



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – (IH)
CURSO DE FILOSOFIA
DISCIPLINA: MONOGRAFIA
PROFESSOR ORIENTADOR: WANDERSON FLOR DO NASCIMENTO

Saber e subjetividade na descolonialidade.

Thiago Augusto de Araujo Faria: 10/0125174

Brasília/DF
Dezembro / 2015

Thiago Augusto de Araujo Faria

Saber e subjetividade na descolonialidade.

Monografia apresentada como atividade para disciplina de Monografia do curso de graduação em Licenciatura em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), orientada pelo professor Wanderson Flor do Nascimento.

Brasília/DF
Dezembro / 2015

Dedico esta monografia a todos
aqueles que não merecem.

AGRADECIMENTOS

Por que não começar um agradecimento às avessas, não é verdade? Sempre que leio os agradecimentos dos mais diversos tipos de trabalho, tenho a impressão de estar acompanhando um “script” normatizado e que se vê obrigado a ser politicamente correto. Confesso que até eu mesmo em outra oportunidade já participei de tal normatização, agradecendo a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para minha formação, professores, parentes, amigos e etc...

Pois bem, eis que dessa vez optei por escrever algo um pouco diferente, na esperança mesmo que essa parte do trabalho sequer seja lida. Caso por um verdadeiro acaso alguém opte por ler, que veja algo aqui no mínimo diferente e se isso já causar algum incômodo, essa comumente entendida parte desnecessária, já terá servido de algo.

Gostaria então de agradecer ao caráter negativo, renegado e não menos importante de toda e qualquer jornada. Gostaria de agradecer primeiramente as pessoas que nunca acreditaram numa formação nessa área, pessoas que acreditaram vividamente que esta não teria qualquer utilidade e que se configurava como uma desculpa para desprendimento de tempo em contrapartida a tão importante geração de capital para manutenção de uma vida qualquer.

Gostaria de agradecer aos professores que nunca se deram muito trabalho, que nunca se preocuparam com a formação de alguém, aos picaretas e principalmente aos que nunca gostaram de dar aula. Gostaria de agradecer também aos colegas que nunca estudam e aos que vivem colando, aos invejosos e aqueles que de alguma forma tentaram causar algum tipo de prejuízo a alguém, obrigado, vocês todos foram importantes!

Não poderia deixar de agradecer também às pessoas fora da academia, que de alguma forma nos causaram algum prejuízo, por vezes, até mesmo sem saber, que mataram nossos sonhos e nos mostraram que nada seria da forma como gostaríamos. Obrigado a preguiça, a internet, à mentira, a padronização e a impossibilidade de pensar e fazer diferente, sem esquecer tudo mais que de alguma maneira nunca recebeu o verdadeiro e merecido crédito por seu caráter não menos pedagógico e também participante de qualquer construção, mesmo que medíocre de conhecimento.

Obrigado a nenhum nome, nenhuma frase, nenhum bordão, nenhuma lição, obrigado também a qualquer Zé ninguém, sem tudo isso; não teria chegado a lugar nenhum.

O Homem; As Viagens

O homem, bicho da terra tão pequeno
Chateia-se na terra
Lugar de muita miséria e pouca diversão,
Faz um foguete, uma cápsula, um módulo
Toca para a lua
Desce cauteloso na lua
Pisa na lua
Planta bandeirola na lua
Experimenta a lua
Coloniza a lua
Civiliza a lua
Humaniza a lua.

Lua humanizada: tão igual à terra.

O homem chateia-se na lua.

Vamos para marte - ordena a suas máquinas.

Elas obedecem, o homem desce em marte

Pisa em marte

Experimenta

Coloniza

Civiliza

Humaniza marte com engenho e arte.

Marte humanizado, que lugar quadrado.

Vamos a outra parte?

Claro - diz o engenho

Sofisticado e dócil.

Vamos a vênus.

O homem põe o pé em vênus,

Vê o visto - é isto?

Idem

Idem

Idem.

O homem funde a cuca se não for a júpiter
 Proclamar justiça junto com injustiça
 Repetir a fossa
 Repetir o inquieto
 Repetitório.

Outros planetas restam para outras colônias.
 O espaço todo vira terra-a-terra.
 O homem chega ao sol ou dá uma volta
 Só para tever?
 Não-vê que ele inventa
 Roupa insiderável de viver no sol.
 Põe o pé e:
 Mas que chato é o sol, falso touro
 Espanhol domado.

Restam outros sistemas fora
 Do solar a col-
 Onizar.
 Ao acabarem todos
 Só resta ao homem
 (estará equipado?)
 A difícilima dangerousíssima viagem
 De si a si mesmo:
 Pôr o pé no chão
 Do seu coração
 Experimentar
 Colonizar
 Civilizar
 Humanizar
 O homem

Descobrimo em suas próprias inexploradas entranhas
 A perene, insuspeitada alegria
 De con-viver.

As impurezas do Branco, José Olympio, 1973
 Carlos Drummond de Andrade

RESUMO

Para esse trabalho foi levada em consideração a distinção entre colonialismo e colonialidade e entre descolonização e descolonialidade. Descolonialidade referindo-se ao processo que visa ultrapassar a colonialidade, indicando a subversão do poder colonial e a descolonialidade referindo-se a uma proposta para a alteridade da modernidade produzida pela colonialidade do poder, marcada em suas modalidades pela subalternização do saber e da vida social. Essa alteridade opera como uma diferença constitutiva da subjetividade do ser em contraposição crítica ao desenvolvimento do capitalismo global na produção de suas exterioridades, principalmente aquelas constitutivas voltadas para o fazer humano. Também trabalharemos com a noção crítica de colonialidade do saber, que pretende ser um dispositivo que organiza a totalidade do espaço e do tempo de todas as culturas, dos povos e dos territórios do planeta. Tentei colocar em diálogo Mignolo, Quijano e Dussel, assim como alguns outros autores, construindo uma argumentação que tenta destacar não apenas as diferenças entre estes pensadores no que diz respeito a se aproximarem em relação à suas argumentações, mas também suas convergências.

Palavras-Chaves: Descolonialidade. Alteridade. Saber e Subjetividade

SUMÁRIO

1.INTRODUÇÃO	09
2.CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA	13
3.CAPÍTULO II: A DESCOLONIALIDADE DO SABER	22
4.CAPÍTULO III: INFLUÊNCIAS EM RELAÇÃO À QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE.....	29
5.CONCLUSÃO	36
6.REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	40

INTRODUÇÃO

É interessante começar a discussão das tendências dominantes no estudo da modernidade no que poderia ser chamado de "perspectiva intra-moderna". A visão da modernidade geralmente é tendenciosa e crítica, trazendo diferenças substantivas que introduzem abordagens programáticas da modernidade dominante.

Podemos pensar em uma perspectiva crítica à colonialidade global em potencia com transformações que podem realizar um conjunto de relações aos movimentos sociais, reavaliando a política que deve ser uma das contribuições mais importantes para o presente, um momento globalizado que poucas pessoas parecem estar dando qualquer crédito a ações locais.

Analisando esta breve excursão, a modernidade é política, tal como sugerido pela maior parte da discussão "intra-moderna", em que a globalização implica a universalização e a radicalização da modernidade. O que se segue é um sistema de natureza capitalista que subalterniza tudo, com articulações biológicas e históricas, na natureza e na sociedade, particular àqueles que representam seus modelos e práticas locais em uma natureza oposta culturalmente estabelecida em uma continuidade de separações entre o mundo natural, humano e "sobrenatural". (Escobar, 2003).

Neste sentido, o que podemos conhecer como giro-colonial diz respeito a uma ética e política da pluridiversidade, em oposição a projetos globais e totalitários em nome da universalidade, constituindo um compromisso para visualizar e viabilizar a multiplicidade de saberes, modos de ser e aspirações sobre as diversidades. Esse movimento teórico, ético e político faz sentido ao questionarmos as pretensões de objetividade dos conhecimentos ditos científicos nos últimos séculos em relação às ciências sociais, buscando aqui um discurso agregador e não separatista.

Apesar de alguns autores associados com a inflexão descolonial (como Escobar) voltaram-se para o pós-estruturalismo e reconhecer suas contribuições, há estados de giro-descolonial mais próximos de possuir fontes de uma teoria crítica na america-latina, como a filosofia da libertação de Dussel(1994), por exemplo.

A crítica ao eurocentrismo nas transformações-descoloniais indica que todo conhecimento é situado como um conhecimento histórico, físico e geopolítico. A alegação eurocêntrica de conhecimento sem sujeito, sem história, sem relações de

poder, sendo conhecimento de qualquer lugar é desencarnada e deslocalizada, sendo aqui questionada. Para Dussel (1994, p.227):

"A posse de um modelo realista, flexível, aberto, crítico permite que os projetistas dos países periféricos e o desenvolvimento do design criativo. O modelo permite investigar na prática o processo para corrigir a prática profissional; e é um modelo falsificável, portanto, podendo ser corrigido e melhorado. É então, um logos, uma racionalidade do devido processo legal do ato poético. Agora é *orthos poietikos logos*: a razão direita na fabricação".

