

O PENSAMENTO LIMINAR E A EPISTEMOLOGIA DA SUBALTERNIDADE: VINCULAÇÃO ENTRE DECOLONIALIDADE E COLONIALIDADE/MODERNIDADE

LIMINARY THOUGHT AND THE EPISTEMOLOGY OF SUBALTERNITY: LINK BETWEEN DECOLONIALITY AND COLONIALITY / MODERNITY

Paulo Robério Ferreira Silva 1

Resumo: O pensamento liminar, que emerge do reconhecimento de que as diferenças culturais entre colonizadores e (pós)colonizados foram transformadas em valores e hierarquias a partir de classificações produzidas pela epistemologia colonial/moderna, produziu a subalternidade como uma categoria epistemológica. Por meio dela, tornou-se possível vincular decolonialidade à colonialidade/modernidade. A primeira, entendida como a de(s)colonização do poder, do saber e do ser, entre outras, das sociedades que foram colonizadas; colonialidade/modernidade, como as ideologias do sistema-mundo colonial/moderno/capitalista, que da América expandiu-se por todo planeta. Neste estudo, discute-se sobre a centralidade da subalternidade enquanto proposição para a realização do giro decolonial; como a de(s)colonialidade vem sendo construída como possibilidade de descolonização ampla; e como a decolonialidade é instrumento teórico para desconstruir as hegemonias da colonialidade e da modernidade; defende-se ainda a tese de que a subalternidade, na perspectiva do pensamento liminar, efetiva a pluriversalidade como projeto global.

Palavras-chave: Pensamento Liminar. Subalternidade. Decolonialidade. Colonialidade. Modernidade.

Abstract: The border thinking, which emerges from the recognition that cultural differences between colonizers and (post)colonized were transformed into values and hierarchies from classifications produced by colonial/modern epistemology, produced subalternity as an epistemological category. Through it, it became possible to link decoloniality to coloniality/modernity. The first, understood as the de(s) colonization of power, knowledge and being, among others, of the societies that were colonized; coloniality/modernity, like the ideologies of the colonial/modern/capitalist world-system, which from America has expanded across the planet. In this study, the centrality of subalternity as a proposition for the realization of the decolonial turn is discussed; how de(s)coloniality has been constructed as a possibility for broad decolonization; and how decoloniality is a theoretical instrument to deconstruct the hegemonies of coloniality and modernity; the thesis that subalternity, from the perspective of liminal thought, makes pluriversality effective as a global project is also defended.

Keywords: Border Thinking. Subalternity. Decoloniality. Coloniality. Modernity.

Introdução

A subalternidade é uma categoria central na teoria decolonial. As nuances de seu sentido estão vinculadas à violência da colonização realizada pelos europeus na América e que, depois, espalha-se praticamente por todo planeta. Sua emergência ocorre nas relações colonizador/colonizado e, a partir daí, passa a abranger as diferentes experiências que perpassam o sistema-mundo colonial/moderno/capitalista¹. Para além da tensão hegemonia/subalternidade, como se discutirá, a subalternidade é determinante para a decolonialidade, em sua intrínseca vinculação com a colonialidade e a modernidade.

Num primeiro momento, pretendo refletir sobre a centralidade da subalternidade enquanto proposição para a realização do giro decolonial. Na crítica aos estudos subalternos latino-americanos, encetada por Walter D. Mignolo, entre outros intelectuais, evidenciaram-se conflitos entre as proposições dos latino-americanistas e as possibilidades concretas de lidar com a descolonização a partir das demandas dos colonizados. Emergia aí uma nova fase do giro que pretende de(s)colonizar povos, com seus conhecimentos e práticas, que foram subjugados e invisibilizados pelas ideologias e epistemologias coloniais/modernas.

Este giro decolonial, que efetivamente ocorre no bojo do movimento Modernidade/Colonialidade (M/C), surgido no final do século XX, assenta-se no entendimento de que havia certos limites à perspectiva da subalternidade, tal qual utilizada nos estudos subalternos latino-americanos, apoiados nos cânones da ciência moderna ocidentalocêntrica². Para Mignolo e outros críticos, restava evidente a existência de diferenças substanciais entre a subalternidade que emergiu da crítica da ciência moderna e aquela da crítica decolonial (GROSFOGUEL, 2010).

A decolonialidade, como categoria epistemológica da teoria decolonial, resulta de um longo processo de crítica à colonização, como será discutido na segunda parte deste estudo. Trata-se, como se verá, de construções teóricas que vêm sendo produzidas desde, formalmente, a crítica de Guaman Poma de Ayala, ainda no início do século XVII, ao fato de os espanhóis não conseguirem realizar neste continente um “bom governo”. Por perspectivas diferentes, em outros momentos, várias têm sido as manifestações do pensamento de(s)colonial. Estes culminam com a fase atual daquilo que foi chamado de giro de(s)colonial³.

Na terceira parte deste estudo, discuto como a decolonialidade é imprescindível para a desconstrução da hegemonia da colonialidade e da modernidade ocidentalocêntricas. Durante estes cerca de cinco séculos de colonização e pós-colonização, a modernidade se fez hegemônica. A epistemologia moderna arditosamente escondeu a face oculta de sua própria ideologia, a colonialidade (MIGNOLO, 2003). A elaboração do conceito de colonialidade, feita por Quijano (1992) nas últimas décadas do século passado, foi fundamental para que a categoria decolonialidade pudesse emergir, no início do século XXI, como uma importante ferramenta teórico-metodológica no bojo da teoria decolonial.

