

**O PENSAMENTO DE ANÍBAL QUIJANO E ENRIQUE DUSSEL: crítica à
Modernidade como aporte decolonial**

*THE THOUGHT OF ANÍBAL QUIJANO AND ENRIQUE DUSSEL: Criticism of Modernity as a
decolonial contribution*

Bernard Guedes Dariva¹

Bruno Huffel de Lima²

Cláudia Battestin³

RESUMO: O presente artigo visa apresentar pontos argumentativos a respeito das teorias críticas à Modernidade em Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Para isto, recorreremos à pesquisa bibliográfica, na qual seus resultados apontam para uma convergência teórica entre os respectivos pensadores decoloniais. Em ambas as teorias críticas, se constata elementos indicativos de que a Modernidade surge a partir da conquista da América e com a expansão e mundialização de um modelo padrão de sociedade. Tais resultados são possíveis por meio de relações violentas de poder e saber, na assimetria abissal entre conquistadores e conquistados. Como forma de superação dos processos hegemônicos de poder do projeto modernizador, os autores propõem o reconhecimento dos saberes silenciados, invisibilizados e excluídos, enquanto como possibilidades existenciais na constituição de identidades e subjetividades outras. Nesses movimentos de (re)existência, surgem os pressupostos dos pensamentos decolonial. Enquanto projeto teórico, político, ontológico e epistemológico, a decolonialidade transgride o campo teórico e busca nos saberes subalternizados novas possibilidades de transgressão à racionalidade moderna e suas violências ainda vigentes.

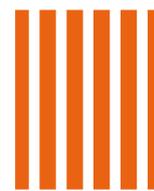
Palavras-chaves: Modernidade. Decolonialidade. Aníbal Quijano. Enrique Dussel.

ABSTRACT: This article aims to present argumentative points regarding the critical theories of Modernity in Aníbal Quijano and Enrique Dussel. For this, we resort to bibliographic research, in which its results point to a theoretical convergence between the respective decolonial thinkers. In both critical theories, there are elements indicating that Modernity arises from the conquest of America and with the expansion and globalization of a standard model of society. Such results are possible through violent relations of power and knowledge, in the abyssal asymmetry between conquerors and conquered. As a way of overcoming the hegemonic processes of power of the

¹ Mestrando em Educação pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó, bolsista Integral CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa Sulear e da Rede Latinoamericana de Diálogos Decoloniais e Interculturais-Redyala. E-mail: bernard.dariva@gmail.com. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/5995818479116719>
<https://orcid.org/0000-0002-0029-2950>

² Mestrando em Educação pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó, bolsista Integral CAPES. Membro do Grupo de Pesquisa Sulear e da Rede Latinoamericana de Diálogos Decoloniais e Interculturais-Redyala. E-mail: bhuffel@gmail.com. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/1299558927874260>
<https://orcid.org/0000-0002-3204-3289>

³ Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pelotas - UFPel. Professora da Universidade Comunitária da Região de Chapecó - Unochapecó. Membro do Grupo de Pesquisa Sulear e da Rede Latinoamericana de Diálogos Decoloniais e Interculturais- Redyala. E-mail: battestin@unochapeco.edu.br. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/2904605913795848> <https://orcid.org/0000-0001-7871-9275>



modernizing project, the authors propose the recognition of silenced, invisible and excluded knowledge, as existential possibilities in the constitution of other identities and subjectivities. In these movements of (re)existence, the assumptions of decolonial thoughts arise. As a theoretical, political, ontological and epistemological project, decoloniality transgresses the theoretical field and seeks new possibilities in subaltern knowledge for transgressing modern rationality and its still-existing violence.

Keywords: Modernity. Decoloniality. Aníbal Quijano. Enrique Dussel.

INTRODUÇÃO

A proposta reflexiva deste artigo encontra corpo teórico diante das provocações e discussões promovidas pelo Grupo de Pesquisa Sulear: Educação Intercultural e Pedagogias Decoloniais na América Latina da Universidade Comunitária da Região de Chapecó (UNOCHAPECÓ). Diante das reflexões que se desdobram destes encontros, ao recorrer aos aportes teóricos de Aníbal Quijano e Enrique Dussel para pensar a decolonialidade, encontramos nos autores referidos uma aproximação epistêmica, um encontro reflexivo de crítica à modernidade e ao colonialismo. Estes últimos estão presentes nas existências de todo outro, colonizado, de um mundo atravessado pela razão eurocentrada.

Em face do exposto, como eixo teórico desta escrita, recorreremos ao pensamento de Quijano (2000; 2014; 2015) e Dussel (1993; 2000; 2013; 2015; 2018a; 2018b) para problematizarmos: as relações hegemônicas fixadas na ideia de raça; a colonialidade como face oculta da Modernidade ainda em curso; as existências inviabilizadas pela experiência colonial; as possibilidades de (re)construção de histórias, memórias e saberes por meio do pensamento decolonial. Diante disso, por meio da pesquisa bibliográfica, a proposição reflexiva presente neste artigo se estrutura, essencialmente, na análise das categorias teóricas de crítica à Modernidade, suportadas pelos conceitos: Colonialidade do Poder; Filosofia da Libertação; Transmodernidade e Decolonialidade.

