos migrantes possuem outras relações de colonialidade por parte do novo império estadunidense — ele mesmo tendo sido uma colônia nas Américas (Ballestrin, 2013, p. 96).

Segundo Altiere Dias Freitas (2018, p. 162):

> Os motivos da desagregação parecem ter a ver com a opção, por parte de alguns membros, em reproduzir perspectivas, métodos e técnicas gestadas em outros lugares, em um processo de "importação teórica" que o autor argentino viria a atacar de forma frontal.

Entre outras críticas de Mignolo, estava o fato de que o grupo asiático produzia em inglês, a língua imperial da Índia. Contraditoriamente, a primeira obra mais expressiva do autor, *The Dark Side of The Renaissance*, foi escrita originalmente em inglês, e Mignolo[13] segue

[13] É difícil considerar por completo as acusações de Mignolo ao grupo sul-asiático, uma vez que o autor, ao longo

carreira na academia norte-americana até hoje.

Na coletânea inaugural do GLAES, o autor contribui com o artigo "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina", em que tece algumas críticas e propõe que a perspectiva latino-americana seja afeita por um intelectual outro, teorizado por Glória Anzaldúa, o pensador fronteiriço:

> Anzaldúa muestra la necesidad de una epistemología fronteriza, posoccidental, que permita pensar y construir pensamiento a partir de los intersticios y que pueda aceptar que los inmigrantes, refugiados, los homosexuales, etc., son categorías fuera de la ley desde una epistemología monotópica que normaliza determinados espacios (nacionales, imperiales), como espacios de contención y de marginación (Mignolo, 1998).

A partir de então, começavam as primeiras ideias agregadoras do M/C. A última reunião do GLAES foi em outubro de 1998, durante um congresso realizado na Universidade de Duke, onde se reuniram indianos e latino-americanos (Grosfoguel, 2008, p. 115)[14]. Haveria a necessidade de descolonizar os estudos pós-coloniais por devotarem demasiada atenção à epistemologia ocidental, sobretudo ao pós-estruturalismo e pós-modernismo, principalmente na figura dos intelectuais Foucault, Derrida, Gramsci, Deleuze e Marx. O desmembramento do GLAES se deu, principalmente, em razão da divergência interna entre aqueles que viam a subalternidade pela perspectiva da crítica pós-moderna (crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) e outros que realizavam a crítica descolonial (crítica ao eurocentrismo pela externalidade do sistema, isto é, por parte de saberes silenciados e epistemologias outras) (Grosfoguel, 2008, p. 117).

O giro decolonial como movimento epistemológico se deu, em primeiro lugar, pelo modo diferenciado de leitura da história mundial. Os Estudos Subalternos sugerem que a

---

de toda sua carreira, estudou nas universidades europeias e estadunidenses, assim como sua teoria do conhecimento tem forte influência da teoria de Michel Foucault (Alcoff, 2017).

[14] "Entre os muitos motivos e debates que causaram essa desagregação, existem dois que gostaria de salientar. Os membros do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos eram, na maioria, académicos latino-americanistas a viver nos EUA. Apesar de terem tentado produzir um conhecimento alternativo e radical, eles reproduziram o esquema epistémico dos Estudos Regionais nos Estados Unidos. Salvo raras excepções, optaram por fazer estudos sobre a perspectiva subalterna, em vez de os produzir com essa perspectiva e a partir dela. À semelhança da imperial epistemologia dos Estudos Regionais, a teoria permaneceu sediada no Norte, enquanto os sujeitos a estudar se encontram no Sul. Esta epistemologia colonial foi determinante para o meu descontentamento com o projeto. Sendo eu um latino a viver nos Estados Unidos, fiquei descontente com as consequências epistémicas do conhecimento produzido por esse grupo latino-americanista. Os seus membros subestimaram, na sua obra, as perspectivas étnico-raciais oriundas da região, dando preferência sobretudo a pensadores ocidentais. Isto está relacionado com o segundo aspecto que queria salientar: os latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram "os quatro cavaleiros do Apocalipse" [...], ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre esses quatro, contam-se três pensadores eurocêntricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Ranajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico, traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos" (Grosfoguel, 2008, p. 115-117).

história deva ser lida pelo ponto de vista do subalterno, enquanto o M/C radicaliza o argumento, sugerindo que a historiografia seja feita pelo binômio modernidade/colonialidade, de modo que não bastaria mudar a perspectiva, era necessário mudar as lentes ou o ponto de partida. Assim, a partir do M/C, surgiu um conjunto de contribuições teóricas e acadêmicas que realizam crítica ao eurocentrismo e à modernidade não a partir da epistemologia moderna, e sim pelas externalidades do sistema.

Por fim, a partir desses antecedentes acadêmicos, surgiu a rede de pesquisa Modernidade/Colonialidade.

2.2.2 História do Grupo M/C

Arturo Escobar atribui o nome "projeto latino-americano modernidade/colonialidade" ao Grupo (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 9). Esse "projeto" poderá ser encontrado ainda sob denominações como grupo, rede, coletivo, sempre expressando a noção de multiplicidade de colaborações. Ao longo do texto, denomino-o principalmente Grupo ou apenas M/C, embora o termo "rede" expresse muito bem as características, uma vez que se tratava de uma rede de pesquisadores ao redor do mundo, compartilhando de noções teóricas em comum e/ou complementares, para pensar a modernidade e a colonialidade.

O Grupo está inserido nas perspectivas críticas decoloniais da América Latina, mas, importante frisar, pela via acadêmica. Assim, a contribuição teórica do grupo representa a expressão científica, acadêmica e universitária da práxis decolonial, que é mais abrangente e complexa que as contribuições feitas pelos autores no âmbito da academia. Por isso, o Grupo M/C, enquanto parte da decolonialidade latino-americana, esteve intimamente ligado aos movimentos sociais, de onde "aprenderam"[15] muitas perspectivas posteriormente teorizadas, como o pensamento político zapatista e a perspectiva andina. Assim, segundo Altiere Dias Freitas (2018, p. 147):

> O projeto Modernidade/Colonialidade é um movimento acadêmico criado por intelectuais que estudam sobre e a partir da América Latina. "Sobre" porque a história e os povos dessa "região" são analisados, em sua complexidade, em livros e artigos bastante criativos que exploram a cultura, a língua e o pensamento surgidos por essas bandas a partir da instauração do dilema colonial.

[15] O termo está entre aspas porque a participação em movimentos sociais é bastante complexa; por isso, é necessário tratá-la com cuidado. O coletivo M/C, sobretudo Walter Mignolo, tem sido criticado por não referenciar intelectuais andinos e despolitizar categorias criadas por intelectuais como Silvia Rivera Cusicanqui (2010).

Dizer “a partir” implica a noção de um lócus de enunciação, o lugar de onde se fala, o ato de especificar e localizar o discurso, produzindo “de” e “para” esse lugar. Nesse sentido, o Grupo propôs críticas, reflexões e categorias a partir, sobre e para a América Latina, embora a formulação teórica possa contribuir com diversos outros contextos de colonialidade, ou mesmo com a crítica à modernidade. Conforme Freitas (2018, p. 148), “sendo projetada como uma âncora, um ponto específico em uma totalidade, a partir do qual o pensamento é construído”.

O ato de localizar o próprio discurso é uma postura decolonial, pois renuncia à universalidade e à neutralidade para assumir o lugar de diferença ou a alteridade. Portanto, “o Grupo Modernidade/Colonialidade assume a ideia de que é possível praticar um saber e desvelar saberes que são tão ricos quanto o dito conhecimento universalista que vem da Europa” (Freitas, 2018, p. 149).

A academia tradicionalmente exige postura asceta do pesquisador, em busca da pureza da razão e dos conceitos, afastado do mundo, com olhar frio, analítico e distante para observar os fenômenos. A postura de assumir o lócus de anunciação implica o ato que Walter Mignolo chama de “desobediência epistêmica” (Mignolo, 2010). Assim, o modo como o M/C conduziu sua atividade de pesquisa gera, sobretudo, o questionamento do paradigma das ciências sociais e reivindica que a modernidade passe a ser estudada e teorizada a partir do binômio modernidade/colonialidade. Segundo Mignolo (2003, p. 157, grifos no original), a teoria pós-colonial e decolonial funcionam como “uma espécie de *teorização bárbara*”, por se afastar do ascetismo da academia eurocêntrica:

> No se trata del filósofo clásico que se enclaustra en su biblioteca y desde allí, con sus libros, conceptúa sobre lo divino y lo humano. [...] Sin embargo, en el caso del Grupo MC se lleva a la praxis eso que en estos tiempos se ha llamado *transdisciplinariedad*, es decir, la confluencia de las disciplinas para el estudio de un objeto particular. Ya no se trabaja monolíticamente en compartimientos, sino abordando el objeto de estudio desde distintos ángulos y miradas. Ya no es la exclusión sino la inclusión de distintos saberes en la investigación. Por eso en el grupo encontramos filósofos, sociólogos, antropólogos, semiólogos, etc. (Soto, 2008, p. 11, grifos no original).

Segundo Castro-Gómez e Grosfoguel (2007, p. 9), o início dos trabalhos de pesquisa do grupo se deu por volta do ano de 1996, na Universidade do Estado de Nova York, na cidade de Binghamton, a partir da parceria entre Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, ambos vinculados a essa mesma universidade. Quijano e Wallerstein foram os responsáveis pelas primeiras colaborações, partindo, inicialmente, das teorias que formularam individualmente: Quijano com a teoria da dependência e Wallerstein com a análise do sistema-mundo. A contribuição em rede começa a se formar em razão desses dois e de outros intelectuais estarem

em diferentes posições e lugares do mundo, realizando teorias diferentes, mas complementares, que levavam a um ponto em comum: o estudo do sistema-mundo a partir da colonialidade.

Em 1998, Rámon Grosfoguel e Agustín Lao-Montes, pesquisadores na Universidade do Estado de Nova York, organizaram cursos independentes que versavam sobre o tema, no congresso internacional "*Transmodernity, historical capitalism, and coloniality: a post-disciplinary dialogue"*, com as contribuições de Quijano, Wallerstein, Enrique Dussel e Walter Mignolo. Enquanto isso, na Universidade Central da Venezuela, o sociólogo Edgardo Lander convidou Mignolo, Arturo Escobar, Quijano, Dussel e Alberto Coronil para um evento que produziu a primeira e emblemática obra do Grupo: *La colonialidade del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, publicado em Buenos Aires em 2000 (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 10; Ballestrin, 2013, p. 97).

Em agosto de 1999, ocorreu o evento que serviu de catalisador: o Simpósio Internacional "*La reestructuración de las ciencias sociales em los países andinos*". A partir desse encontro, a Universidade Javeriana de Bogotá, a Universidade de Duke, a Universidade da Carolina do Norte e a Universidade Andina Simón Bolívar de Quito firmaram convênio de cooperação acadêmica para organizar encontros, atividades e publicações sobre o tema da colonialidade (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 9).

Após o convênio de cooperação acadêmica, o primeiro encontro oficial do M/C ocorreu em 2001, na Universidade de Duke, com o nome "*Knowledge and the known*", organizado por Walter Mignolo, que produziu um dossiê do periódico *Neplanta*. O segundo encontro ocorreu em 2002 na cidade de Quito, organizado por Catherine Walsh, estabeleceu diálogo com intelectuais indígenas e afro-americanos equatorianos e produziu a obra *Interdisciplinar la ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidade del poder*, editada por Walsh, Freya Schiwy e Santiago Castro-Gómez e publicada pela editora Abya Ayala.

A terceira reunião aconteceu em 2003, na Universidade da California/Berkeley e foi organizada por Ramón Grosfoguel e José David Saldívar. Dessa reunião nasceu a obra *Unsetting Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*, publicada pela editora da Universidade de Duke. A quarta reunião, organizada por Ramón Grosfoguel, José David Saldívar e Nelson Maldonado-Torres, ocorreu novamente na Universidade da California, em 2004[16], que deu origem a duas obras: o livro *Latin@as in the World-System: decolonization Struggles in the 21st Century US Empire*, publicado pela editora *Paradigm*, e o volume editado

[16] A partir da quarta reunião, em 2004, o Grupo M/C passou a contar com contribuições do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 9).

por Ramón Grosfoguel, *From postcolonial Studies to Decolonial Studies*.

A quinta reunião ocorreu ainda no ano de 2004, organizada por Arturo Escobar e Walter Mignolo, na Universidade da Carolina do Norte e na Universidade da California (Duke), foi nomeada de "*Teoría Crítica y Decolonialidad*" e produziu um número da revista *Cultural Studies*, nomeado *Globalization and Decolonial Thinking*. A sexta reunião ocorreu em 2005 em Berkeley, chamada de "*Mapping the Decolonial Turn*", mesmo nome da obra produzida, organizada por Nelson Maldonado-Torres. Por fim, a sétima e última reunião ocorreu em julho de 2006, na cidade de Quito, organizada por Catherine Walsh (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 11-12). Para fins didáticos, organizo a produção do Grupo no Quadro 1.

Quadro 1: Atividades e produções do Grupo Modernidade/Colonialidade

Número da Reunião/Ano	**Local**	**Organizador**	**Nome**	**Obra produzida**
1/2001	Universidade da California/Duke	Walter Mignolo	*Knowledge and the known*	Dossiê no periódico *Neplanta*
2/2002	Cidade de Quito	Catherine Walsh	*	*Interdisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidade del poder*
3/2003	Universidade da California/Berkeley	Ramón Grosfoguel e José David Saldívar	*	*Unsetting Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking*
4/2004	Universidade da California/Berkeley	Ramón Grosfoguel, José David Saldívar e Nelson Maldonado-Torres	*	1. *Latin@as in the World-System: decolonization Struggles in the 21st Century US Empire;* 2. *From postcolonial Studies to Decolonial Studies*
5/2004	Universidade da Carolina do Norte e na Universidade da California/Duke	Arturo Escobar e Walter Mignolo	*Teoría Crítica y Decolonialidad*	Número da revista *Cultural Studies - Globalization and Decolonial Thinking*

6/2005	Universidade da California/Berkeley	Nelson Maldonado-Torres	*Mapping the Decolonial Turn*	*Mapping the Decolonial Turn*
7/2006	Cidade de Quito	Catherine Walsh	*	*

* Informação não encontrada
Fonte: Elaboração própria a partir da obra *El Giro Decolonial: Reflexiones para uma diversidade epistémica más allá del capitalismo global* (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 11-12).

É sintomático que a formação tenha iniciado no ambiente universitário estadunidense; conforme Freitas (2018, p. 152), esse foi o contexto em que ocorreram os primeiros encontros e seminários que originaram as publicações que facilitaram a unidade temática dos pesquisadores. Ademais, o Grupo se formou posteriormente à dissolução do GLAES, isto é, havia um ambiente acadêmico em desenvolvimento para receber a proposta de pesquisa: "o fato de o sistema universitário americano, modelo para muito do que hoje temos no mundo, permitir a experimentação é um antecedente importante" (Freitas, 2018, p. 152). Por isso mesmo, questionamos a crítica que o M/C direciona aos sul-asiáticos por produzirem a partir do ambiente acadêmico das potências imperialistas, uma vez que ambos os grupos surgem a partir do mesmo contexto.

> O fato de o sistema universitário americano, modelo para muito do que hoje temos no mundo, permitir a experimentação é um antecedente importante. Foi lá que foi inventado o sistema de pós-graduações no final do século XIX, a ideia de disciplinas opcionais e, mais recentemente, a cristalização de estudos sobre as mulheres e os chamados "programas étnicos" nos anos 1970 [...]. O clima intelectual surgido pelos debates do "multiculturalismo", dos estudos culturais e da *"identity politics"* e o questionamento geral das instituições, práticas e discursos, devido à influência do pós-estruturalismo e pós-colonialismo, pelo menos já a partir da década de 1960, alia-se a esse clima institucional flexível criando um contexto favorável ao funcionamento do grupo [...]. *Em termos mais gerais, o modelo liberal ou neoliberal democrático funciona como o terreno a partir do qual o pensamento decolonial reage* (Freitas, 2018, p. 152-153, grifos meus)

Necessário ressaltar que o desenvolvimento das três gerações de estudos pós-coloniais no seio da comunidade acadêmica europeia e norte-americana expressa uma contradição viabilizada pelo liberalismo político e pela democracia. A liberdade acadêmica e o experimentalismo científico daquelas universidades formaram o ambiente propício para o surgimento de uma teoria crítica à modernidade, ao liberalismo e ao capitalismo. Conforme Freitas (2018, p. 153), as universidades dos Estados Unidos estiveram apenas na gênese, mas o Grupo não se vinculou estritamente a nenhum país ou universidade, isto é, não houve enquadramento geográfico ou institucional, a exemplo da Escola de Frankfurt. Isso difere-se do

que é defendido por Cusicanqui (2010, p. 65), que afirma que a atratividade de intelectuais negros e andinos para as universidades dos centros imperiais tem a função que acumular informações e conhecimentos produzidos por esses povos, em troca de visibilidade e bolsas de pesquisa. Sintetizo as principais críticas no subtópico 2.2.4.

A produção teórica do Grupo não forma o que se chama de "escola" de pensamento, mas algo próximo da ideia de uma "escola de atividades", sem a presença de um grande mestre central ou líder (Freitas, 2018, p. 153). Os autores estiveram livres para produzir conforme suas convicções intelectuais, unidos, de modo orgânico, pela coesão teórica entre suas produções individuais. Segundo Luciana Ballestrin (2013, p. 99):

> Com pouco mais de dez anos de existência, o grupo compartilha noções, raciocínios e conceitos que lhe conferem uma identidade e um vocabulário próprio, contribuindo para a renovação analítica e utópica das ciências sociais latino-americanas do século XXI.

Na mesma esteira, disserta Altiere Dias Freitas (2018, p. 153, grifos meus):

> Isso permite a coexistência de *diferentes estratégias de pesquisa*, com a abertura para inovações epistemológicas e a projeção de "objetos" de estudo, localizados tradicionalmente fora das formações disciplinares.

No entanto, noto que há uma hierarquia informal sobre a contribuição de alguns pesquisadores, sobretudo Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo, pela relevância basilar e catalisadora das suas contribuições teóricas. Os autores formam um panteão que conseguiu ser abraçado pelo mercado global de teorias. Pelo reconhecimento internacional do M/C, aqueles autores decoloniais que não falam a partir do mesmo léxico são menos conhecidos e reconhecidos no meio acadêmico.

2.2.3. Integrantes

Figura 2: Walter Mignolo, Enrique Dussel e Aníbal Quijano em Berkeley

Fonte: Maldonado-Torres (2007b, p. 188)

Existem pelo menos trinta pesquisadores em diálogo com o M/C, de forma direta ou esporádica, isto é, que utilizam o léxico do M/C para produzir teoricamente, a saber: Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Grueso, Marcelo Fernández Osco, Freya Schiwy (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007), Jorge Sanjinés, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff e Eduardo Mendieta (associados com Enrique Dussel), Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia e Cristina Rojas (Escobar, 2003, p. 59). Até o ano de 2007, estavam tenuemente associados os até então jovens pesquisadores Carolina Santa-María, Juan Camilo Cajigas-Rotundo, Fernando Garcés, Mónica Espinosa e Juliana Flórez-Flórez, nos países do Equador, Colômbia e Estados Unidos (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007, p. 12) Conforme os autores, esses últimos formaram uma segunda geração do Grupo M/C.

Ademais, as atividades da rede influenciaram diretamente em alguns programas de pós-graduação, como o programa de doutorado em Estudos da Cultura na Universidade Andina

Simón Bolívar em Quito, coordenado por Catherine Walsh; o programa de doutorado sobre Pensamento Crítico na América Latina na Universidade da Cidade do México e o projeto de Geopolíticas do Conhecimento entre o Instituto Pensar na Universidade Javeriana de Bogotá e as Universidades Andinas de Quito, a Universidade de Duke e da Carolina do Norte em Chapel Hill, nos Estados Unidos, e o departamento de Estudos Étnicos em Berkeley (Escobar, 2003, p. 59).

Quadro 2: Perfil dos membros do Grupo Modernidade/Colonialidade

Integrante	**Área de formação**	**Nacionalidade**	**Vínculo institucional**
Aníbal Quijano*	Sociologia	Peruana	Universidad Nacional de San Marcos, Peru
Enrique Dussel	Filosofia	Argentina	Universidad Nacional Autónoma de México
Walter Mignolo	Semiótica	Argentina	Duke University, EUA
Immanuel Wallerstein*	Sociologia	Estadunidense	Yale University, EUA
Santiago Castro-Gómez	Filosofia	Colombiana	Pontificia Universidad Javeriana, Colômbia
Nelson Maldonado-Torres	Filosofia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA e Rutgers University, New Jersey, EUA**
Ramón Grosfoguel	Sociologia	Porto-riquenha	University of California, Berkeley, EUA
Edgardo Lander	Sociologia	Venezuelana	Universidad Central de Venezuela
Arturo Escobar	Antropologia	Colombiana	University of North Carolina, EUA
Fernando Coronil*	Antropologia	Venezuelana	University of New York, EUA
Catherine Walsh	Linguística	Estadunidense	Universidad Andina Simón Bolívar, Equador
Boaventura de Sousa Santos	Direito	Portuguesa	Universidade de Coimbra, Portugal
Zulma Palermo	Semiótica	Argentina	Universidad Nacional de Salta, Argentina

* Falecimentos[17]
** Informação atualizada
Fonte: Elaboração de Luciana Ballestrin (2013, p. 98).

[17] Aníbal Quijano falecido em 31/05/2018; Imannuel Wallerstein falecido em 31/08/2019; Fernando Coronil falecido em 16/08/2011.

Conforme Ballestrin (2013, p. 98), elaboradora do quadro, essa pesquisa de informações não esgota as diversas áreas de conhecimento em que cada integrante transita; por exemplo, Boaventura de Sousa Santos é reconhecido por suas contribuições tanto na área do Direito quanto da Sociologia. Ademais, os pesquisadores atuam como visitantes em várias outras universidades. Observar as áreas de origem diferenciada de cada intelectual do grupo nos ressalta mais uma importante característica: o seu caráter indisciplinado, no sentido denotativo e conotativo do termo, pois a produção teórica do coletivo não obedece ao cânone de uma disciplina, mas produz teoria capaz de transitar entre diversos campos de conhecimento.

Por isso mesmo, a obra coordenada por Castro-Gómez e Mendieta (1998), que esteve na origem do grupo, foi denominada *Teorías sin disciplina*. Esse modo de trabalhar as ciências sociais, partindo de teorias e não de disciplinas, é inovador e potencialmente capaz de unificar os diferentes campos. Seria o método necessário para resgatar disciplinas das "ciências sociais aplicadas" como Economia e Direito, que pouco dialogam com a política e a sociologia, mas carregam muito de "política" e "sociologia" em si. Conforme Gildo Marçal Brandão (2010, p. 161, grifos no original):

> Assumo como pressuposto que as mais ricas interpretações da realidade derivam de enfoques metodológicos que relativizam ou transgridem os limites das abordagens disciplinares e estabelecem diálogo entre variados campos do saber. [...] Nas ciências sociais, tal empreitada só pode dar-se a partir de um mínimo denominador metodológico: seja qual for a disciplina de origem do pesquisador, trata-se de *situar* o objeto posto para a investigação em suas relações com as outras esferas e aos problemas da sociedade global.

É questionável a escolha dos "principais" autores, mas há certo consenso na literatura sobre a importância notável das contribuições de Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo, uma vez que o pensamento coletivo do Grupo herdou e incorporou as contribuições teóricas construídas individualmente por estes intelectuais e partiu delas como pressuposto para outros conceitos. Assim, a Wallerstein e a teoria da análise dos sistemas-mundo, Quijano e a colonialidade do poder e Dussel e a categoria da transmodernidade — que decorre da filosofia da libertação (FL) — (Ballestrin, 2013, p. 98), acrescento ainda as contribuições de Glória Anzaldúa e o pensamento fronteiriço[18] (Mignolo, 1998), que não faz

[18] A noção de pensamento fronteiriço é comumente creditada à Walter Mignolo, embora tenha sido desenvolvida originalmente por Glória Anzaldúa, a quem o próprio autor referencia como criadora no texto "Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina": "El libro de Anzaldúa Borderland/La Frontera no sólo es un momento teórico fundamental para la construcción de categorías geo-culturales no imperiales, sino que lo es precisamente por indicar una dirección posible para la superación del occidentalismo. Anzaldúa muestra la necesidad de una epistemología fronteriza, posoccidental, que permita pensar y construir pensamiento a partir de los intersticios y que pueda aceptar que los inmigrantes, refugiados, los homosexuales etc., son categorías fuera de la ley desde una epistemología monotópica que normaliza determinados espacios (nacionales, imperiales), como espacios de

parte da elaboração teórica do M/C, mas do pensamento decolonial. Altiere Dias Freitas (2018, p. 157) acrescenta ainda as contribuições de Walter Mignolo e de sua Hermenêutica Pluritópica:

> Dussel inicialmente se ancora no que chama de movimento analético, que, segundo sua perspectiva global, amplia a crítica dialética. Quijano procura se apoiar também em uma teorização totalizante, mas, diferente do tradicional pensamento evolucionista, estrutural e dual, característico do pensamento ocidental17. Já Mignolo, entre outras coisas, diz fazer uma "hermenêutica pluritópica" [...].

Julgo necessário apresentar as críticas dirigidas ao Grupo Modernidade/Colonialidade, algumas citadas esparsamente acima. Sintetizo aquelas que considero principais por questionarem premissas do grupo como o giro decolonial, o lócus de enunciação, o potencial político da teoria produzida e a ausência de intelectuais brasileiras/os e/ou mulheres. Entre os quatro principais autores da Rede M/C, Walter Mignolo tem sido o mais criticado e controverso. Algumas críticas são dirigidas pessoalmente ao autor ou a teoria que desenvolveu; outras se estendem ao Grupo como um todo.

2.2.4 Críticas ao decolonial

Entre os quatro principais autores da Rede M/C, Walter Mignolo tem sido o mais criticado e controverso. Algumas críticas são dirigidas pessoalmente ao autor ou à teoria que desenvolveu, outras se estendem ao Grupo, como todo. Passo a demonstrar três críticas que considero centrais.

2.2.4.1 Críticas ad hominem (ou quanto ao lócus de enunciação)

Embora a formulação teórica do pensamento fronteiriço indique que se deve privilegiar o fazer intelectual do espaço colonizado pelo colonizado, o Grupo M/C produz e reproduz suas teorias a partir do universo acadêmico de uma potência imperial, os Estados Unidos (Freitas; Morais, 2019). Walter Mignolo construiu grande parte da sua carreira acadêmica nas universidades europeias, seguindo para lecionar nos Estados Unidos (Maldonado-Torres, 2007b).

Defendo que, para as epistemologias decoloniais que adotam o lócus de anunciação como critério, críticas *ad hominem* podem ser consideradas para que se evite falar pelo

contención y de marginación" (Mignolo, 1998).

subalterno. O lugar de fala não parte unicamente da individualidade, mas sim refere-se às condições sociais e estruturais nas quais o indivíduo está inserido (Fonseca, 2021, p. 15). O lócus de enunciação é um dado estrutural. O lugar de subalternidade de Walter Mignolo existe quando o autor fala a partir dos centros imperiais do sistema-mundo moderno. Na América Latina, o autor é, como ele mesmo se definiu (Maldonado-Torres, 2007b, p. 188), italiano "puro sangue". O lugar estrutural de Mignolo é contextual.