Por fim, a tese que aqui defendo é que a subalternidade, enquanto construção do pensamento liminar, tem potencial epistemológico que, ao vincular decolonialidade à colonialidade/modernidade, possibilita a emergência do giro decolonial, não apenas como um projeto, mas como uma realidade em curso para a efetivação da pluriversalidade planetária, em que, na diversidade de sujeitos, conhecimentos e práticas, constroem-se os projetos globais.

O giro para a teoria decolonial

A teoria decolonial (e não descolonial) emerge do giro decolonial⁴. Essa afirmativa, mesmo passível de questionamentos, pode ser esclarecida ao se apreenderem alguns motivos que levaram a criação do coletivo Modernidade/Colonialidade, em 1998, bem como certos

¹É possível acrescentar ainda outros adjetivos a este espectro do domínio ocidentalocêntrico, como: patriarcal, heterossexual, cristão, branco, liberal etc.

² Ou seja, o domínio imperialista exercido nas mais diferentes dimensões da existência, realizado por países centrais europeus e pelos Estados Unidos.

³ O “giro decolonial” pode ser entendido como a fase atual dos giros descoloniais. A supressão do “s”, como será discutido neste texto, caracteriza uma distinção entre “descolonização” e decolonialidade.

⁴ O termo foi utilizado pela primeira vez por Nelson Maldonado-Torres, em uma conferência ocorrida em Berkeley, Califórnia, EUA, em 2005.

aspectos dos estudos pós-coloniais na América e a consolidação do próprio M/C nos anos seguintes. No primeiro encontro do M/C, realizado na Universidad Central de Venezuela, com o apoio do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO), reuniram-se importantes intelectuais dedicados ao estudo da América Latina: Walter Dussel, Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Edgardo Lander e Arthuro Escobar. Em pauta, entre outras questões, discutiram-se os limites das teorias pós-coloniais (estudos subalternos) para lidar com as demandas contemporâneas e históricas dos povos que foram colonizados na América Latina e no Caribe. Para mais bem entender esses limites, é preciso retornar à criação, em 1992, do *Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos* (GLAES). O surgimento desse grupo foi inspirado no Grupo Sul-Asiático de Estudos Subalternos. No “Manifesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos” tanto foram evidenciados os aspectos que foram referenciados no grupo asiático, como apresentou-se um panorama da realidade latino-americana daquele momento, bem como as possíveis estratégias a serem utilizadas pelo grupo. A ideia central era dar voz e visibilidade ao subalterno⁵, espoliado nestes cerca de cinco séculos de colonização e exploração. “Não se trata, portanto, de desenvolver novos métodos para estudar o subalterno, novas e mais eficazes formas de obter informações, mas para construir novas relações entre nós e aqueles seres humanos que tomamos como objeto de estudo”⁶ (CASTRO-GÓMEZ e MENDIETA, 1998, p. 81).

A experiência do GLAES foi também profícua, no sentido de colocar a América Latina e o Caribe no bojo das discussões pós-colonialistas. Sob a influência das ideias de grandes pensadores como Franz Fanon, Aimé Césaire, Albert Memmi, Ranajit Guha, Gayatri Chakrabarty Spivak, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Homi Bhabha, Edward Said, Stuart Hall, entre outros, o grupo evidenciou as relações entre centro e periferia, com ênfase nas denúncias da violência e dos prejuízos imputados aos povos latino-americanos pela colonização.

A partir das próprias atividades dos pesquisadores envolvidos no GLAES, surgiu uma instigante crítica ao pós-colonialismo, com destaque para as realizadas por Walter Dussel, entre outros⁷. Para ele, o pensamento pós-colonial, gestado na Europa e nos Estados Unidos, sobretudo por intelectuais de ex-colônias, e assentado na teoria crítica inerente ao pós-estruturalismo e ao pós-modernismo, não seria suficiente para lidar com as mudanças que se evidenciavam na América e em outras partes do planeta que também foram colonizadas. Em vários encontros ocorridos na primeira metade da década de 2000, intelectuais latino-americanos puseram à mesa tais demandas. Em um deles, realizado em 2004 nas Universidades da Carolina do Norte e Duke, nos Estados Unidos, quando se discutiu a relação entre teoria crítica frankfurtiana e decolonialidade, ficou evidente a impossibilidade da teoria crítica, da pós-modernidade e do pós-estruturalismo em trazer à baila o protagonismo de sujeitos que foram subjugados e subalternizados pela colonização nos últimos 500 anos (MIGNOLO, 2007). Essas, originárias dos estudos de classe do italiano Antonio Gramsci⁸, não davam conta das questões de raça demandadas pela perspectiva da colonização. Tais teorias, embora com pretensões universalistas, permaneciam provincianas, não atendendo, portanto, as demandas da decolonialidade (MIGNOLO, 2003), como será discutido posteriormente.