Neste contexto, inicialmente discorreremos sobre a subjetividade pela qual se constitui e opera a racionalidade eurocêntrica na produção da ideia de raça como categoria de superioridade e inferioridade. Em seguida, perpassamos pelo processo de ressignificação existencial que se desdobra como consequência da imposição da razão eurocêntrica e que, por consequência, fundamenta a estrutura de origem do sistema-mundo moderno/colonial. Na sequência, direcionamos as reflexões na proposição da Modernidade como projeto ainda em curso, que se tem como face oculta a colonialidade e, decorrentes dessas primeiras discussões, essa primeira parte se encerra, paradoxalmente, com a abertura ao pensamento decolonial.

Avançando na discussão, dialogamos com o pensamento decolonial como proposta de enfrentamento, (re)existência e emancipação epistêmica e social. São apresentadas as ideias da práxis decolonial voltadas ao diálogo entre os saberes, a negação da negação da colonialidade, o giro decolonial, a alteridade e a inclusão do Outro. Do mesmo modo, há destaque para a legitimação da heterogeneidade cultural, nos levando ao que se compreende como “Desobediência Epistêmica” (MIGNOLO, 2017). Neste movimento, é defendido o protagonismo dos saberes locais, regionais, fronteiriços “Sul-Sul” e “Norte-Sul”, em permanente diálogo. Por fim, apresentamos nossas considerações provisórias e distantes do que se compreendem como finais, para subsídio de outros estudos e pesquisas sobre a perspectiva decolonial.

1. CRÍTICA À MODERNIDADE

O Novo Mundo como retrato de um mito fundador, o da Modernidade. Assim nascia - para a razão moderna -, o “novo” enquanto essencialmente “outro”, não explorado, que não poderia existir antes de ser “descoberto”. O novo é imaturo, afinal, não há história pregressa a um nascimento. Com isso, para a razão de quem o invadiu e conquistou o Novo Mundo (que viria a ser ressignificado como América), não se tratava apenas de um local inexplorado, mas de fato tudo estaria em um suposto estágio existencial de imaturidade e barbárie. Como aponta Dussel, seria então “[...] a ‘imaturidade’ total, física, (até os vegetais e os animais são mais primitivos, brutais, monstruosos; ou simplesmente mais fracos, degenerados) é o signo da América (Latina)” (DUSSEL, 1993, p. 17).

O *Outro* (dusseliano) é marcado pela diferença, compondo-se de toda vítima, excluído, marginalizado, negro, índio, mulher, camponês, toda identidade alheia à normatividade, entendendo que esta diferença, é o símbolo da razão Moderna. Esta diferença moderna, que determina o que é permitido ser, o que é aceito e, conseqüentemente, o que não é, para Mignolo (2005) é a “Diferença Colonial”, a base da subjetividade eurocêntrica. Esta base subjetiva(da) encontra apelo na crença étnica de uma suposta superioridade natural. Significa dizer que, o homem europeu moderno seria resultado de um processo natural civilizatório que o coloca enquanto última etapa do desenvolvimento humano.

Diante desta posição de superioridade natural autodeterminada, o Outro não é posto somente em uma condição anterior (na qual seria possível, em alguma medida, atingir o nível eurocêntrico de civilidade e racionalidade), mas encontra-se em outra linha temporal. De fato, não se trata de um processo linear, possível a todos. Esta base racional e racial se autodetermina única, como uma superioridade inatingível, portanto, temporalmente singular e externa aos demais. Ao não-europeu cabe um local outro, onde este não figura nem mesmo na história, em um tempo anterior, a pré-história.

O apelo histórico-cultural que recorre à ideia de uma Europa enquanto apogeu civilizatório da humanidade inaugura a categoria mítica da Modernidade, como assegura Dussel (2000). Igualmente, Quijano (2000), entende que esta percepção nasce diante da ideia de que a herança greco-cultural-filosófica seria a base fundamental da razão europeia, contudo, esta herança foi primeiramente transmitida em um mundo que conhecemos atualmente como Oriente. Somente com a expansão do Império Romano estas fontes culturais-filosóficas foram incorporadas à Europa ocidental. Portanto, conforme defendem Dussel (1993) e Quijano (2000), a constituição histórico-cultural da Europa moderna não seria resultado de um processo natural de desenvolvimento civilizatório, mas parte de um processo complexo de inter-relação e apropriação cultural.

A ideia de superioridade natural eurocêntrica é parte estruturante da racionalidade pela qual operou a conquista da América. Como justificativa ao domínio dos povos originários, o argumento filosófico aristotélico de servidão por natureza foi utilizado para imprimir a “barbárie” e o “selvagem” aos povos cujas estruturas socioculturais e epistêmicas não eram reconhecidas como produto racional ou civilizatório. Portanto, naturalmente deveriam ser subjugados, dominados, conquistados e escravizados (DUSSEL, 1993; GUTIÉRREZ, 2014). Não se tratava da dominação pura e simplesmente, existiu uma pretensão de emancipação, de abertura, e libertação do bárbaro de uma suposta condição inumana, implicada por um modo de vida não civilizado.