Derivada a partir dessa perspectiva, desde o século XVIII a ideia de Europa estabeleceu-se como uma entidade pré-existente ao padrão de potência mundial do capitalismo colonial e moderno. Este é um dos principais centros de colonialidade/modernidade eurocêntrica. Para o século XIX, a nação-estado-centrada é imposta como unidade de análise, obliterando a compreensão do capitalismo a partir de uma perspectiva global. (Restrepo; Rojas, 2010)

Dizemos que o colonialismo é um padrão ou matriz de poder que estrutura o sistema mundial moderno, em que trabalham subjetividades, conhecimentos locais e seres humanos, classificados e governados por sua racionalização em operação em curso na produção e distribuição de riqueza. Por sua vez, a pluridiversidade é uma igualdade na diferença das possibilidades de que no mundo possam co-existir muitos mundos.

Para Quijano (1993) este padrão global de poder – capitalista colonial de modernização é articulado como padrão global de dominância Europeu-americano, constituído como a primeira identidade da Europa e como a segunda derivada do aparecimento de eurocentrismo. É importante ressaltar que o capitalismo para Quijano (1993) funciona como uma categoria analítica e fundamental de capitalismo colonial/moderno.

Utilizaremos a noção de colonialidade do saber nesse trabalho considerada como um dispositivo que organiza a totalidade do espaço e do tempo de todas as culturas, dos povos e dos territórios do planeta, no presente e no passado, em uma grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é, ou sempre foi considerada simultaneamente como centro geográfico e de culminação do movimento temporal. A Colonialidade do saber é então uma hegemonia epistêmica com o poder de nomear, de criar fronteiras, de decidir quais conhecimentos são verdadeiros e quais são falsos e, assim, de estabelecer uma visão de mundo dominante.

Podemos afirmar que os referenciais presentes possibilitam a abertura de

uma crítica descolonial na medida em que expõe a colonialidade do saber e, ao mesmo tempo, propiciam a explicitação da colonialidade do ser, ou seja, possibilitam a mobilização em torno das questões veladas no presente das práticas sociais e educacionais.

Walter D. Mignolo (2003) destaca que o reconhecimento do pensamento do outro é caracterizado como a descolonialidade e se expressa na crítica da diferença colonial; isto significa um reordenamento da geopolítica do conhecimento na crítica da subalternização da perspectiva dos conhecimentos invisibilizados e uma verdadeira emergência do pensamento como uma nova modalidade epistemológica na interseção da tradição ocidental e na diversidade de categorias suprimidas sob o ocidentalismo e o eurocentrismo.

A questão é mais pungente porque se pode argumentar que este é um momento de transição: entre um mundo definido em termos de modernidade, desenvolvimento e modernização, e a certeza sobre estar instalado no mundo em que atua uma grande parte sob a hegemonia europeia ao longo dos dois últimos cem anos se não mais. Os modelos locais da natureza são à base das lutas ambientais da atualidade, assim, estas lutas precisam ser entendidas como uma luta pela defesa da diferença cultural, ecológica e econômica (Escobar, 2003).

A nova realidade (global), que ainda é difícil de entender, mas que, em extremidades opostas, pode ser vista tanto como o aprofundamento da modernidade sobre o mundo ou, pelo contrário, como uma realidade profunda, negociada por múltiplas formações heterogêneas e culturais, com muitas tonalidades intermediárias.

As desvantagens de ordem, subjetividade e de racionalidade são vistas de várias maneiras, na dominação e no desencanto, com o predomínio da razão instrumental para a normalização da vida e do disciplinamento das populações. O antropocentrismo da modernidade refere-se ao projeto cultural de ordenar o mundo de acordo com os princípios racionais do ponto de vista da consciência masculina eurocêntrica, ordenada, racional e previsível.

Trabalharemos com uma perspectiva de subjetividade voltada para conceber a crítica ao desenvolvimento do capitalismo global de forma articulada, bem como na produção de exterioridades nos mais diversos níveis, especialmente constitutivos do ser, relativos à divisão sexual, étnica e territorial do fazer humano e suas múltiplas expressões.

A modernidade falhou na construção de uma realidade total, mas realizou uma separação orientada em seu projeto totalizante de ordens como a distinção hierarquizada entre natureza e cultura, embora inevitavelmente só ocorresse no processo híbrido destes sentidos opostos.

Este evento coloca em diálogo Mignolo, Quijano e Dussel, constituindo um dos links mais importantes e produtivos da comunidade intelectual. Da mesma forma, destacou as diferenças entre estes três pensadores no que diz respeito a se aproximarem em relação à sua conceituação das origens da modernidade no sistema mundial.

Ao invés de uma lista exaustiva de trajetórias desta comunidade, procuro aqui salientar as maneiras pelas quais a descolonialidade vem gerando condições de tráfego de suas idéias, e expandindo os participantes do projeto. No entanto, o aumento do número de partes interessadas na proposta da comunidade já começou a dar uso e pensar os seus próprios problemas, daqueles que têm desempenhado um papel central em preparação a proposta de programa da inflexão descolonial.

Portanto, entendo que a transformação descolonial definida como uma corrente intelectual em torno de uma série de problematizações, desenvolve-se em um sistema mais ou menos coerente com conceitos para dar conta deles, e que essa tem sido uma narrativa sobre as suas genealogias e realizações intelectuais e políticas.

Acredito que os intelectuais associados à configuração e consolidação deste projecto descolonial vêm buscando contribuições através de uma intervenção descolonial, para tornar possível a transformação não apenas dos conteúdos mas também dos termos e condições de conversas no sistema moderno/colonial de mundo e suas várias articulações locais.

CAPÍTULO I: CONTEXTUALIZAÇÃO EPISTEMOLÓGICA

“Quem me dera, ao menos uma vez, explicar o que ninguém consegue entender: que o que aconteceu ainda está por vir. E o futuro não é mais como era antigamente.”

- Renato Russo

O colonialismo tradicional pode ser entendido como o processo de dominação política e militar que tenta garantir a exploração do trabalho e da riqueza das suas colônias para benefício do colonizador e da metrópole. Já a colonialidade refere-se a um fenômeno histórico muito mais complexo, relacionado a um padrão de poder que opera por meio da naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistemológicas, que investe na reprodução de relações de dominação.

A maior parte das narrativas históricas, sociológicas, culturais e filosóficas que circulam contemporaneamente, mesmo em versões críticas, resultam de abordagens centradas na Europa. O que significa assumir que um lado moderno tem origem na Europa e de lá ele é exportado, com vários graus de êxito, para outras partes do mundo. (Escobar, 2003)

Este fenômeno não só garante a exploração pelo capital em todo o mundo, mas também a subalternização e unilateralidade de conhecimentos, experiências e estilos de vida daqueles que são dominados e explorados, ou seja, o escopo da colonização é diferente daquele da colonialidade. Quijano (2000) considera que este novo padrão de poder, a colonialidade surge no seio do colonialismo moderno, uma vez que é durante o processo colonial que se inicia a conquista e saqueio da América Latina que é o ponto de partida e eixo nodal desta modificação no padrão de poder.

Colonialidade é um dos eixos ou elementos constitutivos de padrão global do capitalismo, sendo este último a matriz econômica da modernidade que fornece a base material para se alimentarem mutuamente. Colonialidade e modernidade estão instalados, até hoje, como os eixos que constituem esse padrão específico de poder. O colonialismo e a modernidade operaram por conta de eixos de padrão global de poder capitalista, o que amplia o conjunto do planeta com a constituição da América. (Restrepo; Rojas, 2010)

Para Quijano (1992), as formas de operação do colonialidade cultural implicam o início da repressão sistemática de padrões de expressão, conhecimento e significado dos dominados. Com a função de interromper esses padrões como meios de controle social e cultural, os governantes procuram impor seus padrões de expressão e opinião. Fanon (2003, p.35-36) considera:

“O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colonizador limitar fisicamente o colonizado, com suas polícias e seus exércitos, o espaço do colonizado. Assim, para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colonizador faz do colonizado uma quinta-essência do mal. A sociedade colonizada não somente se define como uma sociedade sem valores... O indígena é declarado impermeável à ética, aos valores. É, e nos atrevemos a dizer, o inimigo dos valores. Neste sentido, ele é um mal absoluto. Elemento corrosivo de tudo o que o cerca, elemento deformador, capaz de desfigurar tudo que se refere à estética ou à moral, depositário de forças maléficas.”

