

# **Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia**

**Leo Name**

¡DALE!, PPGLC / UNILA, PPGIELA / UNILA

## **Aníbal Quijano depois do dependentismo: notas inconclusivas sobre colonialidade do poder, raça e a atualização do debate sobre centro e periferia**

### **Resumo**

Notório nas décadas de 1960 e 1970 como pesquisador da teoria da dependência, na virada para do século XX para o século XXI o sociólogo peruano Aníbal Quijano formulou o conceito de colonialidade do poder. Por afirmar que há uma ideia de raça que desde 1492 estrutura o sistema-mundo capitalista, acusa-se o conceito de ter vínculo com certo pós-modernismo identitário de pouca atenção a questões macroestruturais e à fluidez das relações de poder contemporâneas. Além disso, aponta-se que a colonialidade teria sido forjada com base no erro histórico de localizar raça e racismo na América desde fins do século XV, sendo que em verdade seriam noções do século XIX. Em face desses argumentos, primeiramente farei uma brevíssima análise da trajetória de Quijano com vistas a mostrar seus movimentos simultâneos de aproximação e distanciamento tanto em relação ao marxismo quanto a temas pós-modernos. Depois, convocarei Michel Foucault e Ramón Grosfoguel em auxílio à exposição sobre os diferentes entendimentos geo-historicamente determinados a respeito de raça e racismo. Meu objetivo é demonstrar que a colonialidade do poder é um desdobramento de formulações anteriores de Quijano, que atualizou o debate sobre centro e periferia que já se apresentava na teoria dependentista.

**Palavras-chave:** Aníbal Quijano, dependentismo, colonialidade do poder, raça, centro-periferia

## **Aníbal Quijano después del dependentismo: notas inconclusas sobre colonialidad del poder, raza y la actualización del debate sobre centro y periferia**

### **Resumen**

*Conocido en las décadas de 1960 y 1970 como investigador de la teoría de la dependencia, en el pasaje del siglo XX para el siglo XXI el sociólogo peruano Aníbal Quijano planteó el concepto de colonialidad del poder. Por afirmar que hay una idea de raza que desde 1492 estructura el sistema-mundo capitalista, se culpa al concepto de tener un lazo con un cierto postmodernismo identitario con poca atención a las cuestiones macroestructurales y a la fluidez de las relaciones de poder contemporáneas. Además, se señala que la colonialidad se habría forjado con base en el error histórico de localizar raza y racismo en América desde finales del siglo XV, cuando de hecho serían nociones del siglo XIX. En vista de estos argumentos, primero haré un análisis muy breve de la trayectoria de Quijano con el fin de mostrar sus movimientos simultáneos de aproximación y distanciamiento tanto con relación al marxismo como a temas posmodernos. A continuación, citaré a Michel Foucault y Ramón Grosfoguel con el objetivo de ayudar a exponer los diferentes entendimientos que geohistóricamente han sido determinados con relación a raza y racismo. Mi objetivo es demostrar que la colonialidad del poder es un despliegue de los planteamientos anteriores de Quijano, quien actualizó el debate sobre centro y periferia que ya estaba presente en la teoría dependentista.*

**Palabras clave:** Aníbal Quijano, dependentismo, colonialidad del poder, raza, centro-periferia

## **Aníbal Quijano after dependence theory: inconclusive notes on coloniality of power, race and updating of the debate about center-periphery**

### **Abstract**

*Well-known in the 60's and 70's as a dependency theory's researcher, on the turn of the XX to the XXI century the peruvian sociologist Aníbal Quijano developed the concept of coloniality of power. Attesting that there is an idea of race that, since 1492, structures the capitalist world-system, it is affirmed that this concept can be connected to a certain identitary post-modernism with little focus to macrostructural issues and also to the fluidity of contemporary relations of power. Furthermore, it is attested that coloniality would have been forged with the historical mistake that places race and racism in the American continent since the ends of the fifteenth century, although others say that these are concepts from the nineteenth century. Based on these statements, firstly I will make a brief analysis on Quijano's trajectory in order to demonstrate his simultaneous movements of approximation and distance in relation to marxism and post-modern themes. Secondly, I will call Michel Foucault and Ramón Grosfoguel to the debate with the intention of exposing and discussing different understandings which are geographically and historically determined in what we think of race and racism. This article aims at showing that coloniality of power belongs to Quijano's former thoughts that updated the debate on center and periphery which, consequently, was already presented by the dependency theory.+*

**Keywords:** Aníbal Quijano; dependence theory; coloniality of power, race; center-periphery.





Foto: Fran Rebelatto. Recife, Brasil



## Introdução

Os escritos do giro decolonial latino-americano despontaram no cenário acadêmico na virada do século XX para o século XXI advogando que a modernidade é um projeto eurocêntrico, militar, político, social, cultural, pedagógico e epistemológico. E que o mesmo teve seu início na invasão das Américas por europeus em 1492 (DUSSEL, 2000; LANDER, 2000; ESCOBAR, 2003; WALSH, 2005; MIGNOLO e ESCOBAR, 2010; PALERMO e QUINTERO, 2014; QUIJANO, 2014; ver também: BALLESTRIN, 2013).