O argumento de emancipação do outro estaria apoiado em uma irracionalidade fundamental, conforme indica Dussel (1993), em não permitir ao outro a ascensão de sua plenitude humana. As identidades coloniais subalternas eram ontologicamente culpadas de sua condição de barbárie e, por isso, ao se oporem ao processo de modernização, “autorizaram” a violência empregada pelo colonizador, sendo esta, “inevitável” ao desenvolvimento da maturidade humana idealizada. Seriam, portanto, vítimas culpadas de seu próprio sofrimento: “[...] De fato, o ‘mito da

Modernidade' é uma gigantesca inversão: a vítima inocente é transformada em culpada" (DUSSEL, 1993, p. 79). A razão moderna justificou o papel do conquistador como instrumento civilizatório.

O viés de libertação de uma suposta condição de inferioridade humana é, para Dussel (2000), o que caracteriza um outro mito da Modernidade, a alteridade. Para o autor, trata-se de uma deturpação moral imaginar que, ao impor um movimento civilizatório ao *Outro*, estaria assim contribuindo para sua libertação. O argumento se constrói no entendimento de que a alteridade plena deva ir em um movimento contrário, de permitir a expressão máxima de todas as formas de ser e existir. Diante disto, a Modernidade teria provocado o encobrimento do *Outro* ao negar outras racionalidades, apoiando-se em uma alteridade não plena.

Enquanto Dussel se ocupa de uma análise crítica da razão moderna que justificou toda ação colonizadora; para Quijano (2000), a questão central no debate da crítica à Modernidade perpassa por compreender o que realmente novo foi produzido e que permitiu seu caráter hegemônico? Para tanto, Quijano (2000), enfatiza que as relações de dominação não nasceram com a conquista da América, entendendo que o fato novo se deu com a legitimação do processo violento de dominação sob o argumento de uma suposta superioridade racial.

Como parte fundamental à sua narrativa, Quijano (2000) argumenta que a ideia de raça se origina na relação entre conquistadores e conquistados (a partir da invenção da América) e inaugura uma nova relação de poder que leva em conta as diferenças fenotípicas e culturais. Esta categoria cria novas identidades: índios, negros, brancos, mulatos, caboclos, mestiços e etc. Como codificação emblemática à ideia de raça, os conquistadores assumiram para si a categoria de brancos, sendo esta, uma raça superior em relação às demais. A racialização como forma de classificação social se estabelece com as colônias europeias e, logo, se mundializa. Para o autor, esta será a base estrutural para o modelo de mundo moderno que surge e se constitui de maneira hegemônica.

Sem os processos de controle e exploração inaugurados na América Latina o eurocentrismo enquanto estrutura epistêmica não poderia ter se consolidado, ideia assumida por Quijano (2014). Nesta perspectiva, o projeto moderno que colocou o mundo sob um mesmo sistema só foi possível mediante a "invenção da América" (idem, 2000). Diante disso, este seria o primeiro espaço de um novo sistema de poder com inclinação mundial por meio de seu caráter fundante, o colonialismo, que trata especificamente dos processos coloniais de exploração dos recursos naturais e humanos ocorridos na América:

Y puesto que se trata de procesos que se inician con la constitución de América, de un nuevo patrón de poder mundial y de la integración de los pueblos de todo el mundo en ese proceso, de un entero y complejo sistema-mundo, es también imprescindible admitir que se trata de todo un período histórico. En otros términos, a partir de América un nuevo espacio/tiempo se constituye, material y subjetivamente: eso es lo que mienta el concepto de modernidad (QUIJANO, 2000, p. 216).

Outro ponto importante na crítica de Quijano é o papel fundamental na conquista da América à abertura plena da Modernidade. Para o autor, a partir da ideia de raça, todas as relações humanas (trabalho, gênero, sexual, subjetividade e etc.) são reconfiguradas a partir desta categoria, estabelecendo de vez sua naturalização como classificação social. A partir da racialização das formas de trabalho, a exploração da força escrava, servil e assalariada, permitiu um considerável acúmulo de bens e controle do mercado mundial pela Europa (QUIJANO, 2000). Diante da conquista e colonização, a Europa pôde colocar todas as outras culturas do mundo como periféricas ao longo dos séculos (DUSSEL, 2000). Esta categoria de exploração e controle das relações foi uma das bases constitutivas que permitiram a expansão do eurocentrismo moderno.

Na condição de centro do mundo moderno, a Europa impôs o sistema de controle do trabalho através do domínio colonial sobre todas as regiões do mundo. Quando Quijano (2000, p. 209) demonstra que “o capitalismo sempre foi colonial/moderno e eurocêntrico”, afirma que ele simplesmente não poderia ter existido sem a articulação de tais condições. Significa dizer que, sem o abastecimento da América, a Europa jamais poderia ter mundializado o eurocentrismo. Assim, diante do controle do mercado com suas posições estratégicas, do controle dos recursos e do trabalho, a Europa incorporou as formas de controle, exploração e produção de conhecimento em todos seus espaços de dominação.