Na perspectiva temporal da história fundada pelo eurocentrismo entre os séculos XV e XVIII, com sua âncora centrada na concepção de modernidade, encontramos seus dois principais “mitos” fundadores: "Um, o de imagem da história da civilização humana como uma trajetória a partir de um estado de natureza e culminação na Europa. E dois, conceder o que diz respeito às diferenças entre Europa e não-Europa como diferenças de natureza (racial) e sem histórico de poder." (Quijano, 2000 p. 211)

Arturo Escobar (2003) entende que a ideia de um processo de globalização relativamente única que emana de uns poucos centros hegemônicos dominantes permanece. Do ponto de vista filosófico e sociológico, a raiz da ideia de uma crescente globalização e onipotente está subjacente na concepção de modernidade como um fenômeno essencialmente europeu.

Este mesmo autor afirma que pensadores como Habermas, Giddens, Taylor, Touraine, Lyotard, Rorty, etc., bem como em Kant, Hegel e os da Escola de Frankfurt, consideram que a modernidade pode ser totalmente explicada por referência a fatores internos da Europa. As concepções de Habermas e Giddens são particularmente influentes, dando origem a um gênero de livros sobre a modernidade e a globalização, os quais pretendo apenas citar, mas não desenvolver aqui.

Ao contrário do que consideram muitos teóricos da modernidade, que apenas a vêem como um projeto emancipatório, o “giro-descolonial” que a partir de agora chamaremos de descolonialidade, chama atenção para sua faceta menos visível, que é a colonialidade. Se aqueles teóricos da modernidade consideram o

colonialismo como um "desvio" ou um "momento" da modernidade excedida, para transformar a descolonização em modernidade, isso está indissolúvelmente ligado à história do colonialismo e da colonialidade.

É necessário esclarecer que a colonialidade não é equivalente ao colonialismo, não é derivado da modernidade ou o precede, podemos tentar entender que a colonialidade e modernidade são os dois lados da mesma moeda, ou seja, nenhuma modernidade sobrevive sem colonialidade e por sua vez a colonialidade é uma suposta modernidade. Daí que se alega que a relação entre modernidade e colonialidade é de co-constituição - não podendo haver um sem o outro.

Escobar (2003) entende que as principais relações referem-se à unidade de análise da modernidade no binômio modernidade/colonialidade considerando também em suma, que não há modernidade sem colonialidade, constituindo este último o primeiro. O fato de que a "diferença colonial" é um espaço epistemológico e político privilegiado relacionando-se a uma ênfase no sistema mundial colonial moderno entre os poderes com a mesma visão do mundo, aqueles que operam fora das bordas do sistema moderno/colonial (ou seja, os conflitos com outras culturas e visões de mundo).

De maneira geral podemos entender a "diferença colonial" como o local e as experiências daqueles que têm sido objeto de inferioridade por parte daqueles que, através da empresa colonial, são considerados superiores. Mignolo (2003) considera que os seres de conhecimento colonizado em territórios e populações são epistêmica, ontológica e socialmente inferiorizado pelo olhar colonialista; estes são os lugares e experiências que são formados como externos à modernidade, em uma lógica da negatividade (de inferioridade) que forma a diferença colonial.

Alguns dos conceitos-chave que constituem o corpo conceitual deste programa de pesquisa (modernidade/colonialidade) são: o sistema colonial e do mundo moderno, processos de montagem e formações sociais que acompanham o colonialismo moderno e colonial; embora seja estruturalmente heterogêneo, articula as principais formas de poder em um sistema. Colonialidade do poder de Quijano, um modelo de poder hegemônico global, estabelecido desde a conquista, que articula corrida e trabalho, o espaço e as pessoas, de acordo com as necessidades do capital e para o benefício dos brancos europeus. O encobrimento do "outro" como marca da violência original da modernidade, uma perspectiva de Dussel sobre a

estratégia de dominação sobre os saberes produzidos pela diferença. Diferença Colonial e colonialidade global de Mignolo, que se referem a conhecimentos e dimensões do processo subalternização efetuado pela colonialidade do poder; a diferença colonial que destaca as diferenças culturais nas estruturas de poder globais. Colonialidade do ser (mais recentemente sugerido por Nelson Maldonado-Torres em grupos de discussões) como a dimensão ontológica da colonialidade em ambos os lados.

Tendo isso em vista, a colonialidade dos pontos que são considerados como "excesso ontológico" dizem respeito aos seres particulares quando se empossam de outros e, além disso, potencial ou a real eficácia dos discursos com que o outro responde a supressão como um resultado da reunião. Entendemos aqui eurocentrismo como o modelo de conhecimento que representa a experiência histórica europeia local, que se tornou mundialmente hegemônica desde o século XVII na interpretação de Dussel e Quijano; portanto, a possibilidade de pensamento não-eurocêntrico se coloca quando visualizamos a localidade deste projeto que se mundializa.

A crítica epistêmica precisa envolver a transformação colonial como outro paradigma, não só visando problematizar a questão da colonialidade, ou seja, precisa incorporar em formações e estabelecimentos acadêmicos e no difundido marxismo. Mas também tem que visar contribuir para que outros mundos descoloniais possam atuar em várias intervenções que compreendam as diversas dimensões da existência.

Levando em consideração esta distinção analítica central entre colonialismo e colonialidade e entre descolonização e descolonialidade, o processo de descolonização geralmente está associado às lutas anti-coloniais sob condições específicas. A descolonização tende a circunscrever o que tem sido chamado de independência política das colônias, em que para as Américas começa no final do século XVIII e até mesmo não acaba e na África e na Ásia se desenrola com intensidade no século XX.

Descolonialidade, no entanto, refere-se ao processo que visa ultrapassar historicamente a colonialidade. Então a descolonialidade é um suposto projeto mais profundo e uma tarefa urgente no nosso presente; indicando suposta subversão do poder colonial, mesmo depois que o colonialismo foi quebrado.

O que os autores citados procuram não é consolidar um novo paradigma teórico dentro da academia, mas questionar os critérios epistêmicos de produção de conhecimento articulados no eurocentrismo acadêmico e na modernidade. O “outro paradigma”, por exemplo, é a expressão que traz críticas para a modernidade europeia a partir da periferia da mesma moeda europeia, ou seja, a partir do sul. Se a análise do sistema moderno introduz várias formas de crítica eurocêntricas do eurocentrismo, gostaria de dizer que a geopolítica do conhecimento crítico da modernidade parte do sul geopolítico e está emergindo uma crítica não eurocêntrica do eurocentrismo compatível com a complementar crítica não-eurocêntrica que emergiu das antigas colônias de vários impérios.

Walter Mignolo (2005) tem argumentado repetidamente que o que se pretende não é apenas a mudança de conteúdo, mas também uma mudança nos termos e condições da conversa. Da mesma forma, Escobar (2003) enfatiza que "O objetivo está denominando novas formas de análise, que não contribuem para a já estabelecida no pensamento sistêmico (eurocêntrico), não importa o quão crítico são estes "(Escobar, 2003, p. 70).

Embora as influências sejam diversas e variem de acordo com diferentes países, áreas de conhecimento e até mesmo tipos de organizações que receberam, a proposta foi significativa a tal ponto que hoje muitos termos que foram propostos para desenvolverem argumentos que são parte de uma espécie de sentido comum em vários setores da academia em países como Equador, Colômbia e Estados Unidos.

Em outros lugares, embora tenha sido menos bem-vindo, o projeto é conhecido e levou a interessantes debates como na Espanha e na Argentina. Há também lugares em que o vocabulário, os autores e os textos são associados com a transformação descolonial praticamente desconhecidos, como por exemplo, no Chile e no Peru.

O grupo da modernidade/colonialidade parece ter encontrado inspiração em uma ampla variedade de fontes, de teorias críticas europeias e norte-americanas, como o grupo sul-asiático de estudos subalternos, teoria feminista Chicana, a teoria pós-colonial e da filosofia Africana; da mesma forma, muitos de seus membros têm operado em uma perspectiva diferenciada de sistemas sobre o mundo.

Parece haver um número significativo de fatores que poderíamos considerar de maneira não consensual no pensamento da genealogia do grupo de estudos da

modernidade/colonialidade, por exemplo: A teologia da Libertação dos anos sessenta e setenta; os debates de filosofia e de ciências sociais sobre noções de filosofia da libertação latino-americana e uma ciência social autônoma (como: Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzalez Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; debates na América Latina nos anos oitenta, seguidos de discussões sobre o hibridismo na antropologia, comunicação e estudos culturais na década de noventa; e nos Estados Unidos, o grupo de estudos subalternos latino-americanos (Escobar, 2003).

A maior parte das abordagens da identidade do discurso da filosofia libertária e outros campos que repousavam sobre o postulado de uma alteridade fundamental e um sujeito transcendental constituiriam uma alternativa radical em relação a um homogêneo semelhante - Outro moderno / Europeu / Norte-americano.

