

Da genealogia decolonial à pluriversalidade

PAULO ROBÉRIO FERREIRA SILVA

RESUMO: A pluriversalidade não caracteriza apenas as inter-relações entre as sociedades humanas, é também um *locus* epistêmico e político. Sua emergência ocorre na decolonialidade, ou seja, na superação da colonialidade/modernidade. Daí a demanda pela genealogia decolonial. Esta coloca sob rasura a hegemonia da ciência ocidentalocêntrica, subsidiária da invenção da América Latina no bojo do padrão mundial de poder. Mudar as “regras do jogo” significa realizar a pluriversalidade.



PALAVRAS-CHAVE: Genealogia decolonial. Pluriversalidade. Decolonialidade. Colonialidade/modernidade.

From decolonial genealogy to pluriversality

ABSTRACT: Pluriversality does not only characterize the interrelationships between human societies; it is also an epistemic and political locus. Its emergence occurs in decoloniality, that is, in the overcoming of coloniality/modernity. Hence the demand for decolonial genealogy. This puts under erasure the hegemony of western-centric science, a subsidiary of the invention of Latin America in the midst of the world standard of power. Changing the “rules of the game” means realizing pluriversality.

KEYWORDS: Decolonial genealogy. Pluriversality. Decoloniality. Coloniality/modernity.

PAULO ROBÉRIO FERREIRA SILVA

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Social e bolsista CAPES da Universidade Estadual de Montes Claros (UNIMONTES).
E-mail: terradecontato@gmail.com

RECEBIDO: 06/01/2022

APROVADO: 05/03/2022

1 Introdução

No final da primeira década do século XXI, na perspectiva do *giro decolonial* proposto e realizado no bojo do movimento Modernidade/Colonialidade, Walter Dignolo (2020) trouxe à baila a demanda pela razão decolonial. Inserida na perspectiva da desobediência epistêmica propugnada por Aníbal Quijano (1992), a razão decolonial demanda novos *loci* de enunciação, ou seja, a superação da hegemonia da ciência ocidentalocêntrica, em favor de epistemologias/gnosiologias pluriversais (MIGNOLO, 2020). A inspiração desse semiólogo argentino veio do fato de que Quijano (1992), no início da última década do século passado, chamou a atenção para a urgência da crítica ao paradigma europeu da racionalidade/modernidade por meio da destruição da colonialidade do poder. A colonialidade, como elaborada por Quijano (1992; 2010), é apreendida como uma estrutura de poder que classifica e hierarquiza a população do planeta a partir de um padrão de poder que perpassa praticamente todas as dimensões da existência. Nasce no colonialismo, neste continente, no entanto é mais vigorosa, alcançando os dias atuais. Na prática, distingue dominadores, sendo a pedra angular do poder global, e subalternizados. A razão decolonial, portanto, tanto é fundamental para a descolonização epistemológica, por meio da superação da colonialidade/modernidade, as duas faces da mesma moeda (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2020), como para a pluriversalidade.

Como propõe Dignolo (2008), a razão decolonial realiza-se pela genealogia decolonial. Esta começou a ser traçada a partir do fim da chamada Guerra Fria, sobretudo com a elaboração do conceito de colonialidade por Quijano (1992) e com a evidência da existência do sistema-mundo colonial/moderno (WALLERSTEIN, 1990; 1992). Embora esteja no bojo das teorias ontoformativas, aquelas com o potencial de produzir sujeitos e realidades, difere-se de suas coirmãs, as teorias pós-coloniais e os estudos subalternos sul-asiáticos, africanos e americanos, tributários do paradigma da ciência eurocentrada. Além disso, o giro epistêmico decolonial tem como substrato a reação ao horror do mundo da morte, promovido pelas tecnologias de morte criadas pelos colonizadores (MALDONADO-TORRES, 2008). Daí, a razão decolonial

tomar como eixo a criação do sistema-mundo colonial moderno, instituído a partir da colonização deste continente. Portanto, trata-se de outras epistemologias/gnosiologias, que têm como eixo a descolonização em todas as suas dimensões.

Na primeira parte deste estudo, a genealogia decolonial é apreendida na perspectiva do padrão colonial/moderno de poder. Esse pode ser entendido, grosso modo, como uma estrutura de poder que emerge com a colonização e que, paulatinamente, expande-se por praticamente todo o planeta. Trata-se de um sistema de domínio que tanto precisa ser desvelado como superado, o que implica, primeiramente, o reconhecimento da hegemonia da colonialidade/modernidade. Como propõe Quijano (1992), inicialmente, a demanda é pela descolonização epistêmica, caminho possível para a pluriversalidade. Por esta perspectiva, a genealogia decolonial, ao priorizar os eventos da colonização e da descolonização, bem como a emergência de sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados, apresenta-se como substrato para a efetivação de novos *loci* de enunciação de conhecimentos; de novas epistemologias/gnosiologias.

Na segunda parte, a ênfase é sobre as relações entre subalternidade, colonialidade e modernidade. A partir da colonialidade (QUIJANO, 1992), houve substancial mudança de rumo nos estudos sobre a colonização e a descolonização. Colonialidade foi tomada como o outro lado da modernidade; já a subalternidade, como a ideologia da hierarquização entre os colonizadores e os povos que foram subjugados no bojo do colonialismo/imperialismo. Enquanto a modernidade apresentou-se sob o manto de dito mito emancipatório, baseado na falsa ideia de uma superioridade civilizatória da Europa, a colonialidade produziu as diferenças ideológicas e epistemológicas entre colonizadores e subalternizados. Nesse movimento, tanto este continente quanto a Europa, sobremaneira a Ocidental, foram (re)inventados na perspectiva do sistema-mundo colonial/moderno, o que demanda a sua apreensão no sentido de sua desconstrução em favor da pluriversalidade, ou, como propõe Dussel (2005), da transmodernidade.