A incorporação das populações colonizadas sob um único movimento civilizatório, ressignificou todas as relações de subjetividades culturais, étnicas e históricas desses povos diante das categorias e identidades que se recriaram com a conquista. A consequência é que a Europa pôde ter controle sobre todas as formas de subjetividade de maneira mais ou menos hegemônica, e assim, mundializar e garantir o controle político e econômico. Fica evidente que este processo obteve êxito devido à produção de novas identidades, e nas palavras de Quijano:

Para tales regiones y poblaciones, eso implicó un proceso de re-identificación histórica, pues desde Europa les fueron atribuidas nuevas identidades geoculturales. De ese modo, después de América y de Europa, fueron

estabelecidas África, Asia y eventualmente Oceanía. En la producción de esas nuevas identidades, la Colonialidad del nuevo patrón de poder fue, sin duda, una de las más activas determinaciones. Pero las formas y el nivel de desarrollo político y cultural, más específicamente intelectual, en cada caso, jugaron también un papel de primer plano (2000, p. 209).

Enquanto projeto de ressignificação da população abaixo de seu domínio, Quijano (2000) compreende a Modernidade enquanto um projeto ainda em curso, oculta sob a colonialidade ainda presente, uma vez que suas estruturas de controle e poder apenas se reconfiguram ao longo dos séculos e não se acabaram com a independência política das colônias. Como centralidade de sua tese, a Colonialidade do Poder, está a racialização como estrutura fundamental que possibilita manter o sistema de acumulação capitalista. Desta forma, o controle do trabalho (seus recursos e produtos), do gênero, da autoridade, da subjetividade e intersubjetividade, está arraigado à racionalidade moderna, que se oculta sob a face da colonialidade. Estas estruturas articulam-se entre si em um complexo estrutural que se retroalimenta.

Alinhado à Quijano, a Modernidade em Dussel não é meramente um conceito que trata de um período histórico, mas sim um feito, uma marca singular que produziu mudanças estruturais nas formas de vida em diversas culturas. Com isso, Dussel (2018b) aponta que não seria factível intentar produzir uma Modernidade alternativa a partir de outras tradições culturais. Para o autor, a possibilidade de mudança está na superação da racionalidade moderna mediante o diálogo das culturas do Sul, sem dissolver a razão moderna, mas construindo uma nova humanidade dialógica. Seria então um novo momento histórico a partir da Modernidade (e suas vítimas), compreendida como “Transmodernidade”.

Diante da caracterização destes processos míticos, para Dussel, a superação da Modernidade deve perpassar por uma dupla negação: “*negar la negación del mito de la Modernidad*” (DUSSEL, 1993, p. 186). A superação preterida por Dussel deve ainda perpassar pela percepção de vítima, do conquistado, projetando, então, um giro cultural em direção à alteridade negada do *Outro*.

As vítimas em Quijano não são outras se não o *Outro* em Dussel. Tratam-se de toda e qualquer pessoa subjugada pelo padrão de poder colonial. Para o autor, ao perceberem-se vítimas, criam resistência às tendências de mera reconfiguração do padrão colonial. Este novo olhar é reflexo da percepção de que, além da pobreza, cada vez mais está em jogo a própria sobrevivência: “*tal descubrimiento entraña, necesariamente, que no se puede defender la vida humana en la tierra sin*

defender, al mismotiempo, enelmismomovimiento, las condiciones de la vida mismaen esta tierra” (QUIJANO, 2015, p. 9). Assim, os *Outros* tencionam o desenvolvimento de um novo sentido de existência, da vida social.

De fato, a modernidade se constitui enquanto um projeto civilizatório que vitimiza e nega ao outro a participação. Neste sentido, Dussel (2000) propõe que, para assumir a modernidade enquanto mito, primeiramente o *Outro*, o(a) vitimado(a), deve descobrir-se assim, entender que fez parte de um processo que o culpabiliza pela violência cometida contra si. Este é o sacrifício forçado constitutivo que fundamenta as bases da modernidade. Ao enxergar as vítimas, nos permitimos descobrir as faces negadas da modernidade:

Al negar la inocencia de la “Modernidad” y al afirmar la Alteridad de “el Otro”, negado antes como víctima culpable, permite “des-cubrir” por primera vez la “otra-cara” oculta y esencial a la “Modernidad”: el mundo periférico colonial, el indio sacrificado, el negro esclavizado, la mujer oprimida, el niño y la cultura popular alienadas, etcétera (las “víctimas” de la “Modernidad”) como víctimas de un acto irracional (como contra dicción del ideal racional de la misma Modernidad) (DUSSEL, 1993, p. 49).