Tal afirmação realiza um profundo deslocamento epistemológico ao conferir relevância às relações transatlânticas dos impérios de Portugal e Espanha com a América Latina no curso da produção do mundo contemporâneo. Também questiona as concepções que desenham uma modernidade intraeuropeia que se espalha pelo mundo por difusão, além de revelar a coetaneidade e a justaposição de processos espaciotemporais globais (PORTO-GONÇALVES, 2011; MIGNOLO, [1995] 2016). No que diz respeito à produção de saberes, acusa a pregnância do eurocentrismo nas ciências como um todo, particularmente as sociais, apontando a necessidade de uma geopolítica do conhecimento a contrapelo: que possa articular localizações geográficas e localizações epistemológicas com vistas a produzir chaves emancipadoras de compreensão da realidade. Assim se deixariam à mostra a falaciosa razão universal e o racismo epistêmico que lhe é inerente, além de redesenhar a compreensão da imposição da modernidade e suas consequências, em especial para a América Latina e o Caribe (MIGNOLO, [1999] 2015a e [2013] 2015b).

Para este conjunto de intelectuais, a modernidade desde fins do século XV é inextricavelmente amalgamada à chamada colonialidade do poder. Trata-se do conceito fundante da teoria decolonial, inicialmente formulado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992, 2000a e 2000b), notório nas décadas de 1960 e 1970 como pesquisador da teoria da dependência: refere-se a uma classificação social, em escala mundial, com base na ideia de raça, que foi e tem sido uma categoria estruturante que atravessa as geo-historicamente instituídas relações político-econômicas hierarquizadas no sistema-mundo moderno/colonial global; e que influencia a produção do conhecimento e as dimensões objetivas, subjetivas e intersubjetivas das relações entre homens, mulheres e grupos sociais – e desses e dessas com a natureza.

Por se tratar de uma teorização centrada na raça, críticas ao giro decolonial – como as do pesquisador australiano em estudos internacionais Jeff Browitt (2014) e do historiador costa-riquenho Víctor Artavia (2015), por exemplo – costumam vinculá-lo a certo pós-modernismo identitário, acusando-o de simplista, antimarxista e pouco atento a questões macroestruturais e ao estatuto fluido e movediço das relações de poder contemporâneas. Além disso, a colonialidade do poder mostrar-se-ia historicamente falha, na medida em que, com base na raça, teria sua gênese localizada na invasão da América, centúrias antes da consagração do “racismo científico” de base biológica inerente ao senso comum contemporâneo (cf. BANTON, [1977] 1998; SCHWARCZ, 2018).

A esse respeito, neste artigo lanço algumas notas inconclusivas. Em primeiro lugar, analiso a trajetória de Quijano – de forma muito breve, mas cobrindo o período entre sua teorização dependentista e a enunciação da colonialidade do poder (QUIJANO, 1992, 2000a, 2000b). Seguindo o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2012) e o cientista social brasileiro Deni Alfaró Rubbo (2019), visiono demonstrar movimentos simultâneos de aproximação e distanciamento de Quijano ao marxismo, progressivamente travando diálogo com questões emergentes do debate pós-moderno. Entendo que a colonialidade do poder é um desdobra-

mento de outras noções antes abordadas por Quijano, como dependência, marginalidade, polos marginais e heterogeneidade histórico-estrutural. Entendo também que em certa medida sendo uma atualização do debate sobre centro e periferia, a colonialidade do poder não perdia de vista questões político-econômicas caras à dialética marxista, mas também continha uma articulação entre a macroescala do globo e a microescala da raça – a última proveniente de sua observação e atuação junto a coletivos indígenas e da absorção parcial do debate identitário que se tornou crescente nos anos de 1980.