Se o lugar a partir do qual Walter Mignolo fala contamina sua teoria, é algo que deve ser constantemente examinado de forma a buscar resquícios de eurocentrismo nas teorias decoloniais. Conforme Solís (2010, p. 111, grifos meus):

> *Ningún diagnóstico social puede escapar a las estructuras homogeneizantes del pensamiento moderno* y que, por tanto, el papel de la crítica postcolonial no consiste en "representar" la voz de los oprimidos y condenados de la tierra ya que este tipo de discursos, contrario a lo que pretenden, fortalecen la gramática emancipatoria-colonial de la modernidad. […] Entonces las interpretaciones postcoloniales se tornan en simples "representantes indirectos" de las historias del colonialismo ya que parte de una relación vertical entre los sujetos colonizados históricamente y los sujetos de discurso que se encuentran en una situación postcolonial. En términos de lo que venimos discutiendo, esto último implica la repetición de la estructura ilustrada de pensamiento, algo a lo que quiere escapar sin dudas la argumentación de Mignolo.

É importante debater se se podem admitir representantes das vozes dos oprimidos e qual a tarefa do intelectual decolonial. Conforme Solís (2010, p. 111), a tarefa do intelectual decolonial é a de denunciar a colonialidade onde for possível um horizonte de transformações políticas, epistemológicas e historiografias de representação.

Por outro lado, noto que essa crítica não faz justiça ao legado de Aníbal Quijano, que, exceto por curtos períodos, não se afastou do seu país de origem, o Peru. Mesmo exilado, Quijano produziu a partir do México. O sociólogo era um intelectual em trânsito sempre em retorno à América Latina, enquanto Immanuel Wallerstein era norte-americano. Por sua vez, Enrique Dussel, embora tenha realizado grande parte de seus estudos na França, não se distanciou definitivamente da América Latina, fez carreira no México e, antes disso, fez contato constante com os países asiáticos.

Importante lembrar que o Grupo M/C tem como objetivo geral realizar crítica às ciências sociais, que é um vasto horizonte de transformações; no entanto, ainda estamos tratando de uma teoria formada por intelectuais do sexo masculino, heterossexuais e brancos. Conforme Alcoff (2017), a epistemologia da modernidade considera relevantes dados extraepistemológicos. Apesar de defender que aspectos *ad hominem* e geopolíticos prejudicam

a radicalidade do projeto, compreendo, porém, que, desde o manifesto inicial, o M/C se propôs a contribuir como um projeto de revisão das ciências sociais e do projeto da modernidade e não como um projeto revolucionário, por isso as críticas de despolitização.

2.2.4.2 Despolitização

Silvia Romero Cusicanqui (2010, p. 60) elabora a crítica mais severa — e, particularmente, a mais interessante. A autora questiona acerca da diferença entre o discurso decolonial e a prática decolonial. A transmodernidade implica um projeto de revolução cultural partindo de uma história outra, enquanto não faltam exemplos de conquistas dos movimentos sociais no campo educacional. Conforme Santos e Machado (2008, p. 95):

> Não obstante o contexto neoliberal globalizador, o processo de desconstrução das "verdades estabelecidas" se dá em ambiente de inconformidade a partir do qual os movimentos reivindicatórios vêm mostrando a resistência de africanas/os e seus descendentes que não se submeteram ao sistema escravista, mas que se rebelaram contra a monocultura mental intrínseca à globalização.

O movimento negro brasileiro tem tido conquistas exemplares no campo cultural. Considerando que as escolas são instituições-chave para as sociedades democráticas (Silvério, 2006, p. 7), em 9 de janeiro de 2003 foi aprovada a Lei 10.639 (Brasil, 2003), que incluía o ensino de "História e cultura afro-brasileira". Isso significa que a revolução cultural faz parte da práxis da luta social antes que Enrique Dussel tenha elaborado a noção de transmodernidade e que, no geral, esses projetos não são chamados de transmodernos. Concordo, no entanto, que a noção de transmodernidade, conforme elaborada por Dussel, deveria ser estudada em todos os níveis de ensino. Mas a práxis da transmodernidade é anterior a sua formulação teórica.

Cusicanqui (2010, p. 60-62), portanto, questiona: o que é, então, a descolonização? É apenas um pensamento ou um discurso? É necessário que o discurso seja acompanhado da prática para que tenha êxito; não pode haver um discurso descolonizante sem uma prática descolonizadora. Mesmo as práticas decoloniais podem não estar, necessariamente, sendo chamadas de "práticas descolonizadoras", bem como os discursos nem sempre são acompanhados da prática.

O discurso multicultural e o discurso híbrido — como o de Walter Mignolo — seriam, então, leituras essencialistas da questão indígena. Segundo Cusicanqui (2010, p. 62):

> Su función es la de suplantar a las poblaciones indígenas como sujetos de la historia, convertir sus luchas y demandas en ingredientes de una re-ingeniería cultural y estatal capaz de someterlas a su voluntad neutralizadora. Un

> "cambiar para que nada cambie" que otorgue reconocimientos retóricos y subordine clientelarmente a los indios en funciones puramente emblemáticas y simbólicas […].

Para a autora, os discursos multiculturais são outra forma de colonização por meio do reformismo. Assim, o colonialismo interno se reproduz no campo das ciências sociais, de modo que a elite intelectual latino-americana se articula nos centros de poder do Norte: nas universidades, fundações, organismos internacionais, foros etc. Ao participar desses espaços, o intelectual andino pode estar fornecendo armas — informações, conforme minha interpretação — para o inimigo (Cusicanqui, 2010, p. 63).

Esse é o caso da Universidade de Duke e o Departamento de Estudos Culturais, onde leciona Walter Mignolo. Cusicanqui (2010) denuncia que Mignolo tem citado noções suas a respeito do tema do colonialismo interno sem referenciá-la, descontextualizando, esvaziando e despolitizando as ideias da autora. Para Cusicanqui (2010), a academia "gringa" não dialoga com a ciência social andina de nenhuma forma relevante, e os povos indígenas e afrodescendentes são tratados como objeto de estudo para se compreender categorias criadas por ela.

> Pero además, crean um neuvo canon académico, utilizando un mundo de referencias y contrarreferencias que establece jerarquías y adopta nuevos gurús: Mignolo, Dussel, Walsh, Sanjinés. Dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos de los Estados Unidos, esta nueva estructura de poder académico se realiza en la práctica a través de una red de profesores invitados y visitantes entre universidades y a través del flujo – de sur a norte – de estudiantes indígenas o afrodescendientes de Bolívia, Perú y Ecuador, que se encargan de dar sustento al multiculturalismo teórico, racializado y exotizante de las academias (Cusicanqui, 2010, p. 65).

Cusicanqui (2010) realiza uma denúncia sobre como os programas de estudos culturais atuam nas universidades estadunidenses, por meio de convites a professores e alunos indígenas e afrodescendentes que contribuem com suas epistemologias e sustentam mais um cânone acadêmico. Para a autora, estes intelectuais que se prestam a fazer esse papel nas universidades dos Estados Unidos assumem postura clientelista, contribuindo para a elaboração de mais uma teoria colonizadora.

No fim das contas, consumimos o pensamento independente descolonizador dos povos e intelectuais indígenas de forma artificial, digerido e regurgitado: "Las ideas recorren, como ríos, de sur a norte, y se convierten em afluentes de grandes corrientes de pensamientos" (Cusicanqui, 2010, p. 68). São, assim, discursos desacompanhados de práticas, quer dizer, despolitizados.

Conforme a intelectual, esse fazer intelectual coopta, mimetiza, incorpora e seleciona apenas as ideias úteis para um multiculturalismo despolitizado e cômodo, útil para determinar futuras reformas políticas. Segundo a autora:

> Creo que el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidade e descolonização (Cusicanqui, 2010, p. 68).

As críticas de Silvia Rivera Cusicanqui confirmam a pertinência de algumas dúvidas que surgem intuitivamente ao se estudar o Grupo Modernidade/Colonialidade. É questionável a radicalidade das ideias do Grupo, pois, ao fim das críticas, não segue uma prática ou, quando o faz, somos guiados às práticas do Bem Viver das cosmologias andinas.

Faço alguns questionamentos: o que a Rede pretende é empreender uma crítica às ciências sociais, mas a partir de qual sistema de reprodução do conhecimento? A ausência da elaboração teórica de um sistema social descolonizado (uma teoria política decolonial, por exemplo) pode ser um indicativo do caráter reformista do projeto decolonial do Grupo. Para um projeto que se pretende transformador, podemos nos questionar: qual é a proposta? Para a descolonização, algumas respostas vagas são oferecidas, como "revisar o projeto da modernidade". Perguntamos: como? É possível revisar a modernidade sem revisar o capitalismo, as formas de governança global e o imperialismo?

Por fim, Cusicanqui (2010) nos alerta a duvidar dos projetos políticos encobertos pela atraente experimentalidade das universidades do Norte Global.

2.2.4.3 Ausência de intelectuais brasileiras/os

Percebemos ainda a presença deficitária de intelectuais mulheres e a completa ausência de pesquisadores brasileiros. Quanto à presença refratária das mulheres no Grupo, Escobar (2003, p. 73) fez *mea culpa* sobre a questão, compreendeu que a crítica feminista é relevante para o projeto M/C e compartilhou pontos de convergência, como a suspeita radical ao discurso universalista — de modo que o discurso moderno é também um discurso masculinista —, bem como a necessidade de localizar o sujeito. Ademais, a posição do sujeito crítico à modernidade não escapa às questões de gênero. Apesar do *mea culpa*, autoras mulheres continuam sendo minoria no quadro dos principais teóricos do Grupo.

Quanto à completa ausência de brasileiros, Arturo Escobar (2003, p. 53) cita brevemente o sociólogo Darcy Ribeiro como exemplo de contribuição aos debates da filosofia

da libertação com a defesa de uma ciência social autônoma, embora a filosofia da libertação não seja a contribuição direta de Dussel ao M/C. Segundo a socióloga Adelia Miglievich-Ribeiro (2012, p. 281), em *Culturas Locais/Projetos Globais*, obra de Walter Mignolo, o autor elege Darcy Ribeiro como interlocutor privilegiado, quando Darcy incluiu os povos americanos na história da humanidade para ampliar os cânones explicativos da modernidade, nas obras *O Processo Civilizatório* e *As Américas e a Civilização*. No entanto, embora Mignolo tenha considerado a obra de Darcy Ribeiro, não houve contribuição direta do sociólogo ao projeto intelectual de Mignolo e do M/C. Novamente, um autor não referenciado.

Segundo Ballestrin (2013, p. 111), Gustavo Lins Ribeiro, em *Why (post)colonialism and (de)coloniality are not enough: a post imperialist perspective*, inclui Milton Santos na lista de contribuições brasileiras, bem como desenvolve a perspectiva "pós-imperialista" que incorpora a análise sobre o Brasil. Apesar da tentativa retórica, brasileiros não foram convidados a fazer parte do discurso decolonial do M/C, e sim o português Boaventura de Sousa Santos.

Nas ciências sociais brasileiras não faltam discursos e práticas decoloniais, como o de Lélia Gonzalez produzido na década de 1980 (Fonseca, 2021). Isso nos leva a concluir que, possivelmente, para se aliar ao M/C, era determinante não apenas a produção de uma teoria decolonial, mas a presença nos centros acadêmicos dos Estados Unidos e da Europa, como as universidades de Duke e de Coimbra, e/ou a adesão ao léxico dos principais autores — Wallerstein, Quijano, Dussel e Mignolo. Pelas ausências apresentadas aqui, considero necessário questionar que o termo "decolonial" seja legado exclusivamente ao M/C. É necessário rever as bases e as origens do giro decolonial.

A terceira seção contextualizará a presente pesquisa no campo teórico, dissertando sobre a contribuição individual dos principais intelectuais da rede, catalisadoras para a identidade teórica grupal. O objetivo da seção a seguir é encontrar as principais categorias e seus fundamentos.

3 PRINCIPAIS INTELECTUAIS E CONTRIBUIÇÕES

Nesta seção, pretendo construir a transição necessária para a elaboração central desta pesquisa. Assim, na seção anterior, importou traçar o início e a história do Grupo, bem como suas produções e seus membros. Agora, apresento os intelectuais e suas respectivas teorias, cuja elaboração anterior à formação do M/C influenciou os rumos criativos das análises teóricas do Grupo. A seguir, fundamento a escolha pelos intelectuais Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Walter Mignolo.

3.1. Fundamentos da escolha pelos autores

A literatura (Ballestrin, 2013, p. 98; Soto, 2008, p. 17) tem legado a Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo quatro conceitos que são basilares. Conforme Damián Pachón Soto (2008), esses conceitos são: análise do Sistema-Mundo; colonialidade do poder; mito da modernidade e ocidentalismo. Essas contribuições se completam e delas saem outros conceitos, como colonialidade do saber, do Ser e de gênero, assim como a ideia de falácia desenvolvimentista, o conceito de transmodernidade, entre outros (Soto, 2008). Segundo Soto (2008), a primeira e mais importante contribuição para compreender a teoria do M/C é a análise do Sistema-Mundo (ASM). Começo por esta.

3.2 Principais intelectuais e contribuições

3.2.1 Immanuel Wallerstein

De acordo com Soto (2008), possivelmente a ASM é a contribuição teórica mais basilar para o desenvolvimento do pensamento teórico do M/C, por se tratar de crítica econômica, política, histórica e epistemológica. O constructo teórico de Wallerstein ampara-se, sobretudo, em dois teóricos críticos das ciências sociais e da História — quais sejam, Karl Marx e Fernand Braudel — e aproxima-se das contribuições da escola francesa dos Annalles (Rojas, 2007, p. 18).

Conforme Rojas (2007), de modo geral, o pensamento wallersteiniano se apoia nas matrizes marxistas e braudelianas. De Marx, o intelectual parte de categorias como capitalismo histórico, luta de classes, ideologia, acumulação de capital e mercado. Por sua vez, com Braudel, parte da teoria dos diferentes tempos históricos e da larga duração histórica, bem como

da economia-mundo, do monopólio, da livre concorrência e das dinâmicas e dos ciclos capitalistas. Da Escola dos Analles, Wallerstein aprende a crítica da história econômica (Rojas, 2007, p. 19-20). Todos estes fios teóricos compõem o tecido original da ASM[19], formulada por Immanuel Wallerstein. Assim:

> A "análise dos sistemas mundiais" não é uma teoria sobre o mundo social, nem sobre uma parte dele. É um protesto contra os modos pelos quais a investigação científica social foi estruturada para todos nós desde o seu início em meados do século XIX (Wallerstein, 1999, p. 447).

As formulações teóricas da ASM estão divididas em uma obra de três volumes publicados na década de 1970, sob os títulos: *A agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia do século XVI*, *O mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia, 1600-1750* e *A segunda era de grande expansão da economia-mundo capitalista, 1730-1840* (Martins, 2015, p. 97). Conforme José Ricardo Martins (2015, p. 97):

> O primeiro volume ocupa-se "das origens e das condições iniciais do sistema mundial" [...]. E estas se circunscrevem à Europa do período de 1450 a 1640, que engloba a passagem do feudalismo ao capitalismo. No segundo volume o autor analisa a consolidação desse sistema que acontece no período de 1640 a 1815 e no volume III estuda a "conversão da economia-mundo num empreendimento global" [...], tornado possível pelo rápido avanço tecnológico-industrial no período de 1815 a 1917. O quarto volume, não publicado, iria analisar a consolidação desta economia-mundo capitalista pós 1917 até a atualidade, incluindo as tensões, até mesmo revolucionárias, que esta consolidação provocou.

Para fins de compreensão das bases do pensamento teórico de Wallerstein, adoto os quatro eixos estruturais elaborados por Carlos Antonio Aguirre Rojas (2007), acerca das obras e da perspectiva teórica da ASM, por ser a organização mais didática e esquemática encontrada ao longo da pesquisa.

Conforme Rojas (2007, p. 15), os eixos se sobrepõem ou se interseccionam em: (i) eixo histórico-crítico; (ii) eixo da análise crítica dos principais acontecimentos do século XX; (iii) eixo do estudo da história imediata e das prospecções da evolução do sistema-mundo capitalista — também chamada de "a Utopística"; por fim, (iv) eixo da reflexão epistemológica crítica. Esses eixos relacionam-se com os pressupostos comentados anteriormente, mas

[19] Importante ressaltar, quanto às bases teóricas da ASM, que, apesar das críticas do M/C ao Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos por, supostamente, beberem excessivamente da fonte de teorias críticas eurocêntricas, os membros centrais do M/C não estão isentos do mesmo vício. Ambas as correntes teóricas, sul-asiáticos ou latino-americanos, produzem pensamentos originais partindo de teorias críticas europeias, embora apenas aos sul-asiáticos essas críticas estejam sendo dirigidas. Assim, pelo ineditismo e pela originalidade epistemológica e metodológica, não acredito que isto fira a pertinência das análises nem dos Estudos Subalternos, nem do M/C.

sintetizam a arquitetura conceitual e teórica da ASM, amplamente aceita e incorporada pelo M/C. Explico a seguir os quatro eixos.

O eixo histórico-crítico é a matriz fundamental e originária de toda a ASM e representa uma revisão sobre os primórdios do capitalismo moderno desde o século XVI até o século XXI. Baseado em Fernand Braudel, Wallerstein devota ao "longo século XVI" o início histórico do capitalismo, com eventos cujos desdobramentos foram cruciais para o momento atual. Em síntese, o mais fundamental sobre a ASM é que se baseia em uma história crítica que desloca a narrativa acerca dos primórdios do capitalismo.

O eixo da análise crítica dos principais acontecimentos do século XX dá continuidade lógica ao primeiro eixo, representa a perspectiva crítica da história atual e estabelece a relação entre o século XVI e o século XXI, tendo o século XX como elo. Nesse ponto, conforme Wallerstein, o ciclo atual começou no ano de 1870, aproximadamente.

O terceiro eixo aborda as análises do ciclo atual da história mundial, por meio de uma perspectiva comparatista e geográfica, analisando semelhanças, diferenças e causas comuns entre os diferentes ciclos históricos do sistema. Ademais, faz o exercício de elaborar prospecções sobre a evolução global do sistema-mundo capitalista, utilizando a mesma técnica de análise de causas e tendências cíclicas do sistema.

Por fim, o quarto e último é o eixo da reflexão epistemológica crítica das ciências sociais, bem como da estrutura dos saberes constituídos pela modernidade capitalista. Esse não é um eixo de análise autônomo, mas sim atravessa toda a configuração teórica da ASM, propondo uma forma outra de apreensão das realidades sociais. Wallerstein esboça a proposta de uma nova Ciência Social Histórica, fundamentalmente unidisciplinar.

Conforme Immanuel Wallerstein, a ASM é, antes de tudo, uma perspectiva outra acerca da história e da pesquisa científica social. Para o autor, a ASM "nasceu como um protesto moral e, em seu sentido mais amplo, político" (Wallerstein, 1999, p. 447), desafiando modos de investigação predominantes. Assim, o "protesto moral" e a crítica epistemológica se dirigem, sobretudo, a sete pressupostos comuns da investigação social, quais sejam:

> I – As ciências sociais são constituídas por várias "disciplinas" que constituem agrupamentos intelectualmente coerentes de objetos de estudos distintos uns dos outros;
> II – A história é o estudo, a explicação particular tal como ela realmente aconteceu no passado. A ciência social é a declaração do conjunto universal de regras pelas quais o comportamento humano/social é explicado;
> III – Os seres humanos estão organizados em entidades que podemos chamar de sociedades, que constituem as estruturas sociais fundamentais no seio das quais a vida humana é vivida;
> IV – O capitalismo é um sistema baseado na competição entre produtores

> livres que usam o trabalho livre com mercadorias livres, "livre" significando aqui sua disponibilidade para compra e venda num mercado;
> V – O fim do século XVIII e o começo do XIX representam uma reviravolta crucial na história do mundo na medida em que o capitalismo alcançou finalmente o poder estatal e social nos Estados-chave;
> VI – A história humana é inevitavelmente progressiva;
> VII – A ciência é a busca das regras que sintetizam o mais sucintamente possível por que as coisas são como são e como acontecem (Wallerstein, 1999, p. 449).

O primeiro pressuposto diz respeito à divisão das ciências sociais em disciplinas, que têm criado como pressuposto alternativo o ensino "interdisciplinar", uma asserção que reúne em torno de uma área problemática a perspectiva de várias disciplinas. No entanto, apesar dos esforços por interdisciplinarizar a análise dos problemas, politicamente os departamentos acadêmicos, graduações e pós-graduações se organizam em áreas (Wallerstein, 1999, p. 453). Assim, a própria estrutura do sistema científico dificulta análises interdisciplinares, como a ASM.

O segundo pressuposto trata da cisão entre o trabalho intelectual das ciências sociais e da História. Conforme Wallerstein (1999, p. 455), o problema dessa divisão é que presume a possibilidade de isolar objetos verificáveis pela análise histórica e outros pela análise social. No entanto, as fronteiras desses conhecimentos são tênues; o autor se questiona se existe uma diferença significativa entre as duas áreas e propõe uma via média por meio da ASM. Assim, o método consiste na análise das estruturas sistêmicas, isto é, a unidade "sistema-mundo", por um lapso temporal e espacial, de modo que se encontrem as "lógicas" do sistema.

Portanto, a ASM tem como objeto o sistema-mundo e tem um marco temporal inicial e final, levando em conta, sobretudo, que essas estruturas sistêmicas não devem ser concebidas como fenômenos eternos (Wallerstein, 1999, p. 456). A lógica do sistema-mundo são os ritmos cíclicos — contestando o pressuposto VI, comum à investigação social —, também chamados de padrões de transformação interna ou tendências seculares do sistema, que provocam a vida e a morte do sistema. Essa análise não pode ser feita dissociando os campos da História das ciências sociais, uma vez que requer olhar atento sobre processos sociais atuais e padrões históricos. O que a ASM propõe, assim, é uma ciência social histórica.

O terceiro pressuposto relaciona-se à unidade de análise dessa ciência social histórica que se propõe. Para tanto, questiona e critica a categoria sociedade, bem como a categoria Estado, uma vez que ambos se identificam conceitualmente com o advento da modernidade. Sob o seio da modernidade, considera-se sociedade aquilo que está sob a égide de um Estado, que é, a partir da Revolução Francesa, o catalisador da mudança social. A ASM propõe que se

substitua a unidade de análise “sociedade” para a unidade “sistema histórico”, o que provoca o deslocamento da noção de que a sociedade está vinculada ao Estado, além de possibilitar a compreensão de que a entidade analisada se comporta como um sistema e tem história, sendo dinâmico, sem a necessidade do Estado como agente da história. Para Wallerstein (1999), existem três formas de sistemas históricos: minissistemas, impérios mundiais e economias mundiais, que podem coexistir.

O quarto pressuposto diz respeito à noção de que o sistema capitalista é o único em consonância com a natureza humana, em razão da concepção de liberdade, sobretudo a liberdade de mercado para comprar e vender. Dessa forma, os sistemas históricos que não compartilham de tal concepção serão considerados negativamente como menos capitalistas. De outro modo, o marxismo clássico considera que o capitalismo é uma etapa natural da evolução histórica da humanidade (Wallerstein, 1999, p. 461).

Para o autor, a semelhança entre o pensamento social dos liberais e o dos marxistas seria a ênfase no trabalho livre, quer dizer, aquele que se dispõe no mercado para compra e venda, considerado “útil”, como marca essencial do sistema. A contradição está no que não se considera trabalho capitalista, ou “menos” capitalista, relegado ao lugar de “pré-histórico”, “pré-capitalista”, “tradicional” e “não moderno”. Uma das contradições típicas do sistema é o binômio trabalho produtivo/improdutivo, de modo que o primeiro é concebido como trabalho e norma e o segundo como exceção. No entanto, para todos os trabalhos produtivos, há um sem-número de trabalhos “improdutivos” correspondentes e necessários — úteis ao capitalismo.

Ocorre que, conforme Wallerstein (1999), o trabalho livre como norma não é uma norma estatística, abundando em exceções, anomalias, resíduos, de forma que a exceção, estatisticamente, seria a regra. A ASM considera que a coexistência entre os binômios trabalho livre/não livre, assalariado/não assalariado e bens mercadorificados/não mercadorificados indica que a lógica do sistema não é o trabalho livre, mas sim a combinação entre a liberdade e a não liberdade. Essa é a característica definidora do sistema histórico (Wallerstein, 1999, p. 463).

O quinto pressuposto é referente à centralidade histórica da Revolução Francesa e da Revolução Industrial. Esses dois eventos são considerados centrais para a teoria científica social, pois, conforme a história hegemônica, impulsionaram o domínio e o triunfo do sistema capitalista. Por um lado, a Revolução Francesa significa o domínio do Estado pela classe burguesa, enquanto a Revolução Industrial implica o impulso técnico e a transformação cultural típica desse sistema histórico. Ambos os eventos históricos reverberaram nas ciências sociais criando parâmetros para a análise dos Estados modernos: a Revolução Industrial inspirou os

conceitos de “industrialização”, “desenvolvimento” e “sociedades pré-industriais/pós-industriais”, e a Revolução Francesa inspirou as análises de revolução burguesa dos Estados nacionais e a ascensão das classes médias. Assim, para se avaliar o estágio capitalista de um Estado, os critérios definidores são a industrialização e a classe dominante (poder econômico e poder estatal). A ASM questiona tanto a hegemonia desses processos históricos quanto a separação fática e analítica decorrente deles, isto é, poder econômico e poder estatal só se distinguiriam se fossem grupos analiticamente separáveis (Wallerstein, 1999, p. 464).

O sexto pressuposto refere-se à noção de progressividade da história, comumente difundida na investigação social. A ASM questiona que a história seja linear, por mais duradouros que tenham sido os ciclos; nesse contexto, a análise tem demonstrado a existência de diversos sistemas históricos com princípio e fim, o que leva à investigação de quais são os fatores que determinam a sucessão de um sistema por outro. Wallerstein chama isso de “o problema da transição”, que a ASM não analisa pelo ponto de vista do paradigma da progressividade ou do determinismo, mas por meio da noção de livre-arbítrio, isto é, a história está aberta para ser construída, de modo que “as verdadeiras alternativas históricas são amplas e difíceis de predizer” (Wallerstein, 1999, p. 468).

Por fim, a sétima premissa refere-se aos pressupostos da natureza da ciência. Conforme Wallerstein (1999), a origem da ciência moderna remonta ao século XVI ou, mais radicalmente, ao século XIII. A ciência social nomotética[20] se afirmou na tradição das ciências naturais, aprendendo delas o seu método de investigação: precisão, sistematização, empiria, indução e formulação de teorias. A ASM questiona a utilidade da aplicação do método das ciências naturais nas ciências humanas, de modo que busca inverter a lógica da investigação que começa do concreto para o abstrato, do particular para o universal. Para o autor, uma ciência social histórica parte do abstrato para o concreto, do global para o local, e finaliza interpretando os processos dos sistemas históricos particulares e as vias históricas particulares (Wallerstein, 1999, p. 469). Ressaltamos que, para o autor, partindo do método da ASM, o capitalismo é um sistema histórico particular.

A metodologia da ASM consiste em “lidar com as totalidades sistêmicas da realidade social” (Acco, 2018, p. 711) e não partir de análises das partes separadamente para compreender o todo. A noção de Wallerstein parte do geral para o local, enquanto as partes são consideradas

[20] “O modelo nomotético de ciência orienta a investigação para o estabelecimento de proposições gerais sobre fenômenos, com vistas a alcançar eventualmente um conjunto sistemático de leis. O modelo idiográfico, por sua vez, tem como alvo a descrição ou interpretação de fenômenos singulares no espaço e no tempo; seus praticantes se concentram na realidade empírica, descartando a meta de construção teórica cumulativa” (Dulci, 2000, p. 224).

em conexão umas às outras para formar a totalidade sistêmica. Quanto às partes, importa compreender os limites, as fronteiras e a conexão entre elas. Para Wallerstein, conceitos e instituições como classe, Estado, racismo, cultura, nacionalismo, liberalismo, movimentos sociais sistêmicos e antissistêmicos estão todos em relação e dependência direta com a totalidade sistêmica (Acco, 2018, p. 711). A economia-mundo, em sua forma de sistema-mundo moderno capitalista, é o que dá sentido para os processos sociais internos[21].