Com a criação do coletivo M/C, emergiu uma ampla agenda de questões direta e indiretamente relacionadas aos povos da América que foram colonizados. Entre outros, três eixos – não hierárquicos – de discussão teórico-metodológico e ético-político, tornaram-se evidentes: primeiro, um estado permanente de crítica à ciência ocidentalocêntrica e aos seus danos provocados na América Latina (e no mundo). Essa crítica, no entanto, deveria ser feita por dentro, no sentido de revelar suas entranhas e serem remoídas, visando não necessariamente a sua negação, mas a superação de seu caráter opressor; segundo, evidenciar o próprio arcabouço de conhecimentos latino-americanos. Descobrir o que foi encoberto durante mais de

5 O termo “subalterno”, na perspectiva dos estudos pós-colônias, tem inspiração nas obras de Antonio Gramsci.

6 “No se trata, por ello, de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio”

7 O tema já aparecia, como mostra Dussel (2007), em conversas, reflexões e artigos de importantes pensadores decoloniais, como Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez e Nelson Maldonado-Torres.

8 Ver Gramsci (2002).

cinco séculos de violência contra os povos originários deste continente e suas formas próprias de estar no mundo e transformá-lo; terceiro, (re)contextualizar as narrativas e as metanarrativas, para fazer emergir a história e os discursos que foram e têm sido negados e escondidos pelo (neo)colonizador e, sobremaneira, pelos eurodescendentes, direta ou indiretamente beneficiados com esta espoliação que transformou este continente em um território marcado pelo ódio e pela violência contra a grande maioria da população que foi e tem sido subjugada.

Os estudos produzidos por este grupo de pesquisadores e outros que vieram a ele se juntar, têm resultado em significativas contribuições para se construir uma epistemologia decolonial (MIGNOLO, 2003). Luciana Ballestrin identificou algumas delas:

1. A narrativa original que resgata e insere a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, e, portanto, da modernidade;
2. A importância da América Latina como primeiro laboratório de teste para o racismo a serviço do colonialismo;
3. O reconhecimento da diferença colonial, uma diferença mais difícil de identificação empírica na atualidade, mas que fundamenta algumas origens de outras diferenças;
4. A verificação da estrutura opressora do tripé colonialidade do poder, saber e ser como forma de denunciar e atualizar a continuidade da colonização e do imperialismo, mesmo findados os marcos históricos de ambos os processos;
5. A perspectiva decolonial, que fornece novos horizontes utópicos e radicais para o pensamento da libertação humana, em diálogo com a produção de conhecimento (Ballestrin, 2013, p. 110).

Sendo, como assevera Ballestrin (2013, p. 105), um “[...] movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico”, aquilo que veio a ser chamado de giro decolonial vem ocorrendo desde o início da colonização. Para Maldonado-Torres (2008), seu início deu-se com o “horror ao mundo da morte” provocado pela violência da colonização. Daí, resulta na “atitude decolonial”, que é o alicerce para esta necessária postura ético-política e teórica que perpassa o pensamento decolonial.

Ainda conforme Maldonado-Torres (2011), estaria ocorrendo o quarto momento do giro de(s)colonial em uma fase mais substancial, iniciada com W.E.B. du Bois⁹, no início do século XX. O segundo foi com Aimée Césaire e Frantz Fanon, em meados do século XX; e o terceiro, com Sylvia Wynter, Entique Dussel, Gloria Anzaldúa, Lewis Gordon, Chela Sandoval e Linda Tuhiwai Smith, durante a segunda metade do século XX¹⁰.

O *giro decolonial*, desse modo, não pode ser confundido com outros movimentos de descolonização ético-política e/ou teórico-epistêmica, embora mantenha com eles estreitas relações. A distinção de outros momentos do giro, que poderiam ser chamados de “de(s)coloniais”, pode ser creditada aos rumos epistemológicos que o giro decolonial tomou. A supressão do “s” do termo descolonial e seus derivados evidencia as razões de existência do coletivo Modernidade/Colonialidade, a partir da crítica feita por Walter D. Mignolo ao GLAES. Walsh (2009) esclarece que a supressão do “s” não caracteriza um anglicismo, mas um posicionamento específico no bojo da descolonização.

9 Ver Du Bois (1999).

10 Existem também outros recortes temporais quanto ao “giro decolonial”, como será discutido a posteriori.

Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; ou seja, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e traços deixassem de existir. A intenção, antes, é apontar e provocar um posicionamento - uma postura e uma atitude contínuas - para transgredir, intervir, emergir e influenciar. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínua em que podemos identificar, tornar visíveis e favorecer 'lugares' de exterioridade e construções alternativas (WALSH, 2009, p. 14-15).

Para Mignolo (2010), além de desfazer a lógica da colonialidade, caracteriza um projeto próprio na pós-colonialidade. Ou seja, um projeto da decolonialidade.