Em segundo lugar, argumentarei que se por um lado as concepções biológicas de raça e racismo, contemporaneamente mais predominantes, de fato surgiram posteriormente à Invasão, por outro lado o biologismo é uma entre as inúmeras expressões do racismo geo-historicamente determinadas, muitas delas preexistindo a essa formulação. Para isso, evocarei os argumentos de Michel Foucault ([1997] 2010), para quem o discurso sobre raças se inicia na Europa de fins da Idade Média, legitima-se no racismo biológico do século XIX e consolida-se em governos totalitários europeus da primeira metade do século XX. Em seguida, contudo, tomo um desvio decolonial para mostrar imprecisões dessa argumentação, mas sem invalidá-la por completo: sigo novamente Grosfoguel (2012) e sua explicação-outra de uma genealogia-outra do racismo – com base em Frantz Fanon ([1952] 2008) e na colonialidade do poder –, que se não se contrapõe diametralmente a Foucault, revela o provincianismo eurocêntrico na formulação do filósofo francês, cega a questões geo-históricas relacionadas ao sistema mundo moderno/colonial. Nesse sentido, viso a apontar que a ideia de raça em Quijano não seria um erro histórico. Ao contrário, ela alberga a multidimensionalidade e a reinterpretção histórica, esclarecidas por Grosfoguel, entendendo raça e racismo como fenômenos intercontinentais e de longa duração estruturantes das e estruturados pelas relações de poder em diferentes escalas e espatiotemporalidades.

### **Aníbal Quijano: da teoria da dependência à colonialidade do poder**

Na década de 1960, em meio às ondas de golpes militares na América Latina, Aníbal Quijano foi um dos muitos acadêmicos que se exilou em Santiago do Chile, vindo a trabalhar em universidades do país e na Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL). Naquele momento, a defesa da CEPAL sobre um desenvolvimento dos países periféricos embasada na substituição de importações pela industrialização encontrava-se em crise, já que se percebia que a aplicação dessa estratégia não trouxera autonomia, mas sim dependência tecnológica. Ao mesmo tempo, os desdobramentos da Revolução Cubana de 1959, compreendidos como uma vitória do socialismo, instauraram um imaginário político sobre a possibilidade de desenvolvimento fora do sistema-mundo capitalista (GROSFOGUEL, [2000] 2013, p. 35-37).

Ao lado de intelectuais como os brasileiros Fernando Henrique Cardoso e Teófilo dos Santos, o chileno Enzo Faletto e o alemão André Gunder Frank, Quijano foi um dos formuladores da chamada teoria da dependência. Para Grosfoguel ([2000] 2013) e Rubbo (2019), o dependentismo era uma teorização neomarxista, que questionou as premissas ortodoxas dos partidos comunistas de então – sobretudo no enfoque de obtenção do desenvolvimento a partir de alianças com a burguesia nacional. A contrapelo das teorias de modernização, apontava que o subdesenvolvimento não seria uma etapa anterior da história do desenvolvimento e que tampouco as sociedades tradicionais seriam um estágio primitivo rumo às sociedades modernas: tratar-se-ia de pares coetâneos, em que a subordinação dos primeiros é consequência da dominação dos segundos, no bojo do sistema-mundo capitalista.

No entanto, se especificamente as análises de Quijano a respeito das relações entre centro e periferia e do que ele chamou de dependência estrutural se direcionavam a uma compreensão *avant la lettre* do desenvolvimento como *narrativa* da modernidade – algo que décadas depois seria mais intensamente desenvolvido pelo antropólogo colombiano Arturo Escobar (1995), um dos expoentes do giro decolonial –, elas não foram suficientes para retirar da pauta do dependentismo a *ideologia* do desenvolvimento, central no sistema-mundo capitalista desde o século XIX. Ao mesmo tempo em que o criticavam, os escritos dependentistas o prescreviam em uma versão baseada no socialismo (GROSFOGUEL, [2000] 2013, p. 39-40; RUBBO, 2019, p. 246).

Em paralelo, Quijano conduziu uma análise da urbanização dependente (cf. VELLOSO, 2020). Para o autor, era inadequado o discurso sobre uma modernização inexorável partindo do centro para a periferia e à escala planetária. Ele via também que esse mesmo discurso trazia-se à escala das cidades com a prescrição, também inadequada, de uma sociedade em franca urbanização, avançando sobre o rural, e que, industrializando-se, veria suas atividades artesanais sendo erradicadas (QUIJANO, 1967a e 1967b). Sua análise das cidades latino-americanas mostravam ciência de sua complexidade e heterogeneidade: ele cunhou o termo “polos marginais” para designar os territórios onde os acessos aos meios de produção eram precários, porque controlados por grupos hegemônicos relacionados e subordinados a uma economia global; e porque contavam com uma força de trabalho que também era “mão de obra marginal”, uma classe trabalhadora bem mais precarizada que aquelas da Europa e dos Estados Unidos (QUIJANO, 1971). Em outras palavras, novamente Quijano apontava a coetaneidade e a interdependência entre pares normalmente apresentados como dicotômicos ou representativos de estágios evolutivos: o urbano e o rural, a indústria e a manufatura, a hegemonia e a subalternidade, a centralidade e a marginalidade.