A noção de lugar não deve se limitar a práticas de identidade, natureza e economia, as quais nos permitem ir além de uma visão de lugares subordinados como meramente subordinados a uma lógica global, incapaz de fundamentar qualquer resistência significativa. É possível entender que lugares nunca são totalmente capitalistas, mas são habitados por diferenças econômicas, com potencial para se tornar algo mais. Esta reavaliação da política de instalações deve ser uma das contribuições mais importantes do presente, num momento em que ninguém parece dar qualquer crédito às ações locais.

Qualquer que seja o recurso às identidades: indígenas, mestiças, católicas, primordialistas, imperialistas ou vitalistas em contraste com identidade branco, protestante, instrumental, desencantada, individualista, patriarcal, Euro/Americana etc. estão fadadas ao fracasso. Reconhecer como parciais, históricas as identidades heterogêneas de todos é começar a corrigir esse erro e começar uma viagem para visões de identidade que emergem de uma episteme pós-ilustrada ou episteme de pós-iluminista. Quijano (2000) citando Mignolo (2007, p. 453-453) afirma:

“(...) A descolonização epistemológica, em seguida, dando lugar a uma nova comunicação inter-cultural, o intercâmbio de experiências e significados, como a base de uma outra racionalidade que pode reivindicar, legitimamente, algumas universalidades. Nada menos racional, finalmente, a afirmação de que uma visão de mundo específica particularmente étnica é imposta como racionalidade universal, embora tal etnia é chamada de Europa Ocidental. Porque isso, de fato, é fingir provincianismo para o título da universalidade”

Dado esse reducionismo e pensando na historicidade, típicos do eurocentrismo que ocorrem na teoria de classes, com as condições de determinações de uma distribuição específica das relações de poder em uma sociedade Quijano (2000) propõe mudanças para uma teoria da classificação social, em que esta noção de classificação social não é só no registro do trabalho, mas que é muito mais abrangente para diferentes áreas da vida social: "[...] a classificação social refere-se a lugares e papéis das pessoas no controle do trabalho, seus recursos (incluindo o "Nature") e produtos; do sexo e seus produtos; da subjetividade e seus produtos (principalmente a imaginação e conhecimento); e autoridade, recursos e produtos". (Quijano, 2000, p. 368)

A natureza aparece no outro lado da descolonialidade, com certas naturezas do terceiro mundo, organismos coloniais das mulheres, dos corpos escuros, localizados na externalidade da totalidade do mundo eurocêntrico masculino. A crise ambiental indica os limites da racionalidade instrumental moderna; reflete o fracasso da modernidade em biologia e história e a articulação da manutenção capital da natureza e do trabalho.

O que está em questão aqui é como entender a relação entre o todo e as partes, e a capacidade de decifrar aquilo que permite a existência do “todo” ao longo do tempo, apesar da heterogeneidade das peças. Se formos capazes de encontrar um elemento que permita compreender a permanência de uma dada formação social ao longo do tempo, provavelmente será o poder; mas não um poder em abstrato, um poder que opera em relações concretas.

Não parece possível entender como existe certa formação social e a maneira em que opera o poder do conjunto, se as formas históricas não são analisadas na forma que ocorrem as relações de dominação/ exploração/ conflito, articulando as disputas em vários níveis e sem levar em conta a heterogeneidade das relações que determinam e definem seu comportamento. É necessário identificar entre os vários componentes constituintes os que funcionam como eixos de articulação de todo conjunto.

Sem dúvida, escreve Mignolo (2000): “que Quijano, Dussel e eu estamos reagindo não só a força de um imaginário histórico, mas também a atualidade desse imaginário hoje” (2000, p. 59). Este projeto diz respeito à rearticulação dos projetos globais e de histórias locais; a articulação entre conhecimento subalterno e hegemonia a partir da perspectiva do subalterno; re-mapeamento da diferença

colonial no sentido de uma cultura global, como no projeto Zapatista que mapeia o marxismo, terceiro mundo e indigenismo, sem ser qualquer um deles, um excelente exemplo de pensamento de fronteira.

A ideia do pensamento de fronteira surgiu para identificar o potencial de um pensamento que vem da subalteridade colonial. O pensamento de fronteira distingue-se a partir de formas semelhantes, como a miscigenação na medida em que a miscigenação é uma expressão inventada a partir de um ponto de vista particular, que ocorre na perspectiva de subordinação colonial, um pensamento que não pode ignorar o pensamento da modernidade, mas também não pode subjugá-lo, mesmo que tal pensamento seja moderno de esquerda ou progressista. O pensamento fronteira é o pensamento que diz o espaço onde o pensamento foi negado pelo pensamento moderno, seja pela esquerda ou direita.

Enquanto Mignolo (2000) considera "nada de tudo... o todo é sempre projetado a partir de uma história local determinada torna-se possível pensar em outras histórias, produtos locais que não dispõem de alternativas totalidades ou alternativas para todos" (2000, p. 329). Essas alternativas não seriam inerentes à modernidade/colonialidade, mas seriam construídas, focadas em histórias locais em que os desenhos coloniais mundiais necessariamente alterados, também transformariam histórias locais que os criaram.

O sistema mundial moderno é produzido no processo europeu de expansão colonial, primeiramente conectado às diferentes regiões do planeta, dando uma nova escala (Global). Desde então, as experiências locais de qualquer região do planeta se tornaram impensáveis fora da sua interligação dentro deste sistema global. Isso não significa que a modernidade afeta todos os lugares da mesma forma, ou não é então possível fora da modernidade.

Se nos localizarmos na esperança do movimento de Dussel (2008) que defende o objeto da libertação como o "outro" movimento para com os pobres, indo além da classe, a consideramos menos estimulada em relação à incapacidade de teólogos para identificar as posições de raça e gênero em suas teorizações e respondemos aos desafios que surgem quando os objetos se tornam e se submetem. O "Outro", para colocá-lo de forma diferente, é subsumido em um novo tipo de totalidade, macho-centrada, negando assim a existência, por exemplo, das mulheres em sua alteridade e diferença.

Contrariamente a esta suposição generalizadora, a descolonialidade defende que a Europa deve ser entendida a partir de uma perspectiva do sistema-mundo, em que a própria Europa é também mais uma resultante desse sistema de geopolítica, incluindo tecnologias de formações governamentais e discursivas que ocorrem para tal.

Este ponto é interessante porque desloca as concepções que tem uma força profunda, no senso comum, a ponto de serem impensáveis, podendo ser entendidos como pontos cegos, até mesmo para muitos filósofos importantes e teóricos da modernidade. Isso acontece ao questionarmos a suposta vocação de poder da modernidade com a universalização da imaginação exclusivamente intra-europeia e etiológica eurocêntrica, em que na descolonialidade estaremos falando a partir de outro lugar.

CAPÍTULO II: A DESCOLONIALIDADE DO SABER

“Quem me dera, ao menos uma vez, que o mais simples fosse visto como o mais importante. Mas nos deram espelhos e vimos um mundo doente.”

- Renato Russo

Tendo em vista a contextualização discutida no capítulo anterior, podemos dizer que a colonialidade do saber se destina a destacar a dimensão epistêmica da colonialidade do poder; referindo-se ao efeito da subalternização, folclorização, da invisibilidade ou de uma multiplicidade de saberes que não combina com padrões de produção de “conhecimento ocidental” associados com a ciência moderna.

A alegação de universalidade, objetividade e neutralidade do dito “conhecimento ocidental” refere-se a uma suposta superioridade e inferiorização epistêmica de outras formas invisíveis de concepção e produção de diferentes tipos de conhecimento: objetividade e imparcialidade repousam em um conhecimento sem sujeito, ou seja, onde o conhecimento do assunto de onde se tira o outro para produzir conhecimento “contaminado” por suas particularidades e interesses. (Restrepo; Rojas, 2010)

Ciência e filosofia positivista são expressões convencionais da “ego-política do conhecimento” (Dussel, 2000). O lugar universal é um não-lugar, um lugar de descorporalização des-geo-historizado. Isso é precisamente uma das afirmações centrais da colonialidade do saber que tem poderes na cientificação do conhecimento.

A abordagem geo-política do conhecimento insiste que o conhecimento é marcado geo-historicamente, este fato é assinalado pelo *locus* comunicado a partir do qual ele é produzido. Ao contrário do discurso da modernidade que tem exercido ilusão de que o conhecimento é incorporado e deslocalizado a partir da perspectiva da geo-política que argumenta que o conhecimento é necessariamente local e específico atravessado e constituído pelas mesmas condições de existência e enunciação do conhecedor (Mignolo, 2003).

A política da geografia e do corpo sublinham conhecimentos que estão situados, e dizem: o que é produzido a partir do lugar de enunciação, questiona a noção dominante de ciência positiva e alguma filosofia convencional do “ego” com

suas reivindicações de universalidade e arrogância epistêmica em relação a outras formas de saber.