Decolonialidade

A de(s)colonialidade é um fenômeno que se manifesta substancialmente em duas direções, como indicam Mignolo e Pinto (2015): uma delas refere-se ao movimento de transformação das ex-colônias europeias em Estados-nações soberanos (descolonização); a outra, no esforço de desvinculação, direta e/ou indireta, da dominação política, econômica, subjetiva, epistêmica, entre outras, ocidentocêntrica. Os sentidos atribuídos à decolonialidade, no entanto, só seriam possíveis ao se esboçarem na tensão com a colonialidade/modernidade. Para Mignolo (2008, p. 247), “a conceitualização mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade é já o pensamento de-colonial em marcha”¹¹. Se a colonialidade e a modernidade são, por tal entendimento, as duas faces da mesma moeda utilizada no vigoroso jogo de dominação colonial que arrasta-se pela América (e outras áreas do planeta) por mais de cinco séculos, embora a colonialidade tenha sido “esquecida”, ou talvez fosse mais apropriado dizer: escondida, pelo pensamento hegemônico ocidentocêntrico¹², a decolonialidade significa não apenas a resistência a este domínio colonizador, como também a possibilidade concreta de superação dessas forças, invisíveis e visíveis, que perpassam hegemonicamente as diferentes dimensões das sociedades latino-americanas. Como percebeu Mignolo (2008a, p. 10), “[...] se, por um lado, a colonialidade é a face invisível da modernidade, é também por outro lado, a energia gerada pela descolonialidade”¹³.

Conforme Mignolo (2003), a manifestação embrionária do “pensamento decolonial” ocorreu ainda na segunda década do século XVII. Em um manuscrito de mil e duzentas páginas, intitulado *Nueva Coronica y Buen Gobierno*¹⁴, escrito em Cuzco, em 1613, de autoria do peruano andino Felipe Guaman Poma de Ayala (1534-1615), produzido em uma mistura de quíchua e espanhol, o autor chama à responsabilidade o rei Felipe III, da Espanha, e propõe a realização, em conjunto com as elites andinas, de uma nova forma de governo. Como mostra Pratt (1999), no documento, Guaman Poma de Ayala defende uma nova visão de mundo. Para isso, primeiramente reescreveu a história da cristandade, com o objetivo de incluir nela os povos

11 “La conceptualización misma de la colonialidad como constitutiva de la modernidad es ya el pensamiento de-colonial en marcha”

12 Ocidentocêntrico, neste caso, pode ser tomado como uma atualização de eurocêntrico. O eurocentrismo, como expressa Quijano (2010, p. 86), não pode ser entendido exclusivamente como “[...] a perspectiva cognitiva dos europeus, ou apenas dos dominantes do capitalismo mundial, mas também do conjunto dos educados sob a sua hegemonia”. Ainda conforme este filósofo peruano, “Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que naturaliza a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como naturais, conseqüentemente como dadas, não suscetíveis de ser questionadas” (QUIJANO, 2010, p. 86).

13 “[...] si, por un lado, colonialidad es la cara invisible de modernidad es también, por otro lado, la energía que genera la descolonialidad”

14 O documento foi enviado ao rei Felipe III da Espanha e está arquivado nos Arquivos Reais Dinamarqueses (PRATT, 1999).

naturais da América. Em seguida, mostrou em detalhes a história e os modos de vida dos povos andinos, destacando os seus líderes. Também tratou da exploração espanhola, denunciando a violência e os desmandos dos europeus. Por fim, em uma entrevista imaginária, ele então indica como seria um governo em colaboração entre andinos e europeus.

Outro importante documento que caracteriza a emergência do pensamento decolonial, *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*¹⁵, foi produzido por Quobna Otabbah Cugoano (1757-1791), um ex-escravizado africano que viveu na América espanhola e na Inglaterra. Nessa contundente obra, publicada em Londres, em 1787, Cugoano revela, conforme suas próprias experiências e reflexões, o mal da escravidão e suas incongruências com a existência da própria sociedade liberal defendida pelos europeus. Para ele, a liberdade do homem deve ser referenciada na liberdade de outros homens e não na propriedade, como propugna o pensamento liberal. Tanto Ayala como Cugoano, como percebeu Mignolo (2008b), ao questionarem as bases da modernidade, lançaram importantes bases do “pensamento de fronteira” (tema que será discutido posteriormente).

A manifestação desse pensamento liminar¹⁶ vem ocorrendo nestes séculos de colonização com certa frequência nos mais diferentes lugares da América. A título de exemplificação, tomem-se as contribuições do cubano José Martí (1853-1895), do peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) e dos brasileiros Manoel Bomfim (1868-1932) e Darcy Ribeiro (1922-1997). Martí, em sua obra *Nuestra América*, publicada em 1891, já defendia que a América Latina e o Caribe deveriam ser pensados e construídos a partir deles mesmos. A ideia de “pátria grande” se apoiava, entre outras coisas, tanto no entendimento de que aqui surgiu um povo novo, diferente dos autóctones, dos africanos e dos europeus, como também era preciso superar o referencial de modernidade tomado emprestado dos Estados Unidos. Para Martí, a América Latina deveria construir seu próprio e inédito caminho (MARTÍ, 2005).

Pouco tempo depois, outra importante obra também se tornaria referência naquilo que se pode chamar de pensamento decolonial embrionário. Trata-se de *América Latina: males de origem*, de Manoel Bomfim, publicado em 1905. Bomfim inaugura um contradiscurso à hegemonia da perspectiva do darwinismo social, então em voga. Para ele, os intelectuais que procuravam lidar com a América Latina, ou se valiam do senso comum ou buscavam entender a realidade por meio de teorias importadas, e partiam de caminhos que não permitiam chegar aos objetivos desejados. Entre suas contribuições, descartou as teorias racistas como condição para se entender a formação das sociedades colonizadas da América Latina, dando ênfase, ao contrário, às instituições do sistema colonial como causa dos males que provocam o atraso da América Latina (BOMFIM, 2013). A originalidade e astúcia do pensamento de Manoel Bomfim pode ser mais bem dimensionada como foi percebida por Ribeiro (2013, p. 11): “Também antes do que qualquer outro, Manoel Bomfim nos deu o diagnóstico do racismo como a técnica ideológica europeia de dominação e escravização”.