Para Wallerstein, existem duas formas históricas de sistemas: os minissistemas e os sistemas-mundo; estes se subdividem em impérios mundiais e economias-mundo. (Acco, 2018, p. 4). Os minissistemas são caracterizados por serem "organizações tribais", baseadas em uma divisão do trabalho social menos complexa e mais orgânica e no princípio da reciprocidade, em razão da linhagem e do parentesco. Conforme Acco (2018, p. 713), os minissistemas foram (e continuam sendo) absorvidos pela lógica expansionista dos sistemas-mundo, tanto em sua forma de império como em sua forma de economia-mundo capitalista.

O império mundial caracteriza-se por ser uma estrutura burocrática centralizada politicamente, apresenta formas de divisão do trabalho e mecanismos redistributivos tributários e comporta a convivência de diferentes culturas, a exemplo dos impérios romano, chinês e egípcio (Acco, 2018, p. 713). Os impérios mundiais têm a peculiaridade de se estruturarem numa máquina administrativa e militar centralizadora, com a função de organizar, coletar recursos e gerir os territórios conquistados militarmente, bem como manter a coerência do sistema integrado por diferentes culturas e sociedades conquistadas em guerra.

Acco (2018, p. 713) afirma que os impérios-mundo foram superados pela economia-mundo, que tem manutenção menos dispendiosa e uma divisão do trabalho mais flexível. A forma política dos impérios mundiais era contraproducente, uma vez que, ao incorporarem uma cultura e um novo território, necessitavam submetê-los a uma unidade política central, o que gerava enormes custos. A economia-mundo representa a superação dos impérios-mundo[22], mas traz em si diversos legados, como o comércio e os sistemas jurídicos (Acco, 2018, p. 714).

As economias-mundo importam uma divisão do trabalho[23] com diversos centros políticos e culturais, a exemplo do Moderno Sistema Mundial Capitalista (Voigt, 2007, p. 110). A principal diferença entre ambos é o fator da centralização/descentralização política. No

[21] Nesse sentido, o conceito de colonialismo interno deriva da formulação teórica mais ampla da ASM.

[22] A lógica expansionista dos impérios-mundo perdura na economia-mundo, por meio do sistema estatal e interesestatal, a exemplo dos processos de invasão, incorporação e assimilação das sociedades indígenas na América Latina.

[23] Acrescento aqui que, para Aníbal Quijano, caracteriza o Moderno Sistema Mundial Capitalista a divisão do trabalho baseada no critério racial.

Moderno Sistema Mundial Capitalista, primeira aparição de uma economia-mundo ao longo da história, os Estados têm relativa autonomia política e disputam pela hegemonia do sistema.

A unidade básica de análise da ASM são os sistemas-mundo (Martins, 2015, p. 100) e é também "o ponto de partida para compreender todas as demais instituições do mundo moderno, e não o contrário" (Acco, 2018, p. 712). Wallerstein (1974, p. 337) elaborou o conceito da seguinte forma:

> Um sistema mundo é um sistema social, um sistema que possui limites, estruturas, grupos associados, regras de legitimação e coerência. A sua vida é feita das forças em conflito que o mantém unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodelá-lo a seu proveito. Tem as características de um organismo, na medida que tem um tempo de vida durante o qual suas características mudam em alguns aspectos e permanecem estáveis noutros.

A partir desse conceito, compreendemos que um sistema-mundo é um organismo vivo em constante mutação, com início, meio e fim, bem como os ciclos que compõem a história e dão forma às transformações. Importante destacar, ainda, que os sistemas são compostos por diversos atores, e a dinâmica, a organicidade e a coerência entre os envolvidos movimentam e mantêm funcionando o sistema. O conflito aparece como categoria definidora, uma vez que as forças em tensão e a disputa por hegemonia mantêm vivo o sistema. Partindo dessa abstração, o autor passa a definir o sistema capitalista.

A formação do sistema capitalista se deu acumulando formas históricas da Europa desde a Idade Média, período em que não se verifica a presença de sistemas mundiais, mas de minissistemas. A Idade Média representou a transição entre o declínio dos impérios-mundo e a gestação da economia-mundo capitalista; o Renascimento e o Iluminismo ilustram essa ideia de retomada de formas antigas para a criação de um sistema outro.

Wallerstein (1974, p. 45-46) aponta três pilares centrais para o estabelecimento de uma economia-mundo-capitalista:

> (i) uma expansão com a dimensão geográfica do mundo; (ii) o desenvolvimento de métodos diferenciados de controle do trabalho para diferentes produtos e diferentes zonas da economia-mundo; e (iii) a criação de aparelhos de Estado relativamente fortes naqueles que viriam a tornar-se os estados centrais desta economia mundo capitalista.

Portanto, para a ASM, o ponto de nascimento do sistema capitalista se dá nos processos históricos localizados no continente europeu no século XVI, mais tarde expandindo-se geograficamente por meio dos ciclos econômicos, sobretudo a colonização das Américas. Os impérios-mundo dominavam o comércio de pequenas distâncias baseado em produtos raros e

de luxo, enquanto a economia-mundo especializava-se no comércio de longas distâncias de produtos básicos (Acco, 2018, p. 714), a exemplo dos ciclos do açúcar, do minério, do algodão e do tecido nas Américas, além do comércio transatlântico de escravos vindos do continente africano.

Ademais, o capitalismo representa um específico modo de controle do trabalho, que se adapta aos diferentes locais onde impõe a sua forma econômica. Wallerstein trabalha com dois conceitos de capitalismo, quais sejam:

> (definição 1) *Um modo de produção visando a obtenção de lucros no mercado*.
> (definição 2) O capitalismo deve ser compreendido como o sistema-mundo onde vigora a liberdade *parcial* dos fatores de produção nos mercados *e* marcado pelas *interferências seletivas* da máquina política no mercado (Acco, 2018, p. 715, grifos meus).

Na primeira definição, descrita de modo tão simples, Wallerstein recusa as definições liberais e marxistas que associam o sistema capitalista ao livre mercado e ao livre fluxo dos fatores de produção, como o trabalho. Pela concisão, esse conceito é capaz de abranger ciclos do sistema capitalista em que o trabalho escravo foi a principal mercadoria. Assim, não pode ser diretamente associado à liberdade ou à lógica concorrencial, uma vez que, historicamente, o capital produz e convive com monopólios, cartéis, relações de trabalho não assalariadas e, sobretudo, com a interferência do Estado. Por essa redefinição do conceito, compreendo que as liberdades, ou o sistema de liberdades defendido pela forma política da democracia, não necessariamente estão na essência do sistema capitalista.

Portanto, surge a segunda definição, em que o capital é o sistema-mundo das liberdades parciais[24], de modo que a livre concorrência é uma ideologia liberal que oculta a constância e a necessidade das interferências da máquina política no mercado (Acco, 2018, p. 715). Assim, depreendo da releitura do conceito de capitalismo de Wallerstein que a forma política e social do sistema-mundo moderno capitalista é definida não pelas liberdades, mas por ser um sistema de liberdades parciais ou desiguais. Isso se estende à noção de democracia liberal como forma política do capitalismo; é, assim, uma democracia de liberdades desiguais.

A partir dessas definições, o sistema-mundo capitalista não pode ser concebido apenas tendo o mercado como ator principal; ao contrário, os Estados nacionais são, por definição, parte do sistema e atuam interagindo entre si, com dinâmicas externas e internas, movendo o

[24] Para a ASM, a compreensão das relações capitalistas não está na opção pelos extremos, mas sim na fronteira, no limite, quer dizer, na própria contradição. Essa é a importância do pensamento fronteiriço, conceituado por Glória Anzaldúa e Walter Mignolo.

sistema em busca de seu melhor interesse. Paralelamente a isso, “na interpretação de Wallerstein, o sistema interestatal, por sua vez, emerge de modo concomitante com a ascensão do capitalismo” (Acco, 2018, p. 714). Verificamos que o sistema-mundo capitalista se comporta em torno da tríade território, economia e política, de modo que um assegura o outro — e os Estados nacionais asseguram a todos.

> Lo que queremos significar con economía-mundo (la *économie-monde* de Brandel) es una gran zona geográfica dentro de la cual existe una división del trabajo y por lo tanto un intercambio significativo de bienes básicos o esenciales, así como un flujo de capital y trabajo**.** *Una característica definitoria de uma economía-mundo es que no está limitada por una estructura política unitaria. Por el contrario, hay muchas unidades políticas dentro de una economía-mundo, tenuemente vinculadas entre sí en nuestro sistema-mundo moderno dentro de un sistema interestatal.* Y una economía-mundo comprende muchas culturas y grupos (que practican múltiples religiones, hablan múltiples idiomas y son diferentes en sus comportamientos cotidianos). Esto no significa que no hayan desarrollado algunos patrones culturales comunes, lo que llamaremos una *geocultura*. Significa que ni la homogeneidad política ni la cultural debe ser esperable o encontrada en una economía-mundo. Lo que unifica con más fuerza a la estrutura es la división de trabajo constituida dentro de ésta.
>
> Nos encontramos en un sistema capitalista sólo cuando el sistema da *prioridad a la incesante acumula don de capital*. Frente al uso de la definición, sólo el sistema-mundo moderno ha sido un sistema capitalista. La acumulación incesante es um concepto relativamente simple: significa que las personas y las compañías acumulan capital a fin de acumular más capital, un proceso continuo e incesante.
>
> Puesto que las economías-mundo carecen del cemento unificador que es una estructura política a una cultura homogénea, *lo que las mantiene es la eficacia en la división del trabajo*, Y esta eficacia es función de la riqueza en constante expansión que el sistema capitalista provee (Wallerstein, 2005, p. 19, grifos meus).

Sem o escopo da política e dos processos internos, os governos e as dinâmicas sociais envolvidas em cada unidade nacional, não é possível que o sistema-mundo capitalista se mantenha, pois são necessários o envolvimento internacional e o aceite a um conjunto de regras de legitimação, estruturas e limites para que se mantenha a coerência. As regras de legitimação são fornecidas pelos próprios Estados (Martins, 2015, p. 99), os quais, a nível local, comportam-se como mini-impérios, expansionistas e burocráticos, responsáveis pela coleta e pela redistribuição dos recursos.

O aspecto mais controverso da ASM relaciona-se à centralidade do papel do Estado no sistema internacional. A crítica de Wallerstein à tradição realista quanto ao papel secundário que se deu a outros atores, como as grandes corporações, volta-se contra o autor que incorreu

no erro de não teorizar suficientemente acerca do papel do Estado no sistema internacional (Voigt, 2007, p. 111).

Jaime Osorio (2015) destaca a pobreza teórica da ASM quanto à análise dos Estados nacionais, uma vez que o capitalismo exige espaços locais/nacionais para dominação. Dentro dos Estados é que se criam os padrões de reprodução do sistema, por meio da dinâmica das classes, dos setores, dos grupos políticos e do tratamento das questões étnico-raciais e sexuais. Osorio critica Wallerstein por devotar demasiada importância ao sistema internacional em detrimento dos processos sociais locais. A crítica do autor direciona-se precisamente ao pressuposto III[25], citada anteriormente, e ao objeto de análise da ASM.

A partir da crítica de Osorio à crítica de Wallerstein, compreendo que a análise do objeto da presente pesquisa — a interface raça e democracia — requer atenção dupla tanto ao sistema-mundo quanto aos sistemas sociais, uma vez que a democracia, enquanto forma política, e as questões étnico-raciais se concentram no seio dos Estados nacionais[26], que atuam em coerência ao sistema-mundo moderno capitalista.

Por fim, na perspectiva teórica de Immanuel Wallerstein, considero imprescindível tratar do conceito de geocultura, uma vez que se trata do aspecto ideológico e político da ASM, no qual podemos encontrar noções de democracia e raça. Para o autor, a geocultura do sistema-mundo moderno tem a Revolução Francesa como ponto de inflexão da história cultural, pois, a partir desse advento histórico, houve a normalização da mudança social e política e a reformulação do conceito de soberania (Wallerstein, 2005, p. 43). A partir da Revolução Francesa, a soberania destaca-se da figura centralizadora do monarca e passa ao povo na qualidade de "cidadão".

No marco da modernidade, no entanto, a noção de cidadania é controversa, pois a cidadania é um contrato social pelo qual se disputam a inclusão e a exclusão. Segundo

---

[25] "Os seres humanos estão organizados em entidades que podemos chamar de sociedades, que constituem as estruturas sociais fundamentais no seio das quais a vida humana é vivida" (Wallerstein, 1999, p. 449).

[26] Essa é uma explicação possível para as diferentes formas de democracia ao redor do mundo, assim como para os diferentes sistemas raciais, a exemplo dos sistemas brasileiro, latino-americano, estadunidense e sul-africano. Cada um guarda suas peculiaridades, mas ao sistema-mundo moderno capitalista importa apenas que o racismo esteja presente como forma de dominação, não importa como. Nesse sentido, a democracia comporta-se como o sistema político desejável a depender do interesse oportuno do sistema internacional. A presença do racismo e da democracia em um mesmo local age como freio e contrapeso para os interesses do sistema-mundo capitalista. Por isso, não raramente é possível perceber a contradição de elevado nível de democracia liberal convivendo com o racismo e a necropolítica, pois, para o ciclo atual do sistema-mundo capitalista, não é interessante nem democracia plena nem estágio total de racismo. São necessárias uma dose de remédio e uma dose de veneno. Formas extremas de racismo regressariam à escravidão, o que seria um retorno ao primeiro ciclo capitalista, o que não é desejável atualmente; assim como democracia plena significaria um estágio pós-capitalista de liberdade e igualdade plena entre os diferentes. Provavelmente, uma das expressões locais que define e assegura o sistema-mundo capitalista é a contradição entre democracia e racismo. No entanto, uma forma democrática que conviva bem com o sistema racial sem enfrentá-lo é a democracia liberal.

Wallerstein (2005, p. 43), nos séculos XIX e XX, esse debate se dava no campo “de uma Geocultura que proclamava a inclusão de todos como a definição de uma sociedade justa” e teve a narrativa disputada pela ideologia, pelos movimentos antissistêmicos e pelas ciências sociais.

No campo da ideologia, a disputa se dava entre os conservadores, os liberais e os revolucionários. Considero importante compreender a narrativa vencedora, pois ela formou a geocultura do sistema-mundo capitalista moderno/colonial como conhecemos hoje, sobretudo, no que diz respeito ao nosso objeto de pesquisa: a interface raça/democracia.

Inicialmente, os conservadores abominavam as ideias da Revolução Francesa por considerá-las um desastre, pois as noções de que a normalização da mudança social e política e a aceleração da evolução da sociedade por meio de intervenção política estavam ligadas principalmente a princípios religiosos como família e comunidade. Esse grupo tinha como objetivo restaurar as instituições tradicionais (Wallerstein, 2005, p. 45).

Já o liberalismo surgiu como contraideologia ao conservadorismo, aqueles que acreditavam que o retorno ao antigo regime não era desejável. Acreditavam que não era possível frear a história e que o progresso era inevitável e conduziria a uma sociedade justa. Segundo o autor, os liberais franceses edificaram seu constructo ideológico em torno, especialmente, das ideias de carreiras abertas, igualdade de oportunidades e meritocracia.

Para os liberais, as mudanças sociais não poderiam ser freadas nem mesmo aceleradas; as instituições deveriam ser reformadas de forma natural, conforme a demanda social. Para eles, a grande questão era decidir quem deveria determinar o rumo das mudanças, embora não confiassem na tradição nem no povo — o primeiro por ser contraproducente, o segundo por considerar ignorante e irracional. A solução estaria em um governo de especialistas, certamente uma ideia retomada da cultura dos clássicos. Para dirigir a transformação social, o povo deveria ser educado de acordo com a ciência, isto é, o conhecimento necessário para o progresso tecnológico e econômico. Dessa forma, os liberais se qualificaram como ideologia moderada, que equilibrava o caráter reacionário dos conservadores, mas se acautelavam do radicalismo dos revolucionários (Wallerstein, 2005, p. 46).

Por fim, no século XIX, os revolucionários estavam ligados aos liberais, mas com ideias isoladas mais radicais, sendo chamados de democratas, radicais e socialistas. No campo ideológico, a disputa se dava, na verdade, entre conservadores e revolucionários, estando os liberais mediando o conflito. Surgiram, então, as três principais orientações políticas da modernidade: direita (conservadores), centro (liberais) e esquerda (radicais). Assim, conforme o autor:

> La combinación de estos tres giros tácticos por los *tres* grupos ideológicos determinó que el programa liberal se convirtiera en efecto en la característica definitoria común de la Geocultura, los conservadores y los radicales habiéndose transformado en meras variantes o avatares de los liberales, con quienes sus diferencias se habían vuelto marginales más que fundamentales (Wallerstein, 2005, p. 47).

Portanto, conforme Wallerstein (2005), os acontecimentos da Revolução Francesa foram determinantes para arquitetar a geocultura do sistema-mundo capitalista, sendo o liberalismo a principal tendência. Importante destacar que o liberalismo se caracteriza por ser capaz de negociar e ter a simpatia de ideologias nos extremos do quadrante político, além de ter a fraternidade como um de seus pilares. Conforme o autor, a fraternidade está na base da noção de nacionalismo, inclusive na ideia de reconciliar opostos, como esquerdistas e direitistas, na intenção de que a nação seja igual e unitária.

Segundo Wallerstein (2005, p. 47), o nacionalismo, por sua vez, "se asegura mediante la hostilidade a los enemigos". Essa hostilidade, no continente europeu, é direcionada aos países vizinhos e, no sistema-mundo, da Europa contra o resto do mundo, a hostilidade se institucionaliza como racismo. Seguindo o autor, compreendo que a raiz da ideologia racista é a geocultura liberal em seu braço nacionalista, tendência centralizadora e totalizante[27] que extermina a riqueza epistemológica[28] dos espaços que alcançou e alcança, por meio do imperialismo e da colonização. A luta dos direitos humanos nos Estados nacionais é pela inclusão na fraternidade, o alcance do status de cidadão, a possibilidade de não ser considerado inimigo.

Encerro a análise da obra de Immanuel Wallerstein expondo a perspectiva do autor acerca da democracia. No campo teórico da ASM, a democracia é, por um lado, uma questão interna dos Estados nacionais e, por outro, faz parte da geocultura do sistema-mundo moderno capitalista, mais especificamente a democracia em seu modelo liberal. O autor refere-se à questão democrática como o "problema da liberdade" e tece considerações a partir da clássica

---

[27] Para Aníbal Quijano (2005), o sistema moderno colonial capitalista tem a tendência a produzir totalitarismos. No paradoxo epistemológico do Todo *vs*. Partes, o Todo tem primazia. Em última instância, esse dado epistemológico gera uma política de classificação social, de modo que essa classificação significa um padrão diferenciado de distribuição do poder. Por sua vez, o novo padrão de poder mundial é a relação de conflito/exploração/dominação pelo controle da subjetividade e da autoridade e se estrutura em 3 eixos: trabalho, gênero e raça (Quijano, 2005). Assim, nacionalismo, totalitarismo e raça são faces da geocultura hegemônica no sistema-mundo capitalista, o liberalismo. Mas, a partir de Quijano, é possível compreender que o totalitarismo é, de modo geral, tendência do eurocentrismo, de modo que foi verificável nos sistemas políticos socialistas ao longo da história, o que se confirma pelas análises de Claude Lefort.

[28] Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 13) chama de monocultura do saber e propõe, em contrapartida, uma ecologia dos saberes.

divisão entre a liberdade das maiorias e a liberdade das minorias. No sistema-mundo moderno, a questão da democracia tem enorme importância.

Para o autor, a liberdade da maioria se realiza na medida em que as decisões políticas refletem os desejos dessa maioria em detrimento de grupos minoritários (Wallerstein, 2005, p. 62). A democracia liberal e representativa, por meio de eleições livres e universais, é o meio que essa liberdade se realiza. No entanto, conforme Wallerstein (2005, p. 62), para esse sistema, são necessários participação política ativa, acesso à informação e comunicação política eficiente entre a população e o corpo legislativo, como sugere Robert Dahl (2005), na sua *Poliarquia*, e Charles Tilly (2013), em suas análises de fluxos democráticos. O autor, entretanto, adverte que "es dudoso que exista algún estado en el sistema-mundo moderno que sea plenamente democrático en este sentido" (Wallerstein, 2005, p. 62).

De outro modo, a liberdade da minoria representaria o direito de todo indivíduo e/ou grupo de lutar pelos seus objetivos, que não podem ser suprimidos pela vontade da maioria — o que é o caso dos movimentos revolucionários. Para o autor, na disputa pelos sentidos do sistema, interessa não apenas saber em quais esferas da vida social e política predomina a liberdade da maioria ou da minoria, mas, sobretudo, compreender quais e quando os atores prezam pelas liberdades, bem como as protegem e as expandem, ou quando não prezam pelas liberdades a pretexto de protegerem a liberdade das maiorias (Wallerstein, 2005, p. 62). Quanto ao problema do conflito entre a liberdade e a igualdade:

> La igualdad se presenta con frecuencia como un concepto en conflicto con la libertad, especialmente cuando nos referimos a la igualdad relativa de accesos a bienes materiales. De hecho, es el revés de la misma moneda. En la medida en que existan desigualdades de importancia, es inconcebible que se les otorgue el mismo valor a todas las personas a la hora de determinar las preferencias de la mayoría. Y es inconcebible que la libertad de las minorías sea plenamente respetada si estas minorías no son iguales a los ojos de todos, iguales social y económicamente para serlo también políticamente. Lo que la promoción de la igualdad como concepto hace es señalar las posiciones necesarias de la mayoría para realizar su propia libertad y para alentar la libertad de las minorías (Wallerstein, 2005, p. 62).

Desse modo, as desigualdades sociais e econômicas estão na base da desigualdade política, uma vez que no sistema-mundo moderno capitalista existe desigualdade de importância entre indivíduos e grupos. A igualdade entre a maioria e a minoria não pode se realizar, pois a desigualdade é a possibilidade de que a liberdade da maioria se realize.[29]

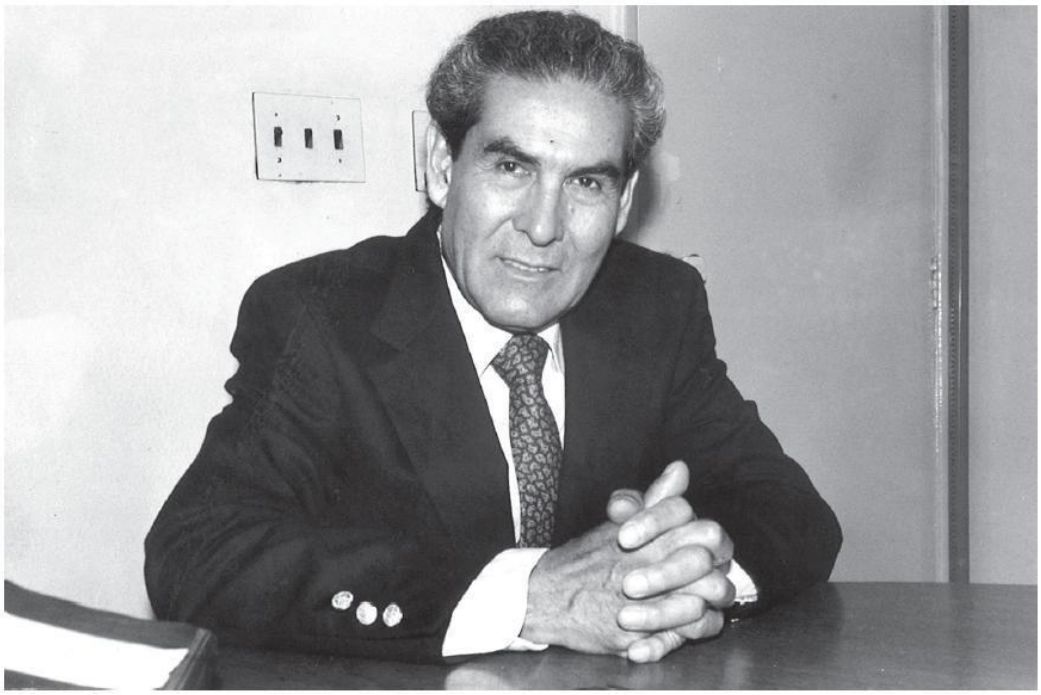
[29] Importante anotar que Immanuel Wallerstein não trabalha o conceito de desigualdade, sendo necessário, portanto, recorrer a Frantz Fanon (Faustino, 2018), sobretudo na elaboração do conceito de epidermização dos lugares sociais e, mais adiante, a Aníbal Quijano, quando elabora a noção de classificação social como a

Por fim, depreendo da teoria de Wallerstein a seguinte contribuição para a interface raça e democracia: (i) a raça é um aspecto da geocultura do sistema-mundo capitalista; (ii) a democracia liberal é o conflito entre a liberdade da maioria e a liberdade das minorias; (iii) o sistema-mundo moderno capitalista não é definido pela liberdade universal, mas pelas liberdades parciais; (iv) liberdade e igualdade estão em conflito, de modo que a igualdade entre maioria e minorias não pode ser estabelecida, pois a desigualdade é a base da realização da liberdade da maioria, e (v) o fator ideológico racial, enquanto aspecto da geocultura do sistema-mundo capitalista, é um dos principais critérios para diferenciar e hierarquizar minorias e maiorias.

Wallerstein não define a natureza da desigualdade, mas compreende que uma democracia ampla não é possível no sistema-mundo capitalista, por ser baseado em desigualdades materiais e na opressão da liberdade das minorias.

3.2.2 Aníbal Quijano

Figura 3 – Aníbal Quijano no Instituto de Estudos Avançados da USP.



Fonte: Enrique Amayo Zevallos (2018, p. 419)

Se a ASM é a construção teórica basilar, o conceito de colonialidade do poder (CP),

distribuição desigual de um padrão de poder mundial, que é baseado nos eixos trabalho, raça e gênero. Para a colonialidade do poder, a raça é uma categoria mental da modernidade; por isso, o sistema-mundo capitalista passa a ser nomeado sistema-mundo capitalista moderno/colonial. A base da desigualdade no sistema moderno/colonial é, sobretudo, ontológica e epistemológica.

de Aníbal Quijano, é o mais importante para se compreender a essência do arcabouço teórico do M/C e representa uma construção que tem a ASM como base, mas avança e complexifica ao elaborar 14 eixos de compreensão da colonialidade e da modernidade (Segato, 2015), tendo a raça como ponto de partida. Assim, a teoria de Wallerstein mantém relação com a teoria de Aníbal Quijano, conservando a independência e a especificidade de cada uma para análise de diferentes objetos de pesquisa.

Conforme Deni Alfaro Rubbo (2019), as ciências sociais na América Latina foram institucionalizadas a partir do advento do fim da Segunda Guerra Mundial, tendo o apogeu de produções originais nas décadas de 1960 e 1970. Para Rita Segato (2015), apenas quatro teorias criadas na América Latina foram capazes de romper as fronteiras do continente, alcançar o Norte Global e se consolidar no pensamento social mundial: Teologia da Libertação, pedagogia do oprimido, teoria da dependência e colonialidade do poder.

A capacidade de exportar teoria significa o poder de criar vocabulários para reconfigurar a interpretação da história. Antes do século XX, a América Latina não exportou interpretações da história, o que de modo algum significa que os latino-americanos não estavam produzindo pensamento decolonial anteriormente. Segundo Ballestrin (2013), a origem do pensamento decolonial é mais remota do que a sistematização e a institucionalização das ciências sociais na América Latina. Wama Pomam de Ayala enviou para o rei Felipe III, em 1616, o texto *Nueva crónica y buen gobierno*, e Otobbah Cugoano publicou em Londres o texto *Thoughts and sentiments on the eviel of slavery*, em 1787 (Ballestrin, 2013, p. 105). Exceto pelos estudos de Walter Mignolo (2008), esses documentos permanecem esquecidos pelas ciências sociais latino-americanas, embora possam ser considerados tratados políticos, como o são *O Leviatã* de Hobbes (2009) e *O contrato social* de Rousseau (2019).