Portanto, a relação entre o conhecimento e a política é a de inscrições nos corpos e geografia do sistema mundial moderno e colonial. Em suma, a partir da descolonialidade, o princípio fundamental de subverter a ego-política cartesiana do conhecimento de "eu penso, logo existo", para argumentar a partir de instalações do corpo e da geopolítica do conhecimento e do princípio de: "Eu sou onde eu acho que". (Restrepo; Rojas, 2010)

A noção de racionalidade-modernidade de Quijano (1992) é afirmada a partir da "contemporaneidade" entre colonialismo e o estabelecimento de "um complexo cultural conhecido como racionalidade-modernidade européia" (Quijano, 1992, p. 440). Sendo que este complexo cultural foi estabelecido como paradigma universal do conhecimento e da relação entre humanidade no resto do mundo. Além da classificação racial e do controle global do trabalho em torno do capital, o padrão global de poder articula uma específica intersubjetividade mundial.

O controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada possui uma diferente identidade e as suas sedes centrais estão, além disso, em outra jurisdição territorial. Porém nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O Colonialismo é, obviamente, mais antigo; no entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à inter-subjetividade de modo tão enraizado e prolongado. (QUIJANO, 2007, p. 93)

Para aqueles que estão familiarizados com o vocabulário descolonial transformado nesta formulação, Quijano (2000) é o que tem sido indicado com o conceito de colonialidade do saber, mais especificamente, suas abordagens para a Europa da racionalidade-modernidade correspondem ao que indicou Castro-Gomez (2007) como conceito "hybris do ponto zero".

Castro-Gomez acredita que há um modelo epistemológico dominante da ciência, que é reproduzido em faculdades e no pensamento disciplinar: "um modelo epistêmico moderno/colonial que deseja chamar de "hybris do ponto zero" (Castro-Gómez, 2007, p. 81). Este modelo é baseado no que Castro-Gomez chama de estrutura triangular do colonialismo, que consiste em "colonialidade do ser, a colonialidade do poder e a colonialidade do saber" (Castro-Gómez, 2007, p. 79-80).

É no chamado conhecimento eurocêntrico racional, que percebemos as necessidades cognitivas do capitalismo, que aparecem como um emblema da

modernidade. Por outro lado, o eurocentrismo é principalmente um ponto de vista cognitivo, que não é exclusividade de europeus, mas daqueles que foram "educados sob a sua hegemonia". Assim, podemos perceber que não só os europeus e os seus descendentes diretos em territórios coloniais reproduziram a perspectiva eurocêntrica de conhecimento.

Não podemos esquecer que a classificação e priorização não é simplesmente uma representação na cabeça de alguns que serviram para pensar, mas foi traçada como práticas de "normalização" dos indivíduos e regulação populacional - como formas de governo foram implantados em tecnologias de poupança, de setores da população ou o desenvolvimento de civilização das nações em que as diferenças coloniais foram construídas pelo pensamento hegemônico em diferentes épocas, marcadas nos excessos da populações não-européias, e agora nos americanos. (Mignolo, 2003)

Outras formas de saber, geralmente associadas com os estoques não-europeus, são demitidas como ignorantes, desprezadas, inferiorizadas ou na ocasião por dispositivos apropriados de produção do conhecimento teológico, filosófico e científico europeu. Daí o caráter repressivo da colonialidade do saber com a comparação com outras formas de produção de conhecimento e outros assuntos epistemológicos diferentes.

A noção de Quijano (2000) de colonialidade do poder, relacionada aos conceitos de raça, trabalho epistemologia e autoridade coletiva, em que a epistemologia assumiu o papel de organizar o planeta na identificação de pessoas com diferentes territórios, a Europa também e os outros quatro continentes. A epistemologia identificou-se, na realidade, com a colonialidade do poder (Mignolo 2001).

A colonialidade do saber seria uma espécie de arrogância epistêmica por aqueles que se imaginam detentores de modernidade e considerados mais adequados (ou mesmo os únicos meios de acesso) para a verdade (suma teologia secular) e pode assumir manipular o mundo natural ou social de acordo com seus próprios interesses. Portanto, a diferença colonial não é a constatação de um fato existente, esta desenvolve um sistema de distinção e hierarquia que classifica as pessoas por suas faltas ou excessos em relação a um padrão que aparece classificado por ela mesma como "normal", bem como uma série de diferentes tecnologias governamentais.

Assim, a colonialidade do saber opera tanto dentro do eurocentrismo como considera as modalidades de conhecimento teológico, filosófico e a própria ciência não apenas como europeus, mas como elevados epistemologicamente ou mesmo como os únicos válidos. A superioridade do conhecimento presumida destes modos tem sido intimamente ligada à dominação europeia de outras populações e regiões. Desses acordos foi derivada uma série de tecnologias asseguradas pela exploração das unidades populacionais e regiões periféricas coloniais e pós-coloniais.

Aqui a descolonialidade é proposta para se referir à alteridade da modernidade produzida pela colonialidade do poder, marcada em suas modalidades pela subalternização do saber e da vida social. Essa alteridade opera como na diferença constitutiva do Ser, que é a alteridade que Lévinas e Dussel falam, que não é simplesmente uma diferença. Aqui, "essa noção de externalidade não implica um fora ontológico, mas refere-se a um exterior precisamente constituído como diferença pela discurso hegemônico" (Escobar, 2003,p. 63).

Delineando essas abordagens, pode-se argumentar que a identidade do Ser representa a diferença ou as diferenças nas quais expressam uma mesmidade implícita. Em contraste, a alteridade ou Ser do "outro" se refere a um tempo de integração de ambos – identidade do Ser como sua diferença ou diferenças; a diferença colonial estaria em seguida, do lado da alteridade.

Participantes do grupo de estudos da modernidade/colonialidade tendem a compartilhar uma posição política que parece ser consistente com sua ênfase radical, mesmo que a sua prática continue desdobrada, mas não exclusivamente na academia. Nesse sentido, a prática política dos membros é vista como alinhada com atores subalternos; intelectuais ativistas em espaços mistos, de ONGs para o Estado; e as próprias universidades, em que, levadas para suas conclusões lógicas, enquadram a transformação das práticas regulamentares e cânones acadêmicos.

Dussel analisa a compreensão da alteridade e também a transformação do próprio conceito de saber e de ciência. Dussel (2001) observa e explica a realização do capital como a desrealização da acumulação do trabalhador como trabalho não remunerado. Dussel (2001, p.297) acrescenta:

"O capital, no sistema atual é revertido e agora aparece como a causa de miséria do trabalhador (para os países periféricos do capitalismo) esta conclusão é um fato oculto na observação científica (toda questão epistemológica do fetichismo). O que acontece na política e na economia é repetido em outras ciências sociais ou filosofias, que explicam fatos de auto-afirmação como ganho de capital na auto-criação."

Esta é uma ruptura epistemológica em particular para compreender as alterações epistêmicas ou paradigmas. Dussel (2001) enfatiza que o capital científico de esforço é de sofrimento, de “como” e “porque” o sofrimento de muitas histórias. O autor descreve a repartição como a introdução dos princípios e práticas da ciência social crítica, ou seja, a produção de saber torna-se consciência crítica sobre as coordenadas de exploração, subordinação e dominação, configurando a descolonialidade.

A ciência social crítica é ciência tanto da história social e construção do saber e não apenas como paradigma funcionalmente científico, que uma ciência discorre sobre a sociedade e sua história. Constrói-se a consciência da colonialidade do poder, a inseparabilidade entre modernidade/colonialidade, na diferença colonial e na relação entre a produção e os processos de saberes descolonizados.

Para Castro-Gómez (2007) a problematização deste modelo epistêmico na sua predominância está na faculdade e na disciplina de conhecimento, sendo seriamente necessário apelar para a transdisciplinaridade transcultural. Tal transdisciplinaridade exigiria grandes mudanças no atual sistema universitário e na burocracia acadêmica que opera limites intransponíveis estabelecidos entre os programas disciplinares, departamentos e faculdades. A universidade cruzaria um mono-culturalismo compensado predominantemente mascarado num conhecimento não suposto, mas marcado culturalmente universal.

Assim, podemos dizer que as Universidades têm sido oficinas de ideologia e templos de fé. Oficinas de ideologia, com produções que operam como verdadeiros templos de ópio a intelectuais modernos: a verdade como um ideal cultural, trabalho como um ópio, talvez o único ópio sério do mundo moderno em que gostaria de sugerir que talvez uma suposta verdade tenha sido o verdadeiro ópio, tanto das pessoas como dos intelectuais.