Na terceira parte, são pontuados alguns aspectos que justificam a genealogia decolonial como movimento da pluriversalidade. Um

deles é que a genealogia decolonial distingue-se radicalmente da genealogia ocidentocêntrica. Demanda, inclusive, diferentes genealogias de descolonização. Por meio dela, é possível colocar sob rasura as arbitrariedades da classificação social realizada na perspectiva da colonialidade/modernidade entre cristãos e não-cristãos e, depois, incorporando outros elementos, em torno da ideia de raça — categoria criada no bojo do sistema de domínio realizado pelos europeus na perspectiva do sistema-mundo colonial/moderno. Essa estrutura de poder resultou, na lógica do dualismo e do evolucionismo, na distinção radical entre europeus e não-europeus. Estes últimos alijados, inclusive, da condição de produtores de conhecimento. A epistemologia/gnosiologia da decolonialidade/pluriversalidade é, portanto, uma resposta evidente, como destaca Mignolo (2021), a esse padrão colonial/moderno de poder. O ressurgimento e a reexistência, por meio da desocidentalização e da multipolaridade, bem como pela decolonialidade e pela pluriversalidade, pululam nas turbulências que assolam o planeta.

Por fim, tomando a pluriversalidade como uma opção (MIGNOLO, 2008; 2021), retoma-se a centralidade da genealogia decolonial para a realização da descolonização epistêmica e, em consequência, para a abertura da participação das histórias/locais/culturas na realização das histórias globais. Trata-se de um processo em curso, evidenciado pela crise da ciência ocidentocêntrica e pela emergência de sujeitos, conhecimento e práticas que foram subalternizados. A demanda por novos *loci* de enunciação significa as mudanças das regras do jogo, ou seja, da produção de conhecimentos que possibilitem interações e comunicações pluriversais.

2 A genealogia decolonial e o padrão colonial/moderno de poder

A colonização deste continente foi possível dado à estruturação de um sistema de domínio que perpassou praticamente todas as dimensões existenciais de colonizadores e de colonizados. Realizou-se e realiza-se aqui – e na Europa por outra perspectiva – uma estrutura colonial de poder que paulatinamente

foi também sendo reproduzida, respeitadas as suas características históricas, planetariamente (QUIJANO, 1992). É esse padrão de poder colonial que tanto precisa continuar sendo desvendado, dada a sua complexidade e capacidade de reinvenção, como destruído (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2020). Se o colonialismo na América feneceu, em grande medida, no século XIX, e na África, Ásia e Oceania apenas no século XX, a colonialidade — ou seja, esse padrão de poder que, associado à modernidade, perpetua as hierarquias entre dominadores e subjugados e subalternizados — continua pujante ainda em nossos dias, pois a colonialidade não depende do colonialismo (MIGNOLO, 2021).

A constatação da existência de um sistema de domínio de alcance mundial, elaborado e colocado em prática a partir da colonização deste continente, implica admitir a hegemonia do mundo ocidentalocêntrico, ou seja, a supremacia econômica, política, militar, tecnológica, midiática, religiosa, cultural etc., de alguns poucos países da Europa Ocidental e dos Estados Unidos da América. Dito de outro modo, significa o êxito do sistema-mundo colonial moderno. Ou seja, de uma estrutura de poder coesa, com forte penetração em todas as sociedades e com grande potencial de (re)invenção:

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 mantêm unido por tensão e o dilaceram na medida em que cada um dos grupos procura eternamente remodelá-lo em seu proveito. Tem as características dum organismo, na medida em que tem um tempo de vida durante o qual as suas características mudam em alguns aspectos e permanecem estáveis noutros. Podem definir-se as suas estruturas, em momentos diferentes, como fortes ou fracas, em termos da lógica interna do seu funcionamento (WALLERSTEIN, 1990, p. 337).

Portanto, a destruição da colonialidade (cf. QUIJANO, 1992) significa a destruição do sistema-mundo colonial/moderno em favor da pluriversalidade. Ela é fundamental para possibilitar o afloramento de outras formas de relação entre as diferentes culturas/sociedades e para as próprias formas de organização de

cada sociedade. Ao se reconhecer a hegemonia da colonialidade/modernidade, admite-se também que o ocidentalocentrismo subjuga e subalterniza todos os sujeitos, conhecimentos e práticas que não lhes são úteis. Desse modo, só aquilo que alimenta o sistema-mundo colonial/moderno é incorporado e ressignificado nesse padrão colonial/moderno de poder. Sua superação depende da existência de condições materiais que, por sua vez, também são caudatárias de novos sentidos dados à realidade contemporânea e histórica, possíveis pela descolonização epistemológica. Isso significa pôr em xeque a hegemonia da ciência colonial/moderna e outros sistemas de conhecimento produtores de opressão e reprodutores da colonialidade/modernidade. Para Quijano (1992), esse movimento promoveria novas comunicações intelectuais, que resultam de novas formas de troca de experiência e de significações. Demanda, portanto, outras racionalidades a partir de genealogias decoloniais.