Em meio à crise de paradigmas nas ciências sociais e a certo declínio do marxismo como modelo de explicação social à esquerda nos anos de 1980, Quijano passou a se perguntar sobre a existência e a validade de uma única identidade latino-americana. Ele defendeu que a formação socioeconômica do subcontinente seria atravessada por uma heterogeneidade histórico-estrutural moldada por diversas temporalidades justapostas e, por isso, necessariamente exigente de uma racionalidade alternativa (QUIJANO, 1988). Sendo assim, sua população dominada estaria inserida em diferentes agrupamentos sociais com potencial político, não somente nas entidades e associações de classe. Tal percepção vinha de algumas de suas importantes contribuições anteriores sobre a identidade *chola* na América Latina andina e os movimentos indígenas (que, àquele momento, por muitos ainda eram chamados de “campesinos”) (QUIJANO, 1980). Durante a onda neoliberal das duas décadas seguintes, o sociólogo manteve-se atento às novas reivindicações de novos movimentos sociais latino-americanos: núcleos de produção orientados para a reciprocidade, a autogestão e a autoridade coletiva, isto é, lugares e grupos com subjetividades pautadas por outros sentidos mentais, diferentes daqueles do capitalismo (RUBBO, 2019, p. 263). Tratou-se, portanto, de uma abordagem crítica, sem adesão ou rejeição completa, tanto ao discurso sobre identidades quanto à exclusividade da classe social como categoria explicativa da dominação capitalista: justamente o cerne do embate em voga entre o pós-modernismo laudatório das diferenças e o marxismo ortodoxo exigente da unicidade da luta.

É a partir da década de 1990 que esta análise complementa-se e potencializa-se com a formulação do conceito de colonialidade do poder. Amparado por rastros da teorização dependentista e, sobretudo, pelo cotejamento entre a teoria marxista e a noção braudeliana de *longue durée* (por sua vez, presentes na versão wallersteiniana do sistema-mundo), Quijano



usa a ideia de raça para refinar sua argumentação sobre temporalidades justapostas e expor outras relações de dependência e subordinação – outras invenções de centro e periferia; e que, ao serem desenhadas, também desenharam o mundo. Não abre mão, contudo, da exigência de se voltar à noção de totalidade, ainda que considerada heterogênea e contraditória (RUBBO, 2019, p. 250).

A primeira menção ao conceito de colonialidade parece ser de 1992, em “Colonialidad y modernidade/razionalidad”. Quijano diz haver um desencontro entre a experiência histórica da América Latina e o paradigma europeu de produção do conhecimento – de afirmações universais e com base no dualismo cartesiano entre sujeito e objeto que, para ele, em verdade é um modo de dominação. Diante desse quadro, ele diz ser necessária uma *descolonização* que faça a reconstrução epistemológica do paradigma – ou mais especificamente, *a destruição da colonialidade do poder* (QUIJANO, 1992, p. 19).

O tema da raça e do racismo passam a ser associados diretamente à colonialidade do poder mais explicitamente alguns anos depois (QUIJANO, 2000a e 2000b). Quijano passa a proferir afirmações tais como: “o ‘racismo’ nas relações cotidianas não é, com certeza, a única manifestação da colonialidade do poder. Mas é, sem dúvida, a mais perceptível e onipresente” e que, por isso mesmo, na contemporaneidade “não deixou de ser o principal campo de conflito” (QUIJANO, 2000a, p. 142). Sobre a globalização, naquele momento celebrada como um fenômeno novo e sem precedentes na história (ver, por exemplo: SANTOS, 2000), ele diz que ela é,

em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder mundial é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo (QUIJANO, 2000b, p. 201).

Para o sociólogo, a ideia de raça, para além de ter codificado uma diferença essencial entre conquistadores e conquistados, criou hierarquias, lugares e papéis sociais – ajudou na invenção de centros e periferias – apresentados como naturais porque compreendidos como biológicos. Assim, “espanhol”, “português” e, mais tarde, “europeu”, até então enunciados de procedência geográfica, progressivamente passaram a também designar uma raça diferente de “índios” e “negros” – nomenclaturas (ou, se assim se preferir, identidades *impostas*) que só passaram a existir a partir e *por causa* dos processos de invasão e colonização. “Índios” e “negros” não somente são designados inferiores (bárbaros, incivilizados), mas também anteriores (primitivos, atrasados, de uma etapa anterior da história) (QUIJANO, 2000b, p. 211). São também contrapostos à ideia de “brancura”, que também é um estatuto identitário, mas que além de não se apresentar como tal, torna-se o enunciado normalizador e central da modernidade/colonialidade (MIGNOLO, [2007] 2008), ao qual tudo se compara e a partir do qual tudo se classifica com grau de centralidade ou periferia, progresso ou atraso, hegemonia ou subalteridade.