Assim, o pensamento social latino-americano e o pensamento decolonial *lato sensu* existem a tempos remotos, mas apenas com o fim da Segunda Guerra Mundial o formato europeu das ciências sociais finalmente institucionalizou-se nas universidades do continente, conformando-se a uma epistemologia e a um sistema hegemônico de produção intelectual. Nesse contexto, surge a vasta produção teórica de Aníbal Quijano. Conforme Rubbo (2019), a biografia de Quijano confunde-se com a história das ciências sociais na América Latina, como demonstram os textos “Aníbal Quijano y su tiempo”, de Manuel Quijano (2019) e “Descobrir Aníbal Quijano, ou apenas um pensador latino-americano”, de Deni Rubbo (2021).

Não se pode dizer que Aníbal Quijano teve uma fase acrítica ao sistema capitalista, mesmo nos primórdios da sua produção, mas é possível afirmar que a sua crítica às ciências sociais, especificamente, consolidou-se na década de 1990, com a elaboração da teoria da

colonialidade do poder. Antes de se "encaixar" como decolonial, Quijano já era um pensador crítico pela via do marxismo, em especial o marxismo andino de José Carlos Mariátegui, de quem foi profundamente estudioso. Considero que a transição entre a fase marxista e a fase decolonial tem como marco o texto "Colonialidad del poder y clasificación social" (Quijano, 2020 [2000]), em que tece críticas à categoria marxista classe e esboça o sentido de colonialidade do poder. Assim, a CP implica um novo rumo de leitura da história mundial (Segato, 2015, p. 36) — um rumo irreversível, que insere a colonialidade como face da modernidade.

A transição de uma linha de produção intelectual marxista para o fazer decolonial do autor não é por acaso, dado que, na década de 1980, as ciências sociais passaram por uma "crise de paradigma", com o advento da derrota do socialismo histórico representado pela queda do Muro de Berlim (Rubbo, 2019, p. 243). Como sociólogo, Quijano se viu diante da encruzilhada que o deixou entre a depressão e a criatividade necessária diante da derrota política dos movimentos dos trabalhadores na América Latina. Rubbo (2019, p. 243) destaca:

> […] a sua busca por um redirecionamento teórico para entender a história da América Latina em sua moldura política e epistêmica. Nesse ínterim, Quijano coloca em curso uma revisão profunda da sociologia marxista e de sua validade, tanto do seu instrumental analítico quanto de seu arsenal político.

Rubbo (2019) levanta a hipótese de que Aníbal Quijano se distanciou do marxismo sem com este romper radicalmente, sobretudo por sua relação com a produção de Mariátegui. Isso, porém, não desqualifica a produção de Quijano como decolonial, uma vez que o decolonial é uma postura intelectual epistemológica e não apenas categorial. Assim, o sociólogo apresenta movimentos de maior proximidade ou distância com o marxismo, que, nas palavras de Rubbo (2019), metamorfoseiam-se ao longo da trajetória intelectual. Fato é que a CP apresenta elementos marxistas, como a crítica ao sistema capitalista, mas não se pode dizer que o é, pois avança ao inserir a raça como categoria central para a análise da dominação capitalista e da modernidade.

Aníbal Quijano é inclassificável no campo marxista (Rubbo, 2019, p. 248) ou em qualquer outro campo teórico. O autor foi um intelectual "em trânsito": em sentido denotativo, porque viajou o continente americano aprendendo e produzindo teoria, sobretudo buscando compreender, solucionar e localizar a América Latina na crise de paradigmas do século XX, e conotativo, porque aprendeu de diversas fontes, "em busca de um pensamento próprio, independente, heterodoxo, sem as amarras doutrinárias e as modas teóricas em voga" (Rubbo, 2019, p. 248).

"Em trânsito", ainda, porque Quijano pensou a sociologia na América Latina diante de um período de transição histórica no século XX, definida pelas diversas crises do capitalismo, bem como das formas capitalistas, democracia e modernidade. A derrota dos movimentos populares, que se organizavam em torno dos ideais marxistas, e a carência de novas armas para a crítica tornaram necessário interrogar a história latino-americana construída até então.

Diante desse contexto, proponho que a CP foi a resposta teórica de Aníbal Quijano para a crise de paradigmas, estabelecida com a derrota do socialismo histórico. Além disso, é uma resposta local para um problema global (parafraseando Mignolo). Segundo Quijano, "en América Latina, se trata de 'leerla' en función de ella misma; en relación con otras experiencias, pero no según ellas" (Quijano, 1990, p. 12).

Dessa forma, a CP inaugura um estilo de análise propriamente latino-americano, que transita entre as mais diversas disciplinas, sem se acorrentar a nenhuma, ou seja, é uma "teoria sem disciplina", própria da América Latina. O estilo demasiado próprio de Aníbal Quijano se expressa no caráter da sua escrita, segundo Rubbo (2019, p. 253):

> Quijano sempre foi econômico em citações de autores, escolas e tendências, assinalado por elevada generalidade, dificultando um possível mapeamento de suas afinidades negativas e eletivas no campo das ciências sociais estrangeiras. Não há registro, por exemplo, sobre Baudrillard, Lyotard, Derrida, Foucault, Berman, Said, Williams, Harvey, Jamenson, Spivak, Eagleton etc., autores que paulatinamente ganhavam notoriedade nas ciências humanas na América Latina.

Quijano adotou o estilo de produção de ensaio científico social. Assim, se, por um lado, o estilo ensaístico permitia que abrisse questões e explorasse horizontes, por outro, dificultou definir filiações intelectuais. Conforme Segato (2015, p. 38), o autor se distanciou de "modelos de construção do texto sociológico e das políticas de citação e publicação regidas pelas pautas do fazer acadêmico e editorial do Norte". Apesar da dificuldade em identificar as influências intelectuais de Quijano, é incontestável a importância direta do marxismo andino de José Carlos Mariátegui, de quem foi estudioso e seguiu o exemplo de incorporar em suas análises a categoria raça (Segato, 2015, p. 42).

Conforme Rubbo (2019, p. 260) e Clímaco (2020, p. 24), Mariátegui inaugurou na América Latina uma crítica ao eurocentrismo, esboçou caminhos para elaborar teoricamente uma racionalidade alternativa e adiantou em décadas a investigação social das sociedades latino-americanas, compreendendo a diversidade histórica e temporal da América Latina, com formas de vida e de produção capitalistas e não capitalistas organizadas em torno da diferenciação racial entre brancos e não-brancos.

César Germaná (2020, p. 15) afirma que Quijano, posteriormente, aprofundou as reflexões de Mariátegui sobre a realidade peruana e latino-americana na ordem capitalista. Ademais, as filiações intelectuais mais próximas do sociólogo são aos autores de sua geração, no campo da sociologia, principalmente ligados à teoria da dependência, e no campo da literatura, como José Maria Arguedas, Júlio Cortázar, Juan Rulfo e Gabriel García Márquez (Rubbo, 2019, p. 262).

Danilo Assis Clímaco (2020) organizou a antologia essencial de Aníbal Quijano, publicada em 2020 pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). Nessa obra, Clímaco organiza a produção de Quijano em ordem cronológica a partir de três eixos temáticos: (i) totalidade, heterogeneidade histórico-estrutural do poder e as tendências da crise radical da colonialidade global do poder; (ii) da cultura política cotidiana à socialização e à descolonização do poder em todos os âmbitos da existência social; (iii) identidade latino-americana e eurocentrismo. Para os fins da pesquisa que proponho, interessam sobretudo os eixos (ii) e (iii), isto é, a produção do autor entre as décadas de 1980 e 2000, que representam a construção até a teoria da colonialidade do poder, embora desde o eixo (i) seja possível esboçar o início da elaboração teórica da CP. Pretendo demonstrar como a CP pode ser visualizada em cada fase do pensamento do autor até chegar a sua elaboração final no âmbito do Grupo M/C.

Antes de discorrer a respeito dos três eixos temáticos, necessário contextualizar o pensamento de Quijano. Assim, o ponto comum estruturante dos três eixos é o *questionamento e a socialização do poder* (Germaná, 2020, p. 12), tema que permeia todo o pensamento quijaneano. O questionamento do poder pela via da crítica ao eurocentrismo causou uma verdadeira revolução epistemológica (Germaná, 2020, p. 12; Segato, 2015, p. 36).

> Desde sus primeros ensayos, encontramos la preocupación por reflexionar sobre el problema del poder y de la democracia en el socialismo. Debatiendo con las corrientes autoritarias del marxismo, Aníbal Quijano ha sostenido la tesis de la socialización del poder político como la condición indispensable para lograr el autogobierno de los trabajadores, esto es, la democracia directa, que permita la reinserción del Estado en la sociedad (Germaná, 2020, p. 18).

Para Quijano, democracia é a socialização do poder em busca de uma sociedade justa e boa. Não se interessou apenas em pesquisar sentidos da crise da democracia liberal ou modelos da democracia local andina, mas também buscou questionar-se *que hacer*, isto é, horizontes utópicos sobre o futuro da América Latina. Os movimentos sociais são a principal aposta de Quijano para a socialização do poder. Assim, segundo Germaná (2020, p. 19):

> Aníbal apuesta, más bien, por los movimientos sociales que luchan contra toda

> forma de explotación y de dominación. En estes movimientos antissistêmicos encuentra la fuerza social capaz de eliminar todas las jerarquias y los privilégios. [...] Todos sus escritos no son sino el esfuerzo de llevar adelante el largo proyecto de subvertir el poder y contribuir a la construcción de un mundo más democrático y más igualitario mediante la búsqueda de la verdad, el bien y la belleza.

De forma objetiva, o pensamento quijaneano busca "*desvelar el núcleo básico sobre el que se ha articulado la existencia social global a lo largo de 500 años: la clasificación de la población mundial a través de la noción de raza*" (Clímaco, 2020, p. 23, grifos meus). Para o autor, raça, por sua vez, significa:

> […] el proceso de legitimación y naturalización de las relaciones de dominación, iniciado con la colonización de América Latina y estrechamente interrelacionado con la articulación en torno al capital y al mercado mundial de todas las formas históricas de control del trabajo, sus recursos y productos (Clímaco, 2020, p. 23).

Mesmo com o fim do colonialismo histórico, a noção de raça permaneceu sendo o núcleo básico estruturante sobre a existência social global. A essa forma política global do capital e do mercado mundial, articulada em torno da noção de raça, Aníbal Quijano chama de colonialidade do poder. A racialização determina o lugar social de cada pessoa nas relações de poder e, desde o século XV, a América Latina foi laboratório de experimentação da racialização da espécie humana, gerando identidades e classificações sociais.

O colonialismo interno é a chave para compreender como o capital mundial domina Estados nacionais independentes por meio das elites brancas, que impedem toda forma de reivindicação por democratização (socialização do poder). Ademais, com o falecimento do autor no ano de 2018, a CP é o momento atual do pensamento de Quijano (Clímaco, 2020, p. 24). Adoto os três eixos temáticos do pensamento quijaneano descritos por Clímaco, sobretudo, para demonstrar o estado da colonialidade do poder até o momento atual.

No primeiro eixo de questões — "totalidade, heterogeneidade histórico-estrutural do poder e as tendências da crise radical da colonialidade global do poder" —, Quijano compreende a natureza diferenciada da crise estrutural do capitalismo, diferenciando as particularidades da América Latina na dinâmica do capitalismo global, bem como o papel de cada país. O autor começa a "questionar a existência de uma totalidade multidimensional composta por elementos históricos heterogêneos e articulados por um padrão de poder" (Clímaco, 2020, p. 29) e é possível notar a influência inicial da teoria da dependência (TD) na formulação da colonialidade do poder. Nesse ponto, a CP é a compreensão do papel diferenciado da América Latina na ordem capitalista mundial, em torno do mesmo padrão de

poder global.

A partir das contribuições na TD, o autor conclui que a condição de dependência histórica e estrutural dos países latino-americanos se demonstra, principalmente, na natureza colaborativa das elites dependentes com as elites dominantes e na desidentificação racial entre as elites locais (dependentes) e a população. Assim, o fator racial articula o poder a nível global e local (Clímaco, 2020, p. 34).

Quanto ao segundo eixo, denominado "da cultura política cotidiana a socialização e a descolonização do poder em todos os âmbitos da existência social", conforme Clímaco (2020, p. 30), na década de 1970, a posição de Quijano ao lado da luta proletária e dos grupos dominados no Peru o levaram a compreender a luta revolucionária como a socialização cotidiana do poder. Já na década de 1980, com a "derrota" dos movimentos sociais de ordem marxista diante do sistema capitalista, o autor passou a estudar novas formas de agrupamentos sociais. Ao observar os movimentos sociais, o autor depreende o fator étnico-racial das diversas organizações. Nesse ponto, a CP aparece como a natureza étnico-racial das formações sociais e o caráter racializado dos estados latino-americanos (Clímaco, 2020, p. 30). Assim, o elemento racial se equaciona à natureza diferenciada da América Latina na ordem capitalista mundial.

Por fim, no terceiro eixo, "identidade latino-americana e eurocentrismo; o novo horizonte de sentido histórico e a descolonialidade do poder", o autor alcança o momento atual da CP, compreendendo o eurocentrismo como a causa do desmembramento da identidade latino-americana. Para Quijano, o eurocentrismo é um modo de controle da intersubjetividade mundial, que produziu o empobrecimento do imaginário histórico e político dos povos dominados. Em última instância, o eurocentrismo, enquanto fator de fracionamento das identidades políticas, causou a derrota dos movimentos sociais da América Latina na década de 1960. Nesse ponto, a CP se forma como o equacionamento de três elementos: natureza diferenciada da América Latina na ordem capitalista mundial, elemento racial e eurocentrismo.

Rita Segato (2015, p. 36) aborda a colonialidade do poder como um momento de ruptura nas ciências sociais na América Latina — um "giro copernicano" — e adverte que não se trata apenas de uma perspectiva latino-americana, embora tenha sido produzida na região — assim como marxismo e liberalismo foram produzidos regionalmente. Mais amplamente, a CP é uma análise do conjunto do poder globalmente hegemônico (Segato, 2015, p. 36), é uma teoria para o sistema-mundo (Segato, 2015, p. 39), incluindo-se entre as metanarrativas da história, como o marxismo e o liberalismo. Conforme a autora, a realidade latino-americana não pode ser apreendida pelas categorias marxistas nem liberais, modernas ou republicanas, pois essas metanarrativas não são capazes de criar uma democracia verdadeiramente abrangente da

diversidade latino-americana.

Algumas semanas por ano, Quijano desempenhava o papel de docente do Centro Fernand Braudel, na Universidade Estadual de Nova York, em Binghantom, fundado por Immanuel Wallerstein (Segato, 2015, p. 37), de quem se aproximou e estabeleceu relação profissional e de amizade. Assim, aderiu ao modelo de Wallerstein e propôs a união da colonialidade e da invenção da raça à ASM como fundamentos para se compreender a modernidade (Segato, 2015, p. 40). Atualmente, o léxico da CP nutre o pensamento de grandes teóricos, como Boaventura de Sousa Santos, Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Antonio Negri e Walter Mignolo, principais autores do M/C. Portanto, a colonialidade do poder é o elo que forma a identidade grupal.

Para Segato (2015, p. 43), a CP conta com 14 eixos argumentativos, expostos em diversos textos de Quijano, não de forma sistemática, quais sejam: (i) reordenamento da história; (ii) "colonial/moderno sistema-mundo"; (iii) heterogeneidade histórico/estrutural da existência social; (iv) eurocentrismo, identidade e reoriginalização; (v) colonialidade do saber; (vi) colonialidade e subjetividade; (vii) racismo; (viii) raça; (ix) colonialidade e patriarcado; (x) ambivalência da modernidade: racionalidade técnico-instrumental e racionalidade histórica; (xi) poder, Estado e burocracia no liberalismo e no materialismo histórico: razão de Estado e falência democrática na América Latina; (xii) giro decolonial; (xiii) o índio, o movimento indígena e o movimento da sociedade; (xiv) a economia popular e o movimento da sociedade.

Adoto os eixos descritos e sistematizados por Segato (2015) pela importância de organizar uma obra tão esparsa quanto a de Quijano. Assim, sintetizam-se os eixos da CP para apresentar a base da identidade grupal do M/C, o que possibilitará melhor leitura e compreensão dos demais autores. A seguir, descrevo os eixos de 1 a 8 e o 11, mais próximos do objeto de pesquisa trabalhado na presente pesquisa.

Para o Eixo 1, denominado "Reordenamento da história", a CP centraliza o papel da América Latina na origem do sistema-mundo. Nesse sentido, a América não é periférica ou excêntrica, mas a fonte onde se origina a modernidade (Segato, 2015, p. 44).

O Eixo 2, "Colonial/moderno sistema-mundo", é o momento em que Quijano contribui com a teoria dos sistemas-mundo de Immanuel Wallerstein, primeiramente absorvendo a teoria e, posteriormente, compreendendo que o colonial é a pré-condição para a existência do moderno (Segato, 2015, p. 45).

Já o Eixo 3 denomina-se "Heterogeneidade histórico/estrutural da existência social". Nesse ponto, há a compreensão de que diferentes tempos, modos de produção e formas de vida coexistem e se associam estruturalmente, formando um tipo específico de poder que domina

essa heterogeneidade de espaços históricos. Ademais, a heterogeneidade abriga não apenas temporalidades, histórias e cosmologias, como ainda relações de produção diversas, como o trabalho remunerado e o não remunerado, de modo que um depende do outro. O novo padrão de poder colonial/moderno é uma forma de controle do trabalho organizado em torno da heterogeneidade da América Latina (Segato, 2015, p. 46).

O Eixo 4, "Eurocentrismo, identidade e reoriginalização", compreende a noção de que o eurocentrismo é uma distorção do conhecimento e da produção de sentido. A razão do eurocentrismo está na histórica associação no trabalho não pago com a raça do colonizado. Dessa forma, o sentido do eurocentrismo está na invenção da raça, na racialização e na hierarquia criada pela colonização entre europeus — brancos, por associação —, de modo que ao branco compete o controle dos meios de produção (Segato, 2015, p. 47).

O Eixo 5, "Colonialidade do saber", entende que esta segue a lógica do eurocentrismo e do racismo. A partir das divisões ontológicas e epistemológicas, os saberes passam a ser hierarquizados. Esse eixo pode ser desenvolvido na noção de *Hybris del punto zero*, de Santiago Castro-Gómez (Segato, 2015, p. 50).

Por sua vez, o Eixo 6, denominado "Colonialidade e subjetividade", trata do modo como a colonialidade interferiu e interfere na subjetividade do colonizador e do colonizado, alienados de si, incorporando identidades que só fazem sentido diante do contexto da colonização, como crioulo, índio, branco, negro. A memória, os saberes, as línguas, imagens, símbolos, experiências, estéticas, éticas, todos os sistemas de sentidos dos povos colonizados foram destruídos, cancelados e subjugados para dar lugar à identidade colonizada e aos papéis totalitários impostos pelo padrão de poder mundial para os interesses do capitalismo — enquanto, por outro lado, prevaleceu todo o sistema simbólico do colonizador. Walter Mignolo desenvolve essa ideia com a noção de dupla consciência da elite crioula branqueada e eurocêntrica, de modo que a consciência ambígua da elite a desidentifica racialmente com o colonizado e o aproxima da Europa, sem que realmente seja europeu (Segato, 2015, p. 50).

Para o Eixo 7, "Racismo", em decorrência dos demais eixos, o eurocentrismo não passa de racismo. O racismo, por sua vez, é o outro lado do eurocentrismo, igualmente baseado na ideia de hierarquização de pessoas, trabalhos, produtos, saberes, culturas, sistemas simbólicos, cosmologias e existências. Apresenta, ainda, aspecto geopolítico, de modo que a fronteira material dessa hierarquia é o Norte e o Sul globais, conforme as invasões do colonialismo histórico (Segato, 2015, p. 52).

O Eixo 8, denominado "Raça", é o principal eixo, a pedra fundamental do constructo teórico da colonialidade do poder. Para Aníbal Quijano, raça é o principal instrumento de

dominação inventado desde as invasões há mais de 500 anos. Foi criada e experimentada, inicialmente, na América Latina e posteriormente imposta em todo o mundo, como instrumento de dominação da Europa. Onde quer que o europeu tenha invadido e dominado, ali se instalou um sistema racial como ferramenta para dominação local.

Ademais, a raça é uma ideologia que, ao longo de mais de 500 anos, passou por diferentes fases e argumentos: inicialmente, o argumento religioso; depois, o argumento biologizante. Para a CP, a raça está, sobretudo, ligada ao poder e à dominação social. Conforme Segato (2015, p. 53):

> Destaco el carácter plenamente histórico de la maniobra de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla; el papel instrumental y funcional de la raza para la extracción de riqueza inicialmente en los territorios conquistados y más tarde en la extensión planetaria; el alcance mundial de su teoría, que da cuenta de relaciones en una estructura que es global; el impacto de la raza en la captura jerárquica de todas las relaciones humanas y saberes; y la dimensión racializada de las nociones como "modernidad", "modernización" y "desarrollo", con sus valores asociados.

Uma das principais críticas de Quijano ao materialismo histórico marxista aplicado à América Latina diz respeito à noção de classe social sem a dimensão racial. Não se pode estudar o social e o político na América Latina sem a noção central da raça (Segato, 2015, p. 53).

Por fim, o Eixo 11, "Poder, Estado e burocracia no liberalismo e o materialismo histórico; 'Razão de Estado' e falência democrática na América Latina", assim como o Eixo 8, é de suma importância para a pesquisa da presente dissertação. Nesse ponto, encontram-se o tema do poder e a crítica ao Estado moderno, de forma dispersa e onipresente no pensamento teórico de Aníbal Quijano. A crítica central do autor é ao aspecto eurocêntrico do Estado, tanto nos Estados liberais quanto marxistas. Para a CP, o eurocentrismo é o ponto em comum entre liberalismo e marxismo. Nesse contexto, defende-se que a crise da democracia na América Latina esteja ligada à própria razão do Estado, pois o formato político totalizador, homogeneizante e centralizador impede-o fazer de horizontes históricos outros.

Uma das consequências dessa razão está na formação das identidades nacionais, que totalizam e reduzem a heterogeneidade infinita presente naquele território. Para Quijano, em nenhum país latino-americano é possível encontrar uma sociedade plenamente nacionalizada, pois existem múltiplas identidades étnicas, além do fracionamento social causado pela raça e pelo racismo. Assim, a organização política em torno do modelo de Estados nacionais é um dos traços atuais da colonialidade. Por essa razão, não se pode falar em democracia diante de Estados nacionais homogeneizantes (Segato, 2015, p. 55).

A essência dos acontecimentos históricos da década de 1990 foram determinantes para o desenvolvimento dos estudos acerca da colonialidade. Com a crise do marxismo e a "derrota" dos movimentos sociais, era necessário buscar horizontes alternativos. De acordo com Zulma Palermo e Pablo Quintero (2014), a pergunta elaborada por Aníbal Quijano sobre o futuro da América Latina inaugurou uma agenda de pesquisas e um vasto campo de exploração científica, associado pelo semiólogo Walter Mignolo e o filósofo Enrique Dussel. Essa nova agenda de pesquisa provocou os autores a atualizarem seus constructos teóricos já existentes desde a década de 1970.

A análise do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, integrada com os estudos sobre colonialidade, tendo o eurocentrismo e a raça como elementos principais, criou o léxico em comum do Grupo M/C. Conforme Palermo e Quintero (2014, p. 162-163):

> Es acá cuando aparece como un factor hasta entonces no sistematizado, la cuestión de la racialidad como componente fundamental de la colonialidad, aspecto que habrán de asumir todos los pensadores que entonces y después irán conformando lo que Arturo Escobar llamó el "colectivo modernidad-colonialidad". La cuestión de la raza planteada desde mucho antes por intelectuales activistas – en particular Frantz Fanon cuyo pensamiento forma parte de la genealogía de la decolonialidad, junto a la de su maestro Aimé Césaire – es una de las huellas que marcan el lugar de anunciación desde el que piensa Quijano.

Importante ressaltar que não foram os acadêmicos do decolonial que inauguram os estudos sobre a raça. Na América Latina, como citado anteriormente, o tema foi trabalhado por Carlos Mariátegui, enquanto os Estudos Pós-coloniais Sul Asiáticos estudavam a raça a nível psicanalítico e simbólico, na relação colonizado-colonizador. A diferença trazida pelo léxico teórico do Coletivo M/C está em tratar a raça como vetor da matriz colonial de poder e nas suas formas derivadas, como colonialidade do ser, colonialidade de gênero e colonialidade do saber (Palermo; Quintero, 2014, p. 163). Para Quijano e demais autores, além do subjetivo, a raça atua a nível epistêmico e político.

3.2.3 Enrique Dussel

Considero que Enrique Dussel deu uma contribuição modesta ao Grupo Modernidade/Colonialidade, uma vez que a formulação teórica principal do autor, a filosofia da libertação, estava delimitada desde a década de 1970 (Villa, 1998, p. 39) e, para a crítica à modernidade elaborada pelo Grupo, o autor contribuiu com a categoria da transmodernidade, formulação no campo da filosofia da história, mas que deriva da FL. Conforme Villa (1998, p.

39), o campo de trabalho de Dussel não se restringe às investigações em filosofia, abarcando ainda história e teologia.

Considero que as categorias do sistema-mundo e da colonialidade do poder são basilares para se compreender o aspecto geopolítico e a estrutura de poder formulados e defendidos pela rede. A noção de transmodernidade expressa a noção histórica própria e única, conforme a qual os autores tecem sua crítica ao eurocentrismo e à modernidade. Afirmo que é uma contribuição modesta por ser uma única categoria de simples compreensão, mas carrega em si a função de ser ferramenta de análise sobre o passado e o presente e de projetar a possibilidade de reestruturar o estudo e o ensino da história, de modo a englobar os infinitos espaços e tempos presentes no mundo. Em outras palavras, por meio da pesquisa histórica, o autor demonstra que o eurocentrismo é uma ideologia criada pela/para a modernidade. A história é ponto de partida essencial para reestruturar as ciências sociais.

Para os fins desta pesquisa, prescindo do aprofundamento acerca da filosofia da libertação, por não ser a contribuição teórica voltada para as análises do M/C. Ademais, não considero necessário o aprofundamento teórico acerca da FL para que se compreenda a noção de transmodernidade. Conforme Benedito Eliseu Leite Cintra (2009, p. 76), Enrique Dussel parte dos fatos e não das ideias; para ele, a história vem antes da filosofia e da reflexão. É a história quem alimenta e provoca as pesquisas filosóficas de Dussel. Segundo Cintra (2009, p. 80), “Enrique Dussel sempre esteve imerso na práxis histórica”. O pensamento teórico do filósofo-historiador latino-americano é carregado de terminologias e referências históricas e geopolíticas. É por meio da contestação da história hegemônica que o autor tece a crítica à modernidade e constrói a FL.

A transmodernidade representa uma perspectiva histórica alternativa à história hegemônica eurocêntrica, por meio da reorganização geopolítica do mundo até o ano de 1492, quando houve o descobrimento/invasão do continente que posteriormente seria denominado América. Assim, conforme Dussel (2016, p. 51), desde o final da década de 1960, o surgimento das ciências sociais críticas latino-americanas produziu no campo da filosofia uma ruptura histórica com a mudança conceitual de metrópole/colônia para centro/periferia. Essa mudança terminológica introduzia nos estudos as assimetrias dos atores envolvidos no sistema. Os estudos da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL) e da teoria da dependência contribuíram para essa nova e outra leitura da realidade.

A FL, por sua vez, a partir desses novos paradigmas geopolíticos e geoculturais, foi construída compreendendo seu condicionamento cultural e local e assumiu o papel de filosofia engajada nos interesses de classes, grupos, sexo, raça etc. (Dussel, 2016, p. 52). O local e a

cultura a partir da qual a teoria era construída passou a ser determinante para a formulação teórica como todo.