A descolonização epistemológica por meio da genealogia decolonial, primeiro, volta-se para o fenômeno da colonização. A partir do final do século XV, com o início do processo de ocupação colonial deste continente, instituiu-se um padrão de poder de alcance mundial. O “encobrimento” do Outro, ou seja, dos povos nativos deste continente (DUSSEL, 1993), como também de seus descendentes mestiços, em favor da exploração das riquezas e das potencialidades econômicas em benefício, sobretudo, das elites europeias e das elites locais eurodescendentes, resultou na invenção de um sistema de domínio que, a partir daqui, foi replicado planetariamente, tendo como principal eixo o capitalismo. O *ego conquiro* das milícias armadas (DUSSEL, 1993), chamadas ironicamente de “conquistadores”, e dos homens da cruz produziu um padrão colonial/moderno de poder que gradualmente foi sendo reproduzido para além dos limites deste continente batizado pelos invasores de América, ao mesmo tempo em que fortalecia a condição da Europa Ocidental (e depois também os Estados Unidos da América) como centros hegemônicos do sistema-mundo colonial/moderno. Tal estrutura de poder reproduziu-se e reinventou-se ao longo dos últimos séculos sob a batuta da colonialidade/modernidade.

Segundo, ao lidar com a necessária desconstrução dessa hegemonia para a emergência da pluriversalidade, a genealogia decolonial prioriza os sujeitos, os conhecimentos e as práticas que foram subjugados e subalternizados no bojo do padrão colonial/moderno de poder. Desse modo, ao trazer à luz os que foram subalternizados, o que se pretende, em um primeiro movimento, é pôr em xeque a hegemonia da colonialidade/modernidade. Isso significa, como assinala Mignolo (2016), mudar as regras do jogo, a partir de novos *loci* de enunciação. Ou seja, de novas racionalidades que demandem e justifiquem a necessidade de novas epistemologias.

Para Mignolo (2017), a demanda por novos *loci* de enunciação se justifica pela necessidade de enfrentamento da egopolítica do conhecimento. O homem europeu, branco e cristão estabeleceu, primeiro pela perspectiva da teopolítica (escolástica), e depois também pela ciência e filosofia (secularismo), o padrão de conhecimento/subjetividade da colonialidade/modernidade. Disso resultou que a luta entre o antigo regime, ou especificamente o teologismo, e o secularismo (iluminismo) foi uma luta entre irmãos – os homens europeus, brancos e cristãos (MIGNOLO, 2017). Foram eles que ocultaram, na perspectiva da geopolítica (centralidade da Europa Ocidental) e da corpo-política (configuração biográfica de gênero, etnia, língua, religião, classe etc.), as configurações da epistemologia ocidental ao transferirem a lógica do conhecimento para a ênfase em Deus (teologismo) e para a ênfase na razão (iluminismo). Daí, justificar o engajamento na “desobediência epistêmica”, possibilidade concreta de desvinculação do padrão colonial/moderno de poder e da emergência da decolonialidade, “uma visão de vida e da sociedade que requer sujeitos decoloniais, conhecimentos decoloniais e instituições decoloniais” (MIGNOLO, 2017). Por esta seara:

O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias... (MIGNOLO, 2017, p. 06).

Portanto, ao se propor o pensamento decolonial como opção, evidencia-se de imediato a necessidade da descolonização epistemológica. Isso significa “desobedecer e desvincular” (MIGNOLO, 2021, p. 533). Desobedecer quer dizer não optar pela colonialidade/modernidade. O que torna imperioso admitir a existência de um sistema de domínio produzido aquém dos interesses dos povos que foram subjugados e subalternizados. Ou seja, partir do entendimento de que existe uma vigorosa estrutura de poder que alijou as culturas dos povos colonizados das tomadas de decisões quanto aos seus próprios destinos. Desse modo, desvincular pode ser tomado como a demanda por novos *loci* de enunciação. Na prática, faz-se mister novas estruturas epistemológicas/gnosiológicas, na perspectiva da pluriversalidade, em substituição à arquitetura epistemológica da colonialidade/modernidade.

Ao se enveredar esforços para superar a lógica da colonialidade, não se pode descuidar das artimanhas da modernidade. Sendo a colonialidade o outro lado da modernidade (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2017; 2020), a sua superação significa também a superação da modernidade.¹ Aqui reside uma questão das mais complexas a ser tratada na perspectiva da decolonialidade. Isso porque, com o Iluminismo, a modernidade se autoproclamou emancipadora; definiu-se como a vitória da razão eurocêntrica e liberal sobre todas as demais racionalidades, reduzidas nessa mesma estrutura discursiva à condição de irracionalidades:

Durante o século XVIII, esse novo dualismo radical foi amalgamado com as ideias mitificadas de “progresso” e de um estado de natureza na trajetória humana, os mitos fundacionais da versão eurocentrista da modernidade. Isto deu vazão à peculiar perspectiva histórica dualista/evolucionista. Assim todos os não-europeus puderam ser considerados, de um lado, como pré-europeus e ao mesmo tempo dispostos em certa sequência histórica e contínua do primitivo ao civilizado, do irracional ao racional, do tradicional ao moderno, do mágico-mítico ao científico. Em outras palavras, do não-europeu/pré-europeu a algo que com o tempo se europeizará ou “modernizará” (QUIJANO, 2005, p. 129).

1 Discussão que foge aos objetivos desse estudo.

Ademais, a ideia de emancipação pela modernidade, sob a perspectiva de civilização, de progresso, de futuro, de tecnologia, de desenvolvimento etc., também se tornou, em grande medida, aceitável e desejável por sociedades que foram colonizadas. Não sem com isso considerar que a modernidade também esconde o seu lado irracional (DUSSEL, 2005), ao constatar que, se a modernidade, mesmo tendo um núcleo racional *ad intra* forte, capaz de tirar a humanidade de um estado de imaturidade, tem também um lado *ad extra* irracional, que provoca dor e sofrimento aos povos não-europeus.