Entre outras importantes contribuições ao pensamento decolonial, José Carlos Mariátegui trouxe à baila a importância e centralidade das culturas originárias da América. Para ele, o atraso se manifestava na cultura europeia, pois foi essa que desmantelou o “desenvolvimento” das culturas pré-colombianas centradas social e eticamente. “A colonização da América Latina pela raça branca não teve, no entanto, como é fácil provar, senão efeitos retardatários e deprimentes na vida das raças indígenas. A evolução natural destes foi interrompida pela opressão degradante do branco e do mestiço” (MARIÁTEGUI, 1969, p. 24-25)¹⁷.

Assim como Manoel Bomfim, Mariátegui rompe com o determinismo da raça e propõe que é através dos temas sociais que se poderia apreender a realidade das pessoas em sociedade. Nesse caso, sua proposta de “superação” do eurocentrismo sustenta-se na importância e centralidade dos saberes originários da América Latina.

15 “Pensamentos e sentimentos sobre o mal da escravidão”.

16 O pensamento liminar, na perspectiva apresentada por Mignolo (2003), ocupa um lugar de destaque na teoria decolonial. Constrói-se na tensão entre os conhecimentos que foram subalternizados e a hegemonia da epistemologia colonial/moderna.

17 “La colonización de la América Latina por la raza blanca no ha tenido, en tanto, como es fácil probarlo, sino efectos retardatarios y deprimentes en la vida de las razas indígenas. La evolución natural de estas ha sido interrumpida por la opresión envilecedora del blanco y del mestizo.”

Na segunda metade do século XX, Darcy Ribeiro, também influenciado pelo pensamento de Manoel Bomfim, contribuiu para amplificar as vozes que faziam vibrar o pensamento decolonial. A leitura de Ribeiro sobre Bomfim atesta a força das suas teorias: “Lendo-o, me vi diante de todo um pensador original, o maior que geramos, nós, latino-americanos. Um pensador plenamente maduro em 1905, que foi quando publicou seu livro. Desde então isso me intriga. Por que ninguém sabe dele? Por que ele não exerceu nenhuma influência?” (RIBEIRO, 2013, p. 6).

Em sua expressiva produção científica, exemplificada em obras, como: O processo civilizatório: estudos de antropologia da civilização, de 1968; Os brasileiros: teoria do Brasil, de 1978; e América Latina: a pátria grande, de 1986, entre tantas outras, Darcy Ribeiro invoca a necessidade de se falar a partir da América Latina, não como um lugar inferior, como historicamente posto pela ciência ocidentalocêntrica, mas, ao contrário, como um vigoroso caldeirão de saberes que precisariam ser exteriorizados para dar vazão a outras formas de organização das sociedades não mais subjugadas pelas hegemonias colonizadoras e suas derivações.

Para Mignolo (2003), Darcy Ribeiro reconheceu a condição liminar ao se declarar *antropólogo*, ou seja, aquele que ocupa o lugar tanto de objeto como de sujeito do conhecimento, diferentemente dos antropólogos de países europeus e dos Estados Unidos, que se autoproclamam apenas sujeitos do conhecimento. Tal condição permite, então, ao “antropólogo”, lidar com a tensão entre as hegemonias dos colonizadores e a incorporação da subalternização por parte dos colonizados. Como afirma Ribeiro, “Mesmo as camadas mais inteligentes dos povos não-europeus acostumaram-se a enxergar-se e a suas comunidades como infra-humanidade, cujo destino era ocupar uma posição subalterna pelo simples fato de que a sua era inferior à da população europeia (*apud* MIGNOLO, 2003, p. 36).

Este pensamento liminar, portanto, é condição *sine qua non* para a realização do giro decolonial. “Só pode existir na perspectiva da subalternidade”, como assevera Mignolo (2003, p. 76). É este pensamento de fronteira que permeia a decolonialidade. Tal entendimento ficou evidente em 2004, quando da realização de uma conferência organizada por Walter Mignolo e Arturo Escobar, nas Universidades da Caroline do Norte e Duke, para discutir teoria crítica e descolonização. A partir daí, de(s)colonialidade passa a ser incorporada efetivamente, na perspectiva do giro decolonial, à colonialidade e à modernidade.

Colonialidade e modernidade

A colonialidade e a modernidade surgiram nas entranhas das estruturas e processos de dominação colonial estabelecidos e institucionalizados a partir do final do século XV neste continente, batizado pelos colonizadores de América e pelos povos nativos de Abya Yala¹⁸, Tawantinsuyu, Anahuac, Pindorama¹⁹, entre outros. A viabilidade da colonização, em suas diferentes faces, só foi possível mediante um vigoroso sistema de dominação econômica, política, social, religiosa, entre outros, a partir das ideologias da colonialidade e da modernidade, com repercussão em todas as dimensões da vida humana (QUIJANO, 2010).