Além disso, a ideia de raça outorgou legitimidade à dominação imposta pela conquista, reproduzindo-se como estrutura global de controle do trabalho. Quijano argumenta que no século XIX da Revolução Industrial, enquanto Marx e Engels criavam o conceito de “classe trabalhadora” – aliás, uma outra identidade que marxistas ortodoxos não assumem como tal – e exigiam uma revolução a partir da luta contra os grupos que detêm os meios de produção, *na América ainda havia quem sequer fosse explorado enquanto classe trabalhadora: negros e indígenas*. Sendo assim, Quijano indica que a categoria “operário assalariado”, no imaginário

da modernidade-colonialidade, é racializada (tendente ao operário europeu e branco) e está posta numa linha evolutiva que se inicia com o servo, passa pelo escravo e nele termina. Esse imaginário, além disso, não teria deixado de existir com o fim do colonialismo, reproduzindo-se geo-historicamente as assimetrias de raça e classe que na contemporaneidade apresentam-se em diferentes graus de precarização do trabalho; e que, seja qual for o contexto espaciotemporal, normalmente designa os piores trabalhos àquelas e àqueles considerados não brancos. Em outras palavras, a colonialidade do poder permaneceu após o fim do colonialismo e ainda está presente (QUIJANO, 2000b).

## **Raça não é só biologia: um aceno e uma crítica a Foucault e de volta à colonialidade**

Mas, afinal, não teriam sido formuladas somente no século XIX da Revolução Industrial europeia as ideias de raça e racismo como atualmente as entendemos? Quijano não teria cometido um erro histórico na defesa da existência da colonialidade do poder desde 1492, estruturando-a a partir da raça? A seguir, empenhar-me-ei em mostrar que Michel Foucault ([1997] 2005) é um dos que nos auxilia na tarefa de compreender que a ideia de raça não se restringe aos traços biológicos que lhe foram atribuídos no século XIX. Apontarei, contudo, que sua genealogia da raça ignora aspectos importantes que foram evocados pelo conceito de colonialidade de Quijano.

Para Foucault, a partir do fim da Idade Média e *na Europa* ocorreu uma mudança de discurso: narrar a história passou de um conjunto de práticas que desde a Roma Antiga falavam sobre a continuidade do poder de um soberano – de quem a guerra e as vitórias são seus elementos legitimadores e que claramente está identificado com seu povo – para um discurso de enfrentamento das raças, sob as leis e através delas. No entanto, ele também nos avisa: “raça” nem sempre foi um termo biológico e o que chamamos contemporaneamente de racismo é, na verdade, um episódio particular, localizado, e que ocorre a partir do século XIX de um discurso maior, então já secular, a que ele chama de “guerra (ou luta) das raças”. Em um passado mais remoto raça referia-se a clivagens histórico-políticas: haveria duas raças quando dois grupos não possuísem a mesma origem espacial, a mesma língua ou a mesma religião, por exemplo. Ou quando formassem uma unidade e um todo político às custas de guerras, invasões e conquistas. Em outras palavras, quando houvesse, enfim, dois grupos que, “apesar de sua coabitação, não se misturaram por causa de diferenças, de dissimetrias, de barragens devidas aos privilégios, aos costumes e aos direitos, à distribuição das fortunas e ao modo de exercício do poder” (ibid., p. 90).

O segundo modo de narrar, com base no enfrentamento das raças, é, para o filósofo francês, uma contra-história do primeiro modo de narrar: desaparece a identificação entre o povo e seu monarca e a soberania deixa de ser vista como elemento de união da nação e passa a ser elemento de subjugação, de divisão dessa mesma nação. Delineia-se, então, um dualismo: acusa-se de falaciosa a ideia de que a história dos grandes contenha a história dos pequenos, ou que a história dos fortes traga consigo a história dos fracos. Ela é substituída pela certeza de que a história de uns não é a história de Outros, e que o que é vitória para uns é derrota para Outros, por meio de uma narração semelhante a um certo número de formas épicas, míticas ou religiosas que

em vez de narrar a glória sem mácula e sem interrupção do soberano, se empenham, ao contrário, em contar, em formular a infelicidade dos ancestrais, os exílios e as servidões. Ela vai enumerar menos as vitórias do que as derrotas sob as quais se curvaram durante todo o tempo em que ainda é necessário esperar a terra prometida e o cumprimento das velhas promessas que restabelecerão, justamente, tanto os antigos direitos quanto a glória perdida (ibid, p. 82).

Tratar-se-ia, ainda, de uma narrativa que faz aparecer uma consciência de *ruptura*, que não era reconhecida no tipo de narrar a história da *continuidade* do poder dos soberanos. No entanto, no devir histórico, esse discurso não pertenceu, de pleno direito e tão somente, aos oprimidos. Ele também foi utilizado na contra-argumentação dos setores conservadores da sociedade.