A demanda por novos *loci* de enunciação requer genealogias de fronteira. Estas se realizam nas tensões entre sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados e entre a hegemonia da colonialidade/modernidade. A fronteira é o lugar privilegiado da genealogia decolonial. Quem a ocupa lida com as suas diferentes dimensões, seja na relação poder/resistência, seja em sua exterioridade. Enquanto a relação poder/resistência é o resultado da colonialidade/modernidade, a “exterioridade” é o *locus* efetivo da decolonialidade (MIGNOLO, 2017). A fronteira é este lugar de trânsito que possibilita tanto reconhecer e colocar sob rasura a hegemonia do sistema-mundo colonial/moderno, como dessubalternizar os que foram violentados pela colonização. Assim, estar em fronteira torna possível os horizontes da pluriversalidade.

3 Subalternidade, colonialidade e modernidade

A constatação de que a modernidade se faz também pela colonialidade, o seu lado que ficou escondido (QUIJANO, 1992), tem provocado mudanças substanciais nos estudos que tratam da colonização e da descolonização, no bojo do sistema-mundo colonial/moderno. O que se percebeu foi uma estrutura de poder que não se restringia à hegemonia da modernidade, mas que se assentava também em outra lógica de poder, a colonialidade; ambas inseparáveis. A colonialidade/modernidade possibilitou que as riquezas produzidas na América e no mundo, além das decisões políticas, fossem centralizadas em uma pequena parte da população europeia, mais especificamente as classes dominantes de alguns poucos

países localizados no Ocidente. Posteriormente também foi beneficiada a elite estadunidense, constituindo o poder ocidentalocêntrico que domina, em grande medida, o mundo nos últimos séculos. Em contrapartida, os explorados, sobretudo na América e na África, continuam sendo suas principais vítimas (QUIJANO, 1992).

A colonialidade do poder emergiu no colonialismo,² porém distingue-se dele. Enquanto o colonialismo significa a ocupação de um território por um Estado estrangeiro por meio de um sistema de domínio que controla a autoridade política, os recursos de produção e o trabalho dos colonizados, entre outros aspectos, a colonialidade, de outra forma, manifesta-se nas intersubjetividades (QUIJANO, 2010). Os efeitos desta última mostraram-se mais violentos e duradouros. Enquanto o colonialismo foi vencido, em grande medida, no século XIX, na América e na segunda metade do século XX, na África, na Ásia e na Oceania, a colonialidade perpetua-se ainda em nossos dias.

Sobre o colonialismo, este também não pode ser confundido com o imperialismo. Embora o sentido de imperialismo por vezes seja tomado como o de colonialismo, o primeiro pode ser apreendido pela perspectiva do comandar, por diferentes meios e mediante a associação de interesses de grupos dominantes (QUIJANO, 1992), os instrumentos de poder sobre grupos sociais subjugados e subalternizados. Por este prisma, distingue-se o colonialismo que seria a apropriação propriamente dita do território submetido a outro Estado nacional. Imperialismo/colonialismo, aprendidos decolonialmente, caracterizaram uma dominação direta e objetiva dos europeus sobre os povos e territórios conquistados. Manifestaram-se política, econômica, religiosa, social e culturalmente, abrangendo, portanto, diretamente o cotidiano dos povos da América. Também é importante notar que Quijano (1992) trata o imperialismo como sucessor do colonialismo. Enquanto este foi praticamente superado no século XIX, o imperialismo, assim como a colonialidade, continua evidente no mundo que foi colonizado, considerando que a lógica de “comandar” está vinculada à colonialidade/modernidade.

2 Conforme Ballerstrin (2017), tanto colonialismo, como imperialismo surgiram como categorias referentes à colonização na passagem do século XIX para o XX.

A materialização da colonialidade/modernidade por meio do colonialismo/imperialismo foi possível mediante uma estrutura de poder originária dos Estados monárquicos católicos ibéricos e da igreja sediada em Roma. Foi a partir dessas forças colonizadoras que, primeiramente, foram estabelecidos os padrões de subjetividade por meio das ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade. O Outro da colonização, ou seja, os povos nativos, foi violentamente reduzido a uma condição radical de inferioridade diante do colonizador cristão/católico. A subalternidade, desse modo, emergiu na relação dos cristãos com estes povos, como constataram Silva e Costa (2021). Tratava-se, nos moldes do que houve na guerra de reconquista da península ibérica contra mouros e judeus, de impor o cristianismo católico aos indivíduos e grupos humanos que foram colonizados. Daí justificar, ainda conforme estes autores, que a subalternidade é uma ideologia que “operacionaliza” a colonialidade e a modernidade. Portanto, uma condição que se estabelece *a priori*, embora tenha caráter permanente, para a desqualificação do Outro, para fazer valer os interesses de domínio.

A colonialidade, no bojo desse sistema de domínio, pode ser apreendida como o projeto classificatório da população mundial a partir de critérios que pretendem perpassar pelas diferentes dimensões da existência. A partir da religião, o primeiro marcador de distinção entre colonizadores/dominadores e entre povos subjugados e subalternizados, depois, como observa Quijano (2005), também pela ideia de raça, utilizada para legitimar o poder das relações de dominação, foi-se estabelecendo um sistema de domínio a partir da autoridade centrada nas monarquias/Estados nacionais e na igreja cristã, católica e outras, bem como nas aristocracias coloniais: do controle e da exploração do trabalho e dos recursos e potencialidades econômicas, matriz do capitalismo em sua feição mundial; do sexo/gênero, por meio da preeminência do patriarcalismo, centrado no homem branco, cristão, de práticas heterossexuais, europeu e eurodescendente; do controle da natureza, a partir da distinção e submissão à cultura; do conhecimento baseado na razão eurocêntrica, legitimado em Deus, como na Escolástica, e/ou na razão, como na ciência; do controle das subjetividades, por meio da ideia de civilização pela modernidade, entre outras.