Nesta direção, as lutas e resistências tomam sentidos de transgressão do atual modelo predatório que captura as relações humanas em todo mundo. Outrora, sem a percepção de uma necessária e profunda transgressão deste modelo, “[...] *esas luchas no podrían avanzar hacia la producción de un sentido histórico alternativo al de la Colonialidad/Modernidad/Eurocentrada* (QUIJANO, 2015, p. 9). Assim, este novo horizonte de mudança do sentido histórico somente seria possível tendo como ponto de partida o que o autor chamou de Des/Colonialidade do Poder. Este seria um movimento que intenta um giro nas relações estabelecidas diante da Colonialidade do Poder.

Ao passo que Dussel reafirma que, somente diante da negação do mito civilizatório, a *práxis* da violência emancipadora moderna pode ser superada. O autor preconiza que este exercício de superação seria então um exercício de alteridade plena, que descobre no *Outro*, possibilidades outras frente ao pensar único. Com a superação dessas categorias, seria possível a transgressão desta racionalidade, “não como negação da razão como tal, mas da razão violenta eurocêntrica, desenvolvimentista, hegemônica” (DUSSEL, 1993, p. 187). A alteridade plena seria, portanto, a assunção da inocência das vítimas da razão moderna.

Tomando como premissa que a América Latina, constitui o espaço inaugural e temporal do novo padrão colonial de poder, não é difícil concluir que as populações originárias foram as primeiras submetidas ao processo de racialização, que produziu sua nova identidade “indígena”. Assim, ocupando o lugar fundante destas relações, Quijano (2015) entende que seriam estas as vítimas que teriam o papel de subversão epistêmica e transgressão colonial, intentando um processo de Des/Colonialidade Global do Poder a partir de propostas pautadas em suas cosmologias, por exemplo, na filosofia do “*Buen Vivir*”, respeitando a heterogeneidade étnica destas populações.

A seguir, apresentamos brevemente como as teorias aqui apresentadas se desdobraram em propostas de mudanças significativas frente a um mundo colonial/moderno e eurocêntrico.

2. O PENSAMENTO DECOLONIAL COMO POSSIBILIDADE DE SUPERAÇÃO DA MODERNIDADE

Ao negarmos o mito civilizatório como um mal necessário, inocente e de uma alteridade plena, podemos perpassar a limitação racional eurocêntrica moderna que se autodetermina universal. Neste sentido, superar a razão moderna poderia nos possibilitar descobrir aquilo que foi encoberto, o valor de outras culturas, corpos, gêneros, identidades e então ressignificá-las, a fim de produzir novas possibilidades à existência humana.

Diante da identificação da colonialidade enquanto parte do projeto moderno ainda em curso, que reorganiza as manifestações de controle e poder, igualmente, surgem compreensões contra-hegemônicas. Se a construção histórica do mundo moderno se deu por meio das imposições coloniais, a transgressão deste seria, portanto, um exercício decolonial (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007).

Os agrupamentos, coletivos e identidades passam a formar-se pelas decisões livres de sujeitos identificados em causas comuns, promotoras de uma relação harmoniosa com o diferente. Constroem-se movimentos de respeito às diferenças e as múltiplas maneiras de construção de histórias e narrativas. Os processos emancipatórios e de libertação humanas perpassam, pelo que propôs Dussel (2018a), por um ato político da sociedade com fins à construção de um momento “crítico”, uma brecha, que permitiria espaço para proposição de novos direitos aos que o autor atribui à característica de “sujeitos-sem-direitos”. Esta brecha, diferentemente do projeto

modernizador, não seria conquistada por meio de atos violentos, exploradores e com vistas à dominação do Outro. Assim, o pensamento decolonial é também uma brecha epistêmica, que se localiza nas fendas da ferida colonial e emerge para propor seu rompimento diante de um revisitar crítico de nossa razão de ser, existir, sentir e dos modos de relacionar-se com o mundo.

O que propõem o pensamento decolonial é um revistar constante das bases que fundamentam e consituem a subjetividade. Neste sentido, seria um novo olhar, periférico, que reconheça no outro, possibilidades outras, um afastamento de toda imposição e universalidade pela qual se autodetermina a racionalidade eurocentrada. Este novo olhar, que considera outras possibilidades, compõem o giro decolonial (BALLESTRIN, 2013), isto é, uma mudança de direção, epistêmica, política e cultural, um olhar outro que busque nos impedimentos, nos invisibilizados, nas culturas originárias, na população LGBTQI+, nos camponeses, negros e negras, mulheres, populações ribeirinhas, em suma, toda identidade subalternizada e periférica, possibilidades para operacionalizar e viabilizar uma a ruptura profunda na estrutura colonial/moderna eurocêntrica de poder.

Liderado por pensadores latino-americanos participantes do grupo de estudos “Modernidade-Colonialidade”, avançando na discussão do termo, o giro decolonial se propõe defender a legitimidade dos saberes subalternos, colocando-os em evidência e diálogo (BALLESTRIN, 2013) ao mesmo tempo em que se caracteriza como um movimento teórico, ético e político (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014) de relevância ao debate ontológico e epistemológico. Este movimento questiona as pretensões de objetividade do conhecimento científico, bem como suas origens geopolíticas. Atestamos as práticas seculares de dominação sobre os povos colonizados, responsáveis pelo apagamento dessas histórias, mas se avança - ética e politicamente -, na proposição de diálogos que permitam a superação das estruturas objetivas e subjetivas da subalternidade.