O que se evidenciou a partir da chegada dos europeus foi a estruturação e a expansão de um projeto que, a partir daqui, seria levado ao mundo, inaugurando o que Wallerstein (2005) chamou de *sistema mundo moderno*. Quijano (2007, p. 134) assevera que se estabeleceu, a partir da América, “Um novo sistema de dominação social que consiste, antes de tudo, na classificação social e básica da população do planeta em torno da ideia de *raça* e em relação à qual se redefinem todas as formas anteriores de dominação, especialmente o modo

18 O termo vem sendo utilizado desde 2004, sobretudo por povos originários e pelo movimento decolonial, como sinônimo e em substituição à América. Abya Yala é um termo utilizado pelo povo Kuna, originário da Colômbia e que atualmente habita a costa caribenha do Panamá, e designa Terra madura, Terra viva ou ainda Terra em florescimento, como mostra Porto-Gonçalves (2009). Ainda conforme esse cientista brasileiro, o termo América foi utilizado pela primeira vez em 1507; no entanto, só se consagraria entre o final do século XVIII e início do XIX, quando as elites crioulas desse continente procuraram se distinguir dos europeus em face dos processos emancipatórios em voga naquele período.

19 Terra das palmeiras, em tupi-guarani. Denominação dada ao território ocupado por sociedades deste tronco linguístico, e que viria a ser nomeado Brasil pelo colonizador.

de controle do sexo, da intersubjetividade e da autoridade”. Ainda conforme Quijano (2007), junto com tal classificação “racista”, surgem também a América, a Europa e o capitalismo, em sua face global. Constituiu-se, desde então, o que teria sido a mais profunda e abrangente manifestação de domínio colonial da história humana. A mais eficaz forma de dominação social, tanto material como intersubjetiva, produtora do atual modelo de poder mundial: colonial/moderno/capitalista²⁰.

Colonialidade e modernidade não existiriam e fariam sentido se apreendidos independentemente um do outro (MIGNOLO, 2003). No entanto, na construção do mundo colonial/moderno/capitalista eurocentrado, enquanto a modernidade foi exaltada, alçada à condição de ideologia dominante, a colonialidade, em direção oposta, sofreu de um certo esquecimento (MALDONADO-TORRES, 2010). Esse, forjado nas diferentes dimensões da colonização – incluindo aí a epistemologia colonial/moderna –, só foi desnudado teoricamente a partir do final de século passado. Como assegura Quijano (2010, p. 84), a colonialidade²¹, expressão do padrão mundial de poder capitalista, caracteriza-se pela “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder, e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal.”

Já a modernidade quer-se uma forma de dominação que poderia ser entendida como mais sutil e, em certa medida, até mesmo mais sofisticada. Arroga para si a supremacia da civilização europeia ocidental como o estágio mais “evoluído” dos modos de organização das sociedades humanas. Como mostram Mignolo e Pinto (2015, p. 385), mesmo tendo um caráter meramente discursivo e de narrativas de experiências locais de certos países imperialistas europeus, “A ela interessa apresentar-se como realidade objetiva, ‘natural’, necessária e inevitável, eliminando, assim, toda e qualquer possibilidade de contestação e de reexistência ou busca de outros mundos”. Em outras palavras, apresentando-se como “[...] verdades objetivas, ‘naturais’, universais, comuns a todos os povos que habitam o planeta” (MIGNOLO e PINTO, 2015, p. 386).

Luciana Ballestrin (2013, p. 102) elencou alguns importantes aspectos que caracterizam a consubstanciação da hegemonia da modernidade:

1. A civilização moderna autodescreve-se como mais desenvolvida e superior (o que significa sustentar inconscientemente uma posição eurocêntrica).
2. A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes, como exigência moral.
3. O caminho de tal processo educativo de desenvolvimento deve ser aquele seguido pela Europa (e, de fato, um desenvolvimento unilinear e a europeia, o que determina, novamente de modo inconsciente, a “falácia desenvolvimentista”).
4. Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer, em último caso, a violência, se necessário for, para destruir os obstáculos dessa modernização (a guerra justa colonial).

²⁰ Esta adjetivação sintetiza algo mais abrangente. Portanto, poderia ser incluído ainda: cristão/patriarcal/hétero/liberal/ocidentalocêntrico etc.

²¹ Não se pode confundir colonialidade como colonialismo. Este, como mostra Quijano (2010, p. 84), significa “[...] uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial”. Como também destaca esse filósofo peruano, o colonialismo nem sempre implica relações racistas de poder e, embora de constituição mais antiga que a colonialidade, não teria o mesmo vigor que esta última.

5. Esta dominação produz vítimas (de muitas e variadas maneiras); violência que é interpretada como um ato inevitável e com o sentido quase-ritual de sacrifício; o herói civilizador reveste as suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etcetera).

6. Para o moderno, o bárbaro tem uma “culpa” (por opor-se ao processo civilizador) que permite à “Modernidade” apresentar-se, não apenas como inocente, mas como “emancipadora” dessa “culpa” de suas próprias vítimas (Ballestrin, 2013, p. 102).

Se a modernidade apresenta-se explicitamente, levada ao sistema-mundo capitalista como um ideal a ser alcançado por sociedades que foram colonizadas, a colonialidade, ao contrário, permanece sorrateiramente, reinventando-se para garantir que tais ideais não sejam atingidos e que a força da dominação colonial/moderna/capitalista não padeça diante de forças contrárias.