Se a subalternidade estabelece as condições prévias para a justificativa, na perspectiva do colonizador, da ocupação colonial, é a colonialidade que produz as hierarquias que distinguem os dominadores daqueles que foram subjugados e subalternizados. Essa hierarquização assenta-se naquilo que Castro-Gómez (2005, p. 25) chamou de *“hybris del punto cero”*. Ou seja, um conhecimento referenciado nele mesmo, no que é determinado pela razão do próprio criador/enunciador. Desse modo, esse sistema de classificação foi e tem sido fundamental para a constituição do sistema-mundo colonial/moderno. Ele criou o que Quijano (2010, p. 85) chamou de “novas identidades societais da colonialidade” — índios, negros, brancos, mestiços etc. — e de identidades “geoculturais do colonialismo” — América, África, Ásia, Europa, Extremo Oriente, Europa Ocidental etc. —, bem como as relações intersubjetivas próprias dessa estrutura de domínio. Nelas, foram se amalgamando às experiências do colonialismo/imperialismo e da colonialidade, mediante as demandas do capitalismo, sob a hegemonia eurocentrada, resultando naquilo que foi nomeado de modernidade.

Os impactos desse sistema de domínio, manifestado em forças materiais poderosas, como o aparato bélico, a igreja e o capitalismo, bem como nas ideologias da subalternidade, da colonialidade e da modernidade, afetaram os dois lados do Atlântico. Aqui, os colonizadores impuseram uma sistemática repressão que recaiu sobre “[...] os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual” (QUIJANO, 1992, p. 12, tradução nossa). No mesmo movimento, os colonizadores impuseram os seus próprios padrões de expressão, suas crenças e imagens. Estas, referidas ao sobrenatural, apoiadas em uma pseudosuperioridade daqueles povos, legitimadas por uma racionalidade criada por eles, assentadas no teocentrismo e/ou no logocentrismo da colonialidade/modernidade. Em termos práticos, tal estrutura tanto foi utilizada para impedir a produção cultural dos povos dominados, como foi e tem sido um meio eficaz de controle social e cultural; principal meio de reprodução desse sistema de domínio.

Outro efeito observado por Quijano (1992) refere-se à mistificação dos próprios padrões de produção do conhecimento e significações eurocentrados. O primeiro investimento feito foi colocá-los longe do acesso dos povos subalternizados. Posteriormente, limitaram o acesso a alguns poucos, no sentido de cooptá-los para cooperarem com os dominadores. Desse modo, a cultura europeia, a modernidade, foi convertida em uma “sedução”, pois dava acesso ao poder. Repressão e sedução complementavam-se. Seus impactos, ainda conforme Quijano (1992), tanto estavam associados ao poder, como também poderiam servir para destruí-lo, no sentido de alcançar os mesmos benefícios materiais, para conquistar a natureza e para o “desenvolvimento”. A cultura europeia, então, no bojo do sistema-mundo colonial/moderno, passou a ser um “modelo cultural universal” (QUIJANO, 1992, p. 13, tradução nossa), em que, até hoje, as culturas não-europeias dificilmente poderiam reproduzir-se fora dessas relações.

No outro lado do Atlântico, em movimento simultâneo à colonização deste continente, foi reconfigurando-se a própria cultura europeia ou, mais especificamente, a da Europa Ocidental. A racionalidade/modernidade daquele continente “[...] foi estabelecido[a] como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo” (QUIJANO, 1992, p. 14, tradução nossa). Daí, a importância do cristianismo e da ciência colonial/moderna. A experiência da colonização da América, primeiro palco desse padrão colonial/moderno de poder, não apenas ofereceu os elementos materiais e simbólicos para a construção desse poder de alcance mundial, como instigou o provincianismo europeu a pretender se fazer universal. O êxito foi parcialmente alcançado, embora a atual crise, provocada no bojo do paradigma europeu de conhecimento racional fundado na relação sujeito-objeto (QUIJANO, 1992), indique caminhos concretos para a sua definitiva superação.³

Essa superação implica desvelar a genealogia da subalternidade, da colonialidade e da modernidade. Como propõe Dussel (2005, p. 29), é preciso negar o “mito civilizatório” da modernidade

3 Essa discussão será feita na próxima seção.

e a “inocência da violência moderna”, condições para superar a razão emancipadora em favor da razão libertadora, para descobrir o eurocentrismo da razão do Iluminismo e também para evidenciar a falácia do desenvolvimentismo e da modernização hegemônica. Na perspectiva da razão da ilustração, também é provocada a descoberta da dignidade do Outro, ou seja, de seus conhecimentos e práticas, “quando se declara inocente a vítima pela afirmação de sua Alteridade como Identidade na Exterioridade, como pessoas que foram negadas pela Modernidade” (DUSSEL, 2005, p. 29). Por tal seara, é possível transcender a razão da modernidade ocidentalocêntrica, não negando a razão enquanto tal, mas a que violenta os povos que foram subjugados e subalternizados. Na perspectiva da transmodernidade, vê-se, enfim, a possibilidade da pluriversalidade, uma correalização pela solidariedade analéptica e não dialética: “Centro/Periferia, Mulher/Homem, diversas raças, diversas classes, Humanidade/Terra, Cultura Ocidental/Culturas do mundo periférico ex-colonial etc.” (DUSSEL, 2005, p. 29), restando, no entanto, saber se se parte da Alteridade, como ele propugna, ou se por outros caminhos.