Foucault nos lembra que em carta a Engels, em 1882, Marx admitiu que a luta de classes havia sido encontrada nos historiadores franceses que narraram a guerra das raças. Esse é o exemplo que o filósofo utiliza para nos explicar que no momento em que se forma uma contra-história do tipo revolucionário, *na Europa*, também se forma, *na Europa*, uma contra-história conservadora. Afinal, no mesmo século XIX em que Marx e Engels narraram um discurso potente e de largo alcance da guerra de raças como sendo luta de classes (grupos que coabitam, mas não se misturam), surgiu uma nova forma de narrar a luta de raças em sua resposta: o racismo com base na biologia.

O tema da guerra histórica foi substituído pelo tema biológico, pós-evolucionista, da luta pela vida. A batalha, assim, não tem mais um sentido guerreiro, mas de diferenciação das espécies, seleção do mais forte, manutenção das raças mais bem adaptadas. Parte-se do princípio de que a sociedade deve ser monística, de uma única unidade biológica: surgirá a ideia dos estrangeiros que se infiltram nos grupos coesos, dos transviados que são os subprodutos dessa sociedade. Assim também se eliminou a horizontalidade que sempre houvera entre as raças em competição em prol de uma nova ordem, de verticalização *interna* a uma mesma raça. Nesse cenário,

o Estado não é o instrumento de uma raça contra uma outra, mas é, e deve ser, o protetor da integridade, da superioridade e da pureza da raça. A ideia de pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monístico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a ideia da luta das raças. Quando o tema da pureza da raça toma o lugar da luta das raças, eu acho que nasce o racismo, ou que está se operando a conversão da contra-história em um racismo biológico [...] O racismo é, literalmente, o discurso revolucionário [da guerra das raças], mas pelo avesso (ibid, p. 95).

Chegando ao século XX, para Foucault a narrativa conservadora se apresentou em dois exemplos contundentes. Na Alemanha, o Nazismo vai utilizar uma mitologia popular, quase medieval, para fazer o racismo de Estado funcionar numa paisagem ideológico-mítica que se aproximará das lutas populares que antes puderam sustentar o tema da guerra de raças: a luta da raça germânica subjugada pelos vencedores provisórios (as potências europeias que deixaram a Alemanha para trás), o tema da volta do herói e o tema da guerra. Na União Soviética, retomar-se-á o discurso revolucionário das lutas sociais, fazendo com que o mesmo coincida com a gestão de uma polícia da higiene e da ordem da sociedade. O que antes era designado como inimigo de classe torna-se o doente, o transviado ou o louco enunciados por uma polícia médica que elimina, como um inimigo de raça, o inimigo de classe.

O argumento de Foucault parece nos informar que a raça seria o atributo imposto que classificaria um Outro em sua máxima alteridade; e que, por isso, quer-se eliminado. Assim poderiam ser considerados exemplos de racismo tanto os discursos com base nos determinismos

geográfico ou climático, também presentes no século XIX e que também não necessariamente se estruturavam em torno da biologia (cf. NAME, 2010), quanto a classificação social descrita por Quijano como colonialidade.

Notemos que no início de “¡Qué tal Raza!”, em suas elucubrações sobre raça e racismo, Quijano comenta o mesmo momento e situação geo-históricos. Ele nos diz que o racismo é uma ideologia que em meados do século XIX quis apresentar a raça

como uma teoria científica. Foi nessa pretensão que se apoiou o projeto *Nazional-Sozialismus*, mais conhecido como nazismo, de dominação mundial alemã. A derrota desse projeto na 2ª Guerra Mundial contribuiu para a deslegitimação do racismo, pelo menos como ideologia formal e explícita, para grande parte da população mundial. Sua prática social não deixou por isso de ser mundialmente estendida... (QUIJANO, 2000a, p. 142).

No entanto, diferentemente de Foucault, Quijano não associa essa pretensa científicidade do século XIX, que justificou o racismo de Estado no século XX, a uma história da ideia de raça constituída a partir de acontecimentos exclusivamente europeus. Na sua argumentação sobre a colonialidade do poder, a raça é “o mais eficaz instrumento de dominação social inventado nos últimos 500 anos”, que foi produzida “logo no começo da formação da América e da passagem do século XV para o XVI” (ibid., p. 141).

Nesse sentido, aponta-nos Grosfoguel (2012) que tal genealogia foucaultiana, porque exclusivamente circunscrita à Europa, ignora o genocídio e a escravização de populações indígenas e africanas nas Américas, não considerando, portanto, o colonialismo constitutivo do racismo (ibid., p. 85).