No ano de 1993, Dussel publica a obra *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*, em que desenvolve a teoria de que, no ano mítico de 1492, nasceu a modernidade. Essa definição temporal tem dois significados principais: inclui a América Latina na história mundial da modernidade como fator determinante e define que a modernidade nasce a partir do desenvolvimento de sua própria lógica, ou seja, a colonialidade, a barbarização e a violência. Consequentemente, contesta que o início da modernidade seja a Ilustração e os processos políticos e culturais internos ao continente europeu. Nesse sentido, da teoria de Dussel, depreendo que a raça surgiu antes da democracia, o que implica uma releitura importante da história para a interface raça e democracia. Aliás, o que permitiu o surgimento da democracia liberal foi a criação e a execução do projeto colonial/racial.

Segundo Dussel (1993, p. 112), até o século XV, "a hoje chamada Europa Ocidental era um mundo periférico e secundário do mundo muçulmano. A Europa Ocidental nunca fora o "centro" da história […]". O autor empreende um deslizamento semântico do conceito de Europa, indicando em cinco pontos que: (i) a Europa moderna nada tem a ver com a Grécia; a Europa mitológica é filha de fenícios (Dussel, 2005, p. 25); (ii) o "Ocidental" será o império romano que fala latim, o "Oriental" será o império helenista que fala grego, que compreende ainda a Ásia — logo, não há um conceito de Europa; (iii) desde o século VII, o Império Romano Oriental Cristão tinha o mundo árabe-muçulmano como maior desafio; (iv) as Cruzadas representam a primeira tentativa da Europa latina de impor-se no mediterrâneo, mas fracassou e continuou periférica, e (v) após a queda de Constantinopla em 1453, o Renascimento Italiano se une ao grego Oriental, enfrenta o mundo turco e cria a falsa equação da história: Ocidental = Helenístico + Romano + Cristão (Dussel, 2005, p. 27).

Para o autor, esse é um desvio eurocentrista da história, uma invenção ideológica. A Europa nunca foi centro da história, nem mesmo com o Império Romano. Segundo Dussel, o helenismo não é europeu e, ainda assim, não teve alcance tão amplo quanto a cultura muçulmana no século XV (Dussel, 2005, p. 26-27). Assim, essa equação é uma invenção ideológica que usurpa a cultura grega como exclusivamente europeia e que pretende fazer crer que Grécia e Roma foram o centro da história, seguidas pela Idade Média e, posteriormente, pelos acontecimentos internos da Europa que deram origem à modernidade. Essa visão é falsa porque não havia história mundial até então e porque a Europa é mal-localizada geograficamente para ter sido o centro. O que permitiu a modernidade não foi a influência sobre a Ásia, mas o domínio sobre o Atlântico e o consequente contato com a América.

Posteriormente, a latinidade periférica foi legada à América.

Para Dussel (1993, p. 75), a partir de 1492, com a colonização da América, surge o mito da modernidade que representa a falsa ideia de que a modernidade é útil e benéfica, sobretudo para o dominado, pois parte-se do princípio de que a cultura europeia é superior e mais desenvolvida e, por outro lado, a cultura dominada é inferior e imatura. A dominação e a violência, portanto, serviriam para emancipar esses povos infantilizados, civilizá-los. Conforme o filósofo:

> Nisto consiste o "mito da modernidade", em vitimar o inocente (o Outro) declarando-o causa culpável de sua própria vitimação e atribuindo-se ao sujeito moderno plena inocência com respeito ao ato sacrifical. Por último, o sofrimento do conquistado (colonizado, subdesenvolvido) será sacrifício ou o custo necessário para a modernização (Dussel, 1993, p. 75-76).

O mito da modernidade, portanto, significa a culpabilização do Outro pela violência que lhe é infringida, sob o argumento de que aquele mal lhe é necessário para que cresça e se desenvolva (embranqueça). Nesse sentido, compreendo que a imposição da democracia liberal faz parte do mito da modernidade, pois é a violência civilizadora, o "mal" pelo "bem". Para Dussel (1993), a "realização plena" do conceito de modernidade é a sua superação, ou seja, a transmodernidade.

Há, portanto, duas modernidades (Dussel, 2005, p. 27): a primeira modernidade é eurocêntrica, provinciana e regional. Essa modernidade é hegemônica, universalista, totalizante e totalitária, mas ainda emancipatória do dominado, culpado por seu próprio penar. A salvação do colonizado ocorre por meio da razão como processo crítico — e quem melhor compreendeu esse processo foi a cultura europeia no século XVIII. Os processos políticos e culturais internos à Europa — a Reforma Protestante, a Revolução Francesa e a Ilustração — implantaram a subjetividade moderna e definiram o que é razão crítica. Essa visão, para Dussel (2005, p. 28), é eurocêntrica porque indica os fenômenos europeus como ponto de partida da modernidade.

A segunda modernidade é, na verdade, a transmodernidade, que consiste em considerar que a modernidade é um fenômeno mundial e que, na realidade, nunca houve uma história mundial até 1492 (data de início do sistema-mundo). A partir de então, a Europa latina, por meio de Portugal e Espanha, acumula riqueza suficiente para derrotar seus rivais locais turco-muçulmanos. O oceano Atlântico se torna mais importante que o mar Mediterrâneo e os acontecimentos seguintes, intraeuropeus, são consequência dos primeiros vinte e cinco anos de colonização da América, simultâneos ao processo colonial. Segundo Dussel (2005, p. 29), "esta Europa Moderna, desde 1492, 'centro' da História Mundial, constitui, pela primeira vez na

história, a todas as outras culturas como sua periferia". A transmodernidade é a compreensão de que a modernidade não é um fenômeno europeu; aliás, dependeu de fenômenos vivenciados na América.

O *ego conquiro* (eu conquisto) antecipou o *ego cogito* (eu penso). A diferença de poder da Europa criou a diferença colonial. Esta se deve primeiramente à diferença de tecnologia bélica, pelo uso das armas de ferro. Para Enrique Dussel (1993, p. 79), a Europa moderna é o lado racional da modernidade e a colonização o lado irracional, pois usa a violência em vez da comunicação e da argumentação. Desse modo, para incluir o Outro no Mesmo, não se exerceu a alteridade, ao reconhecer que o Outro é diferente. A colonização traz o colonizado para seu seio por meio da violência, não da comunicação, da tentativa de convencimento ou da argumentação.

Assim, para incluir o Outro, parte-se desde o princípio da violência (Dussel, 1993, p. 79). Desse modo, "o processo de inclusão ou de participação na 'comunidade de comunicação' é violento, mas uma vez 'dentro dela' se exerce a racionalidade argumentativa" (Dussel, 1993, p. 80). A modernidade se justifica por uma práxis irracional da violência. Dussel (2005, p. 30) descreve o mito:

> 1. A civilização moderna autodescreve-se como a mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
> 2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
> 3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (é, de fato, um desenvolvimento unilinear e à europeia o que determina, novamente de modo inconsciente, a "falácia desenvolvimentista").
> 4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (guerra justa colonial).
> 5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável, e com sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).
> 6. Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa" (por opor-se ao processo civilizador) que permite à "modernidade" apresentar-se não apenas como inocente mas como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas.
> 7. Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou os sacrifícios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera.

Para o filósofo, a libertação toma o lugar da emancipação a partir do momento em que a vítima se descobre inocente e passa a julgar a Modernidade como culpada da violência

(Dussel, 2005, p. 31). A transmodernidade seria, ainda, a revelação do mito, a distribuição justa da culpa pela colonialidade. Seria uma epistemologia outra, uma nova consciência. Importante saber como se dá essa práxis libertadora, visto que a diferença de poder apenas se acentuou ao longo dos séculos de colonialidade. A educação parece ser a principal ferramenta para essa práxis, isto é, a libertação por meio de revolução cultural (Dussel, 2016, p. 53).

Se, por um lado, as elites periféricas foram educadas pelos impérios e "repetem com eco o que tinham aprendido em Paris ou Londres" (Dussel, 2016, p. 52), pode-se educar as elites e o povo por meio de um projeto transmoderno de educação? Há como criar coerência entre a elite e o povo? Onde está na crítica de Dussel à modernidade o elemento subversivo do poder? É preciso trazer à tona a noção de diferença colonial e diferença de poder para politizar a noção de transmodernidade.

Para a interface raça e democracia, compreendo que a categoria da transmodernidade elaborada por Dussel, no campo de produção do Grupo Modernidade/Colonialidade, contribui ao oferecer uma leitura alternativa não eurocêntrica da história, a partir da qual se pode compreender que a ideologia racial antecedeu a criação da democracia e do liberalismo. Nesse sentido, a democracia liberal, criada em processos políticos internos à Europa, surgiu em um contexto da história mundial em que a ideologia racial já havia se tornado estrutural. A partir desse deslizamento semântico da história, podemos nos questionar: qual a função do surgimento da democracia liberal em um contexto da história marcado por desigualdades raciais já estruturadas?

2.2.4 Walter Mignolo

Figura 4: Walter Mignolo

Fonte: Maldonado-Torres (2007b, p, 191).

Consideramos que a metanarrativa do Grupo Modernidade/Colonialidade é, sobretudo, a colonialidade, que se desdobra em três categorias essenciais: colonialidade do poder, colonialidade do saber e colonialidade do ser. A colonialidade do poder é uma formulação complexa que reúne as noções da análise dos sistemas-mundo, da teoria da dependência e da colonialidade. A colonialidade do saber, por sua vez, são os desdobramentos da colonialidade do poder no campo do conhecimento (Alcoff, 2017).

As contribuições de Walter Mignolo estão, sobretudo, na vertente da colonialidade do saber, tendo Wallerstein, Quijano, Dussel e Anzaldúa como grandes influenciadores do seu trabalho. Dizer que o conceito de colonialidade do saber é um desdobramento do conceito da colonialidade do poder implica a resolução de que há uma relação implícita entre poder e conhecimento. Nesse sentido, Mignolo também se inspirou na obra de Michel Foucault (Alcoff, 2017, p. 34). A inspiração em Glória Anzaldúa está no estágio mais avançado da teoria do semiólogo, no momento em que propõe uma alternativa epistemológica fronteiriça entre a modernidade e a colonialidade, uma intelectualidade exclusiva da diferença colonial.

A biografia de Mignolo tem estreita relação com suas elaborações teóricas. Conforme Nelson Maldonado-Torres (2007b, p. 188), o semiólogo foi um dos primeiros teóricos latino-americanos a contribuir para os debates pós-coloniais e, juntamente com Aníbal Quijano e Enrique Dussel, fundou a rede Modernidade/Colonialidade. Ítalo-argentino ou, como o próprio semiólogo se definiu em entrevista a Maldonado-Torres, "*puro sangre, nada de mestizaje e hibridación*" (Maldonado-Torres, 2007b, p. 188). A identidade latino-americana só foi compreendida a partir de sua mudança para o continente europeu, quando passou a ser

identificado como latino-americano, não mais como italiano. Essa confusão identitária fez surgir uma dupla consciência e o sentimento de diferença.

Os interesses iniciais do autor estiveram ligados à teoria literária, com diálogos entre a epistemologia e a hermenêutica. Essa fase foi marcada pela publicação da obra "Teoría del texto y interpretación de textos", publicado pela UNAM em 1984. Em seguida, ao final da década de 1980, publicou seu primeiro livro influenciado pela questão colonial, *Elementos para una teoría del texto literario*, publicado pelo editorial Crítica. As obras seguintes formam a tríade do autor, segundo Maldonado-Torres[30]: *The Dark Side of Renaissance*, *Histórias Locais/Projetos Globais* e *A Ideia de América Latina*.

A obra *The Dark Side of Renaissance*, publicada em 1995 e comumente reconhecida como o principal escrito do autor, foi uma das primeiras contribuições à historiografia renascentista e historiografia das Índias (Maldonado-Torres, 2007b, p. 191), em que trata da colonização do imaginário e estabelece relações entre linguagem e cartografia. A partir de então, pode-se compreender a noção de geopolítica do conhecimento, de modo que a história hegemônica é a história imperial, que se impôs sobre o que se considerou o vazio de significado da terra ocupada. Esse "vazio" se situa no campo das três esferas da colonização: memória, linguagem e espaço. O método utilizado para essa análise é o da hermenêutica pluritópica (Maldonado-Torres, 2007b, p. 192).

Em *História Locais/Projetos Globais* (Mignolo, 2003), publicado em 2002, as três esferas da colonização se expandem para o campo do conhecimento e o uso da epistemologia como arma colonial. Aqui se traça a ideia de colonialidade do saber e de geopolítica do conhecimento, partindo do questionamento a respeito do valor dado a determinadas teorias conforme a língua em que foram escritas, por exemplo, em inglês e em espanhol, ou ainda em espanhol e em uma língua indígena. Por que algumas teorias são mais importantes e "compradas" do que outras? O local da produção de um conhecimento determina a sua universalidade, enquanto os conhecimentos produzidos a partir da racialidade tendem a ser subalternizados. Essas posições epistemológicas estão em estreita relação com posições geopolíticas. Mais uma vez, o binômio modernidade/colonialidade se apresenta, dessa vez no campo do conhecimento.

Nesse contexto, a alternativa decolonial que completa a tríade

[30] Há certa controvérsia entre a tríade definida por Maldonado-Torres e a do próprio autor. Mignolo considera *I Am Where I Think: Globalization, Epistemic Disobedience and the De-colonial Option* a terceira obra e descreve a *A Ideia de América Latina* como um compilado que retoma as principais ideias, até a segunda obra. Para os fins desta pesquisa, irei considerar a tríade de Maldonado-Torres, pois tem sido recebida consensualmente pela comunidade acadêmica.

modernidade/colonialidade/decolonialidade consiste em um fazer intelectual a partir do lócus de enunciação, do lugar em que se anuncia o conhecimento. Esse lugar, no entanto, não é apenas objetivo, mas é, sobretudo, qualitativo. Não é somente uma posição geográfica, mas uma posição epistemológica a partir de onde anuncia o sujeito do conhecimento. A essa posição epistemológica o autor chamou de gnose liminar ou pensamento liminar.

A gnose liminar é a fronteira estabelecida entre a diferença colonial. Considerando que a lógica da modernidade/colonialidade constitui uma existência binomial e extremista, o pensamento liminar — ou fronteiriço — é o que há entre os dois extremos. Significa dizer que, entre a modernidade/colonialidade, o pensamento fronteiriço é o "/". Não é uma forma de hibridismo, mas uma forma de conhecimento que surge espontaneamente do fenômeno da diferença e só pode ser produzido pelo colonizado/subalterno, nunca pelo colonizador. Conforme Mignolo (2005, p. 36):

> En esta simetría aparente hay una *diferencia*: el misionero español y el filósofo francés no debieron incorporar las lenguas ni las experiencias indígenas en su marco de pensamiento teológico o egológico. Los intelectuales aimara o náhuatl de los territorios que hoy ocupan Bolívia, México y América Central no tuvieron otra opción, porque en sus territorios, en los lugares donde ellos vivían, se establecieron instituciones españolas y francesas. Esa es la razón material por la cual el pensamiento fronterizo es la consecuencia del diferencial de poder existente en el contexto moderno/colonial, un diferencial de poder que constituye la *diferencia colonial*.[31]

Dessa forma, o pensamento fronteiriço somente pode ser produzido pelo subalternizado/colonizado porque apenas a ele foi imposta a forma de vida do colonizador; ele não tem poder para impor sua língua, seu conhecimento. As línguas europeias — e, consequentemente, os valores europeus — foram absorvidos, enquanto o colonizador pouco absorveu a cosmovisão do colonizado. Conforme Alcoff (2017, p. 37), "os povos ameríndios não eram considerados em condições de apresentar suas próprias credenciais epistêmicas, muito menos para julgar os europeus".

Na obra *A Ideia de América Latina* (2005), Walter Mignolo resgata conceitos das obras anteriores para desmistificar a noção de latinidade. Para Solís (2010, p. 107), a obra é "un contra-relato comprendido a la luz de las herencias coloniales americanas y justificadas mediante una argumentación histórico-sociológica". Em síntese, para Mignolo, a latinidade foi/é uma cultura imposta pelas elites locais crioulas para criar uma relação de identidade com

[31] Aqui, referencio a obra *La idea de América Latina* e não a obra a que se refere esse período textual, *História Locais/Projetos Globais*, pois, como explicado na nota de rodapé 30, Mignolo considera *La idea de América Latina* um compilado das principais ideias da sua obra.

as antigas metrópoles e diferenciá-las dos povos indígenas e africanos após os processos de independência colonial.

O termo "América Latina" implica um sistema de representação. A primeira nomeação europeia para a faixa de terra que aqui ocupamos foi "América". No entanto, esse único nome invisibilizou e encobriu uma miscelânea de outras nomeações dadas a partir dos sistemas de representação dos povos autóctones, como: *Tawantinsuyu*, *Anáuhuac*, *Abya Ayala*, entre outros (Mignolo, 2005, p. 28). O termo "América" referencia unicamente a cosmovisão europeia, que é apenas uma entre muitas[32].

A descoberta da América é a narrativa que oculta a matriz colonial, representando a Europa como vitoriosa e triunfal. Invenção é o paradigma que revela a matriz colonial e demonstra como a América é apenas uma representação da hermenêutica eurocêntrica. "Descoberta" e "invenção" são paradigmas da geopolítica do conhecimento e da diferença colonial.

Para Walter Mignolo (2005, p. 36):

> La lógica de la colonialidad opera en cuatro dominios de la experiencia humana: (1) económico: apropiación de la tierra, explotación del trabajo y control de las finanzas; (2) político: control de autoridad; (3) social: control de género y sexualidad y (4) epistémico y subjetivo/personal: control de conocimiento y subjetividad.

A colonialidade atinge as experiências econômicas, políticas, sociais e epistêmicas do colonizado, chamado por Frantz Fanon de *damné de la terre*, condenado da terra. O *damné* é o sujeito que, a partir da experiência da colonialidade, passa a ser definido a partir da ferida colonial, isto é, do racismo (Mignolo, 2005, p. 31).

O racismo é um epifenômeno narrativo do mito da modernidade. Conforme o semiólogo, para que a memória, o espaço e a linguagem fossem dominados, era necessária a desarticulação de diversas histórias em benefício de uma única (Mignolo, 2005, p. 40), e o racismo foi a ferramenta ideológica para esse feito. Em cruas palavras, o racismo consiste na ideologia que impõe a negatividade ao *damné* e/ou o completo vazio de significado. Isto é, por vezes o colonizado é aquele que nada possui (memória, espaço e linguagem) ou, quando possui, é barbarizado.

Os primeiros marcos históricos do racismo são: (i) a introdução dos povos indígenas na mentalidade europeia; (ii) a expulsão dos mouros e judeus da península ibérica e (iii) a

[32] Importante referenciar aqui o termo "Améfrica Ladina" elaborado por Lélia Gonzalez (2020), que resgata o lugar dos povos africanos e andinos na denominação do continente.

redefinição dos negros africanos como escravos (Mignolo, 2005, p. 41). A partir desses três momentos, surgia um sistema de classificação, hierarquização e categorização humana, que produzia uma ferida colonial, capaz de atormentar a experiência humana nos domínios econômico, político, social e epistêmico. Segundo o autor:

> El racismo surge cuando los miembros de cierta raza o etnia tienen el privilegio de clasificar a las personas e influir en las palabras y los conceptos de ese grupo. El racismo ha sido una matriz clasificatoria que no solo abarca las características físicas del ser humano (sangre y color del piel, entre otras) sino que se extiende al plano interpersonal de las actividades humanas, que comprende la religión, las lenguas (en primer lugar el griego, el latín, el inglés, el alemán y el francés; en segundo lugar, el italiano, el español y el portugués; en tercer lugar, el árabe, el ruso y el bengalí; y después, es resto) y las clasificaciones geopolíticas del mundo (Oriente-Occidente, Norte-Sur; Primer, Segundo y Tercer Mundo; El eje del Mal, etc.) (Mignolo, 2005, p. 42).

Walter Mignolo (2005, p. 41) lega ao Frei Bartolomé de Las Casas a primeira versão narrativa da ideologia racista, um dos momentos fundacionais para a classificação racial do mundo. A partir do encontro entre os colonizadores cristãos e os povos que aqui habitavam, os colonizadores passaram a classificar os indivíduos por meio de princípios teológicos considerados superiores e verdadeiros em relação a qualquer outro sistema. Para o autor, a classificação de Las Casas conforme o grau de "barbaridade" é uma classificação racial, por mais que não leve em conta a cor da pele (Mignolo, 2005, p. 41). Segundo o autor:

> Era racial porque clasificaba a los seres humanos em una escala descendente que tomaba los ideales occidentales cristianos como criterio para la clasificación (Mignolo, 2005, p. 41).

Na obra *Apologetica Historia Sumaria*, de 1552, Las Casas, na tentativa de definir a que classe de barbárie pertenciam os povos indígenas, propôs quatro classes de bárbaros, que poderia servir como referência para reconhecer como bárbaros indivíduos ou sociedades inteiras. A primeira categoria se referia ao grau de racionalidade; a segunda se referia às línguas que careciam de locução literal; a terceira se referia às sociedades que não contavam com sistema de governabilidade, sistema de direito e Estado; a quarta, por fim, referia-se àquelas sociedades que eram dotadas de racionalidade, Estado, sistema de direito, mas não eram cristãs (Mignolo, 2005, p. 43-44). Conforme essa classificação, apenas as nações cristãs são completas, e os piores e principais bárbaros seriam os de terceira classe, aqueles que não apresentavam uma forma de Estado. No entanto, mesmo uma sociedade organizada e racional — como os incas e os astecas —, segundo estes termos, que resistia e perseguia o cristianismo, era classificada como "barbárie contrária".

Conforme esse sistema de classificação, os povos indígenas não poderiam ser considerados bárbaros de terceira classe, mas eram incluídos nas barbáries relativas à ausência de fé cristã e à carência de uma língua de locução literal (Mignolo, 2005, p. 46). O modo de colonizar os saberes foi, sobretudo, por meio da colonização da língua, visto que a representação dos saberes e a cosmovisão do *damné* estavam codificadas nas línguas indígenas e africanas, sobretudo.

> La categorización racial no consiste simplemente en decir "eres negro o indio, por lo tanto, eres inferior", sino en decir "no eres como yo, por lo tanto, eres inferior", designación que en la escala cristiana de la humanidad incluía a los indios americanos y a los negros africanos (Mignolo, 2005, p. 41).

Conforme Alcoff (2017, p. 37), os conquistadores partiram de preocupações extraepistêmicas para fazer o trabalho epistêmico, como usar critérios de identidade racial e étnicos como justificação para classificar conhecimentos. Conforme a autora, para a maioria dos epistemólogos, esses critérios não têm significado normativo epistemológico. Assim:

> Conquistadores usaram práticas epistêmicas ruins, e supõe-se que o esforço para estabelecer boas práticas epistêmicas só pode tirar lições negativas de tais exemplos. Entretanto, podemos também perguntar, seguindo tanto Charles Mills (1997) quanto Michele Le Doeuff (1991) que fizeram perguntas semelhantes: qual é a relação entre o projeto de conquista e essa dependência de práticas epistêmicas ruins? Será que os conquistadores estão num contexto cultural, intelectual e político epistemicamente pobre para o julgamento, e são mais propensos a desenvolver o que Mills chama de "*epistemologias da ignorância*" que incluem práticas cognitivas substantivas que obscurecem as realidades sociais? (Alcoff, 2017, p. 37, grifos meus)

Segundo a filósofa, as tradições epistemológicas ocidentais historicamente integram avaliações identitárias às práticas epistêmicas: gênero, idade, tipo de trabalho realizado, identidades étnicas etc. O pensamento teórico de Walter Mignolo busca derrubar a hierarquia cultural das práticas epistêmicas, reestabelecer a epistemologia normativa (Alcoff, 2017, p. 38) e afastar elementos extraepistêmicos — como o racismo — da epistemologia. A alternativa apresentada pelo autor, embora não tenha sido criada por ele, são as epistemologias fronteiriças.

Até aqui, compreendemos a relação entre colonialidade do poder, raça, colonialidade do saber e epistemologias a partir da hermenêutica histórica de Walter Mignolo sobre o termo "América". Ainda na obra *A Ideia de América Latina*, Walter Mignolo discorre sobre a noção de latinidade, na qual poderemos encontrar a compreensão do autor a respeito do liberalismo e da democracia.

Conforme o semiólogo, na escala do imaginário da modernidade, a ordem de

importância das revoluções segue a seguinte ordem: Revolução Gloriosa, Revolução Francesa, Revolução Americana, revoluções de independência das colônias espanholas e portuguesas e Revolução Haitiana (Mignolo, 2005, p. 78)[33]. Conforme Alcoff (2017), a categoria da diferença colonial é uma ferramenta para demonstrar a simultaneidade dos processos ocorridos entre a modernidade e a colonialidade, diferentemente da narrativa hegemônica, que induz a representar os processos revolucionários das colônias como uma tentativa de se inserir na lógica da modernidade. Assim, "o conceito de Mignolo de diferença colonial é, portanto, uma tentativa de revelar e deslocar a lógica do mesmo pela qual os europeus têm representado os outros" (Alcoff, 2017, p. 43).

Portanto, os processos históricos das metrópoles e das colônias são simultâneos e interdependentes; não há, portanto, escala de importância. Aliás, se fosse possível escolher os acontecimentos mais importantes, Mignolo (2005, p. 78) defende que "las revoluciones dependieron de las colonias" e, por outro lado, "la independencia de las colonias fue una consecuencia de los cambios estructurales de la economia y la política de Europa". As revoluções das metrópoles foram guiadas pelas noções de iluminação, racionalidade e autonomia — termos que foram secularizados, mas estão presentes na teologia cristã desde a interpretação de Santo Agostinho e as classificações do Bartolomeu de Las Casas, no século XVI.

Para Lynn Hunt (2009, p. 26), a noção de autonomia estava ligada a duas qualidades relacionadas: a capacidade de raciocinar e a independência de decidir por si mesmo. Esses elementos são o principal problema dessa noção, uma vez que, para a época, existiam inúmeras categorias para quem não se poderia reconhecer essas qualidades: as crianças, os insanos, os escravos, os criados, as mulheres, os sem propriedade e os servos (Hunt, 2009, p. 27). A noção de autonomia, a partir desses moldes, já estava inscrita na cultura da época: nem todos poderiam ser autônomos. A ilustração não era para todos.

Os processos emancipatórios na América espanhola e na América portuguesa fizeram surgir uma nova classe nas colônias: a "burguesia"[34], cujos membros eram brancos e cristãos, enquanto a burguesia europeia, igualmente branca, estava secularizada. O elo entre as

[33] Importante lembrar que Wallerstein reafirma essa ordem de importância quando afirma que a Revolução Francesa foi fundacional e determinante para a geocultura da modernidade.

[34] Sobre esse aspecto, é interessante lembrar do texto de Roberto Schwarz, *Ao Vencedor, As Batatas*. Conforme o autor, as ideias liberais, ao saírem do centro de sua formação (as metrópoles europeias), encontraram no Brasil uso totalmente diferente do original, pela realidade imposta pelo sistema colonial. O sistema colonial brasileiro combinava a escravidão com a dependência da economia internacional, enquanto a Europa passava pelas revoluções capitalistas, financiadas com a acumulação material do colonialismo mundo afora. Segundo o autor, ao se espalharem pelo mundo, as ideias liberais sofreram um descentramento, de modo que o Brasil pôs e repôs as ideias europeias "sempre em sentido impróprio" (Schwarz, 1992, p. 15).

burguesias da América e da Europa é racial[35]; por essa razão, mesmo com os processos emancipatórios, a Europa encontrou fortes aliados a nível local e pôde agenciar, determinar e delinear as formas de emancipação das antigas colônias (Mignolo, 2005, p. 81). Para o autor, a ideia de América Latina, forjada na segunda metade do século XIX, significa o triunfo da inclusão das elites crioulas — a "burguesia" — na lógica da modernidade, "cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonialidad" (Mignolo, 2005, p. 81).