4 Genealogia decolonial e pluriversalidade

Os movimentos da genealogia decolonial ocorrem na perspectiva da pluriversalidade. A pluriversalidade, por sua vez, demanda a superação da universalidade da modernidade, ou de sua pretensão, tal qual se vem fazendo desde 1492. Desse modo, a genealogia decolonial requer, primeiramente, outras razões. Não a redução das diferentes histórias locais à razão ocidentalocêntrica, aquela que nasce no mundo greco-romano, é apropriada pela idade média cristã, pelo Renascimento e pelo Iluminismo e consolida-se na hegemonia da Europa Ocidental e dos Estados Unidos da América. Diferentemente, a razão decolonial se estrutura no espaço/tempo planetário do colonialismo/imperialismo que nasce com a colonização da América (MIGNOLO, 2008), ou seja, no bojo do sistema-mundo colonial/moderno, o que demanda as razões de sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subjugados e subalternizados, em suas interações globais.

A fronteira aberta por Quijano (1992),⁴ ao resgatar a colonialidade como o outro lado da modernidade, coloca sob rasura o projeto hegemônico de ocidentalização de todas as culturas do planeta, mesmo admitindo-se que este jamais se realizou plenamente. Como observa Dussel (2004), sempre existiu uma exterioridade cultural à modernidade. Esta, “[...] subsumindo o melhor da modernidade europeia e norte-americana (estadunidense) que se globaliza [desenvolverá] [...] uma nova civilização futura, a do século XXI” (DUSSEL, 2004, p. 205, tradução nossa). De outra forma, esta inovação trazida por Quijano (1992) abre também a possibilidade de se tomar a genealogia decolonial no plural. Ou seja, se a demanda é pela descolonização epistêmica, outras genealogias são necessárias para a emergência de novos e plurais *loci* de enunciação, na perspectiva da realização de novas comunicações entre as histórias locais em contexto pluriversal não mais hierárquicos, diferentes daqueles produzidos na perspectiva da universalidade.

O universal, na lógica do sistema-mundo colonial moderno, nasceu com a classificação social realizada pelos europeus na América (QUIJANO, 2005). A primeira classificação produzida hierarquizou cristãos e não-cristãos. Ela foi determinante para subjugar e inferiorizar os povos nativos deste continente, no sentido de possibilitar a efetivação da colonização. A partir daí, outras categorias foram sendo elaboradas, no intuito de distinguir os colonizadores, europeus e eurodescendentes, dos demais povos. É sobre esta base que a ideia de raça passa a ser o elemento centralizador das classificações sociais universais produzidas pela colonialidade/modernidade. Para Quijano (2005, p. 118), “a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação pela conquista”.

Ao resgatar as elaborações teóricas de José Carlos Mariátegui para o pensamento social decolonial, Quijano (2014)⁵ identificou a centralidade da questão racial para mais bem entender como se formaram as sociedades resultados dos processos colonizadores. O

4 A primeira edição de “Colonialidad y racionalidad/modernidad” foi publicada no livro *Los conquistados: 1492, la población indígena de las Américas*, organizado por Heráclio Bonilla. No Brasil, o livro foi publicado em 2006.

5 Este texto foi publicado primeiramente em 1993 no livro *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto des descubrimiento*, organizado por Roland Forgues.

que Mariátegui explicitou foi que as relações de poder entre brancos dominadores e os povos subalternizados, negros, índios e mestiços, não se baseavam apenas nas relações de exploração, nem tampouco tinham sua origem nela; implicavam também outros elementos e outras origens, entre elas a ideia de raça (QUIJANO, 2014). No entanto, Quijano (2014) percebeu que Mariátegui não avançou na questão que ele considerou central: a relação entre raça e classificação social. Residia aí uma lacuna a ser explorada. O que resultou numa mudança radical de rumo em suas interpretações da colonização e da descolonização da América Latina. No bojo da crise do marxismo, ocorrido entre fins da década de 1980 e início dos noventa do século XX, Anibal Quijano deslocou os seus esforços para a elaboração da teoria da colonialidade.⁶

A elaboração teórica da ideia de raça ocorreu com a constituição da Europa como nova “id-entidade” (QUIJANO, 2005, p. 118), só possível depois da criação da América como “id-entidade” do colonialismo. Foi produzida na perspectiva eurocêntrica do conhecimento e naturalizada nas relações coloniais que distinguiram radicalmente os dominadores europeus e os povos que foram subalternizados. Para Quijano (2005), essa categoria tornou-se o mais eficaz e durável instrumento de dominação, perpassando as diferentes dimensões da existência, inclusive a sexual e de gênero, estas ainda mais antigas, bem como outras fundamentais na estruturação do colonialismo/imperialismo, como o capitalismo, o patriarcalismo, o conhecimento, as subjetividades etc.

A condição de inferioridade imputada aos povos subjugados e subalternizados não se restringiu apenas aos aspectos ideológicos da subalternidade, aqueles da relação entre cristãos e não-cristãos, nem, tampouco, ao fenótipo. Ela também perpassou as descobertas e os conhecimentos destes povos violentados. É assim que “Raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade. Em outras palavras, no modo básico de classificação social universal da população mundial” (QUIJANO, 2005, p. 118).

⁶ Tema que requer um estudo específico, por isso não será tratado neste.

Essa classificação assentou-se substancialmente em dois aspectos: o dualismo e o evolucionismo. A partir da ideia arbitrária de que o cristão europeu era superior aos demais povos, as histórias locais foram apropriadas pela lógica da ideia-imagem de uma história da civilização humana. Segundo Quijano (2005), essa propugna a existência de uma trajetória que parte do estado de natureza e culmina com a Europa, sob a pretensão de ser o estágio mais evoluído da civilização. Nessa perspectiva, as diferenças entre a Europa e o restante do mundo são tomadas como diferenças de natureza, daí se justificar a lógica racial, e não de poder.