A cisão da proposta decolonial implica em mobilizar duas frentes conflitivas de saberes, aqueles fixados na estrutura racional moderna/colonial eurocêntrica, e de um pensar outro, que busque em outros saberes novas estruturas para interpretar a realidade e transgredir a fixação moderna/colonial eurocêntrica. Para Mignolo (2005), esta dualidade conflitiva constitui a dupla consciência, que transita entre as fronteiras do colonial e do decolonial, um sujeito que se reconhece como colonizado e, portanto, que sensibiliza à superação desta realidade. Assim, a diferença se torna consciência, e a consciência em mobilização. O pensamento decolonial é, neste sentido, um pensar-ação comprometido com a transgressão das relações coloniais que objetificam o significado existencial em todas as dimensões da vida humana a partir de um único modelo civilizatório

(RIBEIRO, 2014). Portanto, é um movimento do pensar, do fazer e do projetar, conforme Mignolo nos diz: [...] O pensamento decolonial é uma opção (descolonial) de coexistência (ética, política, epistêmica). Não de coexistência pacífica, mas de conflito que reclama o direito de re-existência em todas as ordens do pensar e do viver (2008, p. 241).

A emergência do diálogo entre os saberes constituídos às margens dos modos hegemônicos de construção do conhecimento ganha destaque no pensamento dusseliano (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014). Esse diálogo reconhece as tensões explícitas no projeto de legitimação das estratégias de opressão, invisibilidade e silenciamento de sujeitos, histórias e memórias, com objetivos a garantir uma única fonte de conhecimento: aquele produzido sob a geopolítica euro-ocidental. Para dar visibilidade a este processo, a autora resgata a constituição dusseliana de “práxis racional da violência” (p.68) e propõe um olhar crítico à epistemologia moderna a partir dos saberes regionais e locais, ou seja, saberes outros capazes de traduzir, com maior propriedade, nossas narrativas e nossas realidades.

Nesse empreendimento dialógico-epistemológico, é preciso assegurar que não haja desprezo ao conhecimento hegemônico, moderno, decorrente do hemisfério norte e ocidental, mas a crítica e a denúncia de suas contradições (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014). Propor uma epistemologia própria dos subalternizados indica reconhecer as demais cosmologias com o propósito de revelar, por meio delas, heterogêneos modos de interpretação e compreensão dos conceitos de liberdade, igualdade, democracia, direitos humanos, entre outros tão caros à humanidade. Os saberes subalternos e fronteiriços devem reivindicar e ocupar seus espaços no grande debate acerca da construção do conhecimento latino-americano.

O diálogo com o pensamento ocidental permite que a contribuição destes outros instrumentos teóricos, filosóficos e culturais, após uma análise crítica, seja incorporada ao processo emancipador do pensamento decolonial. Emerge desse processo, o compromisso com outras formas de (re)construção das inúmeras histórias silenciadas e invisibilizadas:

Sim é verdade que há uma história hegeliana, “grande relato” encoberto e eurocêntrico, mas não é sustentável que as vítimas necessitem somente micro relatos fragmentários. [...] necessitam uma narrativa histórica que reconstrua sua memória, no sentido de suas lutas (DUSSEL, 2018a, p. 3243).

No pensamento decolonial, habita o imperativo de superação dos dualismos reducionistas presentes nas categorias desenvolvido-subdesenvolvido, primeiro mundo-terceiro mundo,

explorador-trabalhador, civilizado-bárbaro, dominador-dominado. Estes não devem ser esquecidos ou desconsiderados, pois não se trata de negar sua existência, mas compreender que o simplismo míope dessas análises, impede que avancemos no processo emancipatório (DUSSEL, 2018a). A superação ontológica e epistêmica pretendida perpassa por problematizar, complexificar, dialogar e explorar tais categorias de maneira a afastar-se dos equívocos interpretativos, ao mesmo tempo em que possibilitam sua atuação na mediação deste processo.

Com o não desprezo dos conhecimentos produzidos pela racionalidade moderna - em alguns casos, composta por elementos críticos à razão ocidental -, a realidade passa a ser lida por outro prisma, assegurada pela proposição do giro decolonial (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2014). A Filosofia da Libertação, proposta por Dussel (2018a), se trata de um pensamento latino-americano, uma filosofia crítica que parte de todos(as) aqueles(as) subalternizados(as). É a inauguração de um diálogo entre Sul-Sul, Sul-Norte, enxergando o “Norte no Sul” e o “Sul no Norte”, ampliando assim as lentes da crítica do pensamento pós-colonial.