No final dos anos setenta, Edward Said (2004) publicou seu livro intitulado de *Orientalismo*. Este livro rapidamente tornou-se uma das principais referências para o chamado debate pós-colonial. O orientalismo viu um "Oriente" como um objeto de conhecimento intimamente associado com determinadas relações de reprodução da força entre a Europa e o que é conhecido como "Oriente". Portanto, existe "Oriente" em ambas as construções epistêmicas, mas bem como as relações de dominação, hierarquia e autoridade específica.

Sobre esse aspecto, Mignolo argumenta:

“A "ocidentalização" é [...] a perspectiva a partir da qual se concebe o Leste. É que o Orientalismo não poderia ter se tornado um conceito geopolítico sem a suposição de um "Ocidente" que, além de atuar como contraparte do "orientalismo", foi a condição essencial para a sua existência. A "ocidentalização" era um conceito e uma base de conhecimento geopolítico a partir do qual um determinado de todas as categorias de pensamento e de todo o resto do ranking mundial” (2007, p. 60).

Oriente, portanto, de modo que não deve ter sido naturalizado no Ocidente como um lugar de enunciação de que funciona como sua condição de possibilidade "sem um lugar de enunciação concebido e Ocidental, não vi a existência do Oriente, analisado a partir do *locus* ocidental do conhecimento" (Mignolo 2007, p.59).

Essa estratégia de "Oriente" como uma alteridade essencial agora, não só constitui uma limitada diferença essencial, mas também estabelece uma hierarquia do Oeste colocado na parte superior. Assim, deve ser analisado o Orientalismo como uma estratégia, uma produção do Leste em sua diferença radical, homogeneidade e inferioridade, tanto do saber, como objeto de dominação. Em suma, nossa análise deve buscar entender como certas representações constituem o "Oriente", transformando-o na chave para estabelecer não só um objeto de pensamento ocidental, mas também suas práticas de dominação.

A descolonialidade do saber refere-se assim, aos outros subalternizados da modernidade, que permanecem como uma externalidade constituinte em que "eles" de quem é considerado como um de "nós". Sua história vai voltar para o próprio surgimento do sistema mundial moderno/colonial: “A diferença colonial é, basicamente, o discurso Imperial construído a partir do século XVI para descrever a diferença e inferioridades dos povos colonizados, sucessivamente na Espanha, Inglaterra, França e Estados Unidos” (Mignolo, 2002, p. 221).

As geografias políticas como a corpo-política do conhecimento insistem em mostrar que sempre há uma localização geográfico-histórica do corpo na produção e apropriação do conhecimento. É importante entendermos aqui as noções que consideram que o conhecimento é sempre situado em relação a um saber, referem-se a uma noção descolonial central que pretende virar o *locus* de toda e qualquer enunciação.

Os padrões de produção de conhecimento e seus significados, de forma mistificada, são em certa medida impostos, mas seletivamente para alguns dominados e representam um meio de acesso ao regulamentado de certas esferas

de poder. Assim, a "europeização cultural" consolidou-se como um instrumento de exercício e luta pelo poder e em manter-se dominante.

CAPÍTULO III: INFLUÊNCIAS EM RELAÇÃO À QUESTÃO DA SUBJETIVIDADE

“Quem me dera, ao menos uma vez, acreditar por um instante em tudo que existe e acreditar que o mundo é perfeito e que todas as pessoas são felizes.”

- Renato Russo

A partir da perspectiva desse trabalho, o entendimento da subordinação dos setores da população e das subjetividades associadas como parte da expansão do capitalismo em escala global, são fundamentais para a compreensão das maneiras pelas quais existem relações de poder desiguais operando historicamente.

Parece que as ideias de raça e racismo devem ser localizadas e historicizadas ainda mais detalhadamente para evitar as armadilhas históricas que carecem de presenteísmo e simplicidade de análise para as múltiplas ligações entre as várias formas de subalternização das pessoas, lugares e saberes, não podendo assim, ser explicada por um mecanismo de redução qualquer.

A subjetividade da experiência do “descobridor” e conquistador é a primeira subjetividade moderna que coloca os europeus como centro e fim da história: “A experiência, não só a ‘descoberta’, mas especialmente a ‘conquista’ será essencial na constituição moderna de ‘ego’, não somente como a subjetividade, mas como subjetividade “central” e “final” da história ”(Dussel 1994: 21).

Este ego adquirido não somente estabelece a condição de possibilidade histórica do ‘ego’ cogito-cartesiano, mas a consolidação da subjetividade e a emergência de uma experiência vivida de individualidade como conquistador, o que permite Dussel (2004) falar sobre a modernidade precoce, que estaria associada aos séculos XVI e XVII e à predominância Espanhola e Portuguesa.

As diferentes inter-relações envolvem uma nova perspectiva temporal, incomum da história, em que o colonizado foi concebido como o passado da Europa representando a beira de um caminho necessário, mas, curiosamente, não na mesma linha de continuidade com os europeus, em uma categoria diferente de curso.

Quijano (2000) acredita que há uma relação umbilical entre os processos históricos que se geram a partir da conquista da América e as mudanças de intersubjetividade de todos os povos que vão integrando no novo padrão de poder

mundial. Essas transformações levam à constituição de uma nova subjetividade, não só individual, mas coletiva, de uma nova intersubjetividade. O autor ainda considera:

“Hoje, a luta contra a exploração/dominação implica, sem dúvida, em primeiro lugar, a luta pela destruição da colonialidade do poder, não somente para terminar com o racismo, mas sim por sua condição de eixo articulador do padrão universal do capitalismo eurocentrado. Essa luta é parte da destruição do poder capitalista, por ser hoje a trama viva de todas as formas históricas de exploração, dominação, discriminação, materiais e intersubjetivas. O lugar central da "corporeidade" neste plano leva à necessidade de pensar, de repensar, vias específicas para sua libertação, isto é, para a libertação das gentes, individualmente e em sociedade, do poder, de todo poder. E a experiência histórica até aqui aponta a que não há caminho distinto que a socialização radical do poder para chegar a esse resultado. Isso significa a devolução às próprias pessoas, de modo direto e imediato, o controle das instâncias básicas de sua existência social: trabalho, sexo, subjetividade, autoridade (Quijano, 2000, p.380).”

Além da classificação racial e de controle global em torno do capital, o padrão de poder global articula uma intersubjetividade específica. A criação de uma interação (cultural e intelectual) de "hegemonia europeia ou ocidental" é outra característica do padrão de poder global: “[...] como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também é focada no controle hegemônico de todas as formas de controle da subjetividade, especialmente o conhecimento, a produção de conhecimento” (Quijano 2000, p.209).

Castro-Gómez (2000) considera que as ciências sociais funcionam como um “aparelho ideológico” que legitima a exclusão e o disciplinamento de pessoas que não se ajustam aos perfis de subjetividade de que necessita o Estado para implementar suas políticas, por outro lado, as ciências sociais legitimam a divisão internacional do trabalho e a desigualdade em termos de troca e de comércio, ou seja, os grandes benefícios sociais e econômicos que as potências europeias obtinham do domínio sobre suas colônias.

Nesse sentido, a teoria pós-estruturalista tem questionado os modelos existentes de subjetividade e identidades, em que ambos envolvem a noção de burguesia liberal das relações sociais pré-existentes individualmente autônomas, com a produção da alteridade para formar parte de um mesmo dispositivo de poder.

É possível perceber uma convocação generalizada para que os estudiosos culturais devolvam à cultura sua dimensão material e restitua aos estudos culturais certa primazia política. Respondendo à influência das teorias pós-estruturalistas, os estudos culturais substituíram coisas por palavras e atualmente parece haver a necessidade de um movimento inverso, das palavras para a materialidade do

mundo. É claro que essas implicações também respingam na teorização do sujeito, da identidade e da experiência para além das performances linguísticas.

Na opinião de Quijano (2002), a exploração colonial é legitimada por um imaginário que estabelece diferenças incomensuráveis entre o colonizador e o colonizado. As noções de “raça” e de “cultura” operam aqui como um dispositivo taxonômico que gera identidades opostas. O colonizado aparece assim como o “outro da razão” já discutido anteriormente, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador.

Também devemos enfatizar que somos confrontados com a dominação colonial destinando-se a um produtor de energia dominador do imaginário como estruturação de interioridade da subjetividade, como um poder sedutor, uma interpolação. No meu modo de ver essa questão, esta abordagem tem impactos decisivos nas teorias e políticas que nunca são consideradas e trazidas para debate.

A diversidade da globalização é contrastada com a homogeneidade dos anúncios da globalização, tendendo a múltiplas e diversas ordens sociais. O sujeito descolonial não é um assunto de gênero neutro indiferenciado, ou diferenciado apenas em termos de raça e de classe. Existem diferenças na forma em que grupos subalternos são objetos de poder e agentes de certos assuntos.