Esse dualismo/evolucionismo desdobrou-se, por demanda, na ideia de separação da alma e do corpo – embora seus fundamentos possam ser invocados do mundo helênico – assimilada na relação homem/natureza e sujeito/objeto, substratos da ciência ocidentolocêntrica. O *cogito, ego sun* de Descartes (1987) demarcou definitivamente a fronteira entre a Europa (e depois os Estados Unidos da América), ou seja, o mundo ocidentolocêntrico, e o restante do planeta. A Europa Ocidental atribuiu-se a si mesma a condição de decidir os rumos de todas as sociedades do planeta por meio de uma estrutura de conhecimento pretensamente exclusiva e universal e de forças materiais que se realizavam pela lógica do domínio da natureza. Essa estrutura de poder fundou-se em três postulados que falseiam a realidade, conforme observou Quijano (1992). Primeiro, o caráter individual e individualista do sujeito que nega a intersubjetividade e a totalidade social; segundo, a ideia de identidade como algo ontologicamente irreduzível, contrário ao princípio de que as propriedades são modos e momentos de um determinado campo de relações; terceiro, a própria exterioridade entre sujeito e objeto é posta sob rasura, dado o questionamento da “exacerbação arbitrada das diferenças” e a aceitação de “[...] uma estrutura de comunicação mais profunda no universo” (QUIJANO, 1992, p. 15, tradução nossa).

Cerca de trinta anos depois, Walter Mignolo provoca mais uma vez a questão, partindo de uma pergunta formulada pelo intelectual iraniano, Hamid Dabashi: “pode não-europeus pensarem?” (MIGNOLO, 2021, p. 532). Não se trata de algo novo, como ele mesmo informa, considerando que pergunta semelhante já vem

sendo feita por latino-americanos desde a década de 1960, mas do compartilhamento de um problema que perpassa o mundo que foi colonizado, como se exemplifica em questionamentos semelhantes feitos pela intelectual indiana Spivak (2010) e pelo intelectual africano, Hountondji (1992). O que está por trás desta pergunta – também inerente ao “horror ante el mundo de la muerte” (MALDONALDO-TORRES, 2008, p. 63), a primeira manifestação do desejo de descolonização – é que, para a maioria dos europeus, os não europeus, por serem tomados como seres inferiores, são também racionalmente deficientes, o que coloca em dúvida se estes podem pensar conforme os padrões europeus de inteligência. Disso resulta que, se os não europeus não podem pensar, também não podem produzir conhecimento, tarefa exclusiva dos pensadores europeus (MIGNOLO, 2021).

A primeira resposta dada por Mignolo (2021, p. 533, tradução nossa) é que os “[...] não europeus não precisam obedecer aos padrões europeus”. Se a universalidade, desde sua irrupção em 1492, superou a pluriversalidade, essa pluriversalidade não foi morta. E o que ocorre atualmente é o “ressurgimento” e a “reexistência”. Estas se manifestam tanto pela desocidentalização e multipolaridade, como pela decolonialidade e pluriversalidade. Não são, no entanto, operações físicas, mas gnoseológicas e estéticas:

A questão agora não é apenas que os não europeus podem pensar; é que, se seu/nosso pensamento vai ser verdadeiramente deles/nosso, tem que ser desobediente. Sem pensamento desobediente, não haveria nem desocidentalização e multipolaridade, nem decolonialidade e pluriversalidade. Se ambas as trajetórias são possíveis, é porque o pensamento de fronteira (epistemologia de fronteira) entrou em erupção e não pode mais ser controlado (MIGNOLO, 2021, p. 533-534, tradução nossa).

A evidência da pluriversalidade, ainda conforme Mignolo (2021), está nas turbulências política, militar e econômica que ecoam pelo planeta; são os processos de desocidentalização. Estes, na esfera do pensamento, ocorrem devido à decolonialidade. Tirada

a máscara da crença de benefício da homogeneidade, abrem-se os caminhos para as “políticas de investigações decoloniais” (MIGNOLO, 2021, p. 534), elaboradas para além dos regulamentos de pesquisa ocidentais. Na prática, significa a evidência da fronteira como o *locus* para a realização da pluriversalidade. Trata-se de uma opção, de uma condição para o giro epistemológico/gnosiológico e estético da decolonialidade. Nesta seara, “não é tanto o Sul Global ou o Terceiro Mundo que importa, mas a zona de fronteira que muda de um lugar de humilhação para um lugar de orgulho e reexistência, reclamação e restituição (MIGNOLO, 2021, p. 534, tradução nossa).

A superação da humilhação demanda, como propugna Mignolo (2021), a partir do pensamento de Franz Fanon, não necessariamente o reconhecimento, mas o tornar-se conhecido. Isso “[...] significa reconhecer que a modernidade/colonialidade está sobre nós, mas ao mesmo tempo recorremos a renovar o que a modernidade/colonialidade negou: a destituição da modernidade/colonialidade acende a energia da restituição” (MIGNOLO, 2021, p. 540, tradução nossa). Restituir, portanto, é reexistir. Não será possível a reexistência fora da perspectiva da pluriversalidade. Desse modo, é preciso negar, num primeiro movimento, os valores da colonialidade/modernidade que desumanizam os povos que foram subjugados e subalternizados. É preciso transformar epistemologias em gnosiologias por meio das múltiplas experiências que nos fazem inevitavelmente pluriversais.

5 Considerações finais

A genealogia decolonial tem centralidade na perspectiva da epistemologia/gnosiologia decolonial. É fundamental nas razões de descolonização. Visa identificar como foram produzidas as estruturas ideológicas e materiais que possibilitaram e reproduziram a colonização centrada em um sistema de domínio criado pelos estados monárquicos ibéricos e pela igreja católica, e depois apropriado pelas burguesias dos países da Europa Ocidental e, posteriormente, também pela elite estadunidense. Assentado no colonialismo e no imperialismo, tanto quanto na subalternidade,

na colonialidade e na modernidade, e em outros aspectos a estes vinculados, esse sistema de domínio tem mostrado ser altamente resiliente, reinventando-se e reproduzindo-se com vigorosidade nos últimos cinco séculos, o que lhe tem garantido a hegemonia sobre outras formas de organização da vida social.