> En América del Sur y las islas del Caribe español, las élites de criollos blancos y mestizos adoptaron la latinidad después de la independencia para crear su identidad poscolonial. Lo que yo sostengo, entonces, es que América Latina no es un subcontinente sino el proyecto político de las élites criollo-mestizas (Mignolo, 2005, p. 82).

A elite norte-americana se associou ao legado da cultura política britânica, nas figuras de John Locke, David Hume e Thomas Hobbes, enquanto a América Latina foi associada à cultura política herdeira da latinidade, sobretudo os franceses, na figura dos filósofos políticos Rousseau, Voltaire e Montesquieu. Assim, quando Espanha e Portugal se perderam como paradigmas culturais das antigas colônias da América, as elites crioulas optaram por se identificar com a burguesia europeia, não com os povos indígenas e africanos que construíam esta terra. Foi, assim, um duplo processo de colonialidade. A França passou a estabelecer o modelo político do Estado e do Direito. Ao aderirem ao paradigma da modernidade, afundaram-se na colonialidade.

Conforme Mignolo (2005), a cultura política francesa enfatizava a "coisa pública", isto é, a república. Montesquieu foi o intelectual preferido dos movimentos republicanos e liberais na América Latina. Assim:

> En ese sentido, la élite criolla no supo ver la situación con claridad. En lugar de dedicarse al análisis crítico del colonialismo (como los intelectuales europeos se dedicaron al análisis crítico de la monarquía, el despotismo y la iglesia como instituciones que los antecedieron y circundaron), eligieron *emular* a la intelectualidad de Europa, imaginando que las historias locales podían repararse siguiendo el ejemplo de Francia e Inglaterra y ocultando el colonialismo (en el que justamente esos dos países estaban cada día más involucrados) bajo la alfombra (Mignolo, 2005, p. 90).

Os ideais republicanos ocuparam o lugar daquilo que deveria ter sido feito: uma crítica ao colonialismo e a construção de um projeto decolonial alternativo, nem republicano nem liberal[36]. Para o autor, na América Latina, a pós-colonialidade representou a substituição do

[35] Essa noção está presente na Teoria da Dependência elaborada por Aníbal Quijano.

[36] No Brasil, o momento da escolha acerca do projeto pós-colonial a se seguir foi a constituinte de 1823. O tema

colonialismo externo pelo colonialismo interno (Mignolo, 2005, p. 94); essa substituição está traduzida na adoção da ideia de latinidade — uma identidade transnacional que reunia as nações herdeiras do Império Romano: França, Itália, Espanha e Portugal.

Ainda nesse processo, o racismo linguístico esteve presente, pois, além da adoção da cultura política francesa, a imposição das línguas neolatinas foi elemento aglutinador para afirmar uma identidade inventada. No colonialismo interno, a violência epistêmica se reafirma. O semiólogo afirma que, no pós-colonialismo, as diferenças entre metrópole e colônia se transformaram em valores a serem adotados pelas repúblicas recém-formadas, e a matriz colonial de poder foi naturalizada e disfarçada pelo projeto triunfante da modernidade (Mignolo, 2005, p. 105). O projeto da modernidade, então, mascarou-se na ideologia do progresso, em que o ideal a se "progredir" até alcançar é a Europa.

Como trabalhado anteriormente, para Immanuel Wallerstein, a partir da Revolução Francesa, o sistema-mundo moderno passou a ter um imaginário próprio, traduzidos em três ideologias: conservadorismo, liberalismo e socialismo/radicalismo. Para Mignolo (2005, p. 105), a essa definição falta o quarto elemento: o colonialismo como ideologia do sistema-mundo moderno. O colonialismo, no entanto, não é uma ideologia/projeto do qual seus criadores podem se orgulhar, muito embora as potências imperialistas até os dias de hoje ainda estejam colonizando espaços, como a Palestina e o Oriente Médio, enquanto publicamente condenam as práticas coloniais.

A retórica da modernidade chama os projetos de dominação de "civilização", "desenvolvimento", "progresso", "razão", "ciência", "produção de bens" e "democracia" (Mignolo, 2005, p. 105-106). No entanto, apesar dos termos positivos, a matriz colonial permanece a mesma historicamente. Desde as independências até o neoliberalismo, o poder na América Latina se apresenta como colonialidade do poder, baseado na exploração consolidada no racismo estrutural.

Compreender o papel do Iluminismo na colonialidade é questionamento importante, uma vez que, na Europa, o Iluminismo foi antiautoritário. Alcoff (2017, p. 36) indaga: como é possível que um projeto antiautoritário tenha apoiado o colonialismo? A resposta é simples: embora antiautoritário, o Iluminismo é eurocêntrico, revolucionário apenas em termos.

---

da abolição era sensível em todo o continente desde a Revolução de São Domingos. Segundo Queiroz (2021, p. 158), os deputados da Assembleia Constituinte brasileira pretendiam abafar as discussões acerca da liberdade negra, pois "o silêncio sobre a questão deveria imperar sob o risco de uma nova São Domingos". O Haiti adentrou o imaginário político da época e todo o discurso dos direitos humanos, evocando temores na sociedade branca colonial. Segundo o autor, "era necessário evitar qualquer discussão que avançasse no reconhecimento da humanidade dos membros da diáspora africana" (Queiroz, 2021, p. 158). O caso brasileiro é um exemplo de simples continuidade das formas de colonialidade.

Conforme Wallerstein (2005, p. 46), no século XVIII, a disputa se dava entre os conservadores, liberais e revolucionários, de modo que os liberais intermediavam o conflito e se qualificaram como ideologia moderada, que equilibrava os conservadores e freava o radicalismo. Dessa forma, não seria necessário romper, apenas reformar. Ademais, conforme a herança platônica da ideologia iluminista, o mais importante era decidir quem deveria determinar o destino de sociedade. Como não confiavam na tradição nem no povo, a solução seria, portanto, uma sociedade governada por especialistas — uma versão moderna da sofocracia.

Conforme Burns (1972), "todos os grandes levantes sociais dos tempos modernos têm tido o seu fundamento de causas intelectuais". As ideias do Iluminismo encorparam as revoluções burguesas e definiram o formato ideológico e programático a ser posto em prática pelos revolucionários. Pode-se dizer o mesmo quanto à Revolução Russa, ligada às ideias marxistas e leninistas. Portanto, a crítica decolonial à epistemologia, empreendida por Mignolo, é uma ferramenta importante para identificar e analisar o eurocentrismo presente nas formas políticas que herdamos do Iluminismo. Conforme Alcoff (2017, p. 36), "a própria epistemologia precisa incorporar uma análise da colonialidade".

Portanto, é possível compreender que, para o autor, a democracia liberal é uma das narrativas da retórica da modernidade que oculta o racismo. A retórica é o campo de convivência entre democracia e raça, faces da mesma moeda e representações do binômio modernidade/colonialidade, em que as ideologias da igualdade e da liberdade ocultam a realidade do racismo. Nesse sentido, a democracia liberal não pode ser o antídoto para a ferida colonial, pois não é um projeto decolonial, mas sim um projeto moderno, eurocêntrico e, consequentemente, racista.

O projeto descolonizador de Mignolo atua pelas vias da memória, da verdade e da identidade. Assim, conforme Solís (2010, p. 103, grifo do original):

> Si mediante la memoria historica hacemos visible el pasado colonial de América, entonces la memoria resguarda un fuerte componente de justicia historica. La memoria y, por extensión, la responsabilidade histórica al tener como fuente de normatividad las experiencias de sufrimento de sujetos que han padecido un daño concreto, tienen la posibilidad de resarcir ese daño por medio de una reconfiguración histórica de las identidades dañadas, por medio de la constitución de una *hermenéutica de la deuda*.

Para Mignolo, a hermenêutica pode ser um instrumento descolonizador do conhecimento, mas não a hermenêutica baseada na epistemologia tradicional, e sim na hermenêutica pluritópica. É necessário que as interpretações da história partam dos mais diversos lugares de enunciação. O papel da hermenêutica pluritópica é o de recompor a

memória, a identidade e a verdade que os povos têm sobre si mesmos e realizar uma crítica histórica que seja, ao mesmo tempo, uma crítica do presente (Solís, 2010, p. 103).

Apesar de a obra *A Ideia de América Latina* ser criticada por apresentar um estilo narrativo-histórico, para Solís (2010, p. 104), a narrativa histórica é um recurso importante para as teorias pós-coloniais (*lato sensu*), pois implica certo domínio do passado por meio do resgate da memória do sujeito ou de uma coletividade. Ademais, não seria coerente aceitarmos teorias baseadas em narrativas menos verossímeis, como é o estado de natureza da teoria política europeia, e não aceitarmos narrativas históricas baseadas em vivências concretas, sob o pretexto de serem particulares. Conforme María Pía Lara (2009 *apud* Solís, 2010, p. 104): "Dominar el pasado también quiere decir dar un lugar público al espacio de la memoria colectiva". Para Solís, as obras de Mignolo são uma narrativa histórico-filosófica com pretensões críticas e não um relato histórico com pretensões de verdade.

Ao realizar a crítica histórica, a resolução final de Mignolo é a de que o projeto da modernidade deve ser revisto. A contribuição do autor é a de realizar essa revisão do projeto da modernidade desde a América Latina, reconstruindo a história mundial por meio das noções de geopolítica do poder e diferença colonial, que se traduzem nos binômios descobrimento/invenção da América. Portanto, para a tarefa de rever o projeto da modernidade, é imprescindível que se compreenda a concomitância dos fatos históricos ocorridos na Europa e na América:

> En su argumentación — insiste nuestro autor — el papel histórico que desempeñó la "conquista sobre América" y su consecuente "exterminio indígena" es, inclusive, de mayor importancia que la Revolución Francesa o la Revolución Industrial debido a que gracias a este acontecimiento se configuró el capitalismo europeo y se inventó a sí mismo como culmen del desarrollo histórico del sistema-mundo (Solís, 2010, p. 105).

Com a noção de pensamento fronteiriço, o autor busca superar a colonialidade da epistemologia tradicional e a hermenêutica contemporânea. Para Mignolo, é importante superar a distinção entre sujeito e objeto e entre a própria epistemologia e a hermenêutica. Ademais, essa forma outra de pensar surgiu como consequência da própria colonialidade e permite a "localización espacial del conocimiento subalterno, la recuperación normativa de las historias locales, operar como una fuente constante de rupturas epistémicas; además de suponer una doble crítica, la crítica a la tradición occidental y a las tradiciones marginales de pensamiento" (Solís, 2010, p. 109).

Reafirmo que o pensamento fronteiriço não foi criação de Walter Mignolo; é uma prática intelectual e decolonial orgânica produzida pelos próprios efeitos da colonialidade.

Intelectuais como Guama Pomam de Ayala, Carlos Mariátegui e Glória Anzaldúa são alguns entre muitos. Em muitos momentos, o texto do autor parece formar uma colcha de retalhos da teoria de Quijano e Dussel e não parece que suas conclusões são muito diferentes das conclusões da transmodernidade. Assim como a transmodernidade de Dussel desagua em um projeto revisionista da modernidade, a formulação teórica de Mignolo propõe que a modernidade precisa ser revisada. Importante lembrar que, desde o princípio, a proposta do M/C é de revisar e reformar as ciências sociais, por isso nos deparamos com limites à radicalidade.

Tenho afirmado desde a introdução deste trabalho que o Grupo M/C é uma das vertentes acadêmicas do pensamento decolonial, que é mais amplo. As práticas decoloniais no campo do conhecimento e da crítica não se resumem à Rede M/C, uma vez que intelectuais como Lélia Gonzalez, Darcy Ribeiro e muitos outros não foram abraçados pelo coletivo.

4 A INTERFACE RAÇA E DEMOCRACIA: limites e contribuições

A partir das formulações feitas até aqui, listo 23 categorias/ferramentas de análise elaboradas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade. Defendo que a compreensão das categorias pode levar à apreensão da teoria elaborada pelo Grupo como todo. Nos tópicos anteriores, busquei apresentar os antecedentes teóricos e o sentido do vocabulário elaborado pelos autores.

1- Análise dos sistemas-mundo
2- Sistema-mundo moderno
3- Sistema-mundo moderno colonial
4- Geocultura
5- Colonialidade
6- Raça
7- Modernidade/Colonialidade
8- Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade
9- Colonialidade do poder
10- Colonialidade do Ser
11- Colonialidade do saber
12- Colonialidade de gênero
13- Colonialismo interno
14- Transmodernidade
15- Mito da modernidade
16- Alteridade
17- Geopolítica do conhecimento
18- *Hybris del punto cero*
19- Hermenêutica pluritópica
20- Pensamento fronteiriço/pensamento liminar
21- Lócus de enunciação
22- Diferença de poder
23- Diferença colonial

Acrescentei a essa lista a colonialidade de gênero (12), embora Maria Lugones, que formulou o conceito, não tenha sido listada como parte do M/C em nenhuma bibliografia consultada. Considero imprescindível incluir a categoria porque completa a noção de colonialidade do poder.

Na análise da colonialidade do poder, María Lugones (2008) acrescenta os elementos

dimorfismo biológico, heterossexualidade e patriarcado, uma vez que a construção teórica de Quijano deixa uma lacuna referente ao que ela chamou de sistema de gênero moderno/colonial. Lugones (2008, p. 79) acrescenta, então, que:

> Por lo tanto, "colonialidad" no se refiere solamente a la clasificación racial. Es un fenómeno abarcador, ya que se trata de uno de los ejes del sistema de poder y, como tal, permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción del conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas. Para ponerlo de otro modo, todo control del sexo, la subjetividad, la autoridad, y el trabajo, están expresados en conexión con la colonialidad. Entiendo la lógica de la "estructura axial" en el uso que Quijano hace de ella como expresando una inter-relación, todo elemento que sirve como un eje se mueve constituyendo y siendo constituido por todas las formas que las relaciones de poder toman, con respecto al control, sobre un particular dominio de la existencia humana.

É essencial pontuar, aqui, a colonialidade de gênero juntamente com a raça, uma vez que, para Lugones (2008, p. 81), raça e gênero fazem parte do mesmo eixo estrutural do padrão de poder moderno/colonial. As duas categorias não devem ser analisadas separadamente, mas entranhadas uma à outra, pois, dentro do sistema, todos somos racializados e designados a um gênero, mas nem todos sofrem com esse processo (Lugones, 2008, p. 82). Segundo a autora, "el proceso es binario, dicotómico y jerárquico"; usa-se o termo denominador da categoria para apontar o dominante como norma: por exemplo, quando se fala "homem", referimo-nos ao "homem branco" (Lugones, 2008, p. 82).

Para o estudo do objeto de pesquisa, a interface raça e democracia, destaco as seguintes categorias: análise dos sistemas-mundo, sistema-mundo moderno, sistema-mundo moderno colonial, geocultura, colonialidade, raça, modernidade/colonialidade, colonialidade do poder, colonialismo interno, transmodernidade e diferença de poder. Considero essas categorias centrais para a presente dissertação, embora todas as outras possam contribuir em diferentes análises do mesmo objeto.

Compreendo até aqui que não há teoria perfeitamente acabada e que as buscas por respostas estão limitadas às fontes onde procuramos. O Grupo Modernidade/Colonialidade é um recorte do pensamento pós-colonial e, ainda, um recorte da totalidade da produção de cada um dos autores envolvidos na Rede, sobretudo de Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano e Enrique Dussel, que deram o tom da identidade grupal e produziam desde meados da década de 1970.

Ao final dessa seção, dou maior ênfase ao trabalho de Aníbal Quijano, em fase anterior aos trabalhos do Grupo M/C, uma vez que no autor encontrei elementos teóricos mais

diretamente relacionados ao objeto da presente pesquisa, que serão comentados em subtópico próprio. A principal razão dessa ênfase se dá porque o autor, ao trabalhar a análise e a crítica ao novo padrão de poder mundial, critica ainda a democracia burguesa enquanto forma desse padrão de poder, insere o papel da raça e explicita sua noção de democracia.

Como dissertei na seção anterior, a colonialidade do poder foi construída paulatinamente ao longo da estrutura de três eixos, organizados por Clímaco (2020). Cada eixo demonstra o estágio de construção da colonialidade do poder até o terceiro eixo, em que o autor sintetiza as ideias. No eixo 2, "da cultura política cotidiana à socialização e à descolonização do poder em todos os âmbitos da existência social", Quijano produz a partir da compreensão de que a democracia e a luta revolucionária são processos de socialização do poder. Portanto, encontro nesse eixo do pensamento quijaneano produções e noções acerca da relação entre raça e democracia.

Primeiramente, passo a dissertar acerca das contribuições encontradas na teoria do Grupo Modernidade/Colonialidade para as reflexões sobre a interface raça e democracia. Em seguida, trato dos limites do Grupo e encerro propondo as possíveis contribuições do pensamento teórico de Aníbal Quijano para o tema.

4.1 Contribuições do Grupo Modernidade/Colonialidade

A partir das definições até aqui, concluo que as contribuições podem ser sintetizadas conforme o diagnóstico do Grupo (modernidade/colonialidade) da seguinte forma.

Uma teoria democrática pós-colonial/decolonial poderia partir do diagnóstico de relações internacionais a partir da teoria dos sistemas-mundo de Wallerstein, de modo a compreender que fatores externos e internos dos Estados nacionais se influenciam mutuamente, no que tange à relação entre raça e democracia. Os Estados nacionais fazem parte de um sistema mundial que determina historicamente as relações de poder a nível local. O atual ciclo de sistemas que estamos vivendo é o ciclo do sistema-mundo capitalista moderno/colonial, iniciado no século XV, a partir da invasão e colonização do continente posteriormente chamado de América Latina.

Assim, a interface raça e democracia é contextual para o sistema-mundo capitalista moderno/colonial, de forma que a raça é um aspecto da geocultura do sistema-mundo capitalista. É importante notar como no sistema-mundo moderno capitalista fatores externos aos Estados nacionais influenciam a democracia local, sobretudo quanto à economia e à produção de riqueza.

A colonialidade do poder é a noção de que o poder colonial integra raça e trabalho. Assim, a necessidade de produção de excedente de riqueza intensifica a exploração de uma forma de trabalho racializado. Para assegurar o excedente de riqueza por meio do trabalho racializado, o poder político atua por meio de repressão e coerção ou por meio de concessão de direitos. Concluo que, nos termos da teoria do M/C, a democracia e a raça estão interligadas de modo que a democracia dos Estados-nação é uma alternativa política para se assegurar a produção de mais-valia e, ainda, uma forma de domínio do ser humano por meio da classificação racial para assegurar o lucro.

A contribuição da perspectiva que depreendo do Grupo está em notar que a democracia liberal atua não como uma instituição de promoção de igualdade, mas como instituição de manejo das desigualdades, dado que a colonialidade do poder e o capitalismo têm as desigualdades como parte essencial do seu escopo de acúmulo de riqueza.

Para fins de análise da interface raça e democracia, divido a perspectiva histórica do sistema-mundo capitalista moderno/colonial em dois momentos: o momento do surgimento da raça e o momento posterior do surgimento da democracia. Essa perspectiva histórica é guiada pelas teorias de Enrique Dussel e Immanuel Wallerstein, segundo os quais a categoria da transmodernidade localiza o nascimento da modernidade no ano de 1492 (Dussel, 2005), e a noção de Immanuel Wallerstein de que o liberalismo é a geocultura do sistema-mundo capitalista e surgiu como narrativa vencedora da Revolução Francesa, no século XIX (Wallerstein, 2005, p. 46). Considerando os dois momentos históricos, a ideologia racial é predecessora da democracia liberal, e ambas são parte da geocultura. Podemos nos questionar: qual o papel do surgimento da democracia liberal em um contexto da história marcado por desigualdades raciais já estruturadas? Levanto a hipótese de que tem a função de gestão e manutenção do sistema de desigualdades, necessário ao capitalismo.

A raça não é apenas parte da geocultura, é também determinante da forma de poder do sistema-mundo capitalista moderno/colonial; essa forma de poder, fundamentada na noção de raça, chama-se colonialidade do poder. Assim, antes do surgimento da democracia liberal como forma política no século XIX, havia a colonialidade do poder desde o século XV. A democracia liberal, enquanto forma política do sistema-mundo capitalista, tem a colonialidade do poder como contexto da história mundial em que surgiu. Sendo a colonialidade do poder predecessora do liberalismo, podemos compreender que a democracia liberal surge em terreno histórico-social já marcado pela estrutura da desigualdade e da hierarquia eurocêntrico-racial. Essa asserção pode ser demonstrada pela obra *Jacobinos Negros* (James, 2000), que trata da relação entre a Revolução Francesa e a Revolução de São Domingos.

Para Wallerstein (2005, p. 62), a democracia liberal é o conflito entre a liberdade da maioria e a liberdade das minorias, de modo que o sistema-mundo moderno capitalista não pode ser definido apenas em termos de liberdades formais, mas nos termos de liberdades parciais. As liberdades parciais são determinadas conforme a estrutura das desigualdades materiais, as quais são organizadas pelos sistemas raciais. Essa asserção pode ser demonstrada pela noção de epidermização dos lugares sociais de Frantz Fanon (Faustino, 2018, p. 151), em que a raça determina a posição social do sujeito.

Na democracia liberal, idealmente, a liberdade política se realiza por meio de eleições livres e universais, com participação política ativa, acesso à informação e comunicação política eficiente entre a população e o corpo legislativo (Wallerstein, 2005, p. 62). Isso pressupõe a qualidade de cidadão e a participação no campo político, o que Boaventura de Sousa Santos (2003, p. 5) chama de inclusão no contrato social. Nesse sentido, por agência da colonialidade do poder, o fator racial — em toda sua complexidade estrutural — atua classificando, diferenciando e hierarquizando minorias e maiorias de poder. Portanto, a colonialidade do poder atua influenciando a política interna dos Estados nacionais, uma vez que minorias e maiorias de poder são definidas por fatores de ordem étnico-raciais.

A questão que proponho é: de que forma a colonialidade do poder influencia os resultados da democracia liberal representativa? Para Quijano (Segato, 2015, p. 55), além de todas as implicações naturais das diferenças étnicas, a colonialidade do poder causa fracionamento ontológico e social em torno da raça e do racismo. Na particularidade das infinitas diferenças, todas têm demandas políticas, mas diferentes níveis de poder, pois o poder é distribuído conforme critérios raciais, ou seja, é poder colonial. Se pudermos considerar esses argumentos, a colonialidade do poder influencia nos resultados da democracia liberal, enquanto a democracia liberal atua para manutenção da colonialidade do poder.

A retórica da modernidade chama os projetos de dominação de “civilização”, “desenvolvimento”, “progresso”, “razão”, “ciência”, “produção de bens” e “democracia” (Mignolo, 2005, p. 105-106). A democracia liberal é uma das narrativas da retórica da modernidade que oculta o racismo. A retórica é o campo de convivência entre democracia e raça, faces da mesma moeda e representações do binômio modernidade/colonialidade. Nesse sentido, a democracia liberal não pode ser o antídoto para a ferida colonial, pois não é um projeto decolonial, mas sim um projeto moderno, eurocêntrico e, consequentemente, racista. A democracia liberal, nesse sentido, poderia ser chamada de democracia parcial.

Quanto ao prognóstico do M/C, isto é, modernidade/colonialidade/decolonialidade, considero necessário discutir uma lacuna essencial para a análise da decolonialidade: ausência

da imperialidade.

4.2 Limites do Grupo Modernidade/Colonialidade

Conforme Luciana Ballestrin (2017, p. 518), o núcleo duro da argumentação do M/C é o diagnóstico resumido no binômio "Modernidade/Colonialidade", e o prognóstico resumido no trinômio Modernidade/colonialidade/decolonialidade. Assim:

> – *Modernidade/Colonialidade*: A colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade, sua parte indissociavelmente constitutiva. Não existe modernidade sem colonialidade, assim como não poderia existir uma economia-mundo capitalista sem a invenção da América. A colonialidade é a continuação do colonialismo por outros meios. A colonialidade é global e se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, a do saber e a do ser. A colonialidade do ser e do saber situam-se especialmente no último tipo de controle da colonialidade do poder (Ballestrin, 2017, p. 518).

A Modernidade/Colonialidade sintetiza a teoria de Wallerstein, Quijano, Dussel e Mignolo, enquanto a noção de colonialidade do poder foi avançando paulatinamente da teoria de Quijano até Mignolo, que acrescentou novas variáveis à colonialidade do poder, conforme o esquema a seguir:

Quadro 3: Colonialidade do poder conforme Walter Mignolo

Colonialidade do poder	1. Controle da economia
	2. Controle da autoridade
	3. Controle da natureza e dos recursos naturais
	4. Controle de gênero e da sexualidade
	5. Controle da subjetividade e do conhecimento

Fonte: adaptado de Ballestrin (2013; 2017).

Em síntese, esta é a teoria do poder apresentada pelo M/C: um poder a serviço dos interesses econômicos do sistema capitalista, caracterizado pela dominação por meio do racismo/eurocentrismo, pela divisão do trabalho global e pela classificação dos povos baseada na cor da pele, que se perpetua após o colonialismo histórico. A classificação social típica a essa forma de poder é a raça, que, por sua vez, determina as hierarquias sociais por meio do processo de epidermização dos lugares sociais (Faustino, 2018, p. 151).

O prognóstico do Grupo M/C se resume no trinômio "modernidade/colonialidade/decolonialidade". Conforme Ballestrin (2017, p. 520):

> *Modernidade/colonialidade/decolonialidade*: "A alternativa é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial" [...]. Logo, não há possibilidade de decolonização dentro do quadro da modernidade. O giro decolonial significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da M/C [...]. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da M/C. Se associada ao Pensamento Fronteiriço, ela resiste às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo [...]. De(s)colonizar ganha um sentido de afastamento da modernidade e de sua racionalidade, resgatando a subjetividade terceiro-mundista desalinhada do capitalismo e do comunismo, da direita e da esquerda, ao mesmo tempo em que não consegue escapar de um saudosismo pré-colonial.

Conforme a autora, o núcleo duro da argumentação do Grupo não introduziu a noção de imperialismo e, consequentemente, foi incapaz de articular colonialidade e imperialismo, o que conduz a diagnóstico e prognósticos problemáticos. Argumento que o mesmo problema se estende à questão relativa à democracia, tanto em relação à ausência da análise da imperialidade no que tange à democracia, quanto às análises políticas mais aprofundadas, relacionando democracia e colonialismo interno.

Ballestrin (2017) chama atenção para a divisão do trabalho intelectual sobre imperialismo e colonialismo, em que o primeiro é legado aos marxistas e o segundo aos pós-coloniais. No entanto, a autora questiona: "é possível pensar em colonialidade, como outro lado da moeda ou face constitutiva da modernidade, sem a noção de imperialidade?" (Ballestrin, 2017, p. 506). O questionamento se deve ao fato de que o imperialismo é produto do capitalismo e o colonialismo é produto do imperialismo (Ballestrin, 2017, p. 506). Portanto, não é possível que exista colonialismo sem imperialismo. Nessa perspectiva, a colonialidade do poder é um poder imperial. Se a lógica do colonialismo é a colonialidade, a lógica do imperialismo é a imperialidade (Ballestrin, 2017, p. 507).

A autora defende que imperialidade e colonialidade são indissociáveis; portanto, dissociá-las prejudica prognósticos e perspectivas de superação de suas lógicas. A América Latina foi, e permanece sendo, laboratório não apenas da lógica colonial, mas também imperial, primeiramente com a Europa no século XVI e posteriormente com os Estados Unidos no século XX (Ballestrin, 2017, p. 507). Os processos de descolonização e independência dos Estados nacionais eliminaram o imperialismo moderno europeu, como era conhecido até então, e o seu fim afetou as análises teóricas sobre o tema.