As interpelações ideológicas produzem predadores de uma configuração do sujeito e do desejo. Não é uma simples imposição de força coercitiva, mas uma produção de quaisquer tipos de subjetividades. Esses inqueritos estão incorporados nas práticas, corporalidades e identificações dos indivíduos e das populações específicas. (Restrepo; Rojas, 2010)

“Caso contrário, o eurocentrismo como uma forma de saber com toda a tecnologia da escrita e da racionalidade instrumental e tecnocrática envolvida e como produtora de subjetividade é estabelecida como um ‘padrão’ epistemológico, que subsumi, desintegra outras formas de conhecer e subjetividades que são introduzidas pelos colonizadores. Aqui populações colonizadas foram submetidas à experiência histórica da alienação”. (Restrepo; Rojas 2010 pag. 100)

Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial, a Europa também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial da produção do conhecimento. Quijano (2002) afirma que o confronto entre a experiência histórica e a perspectiva eurocêntrica de conhecimento permite apontar alguns dos elementos mais importantes do eurocentrismo; como uma articulação peculiar entre dualismos e um

evolucionismo linear, unidirecional, de algum estado de natureza à sociedade moderna europeia.

Essas alegações estão voltadas para a dispersão do sujeito, da história e da filosofia, nos jogos lingüísticos que levam consigo a renúncia à subjetividade, aos ideais de autonomia, reflexão e prestação de contas a história e a todos os requisitos para qualquer projeto emancipatório. Enquanto a subjetividade e a identidade forem interpretadas como os únicos efeitos das práticas discursivas para formarem uma ideia mais politicamente orientada sobre esses temas cruciais, precisamos olhar para além do círculo hermenêutico das estratégias e da constituição dos significados a fim de explorar processos sociais e estruturais mais amplos.

Castro-Gómez (2005) afirma que o poder libidinoso da pós-modernidade, por exemplo, só pode pretender modelar a psicologia dos indivíduos de tal maneira que cada um possa construir reflexivamente sua própria subjetividade sem necessidade de opor-se ao sistema. Para qualquer estilo de vida que se escolha, para qualquer projeto de auto-invenção, para qualquer exercício de escrever a própria biografia, sempre há uma oferta no mercado e um “sistema especialista” que garante sua confiabilidade.

A incorporação de diversas e heterogêneas histórias culturais a um único mundo dominado Europeu significou uma configuração cultural, intelectual, enfim intersubjetiva, equivalente à articulação das formas de controle do trabalho em torno do capital para estabelecer o conhecido capitalismo mundial. Todas as experiências, histórias, recursos e produtos culturais parecem também articulados a uma só ordem cultural global em torno da hegemonia européia/ocidental.

A naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio de sua codificação com a ideia de raça distorce a localização temporal de todas essas diferenças, de modo que tudo aquilo que é não-europeu é percebido como passado. Todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes e não teriam podido ser cultivadas e desenvolvidas sem a colonialidade do poder.

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu então, uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e esse modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem a partir do eurocentrismo. As formas e os efeitos desse processo de

colonização de outras culturas, a mesma constituição interna do imaginário do colonizado, sua própria subjetividade, é o que Quijano (1992, p.430 e p. 450) chama de "colonialismo cultural".

A questão está voltada para ligar todos os cidadãos ao processo de produção mediante a submissão de seu tempo e de seu corpo a uma série de normas que eram definidas e legitimadas pelo conhecimento. As ciências sociais, segundo Castro-Gómez (2005) pregam as "leis" que governam a economia, a sociedade, a política e a história, enquanto, o Estado define suas políticas governamentais a partir desta normativa cientificamente legitimada.

A perspectiva binária, dualista de conhecimento, peculiar ao eurocentrismo, impôs-se como mundialmente hegemônica no mesmo fluxo da expansão do domínio colonial da Europa sobre o "resto" do mundo. Não seria possível explicar de outro modo, satisfatoriamente em qualquer caso, a elaboração do eurocentrismo como perspectiva hegemônica de conhecimento, de versão eurocêntrica da modernidade.

Nessa lógica, diversas populações foram despojadas de seus padrões de expressão visual e artísticos e de suas práticas em relação com o sagrado, o que acabou levando a aceitar uma imagem negativa de si mesmos e de seus universos anteriores de subjetividade: "[...] os povos subjugados foram trancados em subculturas que não eram apenas agricultores e analfabetos, mas, pior, reprimidos onde continua a interferência de empregadores e elementos estrangeiros de inimigos" (Quijano 2001, p. 122).

A vendida "hegemonia" envolveu assim, a apropriação das ferramentas para o desenvolvimento de conhecimentos do capitalismo, bem como a supressão de formas de produção dos colonizados, de seus padrões de produção de sentido, de seu universo simbólico, com seus empregadores de conhecimento e expressão de objetivação da subjetividade.

Trata-se de uma cumplicidade subversiva porque foi incorporada em muitos aspectos por uma configuração de corpos e relações de poder, subjetividades e formas de saber, todas posições dominantes que vivem como as dos subalternizados; em que a constituição não significa que o conteúdo e as modalidades desse saber estão confinados em relação a configurações de energia que são seu potencial subversivo.

Em seu lado, a ferida colonialidade refere-se à marca deixada pela dor das experiências dos miseráveis da terra forjados em situações de marginalização,

subjugação, injustiça, inferioridade, dispensando experiências de morte."[...] o paradigma da pluridiversidade não pode ser absorvido pela história linear do pensamento ocidental" (Mignolo 2007, p. 176).

A construção do imaginário da “civilização”, para Castro-Gómez (2005) exigia necessariamente a produção de uma contraparte do imaginário. Trata-se de algo mais que algumas representações mentais. São imaginários que possuem uma materialidade concreta, no sentido de que se ancoram em sistemas abstratos de caráter disciplinar como a escola, a lei, o Estado, as prisões, os hospitais e as ciências sociais de uma forma geral.

A persistente negação do vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual. Impregnadas desde suas origens por um imaginário eurocêntrico, as ciências sociais projetaram a ideia de uma Europa ascética e autogerada, formada historicamente sem contato algum com outras culturas.

Tendo isso em vista, não há nenhuma essência da modernidade que pode ser rastreada antes das problematizações surgidas pelas tecnologias de intervenção, disputas e subjetividades que as constituem e são constituídas por elas. Ao invés de operar no discurso filosófico que define a modernidade em abstrato, parece mais preciso prestar atenção no exame etnográfico e histórico em certos momentos e em diferentes escalas articuladas, com graus variados de sucesso, determinados, pelos projetos civilizatórios em nome da modernidade cujos termos problemáticos não são definidos com antecedência.

Por exemplo, a distinção entre a primeira e a segunda modernidade estabelecida por Dussel (2008), se baseia no reconhecimento de que a peculiaridade da subjetividade moderna, e, portanto, da modernidade, não se originou com o Iluminismo, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, mas que podem ser identificados muito precocemente, com a conquista da América conduzida pelo poder Espanhol e Português. Não é difícil ver como o aparelho conceitual com o qual nascem às ciências sociais nos séculos XVII e XVIII se sustentam por um imaginário colonial de caráter ideológico.

A identidade é concebida assim por definição de maneira atraente para algumas mudanças essenciais tanto na subjetividade como nas visões de mundo. Fala-se o tempo todo da modernidade no singular, não no plural das moedas e suas

análises raras, ao em vez disso, concentra-se em explorar as localizações ou articulações de diferentes divisas.

A inter-relação mundial parece então intimamente associada ao surgimento e a consolidação do eurocentrismo, que se levantou para a Europa e aos europeus no centro da história, na racionalidade, na civilização marcada pelo conhecimento. O impacto da colonialidade sobre a subjetividade por meio do conhecimento consiste que o padrão de poder da colonial/modernidade não apenas demanda um tipo específico de produção de conhecimentos, mas se assenta sobre uma determinada imagem de sujeito pressuposto e performado por esse mesmo conhecimento, hierarquizando também as subjetividades. O imaginário, o sujeito e o conhecimento se imbricam de modo a reproduzirem pólos de atrito da diferença colonial.

CONCLUSÃO

Neste trabalho busquei trazer à tona algumas reflexões sobre a descolonialidade por meio de uma contextualização epistemológica inicial que pretendia apontar para um panorama das discussões contemporâneas com alguns dos principais autores que vêm trabalhando a questão. Tendo isso em vista, é importante compreendermos que o entendimento da inflexão descolonial não pode ser compreendido como mera categoria de análise, destituída de atribuições valorativas que produzam consequências na forma como interpretamos e agimos em nossa realidade.

A partir dessas contribuições não só poderíamos conceituar, mas também olhar as mais diferentes harmonizações e contradições entre os que são considerados como subordinados coloniais e entre os diferentes setores-chave do processo de descolonização. A conceituação mais fina das relações de poder ajuda a explicar porque não há correspondência necessária no lugar onde se afirma como e o que é dito desemboca em uma prática que se mostrou essencialmente política e poderia ser foco de uma eventual continuação para este trabalho.