A *colonialidade do poder*, como assim denominou Aníbal Quijano, e que se refere à face oculta da modernidade, permitiu aos europeus dividir o mundo entre civilizados primitivos/bárbaros/selvagens, modernos e tradicionais, evoluídos e atrasados, racionais e irracionais, ocidentais e orientais, desenvolvidos e subdesenvolvidos etc. Criou ainda categorias, como: índio, negro, mestiço, mameluco, cafuzo, caboclo, mulato, crioulo, brasileiro, argentino, peruano, equatoriano etc.; bem como reinventou outras: europeu, espanhol, português, homem, mulher, cristão etc. Por outro lado, legitimou o domínio do homem branco, patriarcal, heterossexual, cristão, proprietário, letrado, militar e capitalista europeu/estadunidense, bem como dos seus descendentes espalhados pela América Latina²².

No bojo da colonialidade do poder, manifestaram-se e manifestam-se outros tipos de domínio. Entre esses, as colonialidades do saber e do ser. Para Maldonado-Torres (2007, p. 130), ambas imbricam-se: a colonialidade do poder “[...] se refere à inter-relação entre formas modernas de exploração e dominação”; já a colonialidade do saber “[...] tem a ver com o papel da epistemologia e as tarefas gerais da produção de conhecimento na reprodução de regimes de pensamento colonial”; enquanto que a colonialidade do ser “[...] refere-se, então, à experiência vivida da colonização e seu impacto na linguagem”. A linguagem, nesse caso, tomada como *locus* identitário e não separada da ciência. “[...] as línguas não são coisas que os seres humanos têm, mas algo que são, a colonialidade do poder e do conhecimento, portanto, geram a colonialidade do ser” (MIGNOLO *apud* MALDONADO-TORRES, 2007, p. 130). Nesse sentido, ainda conforme Maldonado-Torres (2007, p. 130), “O surgimento do conceito de ‘colonialidade do ser’ responde, portanto, à necessidade de esclarecer a questão sobre os efeitos da colonialidade na experiência, e não apenas na mente dos sujeitos subordinados”.

Sendo a colonialidade e a modernidade as duas faces do mesmo poder mundial colonial/moderno/capitalista, são essas ideologias que devem ser combatidas (QUIJANO, 1992), ao se pretender derrotar as hierarquias que favorecem e hegemonomizam o mundo ocidentalocêntrico em detrimento de outros. A condição de subalternidade, portanto, de estar em fronteira, forjada ao longo dos períodos de colonização e neocolonização – esse ainda em voga –, pela colonialidade do poder, do saber, do ser, entre outras, e pela modernidade, é o *locus* para a realização desta empreitada em curso. É esta condição de estar em fronteira que, tanto permite reconhecer a hegemonia da colonialidade/modernidade e, por isso mesmo, ser sensível a sua violência produzida contra os povos que foram e são (neo)colonizados; como contribuir para a desconstrução da subalternidade, que imputa à marginalidade sujeitos, conhecimentos e práticas subjugados nestes cerca de quinhentos anos de dominação da colonialidade/modernidade.

22 Ver Grosfoguel (2010).

Considerações Finais

A subalternidade como construção do pensamento liminar implica algumas questões que distinguem – sem, no entanto, contrapor – o giro decolonial de outros movimentos que visam a descolonização de sociedades que foram colonizadas no bojo do sistema-mundo colonial/moderno/capitalista iniciado no final do século XV, aqui na América. O que importa dizer, de antemão, que a supressão do “s” do termo decolonial, no sentido de descolonizar, tem razões epistemológicas bem demarcadas: visa uma de(s)colonização estrutural abrangente, que significa, não apenas a superação da colonialidade e da modernidade ocidentalocêntricas em suas mais diferentes manifestações, como também a construção de uma “universalidade pluriversal”, em que, na diversidade de histórias locais, haveria proposições de projetos globais, bem como suas próprias reinvenções. Isso, não de forma marginal, mas como potencial de uma epistemologia liminar, ou seja, a partir da construção de novas regras do jogo (MIGNOLO, 2003) para a efetivação desta totalidade heterogênea que caracteriza as sociedades humanas (QUIJANO, 2010).

Como um constructo teórico, a subalternidade, na perspectiva do pensamento liminar, emerge da reação do colonizado à violência da colonização. Trata-se do reconhecimento de que as forças colonizadoras hegemonizaram, a partir de seus próprios interesses, as distinções entre colonizados e colonizadores. Disso resultou o subjugo e a subalternização de sujeitos, conhecimentos e práticas submetidos à égide do colonizador. Esses processos, ainda em voga, não resultaram na construção de alteridades, mas na lógica de que a América é uma extensão da Europa (MIGNOLO, 2003), cabendo a esta última decidir sobre a vida e a morte destes povos e conhecimentos originários.

Afirmar que a reação à violência da colonização só é possível por meio do pensamento liminar significa dizer, aos moldes de Mignolo (2003), que a subalternidade, na perspectiva das epistemologias da modernidade, alcança, no máximo, a condição de um objeto de estudo. Para além dessa condição, a subalternidade no cerne do pensamento liminar tem potencial epistêmico abrangente, pois conecta as demandas do presente dos povos subalternizados, tanto ao passado, localizado no sistema-mundo colonial/moderno/capitalista, quanto às possibilidades evidentes de realização da pluriversalidade como um projeto planetário.