A demanda pela descolonização passa, portanto, pela superação desse sistema de domínio centrado do mundo Ocidental (Europa e Estados Unidos da América). Se o colonialismo já foi praticamente vencido, a colonialidade/modernidade apresenta-se ainda como um expressivo desafio. Daí demandar, primeiramente, o esforço pela descolonização epistêmica. Essa é possível pela epistemologia/gnosiologia da pluriversalidade. Enquanto a decolonialidade identifica, para fazer a crítica, os aspectos epistemológicos e ideológicos que produziram a subalternidade, a pluriversalidade, no mesmo movimento, enfatiza os sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subjugados e subalternizados na realização do sistema-mundo colonial/moderno. Como destaca Mignolo (2020, 2021), na perspectiva do pensamento de fronteira, a epistemologia transforma-se em gnosiologia.

A genealogia decolonial/pluriversal demanda, portanto, novos *loci* de enunciação, ou seja, epistemologias/gnosiologias em que as múltiplas histórias locais produzem e ressignificam as lógicas das histórias globais. Estas, não mais reduzidas à violência da universalidade, centrada no poder colonial/moderno resultado do avanço colonizador da Europa Ocidental sobre o mundo, a partir da América, desde 1492. Em termos práticos, como assinala Mignolo (2016, p. 58, tradução nossa), “o *locus* de enunciação faz parte dos processos de conhecimento e compreensão tanto quanto os dados para a construção disciplinar [...] do real”. Trata-se de uma estrutura de conhecimento que substancia a produção de conhecimentos, bem como a existência de uma comunidade de interpretação. Daí a sua importância nos processos de descolonização epistêmica, pois significa a criação de novas estruturas de pensamento próprias da condição de fronteira que produz a pluriversalidade. Desse modo, não se restringe a descrever e narrar os diferentes aspectos da colonização, mas identificar e produzir

os espaços intermediários (MIGNOLO, 2016), em que os sujeitos, conhecimentos e práticas que foram subalternizados participam e também realizam a comunidade planetária pluriversal.

Como opção, não se pretende realizar como hegemonia, como acentua Mignolo (2021). Portanto não se apresenta como um projeto universalizante, mas realizado conforme as necessidades e expectativas das diferentes histórias locais/culturas que optem pela pluriversalidade. Não se trata de algo já pré-definido, mas de um “projeto global” em realização, em que o que está em jogo é, exatamente, a mudança das regras do jogo. Afinal:

[...] a principal tarefa da política das investigações coloniais – sua “razão de ser” – é mudar os termos em que as conversas sobre saber, compreender e existir acontecem, ao invés de alterar seu conteúdo (ontologia) enquanto preserva seus termos. E mudar os termos significa mudar as questões sobre as quais o conhecimento ocidental e a regulamentação do conhecimento são fundados e se engajar na reconstituição epistêmica (MIGNOLO, 2021, p. 535, tradução nossa).

Por esta seara, retornando a Quijano (1992), a crise da universalidade, manifestada, sobremaneira, no questionamento da separação entre sujeito e objeto – pois é, principalmente, nesta arbitrariedade que o conhecimento eurocentrado tem buscado se legitimar – não apenas oportuniza os sujeitos, conhecimentos e práticas que foram transformados em objeto a reocuparem os seus lugares de sujeitos, como, ao destituir a hegemonia da homogeneidade, restitui a heterogeneidade que efetivamente caracteriza a existência das sociedades humanas. Se novas comunicações e intercâmbios, a partir daí, tornam-se possíveis, a evidência da pluriversalidade deixa de ser uma possibilidade para tornar-se um dos principais instrumentos contra a opressão, a dor e o sofrimento que vem marcando as sociedades submetidas à hegemonia da colonialidade/modernidade.

REFERÊNCIAS

- BALLERSTRIN, L. de A. 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, 2017.
- CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración em la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- DESCARTES, R. **Discurso do Método**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- DUSSEL, E. **1492**: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- _____. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24 - 32.
- _____. Sistema mundo y Transmodernidad. In: MIGNOLO, W.; DUBE, S.; BANERJEE, I. (eds.). **Modernidades Coloniales**: outros pasados, historias presentes. México, DF: El Colegio de México; Centro de Estudios de Asia y África, 2004. p. 201 - 226.
- HOUNTONDJI, P. J. Recapturing. In: MUDIMBE, V. **The Surreptitious Speech**: Présence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987. Chicago: University of Chicago Press, 1992. p. 238 – 248.
- MALDONADO-TORRES, N. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 61 - 72, jun./dez., 2008.
- MIGNOLO, W. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, p. 01 - 18, jun./2017.
- _____. **El lado más oscuro del renacimiento**: alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2016.
- _____. **Histórias locais/projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2020.
- _____. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, n. 8, p. 243 - 281, jan./jun. 2008.
- _____. **The politics of decolonial investigations**. Durham: Duke University Press, 2021.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 84 - 130.

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107 - 130.

_____. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, p. 11 - 20, 1992.

_____. “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. In: _____. **Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO, 2014. p. 757 - 775.

SILVA, P. R. F.; COSTA, J. B. de A. Invenção da subalternidade: o não colonizado em representações dos tapuias produzidos por padres e cronistas do século XVI no Brasil. **Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade**, v. 7, n. 1, p. 01 - 22, jan.-abr. 2021.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WALLERSTEIN, I. Creación del sistema mundial moderno. In: PEÑA, L. B. **Un mundo jamás imaginado.** Bogotá: Santillana, 1992. p. 201 - 209.

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