Seguindo Mignolo (2007) reafirmo aqui que o que se pretende com a inflexão descolonial é usar uma abordagem para mudar não só o conteúdo das conversas, mas também as condições (epistêmicas e de poder), onde certamente corremos o risco de não conseguir avançar no investimento assegurado da arquitetura conceitual e subjacente da colonialidade.

A crítica ao processo etnocêntrico de formação de um pensamento homogêneo e global, imposto enquanto ferramenta epistemológica para a consolidação de projetos políticos e econômicos, marca a história do desenvolvimento capitalista e aponta para a necessidade de construção de novas perspectivas e modelos de pensamento e de compreensão da subjetividade e da articulação de saberes.

Também voltei à análise para um recorte que pretendia relacionar a perspectiva descolonial com a construção moderna de conhecimento sob uma perspectiva crítica, pensando a partir da categoria mais ampla de saber. Assim, pode-se compreender melhor não apenas a localização da diferença colonial para

pensar e agir de uma determinada maneira, mas também poderíamos ser capazes de compreender o significado histórico e específico de estar localizado em um lugar periférico ou não do sistema mundial.

O principal objetivo parece apontar para uma desobediência epistêmica, que nega qualquer tentativa de padronização das relações sociais, econômicas e subjetivas dos povos, sempre respeitando e garantindo sua independência social, epistemológica e de poder.

Por fim nos voltamos para o impacto da colonialidade e alguns de seus desdobramentos para a subjetividade relacionada a uma perspectiva histórica e cultural. Entendo que a maior parte das contribuições feitas a partir da giro-descolonial presencia a marginalização da análise etnográfica e historiográfica mais específica e densa que apoia a complexidade das abordagens. Escobar (2003) afirma que a inflexão descolonial ainda está em um momento muito programático, com elaborações para operar em um nível muito geral, sobre a necessidade de estudos etnográficos e históricos concretos.

A partir desse trabalho pude perceber que estudar a subjetividade significa se posicionar contraditoriamente em relação às unidades sociais monolíticas, que estão em complexa e conflitiva inter-relação com outras identidades e relações de poder. As intervenções sociais a partir de outros saberes e outras representações geo-corpo-políticas, contribuem para a renovação/descolonização dos diferentes tipos de estudos.

Isso nos leva a um problema mais geral da transformação descolonial que os autores afirmam que o que se pretende não é um projeto intelectual e político anti-europeu ou anti-moderno que agrade a algumas pluralidades de uma espécie epistêmica e culturalista nativa, não equivocada em dizer que, seja na leitura de textos que realize as novas gerações; parece que a ideia de livrar-se de tudo aparece como Europeia ou associada à modernidade.

Entendo que o investimento de rejeição permanece dentro de uma ordem dicotômica regida pelas categorias de base da modernidade, o que incentivaria o projeto de giro-colonial não na rejeição da modernidade e tudo que está na Europa, mas a partir de uma alteridade radical sem considerar as diversas possibilidades de subjetividades; como se fosse uma pureza primitiva da autenticidade, o colonialismo como uma problematização das narrativas comemoradas da modernidade do eurocentrismo.

A marginalização daí recorrente e dos saberes em jogo é capaz de transformar em grande parte nossa opinião a partir do resultado combinado do seu culturalismo crescente, e da ampliação da corrida ao profundo marxismo de esquerda que optei por não aprofundar aqui. Apesar de Quijano (2000) manter um quadro explicativo de outros assuntos associados a transformação colonial, parece ocupar lugar marginal junto a muitos outros.

Apontando para o fim, considero algumas limitações conceituais que atravessam a maior parte do trabalho da giro-descolonial e fazem parte dos argumentos de muitos participantes da comunidade de argumentação; incluindo: a noção de modernidade (e colonialismo) com que opera a conceituação da cultura e da noção de relações de poder fundamentalmente entendida como dominação, excluindo o ser e seu saber, além de críticas, que apontam alguns sombreamentos e a pungente identificação dessas obras aos autores.

Os proponentes da giro-descolonial, paradoxalmente, discutidos e mantidos no conteúdo da retórica celebracionista da modernidade foram construídos, e não dão um valor positivo, ignorando os efeitos indicados no colonialismo como uma modernidade, mesmo nos mais empiricamente orientados no trabalho, como os livros de Castro-Gómez (2005, 2009) onde se tem a impressão de que a maioria dos autores opera com uma noção de modernidade crítica, que continua a ser desempenhada.

Por isso, é importante pensarmos em transformar a noção de descolonialidade em uma valiosa contribuição para pensar sobre problemas e questões relacionadas com as maneiras em que o poder tem sido expressado historicamente e hoje se expressa; muitos dos quais podem passar despercebidos tornando-se sutis e contraditórios com o que é comumente afirmado em uma nova narrativa que exclui a perspectiva individual, principalmente em nome da diferença colonial.

Nessa crítica precisamos questionar qualquer tentativa de adequar as populações aos modelos socioeconômicos defendidos por teorias como: o neoliberalismo que reforça o poder hegemônico do capitalismo ou as do socialismo/comunismo que apesar de sua oposição frente ao capitalismo, podem ser consideradas na essência dos mesmos objetivos, de padronização às formas de organização social e subjetiva pelo planeta, ambas combatidas pelo corrente de pensamento e saber descolonial.

Estou consciente de que o giro-colonial ainda está em fase de gestação de um programa, em que alguns dos problemas identificados são susceptíveis de serem enfrentados e superados nos próximos anos, seja por seus proponentes atuais ou pelas novas gerações. Espero que essas considerações possam ser tomadas como uma contribuição para fortalecer e enriquecer o projeto e não como uma rejeição de seu valor e sua importância.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARIAS, Julio.; RESTREPO Eduardo. **Historizando raza: Propuestas conceptuales y metodológicas**. Crítica y emancipación, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **los estudios culturales y el concepto de ideología**. Revista Iberoamericana, 2000.

_____. **La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1810)**. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

DUSSEL, Enrique. **El encubrimiento del otro**. Hacia el origen del mito de La modernidad. La Paz: Plural Editores - Centro de Información para el desarrollo – CID, 1994.

_____. Europa, **modernidad y eurocentrismo**. En: Edgardo Lander (ed.), La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciências sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

_____. **Sistema mundo y transmodernidad**. En: Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter D. Mignolo (eds.). *Modernidades coloniales*. México: El Colegio de México, 2004.

_____. **Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad**. Tabula Rasa, 2008.

ESCOBAR, Arturo. **Mundos y conocimientos de otro modo**, El programa de investigación de modernidad / colonialidad latinoamericano. Tabula Rasa, Colombia n.1, 2003.

_____. **Territories of difference: place, movements, life, redes**. Durham: Duke University Press, 2008.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Colonialidad del poder y subalternidad**. En: Ileana Rodríguez (ed.), *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos*. Estado, cultura, subalternidad. Ámsterdam: Rodipi, 2001.

_____. **Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica**. En: Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar-Ediciones Abya-Yala, 2002.

_____. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Akal, 2003.

_____. **Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial**. Tabula Rasa, 2005.

_____. **El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura**. Un manifiesto. En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Ilesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. **Revisando las reglas del juego: conversación con Pablo Iglesias Turrión, Jesús Espasandín López e Iñigo Errejón Galvan**. En: Heriberto Cairo y Walter Mignolo (eds.), *Las vertientes americanas del pensamiento y proyecto decolonial*. Madrid: Trama editorial-Gecal, 2008.

_____. **La idea de América Latina** (la derecha, La izquierda y la opción decolonial). *Crítica y emancipación*, 2009.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina**. Lima: Sociedad y Política ediciones, 1988.

_____. **Colonialidad y modernidad-razionalidad.** En: Heraclio Bonilla (ed.), Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

_____. **'Raza', 'etnia' y 'nación' en Mariategui: cuestiones abiertas.** En: José Carlos Mariategui y Europa. Lima: Editorial Amauta, 1993.

_____. **Colonialidad del poder y clasificación social.** Journal of World-System Research, 2000.

_____. **El regreso al futuro y las cuestiones de conocimiento.** En: Catherine Wash, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (eds.), Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Quito: Abya-Yala-Universidad Andina Simón Bolívar, 2002.

QUIJANO, Aníbal.; WALLERSTEIN, Immanuel. **Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System.** En International Social Science Journal, 1992.

RESTREPO, Eduardo.; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: Fuentes, conceptos y cuestionamientos.** Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Introducción. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud.** En: Aimé Césaire, Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Akal. 2006

_____. **Creación del sistema mundial moderno.** En: Luis Bernardo Peña (dirección editorial), Un mundo jamás imaginado. pp. 201-209. Bogotá: Santillana, 1992.