Em sua gênese crítica, a libertação dusseliana ocorreria a partir da contestação da razão moderna e da centralidade do sujeito cartesiano, propondo o surgimento de um novo pensar decorrente da inversão da lógica hegemônica de poder, ou seja, ao considerar um giro cultural e epistemológico. Também se propõe a revisão da centralidade do sujeito-suposto-saber, nesse contexto, uma vez que, outras vozes devem fazer parte desse diálogo. Envolveria “todos os tipos da alteridade possível desde sua consciência ética situada; a de qualquer ser humano com sensibilidade ética que saiba indignar-se frente à justiça que sofre algum Outro” (DUSSEL, 2018a, p. 3243). Não se trataria de falar em nome do outro, ou em nome de uma causa, mas sim com o Outro, compondo-se uma intersubjetividade protagonizada pelas vítimas, pelos oprimidos e subalternizados. O que seria a libertação proposta em Dussel senão o pensamento decolonial em curso?

Ao garantir o diálogo com outros saberes e outros sujeitos, há a abertura para um novo campo que não somente amplia as possibilidades de transição dos saberes, mas possibilita a libertação epistemológica que parte da superação de um pensar único. Desta forma, o pensar-ação decolonial se caracteriza como um desvelar de outras epistemes, de recusa aos universalismos, ao monolítico do saber fixado em sua própria elaboração de validade ou invalidez, para Mignolo (2017; 2021), uma desobediência epistêmica.

É nítida a importância que se reconheçam as histórias, considerando que estas não são únicas, tampouco universais, bem como se constituem culturalmente das mais variadas formas, em

distintos períodos. Este regresso perpassa pela evidência da potencialidade do diálogo com os demais saberes silenciados pela razão eurocêntrica, de modo que este diálogo possibilite a problematização e a superação da percepção etnocêntrica deste período. Com isso, ao propor a Transmodernidade, Dussel propõe também o regresso ao que foi silenciado e invisibilizado pela Modernidade, que impossibilitou a participação na construção de suas histórias:

Una futura cultura trans-moderna, que asume los momentos positivos de la Modernidad (pero evaluados con criterios distintos desde otras culturas milenarias), tendrá una pluriversidad rica y será fruto de un auténtico diálogo intercultural, que debe tomar claramente en cuenta las asimetrías existentes (DUSSEL, 2005, p. 18).

Vivenciamos um momento no qual os problemas da colonialidade já foram debatidos e teorizados intensamente, de modo que o desafio que se surge consiste em construir opções decoloniais a partir das matrizes de controle do saber (MIGNOLO, 2007). Isto não significa dizer que os debates já foram esgotados, mas sim que o pensamento decolonial deve ir além do campo teórico e propor ações efetivas de mudanças, que devem partir sempre de giros epistêmicos e racionais. A compreensão e superação das categorias complexas e hierarquizadas produzidas pelo padrão global de poder/moderno/eurocentrado, necessitam serem compreendidas não somente pela construção epistêmica que as problematizou - ainda fundamentadas neste mesmo padrão homogeneizante -, mas sim, a partir de novas linguagens.

A “*heterogeneidadestructural*” proposta por Quijano se encarrega de compreender e explicar as características idiossincráticas dos fenômenos econômicos, sociais, culturais e políticos, ocorridos na América Latina, bem como sua relação com os feitos históricos ocorridos entre essa e a Europa (SALGADO; FIERRO, 2012). Para integrar a pluriversalidade presente no mundo e oferecer resistência aos padrões estruturais de hegemônicos de poder, Quijano utilizou-se da heterogeneidade estrutural como ferramenta teórica, incorporando um novo elemento de análise à perspectiva decolonial.

Avançando-a conceitualmente, Quijano se debruça sobre o termo “*heterogeneidad histórica-estructural*” de modo a concebê-lo a partir de uma utopia possível, em busca da decolonialidade do mundo, como um todo, por meio da reformulação dos nossos mitos, da (re)criação de nossas identidades perdidas e silenciadas, bem como na abertura de possibilidades de enfrentamento dos modos hegemônicos de produção de subjetividades (SALGADO; FIERRO, 2012). Com este

objetivo, a proposição teórica de Quijano nos oferece subsídios para (re)pensar as histórias, suas cronologias e seus lugares no debate global. É necessário iniciar novos diálogos com outras formas de conhecimentos, não-ocidentais, conhecimentos outros.

Diante do cenário posto, surge o questionamento: “¿Cua’les son las alternativas que tenemos en la actualidad para transformar nuestra realidad social latinoamericana?”. Para responder a este questionamento, recorreremos novamente a Quijano, quando este defende sua consolidação a partir de práticas sociais baseadas na pluralidade e heterogeneidade de sujeitos que, subjetivamente e socialmente, se constituem em pé de igualdade (SALGADO; FIERRO, 2012; QUIJANO, 2015). Basear nossas práticas sociais por esse prisma impõe resistência à hegemônica classificação desigual da racialidade, do debate sobre gênero e das desigualdades presentes nos campos sociais, econômicos, políticos e culturais.