Sobre isso, o sociólogo porto-riquenho nos lembra que desde o século XV já havia, na Península Ibérica, um discurso sobre “pureza de sangue”, em grande medida voltado às populações muçulmanas e judias – por parte da monarquia católica e com vistas a se destruir o poder político dos muçulmanos no território então conhecido como Al-Andaluz, convertendo sobreviventes de guerra a cristãos. No entanto, esta ideia de pureza relacionava-se à ancestralidade, às origens e à árvore genealógica, não se fazendo um questionamento sobre a humanidade das vítimas: objetivava-se a unificação de todo o território da monarquia católica castelhana em torno de uma mesma identidade e religião, em oposição a Al-Andaluz onde coexistiam múltiplos estados (sultanatos), com múltiplas identidades e múltiplas religiões (ibid., p. 87).

Colombo, por isso, chega à América somente depois da conquista de Granada. Ao desembarcar, além de observar que os indígenas andavam desnudos, também apontou que eles eram um “povo sem seita”. Como nos informa o filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2008, p. 215), a conotação de tal acusação é grave, porque no imaginário cristão da época *todos os humanos necessariamente deveriam possuir religião*: a caracterização de Colombo informava, na verdade, que os indígenas *não possuíam alma*, o que lhes expulsava do reino do humano, localizando-os na condição do que é animal.

Nessa direção, Grosfoguel (2012) elenca os argumentos que durante as primeiras décadas do século XVI empreenderam Ginés Sepúlveda e Bartolomé de las Casas a respeito da humanidade dos indígenas. O primeiro dizia que eles não possuíam alma, eram animais e que, por isso, poderiam ser escravizados sem que isso fosse um pecado aos olhos de Deus. O outro afirmava que os mesmos tinham alma, mas que estavam em um estado de barbárie: seria pecado escravizá-los, mas era uma tarefa urgente convertê-los ao cristianismo. A decisão da Espanha, em 1552, foi a de que os indígenas tinham alma (mas que eram bárbaros!) e que era pecado escravizá-los, tendo como desdobramentos a servidão e o sistema das *encomiendas*.

O trabalho escravo passou aos africanos sequestrados e trazidos à América, considerados sem alma. Com essa transferência da não humanidade dos indígenas para os negros de aparência mais distinta, o discurso racista religioso progressivamente foi se convertendo em discurso racista com base no fenótipo e na “cor”. Ele também aponta que, em sendo o latim a língua de escrita da época e a autoridade sobre o conhecimento provindo da Igreja, tais discursos se difundiram por toda a Europa. Assim, no curso do tempo, por um lado o discurso dos povos sem alma proferido por Sepúlveda converteu-se em enunciado sobre a existência de povos sem genes humanos ou de genes menos humanos, biologicamente inferiores. E, por outro lado, o discurso bartolomeniano sobre povos com alma, mas que são bárbaros para os quais se exige a catequese, transformou-se na ideia de que grupos “primitivos” demandam ao homem branco o fardo de civilizá-los (ibid., p. 91). Em outras palavras, trata-se dos dois principais discursos racistas usados pelos colonialismos e imperialismos ocidentais durante os séculos de expansão europeia no mundo: o biológico e o culturalista.

Por fim, Grosfoguel esclarece que é a isso que se refere a colonialidade do poder: a ideia de raça precisa ser compreendida de forma expandida. O conceito de Quijano diz respeito à produção de posições centrais e posições periféricas nas relações inter e intracontinentais, que possuem dimensões econômicas antes vistas nas teorias da dependência, mas não somente a essas se restringem. A raça, portanto, é dimensão fundamental para a compreensão da contemporaneidade, especialmente dos conflitos no subcontinente latino-americano que foi o principal palco de sua invenção. Sob o prisma da colonialidade do poder, ela revela-se como importante eixo condutor da produção geo-histórica de relações de centro e periferias no sistema mundo moderno/colonial. Sua compreensão demanda posicionarmo-nos numa encruzilhada de conhecimentos com base tanto nos legados marxistas quanto nos debates pós-modernos – os quais Quijano mostrou poderem ser postos fora da oposição binária.

### Comentários finais

Primeiramente fazendo-se notória pela teoria da dependência e, décadas mais tarde, pelo conceito de colonialidade do poder que é a base da epistemologia decolonial, a trajetória de Aníbal Quijano é singular. Quis ao longo deste trabalho demonstrar que seu percurso a partir da colonialidade não significou uma ruptura radical com conteúdos que anteriormente formulara, muito menos um abandono da dialética marxista com vistas a uma adesão irrestrita ao multiculturalismo identitário pós-moderno – que, por sua vez, não é de todo rechaçado.

Se antes o sociólogo peruano dissertara sobre uma modernização na qual havia dependência e subordinação, depois sua sensibilidade delineou uma ideia de modernidade que alberga colonialidades e racialização – em ambos os casos, acusando relações hierárquicas de cima para baixo desenhadas pelo sistema-mundo capitalista/moderno/colonial. Seja nos discursos sobre modernização e dependência, seja nos discursos sobre modernidade, raça e colonialidade, Quijano parecia se voltar contra o paradigma único, eurocêntrico, que de forma explícita ou sub-repticiamente apontava e ainda aponta inferioridades em determinados sujeitos e lugares periféricos, exigindo-lhes seguir soluções únicas de sujeitos e lugares centrais (QUIJANO, 2000b, p. 220).