Mignolo e os decoloniais, produzindo a partir dos Estados Unidos, criticaram os pós-coloniais sul-asiáticos por produzirem a partir de centros imperialistas. Foram criticados, ainda, por terem estreita vinculação ao marxismo, o que, para os representantes do M/C, demonstrava

o eurocentrismo das formulações intelectuais do pós-colonial — muito embora, conforme Ballestrin (2017, p. 214) e Cusicanqui (2010), os principais expoentes do programa M/C tivessem também forte influência marxista, declaradamente Dussel, Quijano e Wallerstein, e Mignolo, que militou no marxismo durante a juventude.

No contexto das formulações teóricas do Grupo, a denúncia ao imperialismo aparece contextualmente para criticar os pós-coloniais, mas deixou de lado as análises sobre o imperialismo enquanto condição do colonialismo e, sobretudo, como elo entre os Estados nacionais que compõem o sistema-mundo. Ademais, o M/C não teorizou a respeito do colonialismo interno (González Casanova, 2006) e do subimperialismo (Marini, 1977).

A ausência de análise do imperialismo representa uma lacuna teórica notável, pois, "assim como o colonialismo pode ser compreendido como um resultado do imperialismo, a colonialidade deve ser compreendida como um resultado da imperialidade" (Ballestrin, 2017, p. 520). A partir dessa compreensão, a descolonização é ainda a desimperialização. Como seria possível sermos guiados ao Bem Viver (alternativa utópica do M/C) sem o processo de desimperialização/descolonização?

> É certo, porém, que a ideia de imperialismo não é absolutamente ausente entre os autores e interlocutores do grupo M/C. Pelo contrário, as noções de império, imperialismo, pós-imperialismo e "diferença imperial" [...] aparecem repetidas vezes e em vários momentos na produção teórica do M/C. Mas é justamente o aparecimento deste vocabulário que demonstra a subexploração e o subdesenvolvimento da ideia de imperialidade (Ballestrin, 2017, p. 520).

O imperialismo representa o desejo — consciente ou inconsciente — de expansão e influência. Para tanto, "articula uma ordem econômica, militar e ideológica que subordina pessoas, regiões e economias ao redor do mundo e que projeta uma colonialidade global sobre o conhecimento e a cultura dos grupos subalternos" (Ballestrin, 2017, p. 521). Ocorre que, atualmente, o colonialismo direto se extinguiu de boa parte do mundo; no entanto, o imperialismo persistiu sob novas roupagens, afetando as regiões a nível cultural, político, econômico e social.

As formas atuais de imperialismo são sutis e nem sempre envolvem interferência internacional direta. Conforme Slater (Slater, 2010 *apud* Ballestrin, 2017, p. 522), o imperialismo marcado pela região Norte/Sul tem três elementos: (i) os recursos e as riquezas das sociedades periféricas são continuamente extraídos pelos centros imperiais; (ii) a governabilidade imperial envolve a transferências de lógicas externas para determinar como serão a nível local as noções de desenvolvimento, boa governança, democracia etc.; (iii) a penetração e a imposição sobre as sociedades imperializadas são vistas como benéficas, porque

leva valores ocidentais considerados superiores. O principal exemplo é que, para fazer parte da Organização das Nações Unidas (ONU), é necessário que o Estado nacional passe a aderir ao modelo de democracia liberal.

Compreendo, então, que a imperialidade, por meio da diferença de poder, impõe formas capitalistas, enquanto a colonialidade dá o sentido dessas formas a nível local/interno. Assim, o Estado de Direito e a democracia liberal são formas capitalistas impostas imperialmente para a manutenção do sistema capitalista a nível local, enquanto o racismo é a forma cultural do capitalismo, imposta colonialmente e que atua para o mesmo fim — reafirmando a compreensão citada anteriormente de que o racismo é parte da geocultura do sistema-mundo capitalista moderno/colonial. Nessa perspectiva, democracia e racismo são distintas formas capitalistas, a nível político e cultural, que atuam conjuntamente pela manutenção do sistema capitalista — contradições que se retroalimentam.

As dificuldades em trabalhar a interface raça e democracia não se resumem às ausências teóricas do Grupo M/C. Ainda no rastro de Luciana Ballestrin (2014, p. 191), não se elaborou ainda uma teoria democrática pós-colonial ou uma teoria democrática decolonial:

> […] o pós-colonialismo ainda não foi capaz de sustentar uma perspectiva pós-colonial de democracia, a teoria democrática ainda não foi capaz de sustentar uma perspectiva democrática pós-colonial.

É necessário, então, aproximar as Teorias do Sul da Teoria Política. No entanto, antes, é necessário estabelecer a relação entre colonialidade e imperialidade para, em seguida, avistar: a) a colonialidade na democracia e b) a democracia na colonialidade (Ballestrin, 2017).

A colonialidade na democracia poderia ser estudada por meio das Teorias do Sul, tendo o conceito complexo de colonialidade, conforme elaborada por Quijano e Mignolo, como ponto nodal das desigualdades. Nesse sentido, a raça por si só não seria o ponto nodal, mas toda a estrutura da colonialidade do poder, conforme o Quadro 3. Embora "nem todas as situações de opressão sejam consequência do colonialismo" (Ballestrin, 2017, p. 201), considero que a colonialidade é o elemento aglutinador de todas as formas específicas de desigualdade, uma vez que mesmo desigualdades históricas, como o patriarcado e a escravidão, tomaram sentidos únicos diante da colonialidade.

Proponho que se pode refletir sobre a colonialidade na democracia pela seguinte premissa: a democracia liberal é imposta pela imperialidade e se distorce na colonialidade, porque a concretização do ideal da democracia liberal – a representação política — requer níveis de igualdade social, política e econômicas inexistentes e impossíveis de serem alcançados na

colonialidade e em razão da colonialidade.

Admitindo a colonialidade como ponto nodal das desigualdades, podemos questionar: como a colonialidade do poder interfere nos resultados da democracia liberal e como a democracia liberal reproduz a colonialidade do poder?

A democracia na colonialidade necessita ser avaliada por meio da noção de imperialidade, uma vez que, atualmente, o imperialismo nem sempre se dá por meio de armas e invasões, mas também pela imposição cultural da democracia liberal e dos direitos humanos. Impõe-se a democracia liberal sobre um terreno de profundas desigualdades causadas pela colonialidade.

O eurocentrismo raptou a democracia para o cerne da sua cultura, de modo que só se identifica hegemonicamente como democracia a democracia liberal. Como consequência, formas democráticas outras, outras sensibilidades jurídicas, não são vistas e reconhecidas como democráticas. Podemos nos questionar se a democracia liberal está sendo imposta ocultando outros fazeres democráticos. Para isso, é necessário reconhecer outros modos de fazer democrático.

Proponho que faz parte do projeto de uma teoria democrática pós-colonial/decolonial demonstrar novos sentidos para a democracia, novos fazeres democráticos e, por meio da noção de imperialidade, compreender que democracias outras são subjugadas pela democracia liberal e pelo Estado de Direito, que não sobrevivem sem um Estado nacional e forças militares. Poderia ser parte, ainda, desse projeto estabelecer a interface entre raça e democracia. Portanto, conforme Ballestrin, parto da premissa de que a descolonização passa pela desimperialização.

4.3 Aníbal Quijano e a pesquisa sobre a democracia andina

Primeiramente, é importante notar que, quando falamos em democracia, podemos nos referir à forma da democracia burguesa — termo utilizado por Quijano, sobretudo em sua fase marxista, que no contexto deste trabalho chamei de democracia parcial — ou a uma democracia plena. Para Aníbal Quijano, em síntese, democracia significa socialização do poder, enquanto a democracia burguesa significa privatização do poder. Listo exemplos citados por Quijano (2020 [1981], p. 640) para notar que democracias plenas de fato existiram e não são utópicas, embora sejam distantes no tempo[37]:

[37] Chamo atenção para o fato de que o texto citado é do ano de 1981 e, conforme organização de Clímaco (2020), está inserido no segundo eixo temático da obra de Quijano, marcado por forte influência da teoria marxista. Isso justifica o teor socialista de muitas das experiências citadas por ele, mas não significa que não se podem encontrar

> 1. La Comuna de París, Francia, 1871.
> 2. Los soviets o consejos obreros y populares en Rusia, 1905.
> 3. Los soviets en Rusia en 1917.
> 4. Los consejos obreros en Alemania, Austria, Hungría, durante las revoluciones derrotadas entre 1918 y 1920.
> 5. Las comunas de Cantón y de Shanghái en 1927.
> 6. Los consejos obreros en Italia antes de la dictadura fascista, en 1921.
> 7. La comuna de Barcelona y los consejos de Aragón durante la Revolución española y la guerra civil, en 1936.
> 8. Los consejos obreros de Francia, en 1936.
> 9. Las comunas de Berlín, Budapest y Poznan durante las revueltas obreras antiestalinistas, en 1956.
> 10. La comuna de Shanghái, durante la primera Revolución cultural china, en 1967, impulsada primero y reprimida después por el gobierno maoísta.
> 11. Los consejos obreros de Polonia, en 1976.
> 12. La revuelta antiburguesa y antiburocrática del Mayo francés de 1968, puede ser mencionada en la misma dirección.
> 13. El poder de la COB boliviana en la Revolución de 1952.
> 14. Los comandos comunales y cordones industriales en Chile, en 1972-73.
> 15. Los consejos populares en las zonas obreras de Irán durante la revolución contra la autocracia del Sha, en 1979.

Para o autor, a revolução socialista passa por duas características básicas: (i) socialização do poder e (ii) socialização dos recursos. A primeira característica implica a destruição do estado burguês e a instalação de uma democracia direta. Por sua vez, a destruição do estado burguês se daria pela dissolução das instituições que encarnam a privatização do poder político e a separação do poder político da vida cotidiana (Quijano, 2020 [1981], p. 640). A privatização do poder político para a esfera do Estado implica a noção ideológica de uma forma de poder que não está presente na vida cotidiana, isto é, um poder não socializado, restrito à esfera estatal e acessível somente àqueles incluídos na vida pública.

Quijano (2020 [1981], p. 641) explica que a socialização do poder é pressuposto para a socialização dos recursos, mas a socialização dos recursos aprofunda a socialização do poder. Com essa afirmação, compreendo a relação dialógica entre democracia e justiça distributiva: para Quijano, primeiro a democracia plena, depois a distribuição dos recursos. Entretanto, é importante notar que, nesse aspecto, o autor compreende uma forma de socialização de recursos adequada à forma de democracia proposta: democracia enquanto socialização do poder. Nesse sentido, observo que a democracia burguesa implica, ainda, determinada maneira de se distribuir recursos, uma vez que:

> Todo Estado clasista, y especialmente el burgés, es el correlato político de una

outras experiências históricas de democracia enquanto socialização do poder.

> cuestión económica: la privatización de la apropiación de excedente producido en una sociedad no puede ser mantenido sino por medio de la privatización del poder político. Cuanto más se concentra la apropiación del excedente, tanto más privatizado el control del poder político. Y para ello, tanto más separado de la vida cotidiana de las masas y de su control directo (Quijano, 2020 [1981], p. 643).

O Estado burguês é a condição para assegurar a apropriação do excedente produtivo por meio da apropriação do poder político. É característica do sistema capitalista a restrição do poder político a uma única área relativa ao Estado. Essa característica se apresenta em formas mais ou menos autoritárias, a depender dos interesses do capital. A forma menos autoritária é a democracia liberal, que conforma o poder às suas instituições e cuja distribuição do poder é a nível institucional, não social.

Nesse sentido, compreendo a democracia liberal como forma de privatização do poder, de modo que, nesses termos, direitos são negociados conforme os interesses do capital. Por conseguinte, direitos são "átomos" do poder que, na democracia liberal, são negociados politicamente e distribuídos de acordo com interesses políticos/históricos. Portanto, uma forma democrática que distribui direitos e não socializa o poder não pode ser considerada democracia plena.

> Todo tipo de poder político que asume la forma de maquinaria institucional separada del control inmediato y directo de las masas productoras, da cuenta de que un interés social determinado, una clase, requiere la privatización del control del poder político como recurso para sostener y reproducir la privatización de la apropiación del excedente que se produce en la sociedad, lo que implica relaciones de producción de carácter explotativo (Quijano, 2020 [1981], p. 644).

Quando Quijano fala em "todo tipo de poder político", está se referindo não apenas ao capitalismo, mas a qualquer formato de poder institucionalizado, inclusive em Estados do socialismo real, como o aparato estatal da União Soviética. Socialismo, para o autor, significa democracia direta (Quijano, 2020 [1981], p. 645), que, por sua vez, constitui socialização do poder e deve ser exercido de forma imediata. A questão democrática, então, não se reduz à maquinaria estatal, mas é uma ética humanista que elimina a exploração (Quijano, 2020 [1981], p. 644), é a verdadeira apropriação de si e da vida cotidiana. Ademais, a retirada do poder da vida cotidiana só pode ser possível por meio da coerção e da repressão. A democracia liberal exige que o sujeito tenha "atributos especiais" para exercício do poder político, enquanto para uma democracia plena o poder é exercido de forma imediata e direta[38].

[38] Não podemos concluir que o poder exercido de forma imediata e direta é desorganizado. A privatização do poder não é a única forma de organização política. Aliás, o poder pode ser exercido de forma imediata e direta sem

Segundo Quijano (2020 [1981, p. 646), "[...] la democracia directa de los productores no es un sueño utópico nacido en la cabeza de intelectuales visionarios". Nesse sentido, é importante notar que a democracia liberal foi elaborada a partir de tratados políticos, enquanto a democracia direta não depende de intelectuais para se formar. Há um esforço do autor em argumentar que a socialização do poder é possível e que na realidade sempre existiu, pois é uma tendência objetivamente ativa na história política do século XX, na concepção do autor (Quijano, 1981, p. 646).

No ano de 1997, Aníbal Quijano produz o texto "*Estado-nación, ciudadanía y democracia*" (Quijano, 2020 [1997]) no contexto em que se anunciava que a democracia era então universal. Para ser considerada universal, os governos e regimes foram avaliados a partir dos critérios da *Freedom House Report* de 1996. Conforme Quijano (2020 [1997], p. 675), o principal critério para essa análise foi o número de governos eleitos que crescia a cada ano, enquanto os governos não eleitos perdiam legitimidade na comunidade internacional, o que indicaria que os valores democráticos teriam se tornado universais.

Diante dessa notícia à época, Quijano (2020 [1997], p. 675) argumenta que a democracia liberal não é apenas dominante, uma vez que nenhuma outra forma democrática é tão explícita no debate. Não é apenas dominante, como é imperial. A consequência disto é que, mesmo quando se critica o liberalismo, as críticas vêm e voltam ao próprio liberalismo. As noções de cidadania e de democracia ficaram presas às noções liberais, mesmo quando criticadas.

O sentido hegemônico de cidadania e democracia são fenômenos da modernidade (Quijano (2020 [1997], p. 678). Para o autor, a cidadania e a democracia se constituem sob primazia da racionalidade humana, a partir da ideia de que todos os indivíduos têm foro próprio, portanto todos somos livres e iguais (Quijano (2020 [1997], p. 679). A noção de foro próprio e autonomia significou o poder da intervenção humana sobre a história. As categorias da racionalidade, autonomia, sociedade, indivíduo, igualdade social, liberdade, transformação e futuro pensado de forma associada constituíram a perspectiva conceitual da modernidade

ser privatizado, por isso é importante remeter ao conceito de sensibilidades jurídicas de Clifford Geertz (1997, p. 8), segundo o qual, "assim como a navegação, a jardinagem e a poesia, o direito e a etnografia também são artesanatos locais: funcionam à luz do saber local". Para Geertz (1997, p. 9), sensibilidades jurídicas são sentidos de justiça, "pois essas sensibilidades variam, e não só em graus de definição; também no poder que exercem sobre os processos da vida social, frente a outras formas de pensar e sentir […]; ou nos seus estilos e conteúdos específicos". O autor descreve e analisa três tipos distintos de sensibilidades jurídicas: a islâmica, índica e a malaia, as quais não cabe descrever aqui. Mas parto de Geertz para defender que o Ocidente moderno capitalista não é a única forma de organização social a se organizar político-socialmente em torno de um sentido de justiça. O direito e a democracia liberal são um "artesanato local" imposto imperialmente sobre outras formas de sensibilidades jurídicas.

(Quijano (2020 [1997], p. 679).

No entanto, esse processo é descontínuo, desigual, não linear. Ele surgiu em resposta a uma relação social nova: produção, expansão de mercado e acumulação de capital (Quijano (2020 [1997], p. 680). Para uma nova relação social que busca expandir-se, hierarquia, aristocracia, controle moral e privilégios nobres são obstáculos e deveriam ser destruídos.

No entanto, todas as ideias revolucionárias da burguesia, que dão sentido à modernidade, faziam sentido apenas no contexto sociopolítico da Europa, uma vez que ali estava a estrutura de poder a ser destruída. Antes dos processos revolucionários europeus, no século XVIII, o padrão de poder dessas novas relações sociais já estava em prática desde o século XV, a partir da invasão do continente que posteriormente seria chamado de América. É exatamente nesse sentido que consideramos que a América Latina foi um laboratório.

Esse novo padrão de poder, que mais tarde se consolidou nas revoluções burguesas, tinha, desde então, quatro pressupostos:

> 1) La total reclasificación social de la población del mundo del capitalismo; 2) una estructura institucional apta para expresar y para controlar esa reclasificación; 3) la definición de los espacios de dominación adecuados a esos efectos; 4) una perspectiva de conocimiento que recogiera el sentido principal del nuevo patrón de poder y que encauzara dentro de tal sentido la producción y el empleo del conocimiento (Quijano (2020 [1997], p. 680).

A Europa era o centro de controle de todo processo do mundo colonial, exercido sobre a América, a Ásia e a África por meio do novo padrão de poder mundial. Portanto, é um padrão de poder eurocêntrico que tem por característica central a colonialidade. A colonialidade, por sua vez, exerce-se por meio da classificação da população do mundo em raças. Foi, então, por meio do poder eurocêntrico-colonial que se operou a reclassificação da população mundial em "europeus"/"brancos" e "não-europeus" (indígenas, negros, amarelos, vermelhos etc.). Essas classificações eram marcos e referências para a distribuição do poder, que era designado e distribuído conforme as relações de trabalho (Quijano (2020 [1997], p. 681). Em outras palavras, conforme esse novo padrão de poder, a raça designaria as posições de trabalho e o poder passaria a ser distribuído conforme estas posições.

A empresa foi a primeira instituição, antes mesmo do Estado moderno, uma vez que dividia seus "funcionários" em assalariados e não assalariados: os funcionários assalariados na Europa, os servos e escravizados nas colônias (Quijano (2020 [1997], p. 681). A distribuição do poder seguia a mesma lógica da distribuição de recursos entre assalariados e não assalariados, e o represamento do poder em instituições de controle político se dava sob a mesma lógica de reclassificação racial da população mundial.

As revoluções burguesas implicaram a derrubada de um império por outro império, que estava sendo construído silenciosamente desde o século XV na América — um império diferente, de novo cunho, com um novo padrão de poder (Quijano (2020 [1997], p. 682). Ou seja, o poder que derrubou monarquias absolutistas na Europa não foi uma inovação local e contextual europeia, pois já estava sendo produzido e reproduzido três séculos antes.

No contexto do continente europeu, a burguesia era submissa às monarquias aristocráticas; no entanto, no contexto da colônia, submetia as populações que havia classificado racialmente. Nesse sentido, a América foi invadida e a Europa foi conquistada. O maquinário institucional do Estado moderno já estava em formação na colônia, sobretudo quanto às três instituições centrais do capitalismo: empresa, Estado-nação e família burguesa (Quijano (2020 [1997], p. 684). Essas três instituições surgiram em conformidade com as necessidades do padrão de poder colonial, colonizando o trabalho, a política e a cultura.

O Estado-nação foi constituído tendo a colônia como experiência de poder. Aníbal Quijano destaca duas grandes etapas que reforçam o que foi exposto acima a respeito da noção extraída da transmodernidade, qual seja, de que a raça precede a democracia. Primeiramente, agenciaram-se os processos coloniais; posteriormente, constituiu-se a democracia. Assim, conforme Quijano, as duas etapas são o fim do século XI até o fim do século XVIII. Segundo o autor:

> La primera etapa corresponde al proceso de enfrentamiento de los dominadores de los nuevos intereses sociales con el Sacro Imperio Romano-Germánico (o su virtual existencia) y el Papado, y la lucha por la definición de los espacios particulares de dominación. La segunda, a la maduración y depuración del patrón de poder, a la constitución de la ciudadanía y de la democracia, a la lucha por la definición final y estabilización de los espacios de dominación frente a los imperios europeos en crisis, en particular desde fines del siglo XIX y primeras décadas del XX (Quijano (2020 [1997], p. 688).

Nesses termos, para Quijano, a democracia e a cidadania são o amadurecimento e a consolidação do padrão de poder. O autor questiona: por que estes processos foram exitosos na Europa e não no mundo colonizado?

> *La historia muestra que una condición para que genuinos procesos de nacionalización-democratización fueran exitosos en las sociedades y en sus Estados, hasta aquí ha sido siempre una gran homogeneidad "racial"*. Y es aquí donde se revela en todo su porte histórico la importancia crucial de la clasificación mundial de las gentes en "razas", desde América en adelante, en todo el mundo del capitalismo. Porque esa clasificación no parte del lugar que las gentes ocupan en el poder, cambiante históricamente, sino de lo contrario: las diferencias de lugar en el poder se determinan y se explican por la diferente naturaleza de las gentes (Quijano (2020 [1997], p. 689, grifos meus).

Conforme Aníbal Quijano, o êxito da democracia liberal depende de certa hegemonia racial, uma vez que a classificação e a hierarquização racial da população mundial impedem que todos tenham o estatuto da cidadania, sem o qual não se podem exercer direitos e compartilhar o poder. Nesse sentido, a cidadania é o "passaporte" para o exercício da democracia e o poder não é acessado de forma direta e imediata, mas sim exige que o sujeito tenha determinados atributos reunidos na ideia de "cidadania"[39]. A qualidade de cidadão é o primeiro entrave para o exercício direto do poder.

A questão nacional do Estado-nação surgiu em meados do século XX, terceiro momento do esquema histórico que tracei anteriormente — primeiro a raça, depois a democracia/cidadania e, por fim, o nacionalismo. A noção de nacionalidade surge a partir da necessidade dos dominadores de exercer controle seguro sobre determinado espaço, de onde poderiam competir e defender seus interesses, contando com a lealdade da população adstrita a esse espaço, com ou sem o consentimento delas (Quijano (2020 [1997], p. 691). Para tanto, as identidades nacionais foram forjadas das mais diversas formas e por diferentes ideologias, a fim de causar assimilação com as elites e evitar conflitos.

Por fim, as análises de Aníbal Quijano apontam que a democracia liberal é limitada pelas necessidades de mercado e pela cidadania. Proponho, a título de conclusão do argumento desta pesquisa, a hipótese de que o êxito do ideal da democracia liberal exige homogeneidade racial e isso não é possível em sociedades hierarquizadas racialmente, isto é, sociedades estruturadas a partir da epidermização dos lugares sociais (Faustino, 2018, p. 151).

[39] Como dito acima, a cidadania e a democracia se constituem sob primazia da racionalidade humana, de que todos os indivíduos têm foro próprio, portanto todos são livres e iguais (Quijano (2020 [1997], p. 679). Ademais, conforme Lynn Hunt (2009, p. 26), "o que sustentava essas noções de liberdade e direitos era um conjunto de pressuposições sobre a autonomia individual. Para ter direitos, as pessoas deviam ser vistas como indivíduos separados capazes de exercer um julgamento moral independente. Nesse sentido, havia uma noção de autonomia já inscrita na cultura da época, sobretudo a cultura intelectual formada pelo iluminismo. A condição de autônomo e de individualidade, face ao Estado, foi pressuposta e reconhecida pelas declarações. No entanto, a autonomia deveria ser acompanhada da igualdade, todos deveriam ser igualmente autônomos e considerados seres individuais.

5 CAMINHOS E ALTERNATIVAS

Particularmente, acredito que os autores da Rede Modernidade/Colonialidade têm o mérito de ter levado para o mercado acadêmico internacional suas análises críticas de diversos campos das ciências sociais produzidas a partir da e na América Latina, sobretudo por terem conseguido demonstrar de forma consistente o papel da história desse continente para a formação da história mundial. Importa ressaltar ainda a capacidade de terem sido incorporados ao campo acadêmico brasileiro, como alternativa à teoria liberal, mesmo com o histórico da academia brasileira de produzir de costas para os demais países da América Latina, e mesmo que o M/C tenha produzido de costas também para a realidade e os intelectuais brasileiros.

A presente pesquisa surgiu partindo de um interesse científico a respeito do objeto e, de forma secundária, do referencial teórico, como demonstra a introdução do trabalho. O Grupo M/C foi escolhido dentre as opções de análise por ser a vertente latino-americana do pós-colonial e por ter refletido sobre a questão racial de modo sistemático e central. O Grupo não relega à raça um papel secundário entre as desigualdades, pelo contrário, estrutura suas análises tendo a hierarquização racial como ponto central para compreender a história mundial e o poder. Esse era o ponto de partida necessário para elaborar analiticamente a relação entre raça e democracia.

Nesse sentido, a pesquisa se estruturou ao longo de cinco seções principais. A primeira seção introduziu o tema e as justificativas teóricas e de direitos humanos que dão pertinência ao objeto de estudo, bem como os objetivos e os caminhos de análise percorridos. Na segunda seção, busquei apresentar o Grupo Modernidade/Colonialidade, iniciando com as origens no pós-colonial, com clara inspiração no Grupo de Estudos Subalternos Sul-asiáticos, com o qual rompeu nos anos 1990, empreendendo o chamado giro decolonial. A partir de então, a rede de pesquisadores passou a produzir conjuntamente em sete encontros realizados entre os anos de 2001 e 2006.

O Grupo contou com mais de trinta autores; no entanto, a produção mais expressiva foi realizada por treze principais intelectuais (Ballestrin, 2013, p. 98) e a identidade e o léxico grupal foi legado, sobretudo, por quatro autores, Immanuel Wallerstein, Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Walter Mignolo, que contribuíram, respectivamente, com as seguintes categorias analíticas: análise dos sistemas-mundo, colonialidade do poder, transmodernidade e pensamento fronteiriço.

Diversas críticas foram dirigidas aos autores, especialmente no que diz respeito aos problemas relacionados ao lugar de onde produziam suas teorias (Estados Unidos e Europa); às

denúncias de despolitização da luta social, que os autores tornariam "palatável" ao sistema capitalista; à ausência de intelectuais brasileiros, que, embora igualmente latino-americanos, não foram convidados a participar dos debates, e, por fim, à quase completa ausência de intelectuais mulheres.

A terceira seção representou a escolha metodológica em focar nos quatro autores que, conforme a bibliografia consultada, legaram a identidade grupal. Buscou, ainda, realizar um arcabouço da teoria dos autores para encontrar e demonstrar o sentido do legado teórico levado ao Grupo. Assim, a teoria elaborada por Immanuel Wallerstein, a análise dos sistemas-mundo, contribuiu com a noção de organicidade dos atores do sistema capitalista a nível internacional; Aníbal Quijano contribuiu com a teoria da colonialidade do poder, que importa em uma teoria do poder que tem a raça como elemento estruturador das relações de dominação da vida e das relações de trabalho, no sistema capitalista, e essa forma de poder tem origem no colonialismo; Enrique Dussel contribuiu com a categoria da transmodernidade, que implica o deslizamento semântico da história mundial, demonstrando o papel do continente latino-americano na formação dessa história e identificando um antecedente determinante para os processos políticos internos do continente europeu, que formaram o sistema capitalista; Walter Mignolo, entre outras contribuições, trata especialmente da formação da ideia de América Latina, que implica o ocultamento da diversidade infinita de formas de vida e a sintetização dessas formas de vida restritas ao legado social, político e cultural europeu.