Por esta seara, a epistemologia da subalternidade, tanto rompe com a epistemologia colonial/moderna de base ocidentalocêntrica, como vincula decolonialidade à colonialidade/modernidade. É por esta vinculação que o giro decolonial também ocorre. Significa um estado permanente de crítica e tensionamento a esta hegemonia ideológica e epistemológica da colonialidade/modernidade, no sentido de desconstruir seus cânones provocadores da violência colonial/moderna/capitalista. Sua penetração na academia e na própria sociedade é evidente – o que caberia outra discussão. Não ocorre apenas por conta da crise da própria modernidade (QUIJANO, 2002, 2010; MIGNOLO, 2003), mas pelos resultados já alcançados e possíveis²³ neste esforço de de(s)colonização. Como afirma Mignolo (2003, p. 76), “O pensamento liminar, na perspectiva da subalternidade, é uma máquina para a descolonização intelectual” e, consequentemente, para a efetivação do giro decolonial.

Referências

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

BOMFIM, M. **América Latina**: males de origem. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

CASTRO-GÓMEZ, S. **La hybris del punto cero**: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. Introducción: la translocalización discursiva de latinoamérica en tiempos de la globalización. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. **Teorías sin disciplina**:

23 Ver Mignolo & Walsh (2018).

latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998a.

CASTRO-GÓMEZ, S; MENDIETA, E. **Teorías sin disciplina**: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

CORONIL, F. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 50-62.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento? In: LANDER, E. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.133-168.

GROSGOQUEL, R. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aime Cesaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. (coords.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogota: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporaneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 63-77.

GROSGOQUEL, R. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais**: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 396-443.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, pp. 396-443.

MALDONADO-TORRES, N. La descolonización y el giro des-colonial. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 9, p. 61-72, jun./dez., 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n9/n9a05.pdf>>. Acesso em: 14 ago. 2020.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSGOQUEL, R. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogota: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporaneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, pp. 127-167.

MALDONADO-TORRES, N. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado** – Vol. 31. n. 1 jan./abr., 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00075.pdf>>. Acesso em: 14 jan. 2020.

MARIÁTEGUI, J. C. **Ideología y política**. Lima: Amauta, 1969.

MARTÍ, J. **Nuestra América**. 3ª. ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.

MIGNOLO, W. Desafios coloniais hoje. **Epistemologias do Sul**. Foz do Iguaçu, PR, 1(1), pp. 12-32, 2017. Disponível em: <<file:///C:/Users/Rob%C3%A9rio/Downloads/772-2646-1-PB.pdf>>. Acesso em 15 jan. 2020.

MIGNOLO, W. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em

político. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008b. Disponível em: <<http://www.cadernosdeletras.uff.br/joomla/images/stories/edicoes/34/traducao.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2019.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad e gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MIGNOLO, W. El Pensamiento Decolonial: desprendimiento y apertura. Un Manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.). **El Giro Decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo Del Hombre Editores, 2007.

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

MIGNOLO, W. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto y un caso. **Tabula Rasa**, n. 8, p. 243-282, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n8/n8a13.pdf>>. Acesso em: 15 jul. 2019.

MIGNOLO, W. La opción descolonial. **Letral**, Revista Electrónica de Estudios Transatlánticos. Universidad de Granada, n. 1, p. 4-22, 2008a. Disponível em: <<https://revistaseug.ugr.es/index.php/letral/article/view/3555/3543>>. Acesso em 15 jan. 2020.

MIGNOLO, W.; PINTO, J. R. de S. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. **Civitas**, Porto Alegre, v. 15, n. 3, p. 381-402, jul./set. 2015. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/20580/13966>>. Acesso em: 17 jan. 2020.

MIGNOLO, W.; Walsh, C. E. **On decoloniality**: concepts, analytics, praxis. Durham: Duke University Press, 2018.

PORTO-GONÇALVES, C. W. Entre América e Abya Yala: tensões de territorialidades. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, n. 20, p. 25-30, jul./dez. 2009. Editora UFPR. Disponível em: <<file:///C:/Users/Rob%C3%A9rio/Downloads/16231-57117-2-PB.pdf>>. Acesso em: 12 out. 2019.

PRATT, M. L. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010, p. 84-130.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, pp. 107-130.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, globalização e democracia. **Diplomacia, Estratégia e Política/Projeto Raúl Prebisch**, n. 6, p. 132-179 abr./jun., 2007.

QUIJANO, A. **Colonialidad y modernidad/racionalidad**. Perú Indígena. 13(29): p. 11-20, 1992. Disponível em: <<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>>. Acesso em 14 jul. 2019.

RIBEIRO, D. **América Latina**: a pátria grande. 3ª. ed. São Paulo: Global, 2017.

RIBEIRO, D. Manoel Bomfim antropólogo. In: BOMFIM, Manoel. **América Latina: males de origem**. Rio de Janeiro: Fundação Darcy Ribeiro, 2013.

RIBEIRO, D. **O processo civilizatório**: estudos de antropologia da civilização. 9ª ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

RIBEIRO, D. **Os brasileiros**: teoria do Brasil. 8ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

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

WALSH, C. E. **Interculturalidad, Estado, sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala, 2009.

Recebido em 07 de novembro de 2020.
Aceito em 23 de março de 2021.