CONSIDERAÇÕES INACABADAS

Nos aportes teóricos de Quijano e Dussel há uma narrativa complexa de argumentação crítica do caso colonial latino-americano, que fundamenta o pensamento decolonial enquanto categoria epistêmica de transgressão da razão moderna/colonial eurocêntrica. As reflexões que os autores nos apresentam não terminam em si, são propositivos de um revisionamento da história, argumentos que seguem ecoando enquanto fonte de novas considerações de crítica a toda narrativa que determina universal.

Assim como o pensamento de Quijano e Dussel, diante do exposto, reflexões que não se acabam aqui são necessárias. Neste caso, inacabadas, pois não se esgotam, não são universais, não pretendem desvelar ou definir, ao contrário, são palavras de aproximação, de encontro diante de toda possibilidade, de todo esquecimento e apagamento do projeto moderno/colonial.

A Modernidade é um projeto colonial que se justifica na diferença, que se fixou na ideia de raça e superioridade para impor um dos processos civilizatórios que ressignificou existências, silenciou vozes, reconfigurou corporeidades e promoveu o assujeitamento de toda identidade abaixo de seu padrão de poder. Neste sentido, o capitalismo é peça fundamental da ressignificação, que parte da ideia de raça para propor as relações de trabalho, que avança na dimensão econômica para a política, social e também cultural.

O mítico da Modernidade é parte de uma ilusão coletiva, de um pensar que é capaz de determinar, de validar e invalidar experiências, de julgar o que é certo ou errado, de se autodeterminar universal e então desconsiderar tudo que não lhe cabe interesse. Essa normatização

que fundamenta e dá base às relações coloniais é impositiva, homogeneizante, e por isso um mito, pois não considera a pluridiversidade, as realidades e as cosmologias de outras perspectivas.

Diante da percepção das invisibilidades provocadas pelo projeto moderno/colonial eurocentrado, o pensamento decolonial surge como ferramenta crítica de libertação epistemológica, como recurso dialógico e crítico de enfrentamento e superação destes modelos hegemônicos, bem como oferece outra lente para compreensão das múltiplas realidades impedidas de coexistir diante da imposição civilizatória, de um padrão de poder que normatiza as relações humanas a partir de um olhar, de uma razão que se autodetermina universal. Esta lente tem por princípios a articulação do ser, o sentir, o viver e o pensar. Assim, o giro decolonial enquanto proposta de ruptura destas relações representa um novo olhar, para outras possibilidades existenciais, de visibilizar o invisível, dar voz aos silenciamentos.

Em face do exposto, reconhecemos as limitações presentes nesta escrita e reafirmamos a necessidade de mais estudos acerca do pensamento decolonial. Do mesmo modo, entendemos que esse estudo pode compor elementos necessários à proposição de um conhecimento local e fronteiriço.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**. n. 11, p. 89-117, mai.-ago, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. **Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Colombia, Siglo del Hombre Editores, p. 9-24, 2007.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Brasil, Vozes, 1993, 196 p.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. **La Colonialidad del saber**: Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas. Argentina, CLACSO, p. 41-53, 2000.

DUSSEL, Enrique. **Transmodernidad e interculturalidad**: interpretación desde la Filosofía de la Liberación. Ciudad del México: UAM-Iz, 2005.

DUSSEL, Enrique. Modernidad y alteridad (Las Casas, Vitoria y Suárez: 1514-1617). **Revista Cuadernos Salmantinos de Filosofía**, Universidad Pontificia de Salamanca, vol. XXX, p. 689-720, 2013.

DUSSEL, Enrique. Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad: La Filosofía de la liberación ante los estudios poscoloniales y subalternos y la Posmodernidad. In: DUSSEL, Enrique. **Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad**. México: Ediciones akal, p. 31-50, 2015.

DUSSEL, Enrique. Direitos humanos e ética da libertação: Pretensão política de justiça e a luta pelo reconhecimento dos novos direitos. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**, p. 121-136, nov. 2018a.

DUSSEL, Enrique. ¿Son posibles muchas modernidades? Un diálogo sur-sur. In: RENATA LÓPEZ NÁJERA, Verónica. **De lo poscolonial a la descolonización**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 138-153, 2018b.

GUTIÉRREZ, Jorge Luis. A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa. **Revista USP**, vol. 101, p. 223-235, 2014.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas**, v. 14, n. 1, p. 66-80, ene.-abr, 2014.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. **Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, p. 25-46, 2007.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder: Eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo. **La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas**. Argentina, CLACSO, p. 201-246, 2000.

QUIJANO, Aníbal. América Latina en la economía mundial. In: **CUESTIONES y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder: antología esencial**. Argentina, CLACSO, p. 199-214, 2014.

QUIJANO, Aníbal. " Bien Vivir": entre el " desarrollo" y la Des/Colonialidad del poder. **Horizontes Sociológicos**, n. 1, p. 25-38, 2015.

SALGADO, José Guadalupe G.; FIERRO, Ernesto. Visiones del poder y potencial utópico decolonial: hacia el análisis de una nueva totalidad heterogénea. **KULA - Antropólogos del Atlántico Sur**. n. 6, p. 64-76, abr., 2012.