A quarta seção buscou compreender contribuições e limites das teorias desses quatro autores para o objeto da presente pesquisa, focando, por fim, na teoria de Aníbal Quijano. Assim, os resultados puderam ser sintetizados nas seguintes hipóteses: (i) a raça antecede historicamente e conceitualmente a democracia liberal; (ii) a democracia liberal exige homogeneidade racial para ter êxito em seus ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Compreende-se, por fim, que a democracia direta é o modo em que o poder é exercido diretamente, sem entraves e sem hierarquias para seu acesso, conforme Aníbal Quijano.

No entanto, os diagnósticos e os prognósticos do Modernidade/Colonialidade não se encerram em si mesmos, mas são pontapés para a construção contínua de sentidos, causas e efeitos da colonialidade e do fazer da decolonialidade. Por essa razão, não considero a presente pesquisa como um trabalho encerrado ou com respostas concluídas. Portanto, não denomino a seção final "conclusão", mas sim "caminhos e alternativas" que visualizei ao longo desse processo de pensar a interface entre raça e democracia. Alguns questionamentos restam, sobretudo quanto aos modos como a democracia liberal pode ser obstáculo para a concretização dos próprios ideais, no contexto de sociedades racializadas. Essa é uma das contradições do

sistema.

O atributo da cidadania como forma legítima de participação política na democracia liberal concede direitos, mas não poder. A cidadania é, então, o mínimo e, ainda assim, exige inúmeros requisitos para ser acessada — uma vez que, na democracia liberal, o ciclo dos direitos é infinito. É necessário, primeiramente, o direito de existir, depois, o direito de viver dignamente. Apenas em um terceiro estágio o indivíduo torna-se cidadão. A existência e a vida digna, entre outros fatores, são determinadas racialmente. O sujeito pode ser cidadão e sujeito político apenas após — e se — ultrapassar estes dois estágios da existência social.

Quando falamos em democracia no sentido liberal, estamos falando em uma parte específica de sujeitos que conseguiram chegar à cidadania, quer dizer, que sobreviveram — ou apenas sobrevivem — e alcançaram a possibilidade de exercer ativamente a vida política. Muitos não exercem a cidadania porque sequer sobrevivem para tanto ou não têm as condições concretas necessárias. Parto da noção de Judith Butler (2018, p. 46, grifos meus), segundo a qual a precariedade é um fato da vida, mas a condição precária é uma "*condição politicamente induzida* na qual *certas populações* sofrem com redes sociais e econômicas deficientes e ficam expostas de forma diferenciada às violações, violência e à morte".

O fato de a vida ser precária significa que são necessárias ações positivas com o objetivo de protegê-la, como ações sociais e políticas pelo direito de alimentação, abrigo, moradia digna, trabalho, saúde, educação, liberdade e expressão, proteção contra maus-tratos e opressão etc. Ao conjunto desses elementos chamamos de direitos humanos. Conforme a noção expressada na introdução deste trabalho, compreendo direitos humanos como direitos históricos e que podem ser conquistados politicamente.

Gostaria de pontuar com isso que falar de democracia ainda é falar dos que conseguiram ficar vivos para exercer a vida política. Ainda assim, para aqueles a quem a democracia liberal alcança, inúmeros desafios são impostos para que se alcancem os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Pressupondo que estes são ideais desejáveis socialmente, proponho nos questionarmos se a democracia liberal é a forma política eficaz para alcançá-los, no contexto da América Latina. Acredito que a história e os fatos têm demonstrado que essa forma de poder não é eficaz — diferentemente do que diriam os próprios liberais — no alcance de seus próprios ideais, no específico contexto das sociedades hierarquizadas racialmente. No entanto, as perguntas que se seguem são "por que?" e "como?".

Como demonstrado na introdução da presente dissertação, gerações de pesquisadores têm buscado responder estas questões. Partindo dos resultados desta pesquisa, importa propor caminhos metodológicos e alternativas teóricas para aprofundar a análise da relação entre raça

e democracia. Assim, metodologicamente, proponho trabalhar a questão da interface raça e democracia a partir de outro binômio além da modernidade/colonialidade — imperialidade/colonialismo interno —, para buscarmos de que forma imperialidade e colonialismo interno influenciam os valores e os rumos das democracias liberais em nações que foram colonizadas. Tratar os elementos da imperialidade e do colonialismo interno como binômio para essa análise significa partir do pressuposto, que deve ser analisado em trabalho específico, de que ambos são necessários um ao outro no que tange ao problema da democracia local, diante dos interesses do capitalismo internacional. Compreendo que a ausência do elemento da imperialidade, conforme apontado por Ballestrin (2017), implicou lacuna analítica significativa para a análise da democracia em relação à questão racial.

Proponho, ainda, analisarmos o complexo das desigualdades sociais juntamente com a noção de colonialidade, uma vez que ela dá sentido próprio às desigualdades em seu contexto. Se, conforme Luis Felipe Miguel (2016, p. 12), as desigualdades devem ser analisadas como um complexo, podemos compreender que a colonialidade é o elemento comum dessas desigualdades? Quais poderiam ser as consequências analíticas dessa análise? Analisar as desigualdades separadamente pode ser trabalho de enorme complexidade e pouco eficaz, visto que estão todas relacionadas e a fragmentação pode comprometer os resultados. Meu argumento é que o que relaciona as desigualdades é a colonialidade, isto é, é o que todas tem em comum.

Por fim, proponho que, para avançar no campo sobre raça e representação política, é importante trabalhar com a categoria "conflito" e compreender a interferência do racismo por denegação (Gonzalez, 2018) — "aspecto particular do mito da democracia racial" (Portela Junior; Lira, 2022) — na formação do conflito racial enquanto conflito político (Laclau; Mouffe, 2015). Partindo do pressuposto de que o conflito se forma a partir das identidades políticas, o racismo por denegação prejudica a formação das identidades envolvidas, consequentemente afetando a formação do conflito e, em última instância, a absorção das demandas pelas instituições.

Em outras palavras, para a criação de leis ou de políticas públicas de igualdade racial e de combate ao racismo, é necessário, primeiramente, que se admita a existência do racismo. Como o mito da democracia racial prejudicou as demandas políticas por igualdade racial? Proponho trabalhar esse problema a partir das noções de identidade no sentido pós-colonial de Frantz Fanon (2008) e Stuart Hall (2009), de racismo por denegação no sentido de Lélia Gonzalez (2018) e de conflito e democracia no sentido pós-marxista de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (2015).

Importante ressaltar que, no espaço e tempo da presente dissertação, não cabe

aprofundamento acerca das sugestões aqui apontadas; é necessário que sejam feitas análises específicas, com o aprofundamento devido, para verificar a viabilidade do que tenho proposto aqui.

Por fim, com a experiência dessa pesquisa, desejo apenas apontar rumos por onde as pesquisas seguintes poderiam seguir, como ato final aos futuros pesquisadores do tema que se interessaram em ler até aqui. Espero que este trabalho sirva para “simplificar” o caminho daqueles que ainda irão se debruçar sobre essas questões e deixar minha contribuição para um campo de pesquisa vasto, urgente e necessário.

Sonhar com outros mundos é possível.

REFERÊNCIAS

ACCO, Marco Antônio. Os estados, o sistema-mundo capitalista e o sistema interestatal: uma leitura crítica das contribuições de Immanuel Wallerstein. *Brazilian Journal of Political Economy*, v. 38, n. 4, p. 708-730, out./dez. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rep/a/5gys6r58TbTrkxHJnGKdh8H/. Acesso em: 22 ago. 2023.

ALCOFF, Linda Martín. A Epistemologia da Colonialidade de Mignolo. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 33-59, 2017. Disponível em: https://revistas.unila.edu.br/epistemologiasdosul/article/view/786. Acesso em: 21 ago. 2023.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio. *In:* SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

ALMEIDA, Viviane Souza de. Sexo e Gênero: quando a lógica categorial da modernidade os invisibiliza. *Gênero na Amazônia*, Belém, PA, n. 20, p. 319-331, jul./dez. 2021. Disponível em: https://periodicos.ufpa.br/index.php/generoamazonia/article/view/13351. Acesso em: 21 ago. 2023.

BAIRROS, Luíza. Raça e democracia nas Américas. *Caderno CRH*, Salvador, BA, v. 15, n. 36, p. 49-68, jan./jun. 2002. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18741. Acesso em: 21 ago. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. Condenando a terra: desigualdade, diferença colonial e identidade (pós)colonial. P. 365-398. *In:* MIGUEL, Luis Felipe (org.). *Desigualdades e democracia*: o debate da teoria política. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, ago. 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/DxkN3kQ3XdYYPbwwXH55jhv/?lang=pt. Acesso em: 21 ago. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. Colonialidade e democracia. *Revista Estudos Políticos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 191-209, dez. 2014. Disponível em: https://periodicos.uff.br/revista_estudos_politicos/article/view/38830. Acesso em: 21 ago. 2023.

BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem "Imperialidade"? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *DADOS:* Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, p. 505-540, abr./jun. 2017. Disponível em: https://www.scielo.br/j/dados/a/QmHJT46MsdGhdVDdYPtGrWN/?lang=pt. Acesso em: 21 ago. 2023.

BARRETO, Paula; LIMA, Márcia; LOPES, Andrea; SOTERO, Edilza. Entre o isolamento e a dispersão: a temática racial nos estudos sociológicos no Brasil. *Revista Brasileira de Sociologia*, Porto Alegre, v. 5, n. 11, p. 113-141, set./dez. 2017. Disponível em: https://rbs.sbsociologia.com.br/index.php/rbs/article/view/320. Acesso em: 22 ago. 2023.

BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. 2. ed. São Paulo:

Hucitec, 2010.

BRASIL. *Lei 7.716 de 05 de janeiro de 1989*. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Brasília, DF: Presidência da República, 1989. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l7716.htm. Acesso em: 22 ago. 2023.

BRASIL. *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003.* Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e cultura afro-brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 2003. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm. Acessado em 15 mai. 2023.

BRASIL. Subcomissão dos Negros, Populações Indígenas, Pessoas deficientes e Minorias. Ata da 7ª Reunião: Suplemento nº 62. *Diário da Assembleia Nacional Constituinte,* 20 de maio de 1987. Disponível em: https://imagem.camara.gov.br/Imagem/d/pdf/sup62anc20mai1987.pdf#page=120. Acesso em: 22 ago. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Habeas corpus nº 82.424* (Plenário). Habeas-corpus. Publicação de livros: anti-semitismo. Racismo. Crime imprescritível. Conceituação. Abrangência constitucional. Liberdade de expressão. Limites. Ordem denegada. Paciente: Siegfried Ellwanger. Impetrantes: Werner Cantalício João Becker e outra. Coator: Superior Tribunal de Justiça. Relator: Min. Moreira Alves. Redator do acórdão: Min. Maurício Corrêa, 17 de setembro de 2002. Disponível em: https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur96610/false. Acesso em: 22 ago. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. *Recurso Ordinário em Habeas corpus 134.682 BA*. Relator: Ministro Edson Fachin, 16 de junho de 2016. Disponível em: http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=309727535&ext=.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal (1. Turma). *Inquérito 4.694/DF – Distrito Federal***.** Declarações. Caráter Discriminatório. Inexistência. Declarações desprovidas da finalidade de repressão, dominação, supressão ou eliminação não se investem de caráter discriminatório, sendo insuscetíveis a caracterizarem o crime previsto no artigo 20, cabeça, da Lei nº 7.716/1989. Relator: Ministro Marco Aurélio, 11 de setembro de 2018. Disponível em: http://portal.stf.jus.br/processos/downloadPeca.asp?id=15340588165&ext=.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

BURNS, Edward McNall. *História da civilização ocidental*. Porto Alegre: Globo, 1972.

BUTLER, Judith. *Quadros de guerra:* quando a vida é passível de luto? 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CAMPOS, Luiz Augusto; MACHADO, Carlos. A cor dos eleitos: determinantes da sub-representação política dos não brancos no Brasil. *Revista Brasileira de Ciência Política,* n. 16, p. 121-151, jan./abr. 2015. Dossiê Feminismo e Antirracismo. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/fnzjjpV7bQgZ7fjv8rPC4yc/. Acesso em: 22 ago. 2023.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (coord.). *Teorías sin disciplina:*

latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate. México: Miguel Angel Porrua, 1998.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial:* Reflexiones para diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Pontificia Universidad Emveriana; Instituto Pensar, 2007.

CINTRA, Benedito Eliseu Leite. Enrique Dussel: começar filosofia fazendo história. *Mímesis*, Bauru, v. 30, n. 1, p. 75-82, 2009. Disponível em: https://secure.unisagrado.edu.br/static/biblioteca/mimesis/mimesis_v30_n1_2009_art_04.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

CLÍMACO, Danilo Assis. Prólogo a la primera edición. *In:* QUIJANO, Aníbal; CLÍMACO, Danilo Assis (org.). *Cuestiones y horizontes:* de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2020. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

CUNNINGHAM, Frank. *Teorias da democracia*: uma introdução crítica. Porto Alegre: Artmed, 2009.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. *Ch'ixinakax utxiwa*: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

COSTA, Sergio. *Dois Atlânticos:* teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

DEUS, Zélia Amador de. *Ananse tecendo teias na diáspora: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse*. Belém, PA: SECULT/PA, 2019.

DAHL, Robert. *Poliarquia*: participação e oposição. São Paulo: Editora da USP, 2005.

DULCI, Otávio Soares. Generalidade e particularidade na sociologia brasileira. *Sociedade e Estado*, v. 15, n. 2, p. 224-239, 2000. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/sociedade/article/view/44596. Acesso em: 22 ago. 2023.

DUSSEL, Enrique. *1492:* o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo. *In:* LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber:* eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 24-32. (Colección Sur Sur)

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado*, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/se/a/wcP4VWBVw6QNbvq8TngggQk/. Acesso em: 23 ago. 2023.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAUSTINO, Deivison Mendes. Frantz Fanon: capitalismo, racismo e a sociogênese do colonialismo. *SER Social*, Brasília, DF, v. 20, n. 42, p. 148-163, jan./jun. 2018. Disponível em: https://periodicos.unb.br/index.php/SER_Social/article/view/14288. Acesso em: 22 ago. 2023.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. *In:* GONZALEZ, Lélia; RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (org.). *Por um feminismo afro-latino-americano*: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa…* Diáspora Africana [São Paulo]: Filhos da África, 2018.

HALL, Stuart. *Da diáspora*: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HERRERA FLORES, Joaquín. *A reinvenção dos Direitos Humanos*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

LACERDA, Tessa Moura. Lefort: democracia e direitos humanos. *Discurso*, v. 48, n. 1, p. 221-229, 2018. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/147394. Acesso em: 22 ago. 2023.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 73-102, dez. 2008. Disponível em: https://www.revistatabularasa.org/numero09/colonialidad-y-genero/. Acesso em: 22 ago. 2023.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 1, p. 51-86, jan./dez. 2003.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Estudos subalternos: uma introdução. *Raído*, Dourados, MS, v. 4, n. 7, p. 83-92, jan./jun. 2010. Disponível em: https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/Raido/article/view/619. Acesso em: 22 ago. 2023.

FONSECA, Fernanda Cardoso. *Nossa Améfrica Ladina: o pensamento (decolonial) de Lélia González*. 2021. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/handle/ri/33728. Acesso em: 22 ago. 2023.

FREITAS, Altieri Dias de. Notas sobre o contexto de trabalho do grupo Modernidade/Colonialidade: Universidade, horizontes utópicos e desafios teóricos. *REALIS*: Revista de Estudos AntiUtilitaristas e PosColoniais, Recife, v. 8, p. 145-171, jul./dez. 2018. Disponível em: https://web.archive.org/web/20200923131141/https://periodicos.ufpe.br/revistas/realis/article/view/241453. Acesso em: 23 set. 2020.

FREITAS, Altieri Dias de; MORAIS, Jorge Ventura de. O "intelectual" segundo o pensamento decolonial de Walter Mignolo: redescrição e axiologia. *Interritórios:* Revista de Educação, Caruaru, v. 5, n. 8, p. 27-53, 2019. Disponível em:

http://dx.doi.org/10.33052/inter.v5i8.241590. Acesso em: 2 set. 2023.

FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARRIDO, Mírian Cristina de Moura. Atuação militante de Lélia Gonzalez na discussão da Constituição Federal de 1988. *Tempo e Argumento*, Florianópolis, v. 10, n. 25, p. 435-463, 2018. Disponível em: https://revistas.udesc.br/index.php/tempo/article/view/2175180310252018435. Acesso em: 22 ago. 2023.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). *In:* CONSELHO LATINO-AMERICANO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. *Teoria marxista hoje:* problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2006. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

GERMANÁ, César. Estudio preliminar: El pensamento de Aníbal Quijano: el largo proyecto de subversión del poder. *In:* QUIJANO, Aníbal; CLÍMACO, Danilo Assis (org.). *Cuestiones y horizontes:* de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2020. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

GEERTZ, Clifford. *Saber local:* novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, p. 115-147, 2008. Disponível em: http://journals.openedition.org/rccs/697. Acesso em: 22 ago. 2023.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS. Manifiesto inaugural. *In:* CASTRO-GOMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (org.). *Teorías sin disciplina:* latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate. México: Miguel Angel Porrua, 1998.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. A democracia racial revisitada**.** *Afro-Ásia*, Salvador, n. 60, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/36247. Acesso em: 2 set. 2023.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e antirracismo no Brasil*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HOBBES, Thomas. *O Leviatã*. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2009.

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos:* uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo, 2000.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemonia e estratégia socialista:* para uma política democrática radical. São Paulo: Intermeios, 2015.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Por Que Pensamento e Não Teoria? A Imaginação Político-Social Brasileira e o Fantasma da Condição Periférica (1880-1970). *DADOS*: Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 727-767, 2013. Disponível em: https://www.scielo.br/j/dados/a/R457fqP9L4TkD9KpYtT8bnm/?lang=pt. Acesso em: 22 ago. 2023.

LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War*. Durham; London: Duke University Press, 2006.

MALDONALDO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In:* CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. *El giro decolonial:* Reflexiones para diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Emveriana; Instituto Pensar, 2007a.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Walter Mignolo: una vida dedicada al proyecto decolonial. *Nómadas*, Bogotá, n. 26, p. 186-195, 2007b. Disponível em: https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241017.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

MARINI, Ruy Mauro. La Acumulación Capitalista Mundial y el Subimperialismo. *Cuadernos Políticos*, n. 12, Cidade do México, p. 20-39, abr./jun. 1977. Disponível em: http://www.olafinanciera.unam.mx/new_web/10/pdfs/Marini-Clasicos-OlaFin-10.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

MARTINS, José Ricardo. Immanuel Wallerstein e o sistema-mundo: uma teoria ainda atual? *Iberoamérica Social:* Revista-red de Estudios Sociales, v. 5, p. 95-108, dez. 2015. Disponível em: https://iberoamericasocial.com/immanuel-wallerstein-e-o-sistema-mundo-uma-teoria-ainda-atual/. Acesso em: 23 ago. 2023.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. Darcy Ribeiro e a crítica pós-ocidental de Walter Mignolo: notas sobre processos civilizatórios nas Américas. *Dimensões*, n. 29, p. 281-308, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/5409. Acesso em: 23 ago. 2023.

MIGNOLO, Walter D. Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 9, p. 39-60, dez. 2008b. Disponível em: https://www.revistatabularasa.org/numero09/hermeneutica-de-la-democracia-el-pensamiento-de-los-limites-y-la-diferencia-colonial/. Acesso em: 23 ago. 2023.

MIGNOLO, Walter La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Um manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 8, p. 243-281, jan./jun. 2008a. Disponível em: http://www.revistatabularasa.org/numero-8/mignolo1.pdf. Acesso em: 23 ago. 2023.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais*: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. *Desobediencia epistémica.* Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. *In:* CASTRO-GOMEZ, Santiago; MENDIETA, Eduardo (org.). *Teorías sin disciplina:* latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización em debate. México: Miguel Angel Porrua, 1998.

MIGNOLO, Walter D. *La idea de América Latina:* la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa Editorial, 2005.

MIGUEL, Luis Felipe. *Conflito e consenso na democracia contemporânea*. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

MIGUEL, Luis Felipe (org.). *Desigualdades e democracia:* o debate da teoria política. São Paulo: Editora Unesp, 2016.

MONÓLOGO ao pé do ouvido. Compositores: Chico Science & Nação Zumbi. In: DA LAMA ao Caos. Intérprete: Chico Science & Nação Zumbi. Rio de Janeiro: Sony Music, 1994. 1 CD, faixa 1.

OSORIO, Jaime. El sistema-mundo de Wallerstein y su transformación: Una lectura crítica. *Argumentos*, Cidade do México, v. 28, n. 77, p. 131-154, jan./abr. 2015. Disponível em http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-57952015000100007&lng=es&nrm=iso. Acesso em: 2 set. 2023.

PALERMO, Zulma; QUINTERO, Pablo. *Aníbal Quijano:* textos de fundación. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

PEREIRA, Clóvis Luiz. O negro e o poder no Brasil: uma proposta de agenda de pesquisa. *Caderno CRH*, Salvador, v. 15, n. 36, p. 49-68, jan./jun. 2002. Disponível em: https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18625. Acesso em: 23 ago. 2023.

PORTELA JUNIOR, Aristeu; LIRA, Bruno Ferreira Freire Andrade. Améfrica Ladina e a crítica à democracia racial em Lélia de Almeida Gonzalez. *Horizontes Antropológicos,* Porto Alegre, ano 28, n. 63, p. 105-131, maio/ago. 2022. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/rkcnQXcJJyDbWS7z65hvdQf/?format=pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro:* a experiência constituinte de 1823 e a Revolução Haitiana. 3. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2021.

QUIJANO, Aníbal. La nueva heterogeneidade estructural de América Latina. *Hueso Humero*, Lima, n. 26, p. 8-33, fev. 1990. Disponível em: https://sisbib.unmsm.edu.pe/colec_fondor/pdf/hueso_humero/HUESO%20HUMERO%2026.pdf. Acesso em: 24 ago. 2023.

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, 2005, p. 107-133. (Colección Sur Sur)

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In:* QUIJANO, Aníbal; CLÍMACO, Danilo Assis (org.). *Cuestiones y horizontes:* de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2020 [2000]. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Poder y democracia en el socialismo. *In:* QUIJANO, Aníbal; CLÍMACO, Danilo Assis (org.). *Cuestiones y horizontes:* de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2020 [1981]. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

QUIJANO, Aníbal. Estado-nación, ciudadanía y democracia. *In:* QUIJANO, Aníbal; CLÍMACO, Danilo Assis (org.). *Cuestiones y horizontes:* de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2020 [1997]. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140424014720/Cuestionesyhorizontes.pdf. Acesso em: 22 ago. 2023.

QUIJANO, Manuel Valladares. Aníbal Quijano y su tempo. *Discursos Del Sur:* Revista de teoría crítica en Ciencias Sociales, n. 3, jan./jun. 2019. Disponível em: https://revistasinvestigacion.unmsm.edu.pe/index.php/discursos/article/view/16316. Acesso em: 24 ago. 2023.

ROJAS, Carlos Antonio Aguirre. Immanuel Wallerstein y la perspectiva critica del "Análisis de los sistemas-mundo". *Textos de economia*, v. 10, n. 2, p. 12-57, jan. 2007. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/economia/article/view/1850. Acesso em: 23 ago. 2023.

RUBBO, Deni Alfaro. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses e utopias políticas. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 21, n. 52, p. 240-269, set./dez. 2019. Disponível em: https://www.scielo.br/j/soc/a/DTg67q7DCRQWvCGLQJYVpKt/?lang=pt. Acesso em: 23 ago. 2023.

RUBBO, Deni Alfaro. Descobrir Aníbal Quijano, ou apenas um pensador latino-americano. *Reoriente*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 213-217, jul./dez. 2021. Disponível em: https://revistas.ufrj.br/index.php/reoriente/article/view/48588/27720. Acesso em: 23 ago. 2023.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *O contrato social*. São Paulo: Lafonte, 2019.

SAMPER, José María. Ensayo sobre las revoluciones políticas y la condición social de las repúblicas colombianas. Paris: Imprenta de E. Thurnot, 1861. Disponível em: https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll10/id/2401. Acesso em: 2 set. 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das

emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 63, p. 237-280, out. 2002. Disponível em: https://journals.openedition.org/rccs/1285. Acesso em: 23 ago. 2023.

SANTOS, Sônia Querino dos Santos e; MACHADO, Vera Lúcia de Carvalho. Políticas públicas educacionais: antigas reivindicações, conquistas (Lei 10.639) e novos desafios. *Ensaio: aval. Pol. Púb. Edc.*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 58, p. 95-112, jan./mar. 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ensaio/a/6xCmx9B3ttTnN4f6RL8XNrv/?lang=pt. Acesso em: 23 ago. 2023.

SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas*. 4. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1992.

SEGATO, Rita. Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder. *In*: SEGATO, Rita. *La Crítica de la Colonialidad en Ocho ensayos y una Antropología por Demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa: percepções da "casa grande" e da "senzala". *In:* BARBOSA, L. M. A. *et al*. (org.). *De preto a afro-descendente*: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos: EdUFSCar, 2003.

SOLÍS, Ángel Octavio Álvarez. La persistencia de los márgenes: reflexiones epistemológicas en torno a la obra de Walter Mignolo. *Araucaria:* Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, Sevilla, v. 12, n. 23, p. 94-114, 2010. Disponível em: https://revistascientificas.us.es/index.php/araucaria/article/view/1276. Acesso em: 2 set. 2023.

SOTO, Damián Pachón. Nueva perspectiva filosófica em América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. *Ciencia Política*, n. 5, jan./jun. 2008. Disponível em: https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/30725. Acesso em: 23 ago. 2023.

TILLY, Charles. *Democracia*. Petrópolis: Vozes, 2013.

VARAS, Alejandro; MANDIOLA, Gabriela. Antagonismos nodales: una alternativa al problema de la lucha de clases en Laclau y Žižek. *Simbiótica*, Vitória, v. 6, n. 1, p. 101-121, jan./jun. 2019.
Disponível em: https://periodicos.ufes.br/simbiotica/article/view/27196/18347. Acesso em: 23 ago. 2023.

VERDESIO, Gustavo. Introduction. Latin American Subaltern Studies Revisited: Is There Life After the Demise of the Group? *Dispositio/n*, v. 25, n. 52, p. 5-42, 2005. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/41491785. Acesso em: 23 ago. 2023.

VILLA, Mariano Moreno. Bibliografía de y Sobre Enrique Dussel. *Anthropos:* huellas del conocimiento, Barcelona, n. 180, p. 39-46, set./out. 1998. Dossiê Enrique Dussel: un proyecto ético y político para América Latina.

VOIGT, Márcio Roberto. A análise dos sistemas-mundo e a política internacional: uma abordagem alternativa das teorias das relações internacionais. *Textos de economia*, v. 10, n. 2, p. 101-118, jan. 2007. Disponível em:
https://periodicos.ufsc.br/index.php/economia/article/view/1853. Acesso em: 23 ago. 2023.

WALLERSTEIN, Immanuel. Análise dos Sistemas Mundiais. *In:* GIDDENS, Anthony.

Teoria Social Hoje. São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Análisis de sistema-mundo: una introducción*. Ciudad de México: Siglo XXI, 2005.

WALLERSTEIN, Immanuel. *O sistema mundial moderno, volume I*: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Afrontamentos, 1974.

ZEVALLOS, Enrique Amayo. Aníbal Quijano (1930-2018), Instituto de Estudos Avançados e o contexto peruano. *Estudos Avançados*, v. 32, n. 94, p. 411-427, set./dez. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ea/a/fPTHw8Z3TVXw9cS6Z5MffJR/abstract/?lang=pt. Acesso em: 23 ago. 2023.