Quijano, contudo, foi autor de textos com poucas citações e referências bibliográficas (RUBBO, 2019), o que, além de render acusações de apropriação indébita de conceitos de outrem (cf. GROSFOGUEL, [2018] 2019), dificulta o mapeamento preciso de suas influências teóricas. No entanto creio ser possível, por um lado, dizer que seus questionamentos sobre a

identidade latino-americana, a descrição que fazia da imposição de identidades racializadas pela colonialidade, sua desmontagem constante de discursos concomitantemente dualistas e evolucionistas e sua exigência por complexidade, heterogeneidade e justaposição de espaciotemporalidades mostram que ele travou diálogo com as questões trazidas desde os anos de 1980 pelas abordagens pós-modernas. Por outro lado, a aderência à macronarrativa, à longa duração, à totalidade e à análise sistêmica, pautada por processos político-econômicos amplos globais que estruturam a divisão internacional do trabalho, definitivamente não conduz a uma postura antimarxista.

Parece-me que a colonialidade do poder – e por extensão, o giro decolonial – decorrem do posicionamento consciente no entrecruzamento de epistemologias e abordagens. Tal aparente ambiguidade epistemológica é tributária, a meu ver, da sofisticação da própria conceitualização de colonialidade do poder: a crítica à ideia de raça, ao eurocentrismo e aos racismos estrutural e epistêmico lhe confere multiescalaridade e amplitude temática. Não se abre mão da macronarrativa e de análises espaciotemporais ancoradas no recorte global e na diacronia de *longue durée*: sua enunciação, por isso, torna-se permanentemente geopolítica, ligada a conflitos mundiais entre países, povos, etnias, grupos e posições sociais distintos, exigindo por isso a constante avaliação contrapontística de discursos e práticas apresentados como centrais ou periféricos. Entretanto a geopolítica, muito menos o eurocentrismo, restringem-se às relações internacionais: agem também em muitas outras esferas da vida social. Sendo assim, o peso e a amplitude dados à ideia de raça também leva o conceito de colonialidade (e, por extensão, a abordagem decolonial) inelutavelmente à escala do corpo – e, portanto, da existência, do cotidiano, dos microterritórios, das micronarrativas e das microexperiências.

Aqui evoquei a genealogia do racismo feita por Foucault por considerá-la uma demonstração pedagógica de uma formulação inegavelmente potente, mas que nem por isso deixa de ser atravessada pelo eurocentrismo. Por um lado, ela nos auxilia a validar a argumentação sobre a colonialidade do poder, por nos informar que antes do racismo científico centrado em diferenças fenotípicas já havia uma ideia de raça com base em diferenças socioculturais. Por outro, contudo, ela possui um lapso histórico que a conceitualização da colonialidade facilmente traz à luz: o fim da Idade Média, quando ocorreu a contra-história da guerra de raças, coincide com o início da colonização nas Américas – trata-se, afinal, do século XVI. Dito de outro modo: a história da guerra de raças contada por Foucault acaba por funcionar como exemplo de uma geopolítica do conhecimento que apresenta a Europa como o centro; e que, por difusão, espalha para as periferias do mundo todas as suas ideias – inclusive as piores, como é o caso do racismo – supostamente inventadas em seu próprio território, por europeus relacionando-se com europeus.

Essa ressalva não ocorre em favor de uma ideia de raça cuja genealogia é exclusivamente americana: a invenção do racismo, afinal, não é uma honraria. No seu lugar, raça e racismo precisam ser compreendidos como fenômenos intercontinentais, com dinâmicas internas a cada região ou lugar. As explicações de Foucault, Grosfoguel e Quijano devem portanto ser consideradas em conjunto, de modo a se perceber as relações transatlânticas que foram capazes de produzir significados duradouros, ainda em vigor. Parte deles provém da estruturação da raça e do racismo como categorias divisoras do mundo em centro e periferia.

## Referências

- ARTAVIA, V. Crítica al giro decolonial: entre el anticomunismo y el populismo reformista. **Nuevo Más**, 2015. Disponível na Internet via: <https://www.mas.org.ar/?p=5474>.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BANTON, M. **Racial theories**. Cambridge University Press, (1977) 1998.
- BROWITT, J. La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico. **Cuadernos de Literatura**, v. 18, n. 36, p. 25-46, 2014.
- DUSSEL, E. Europa, modernidad y eurocentrismo In: LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos aires: CLACSO, 2000, p. 41-54.
- ESCOBAR, A. **Encountering development: the making and unmaking of the Third World**. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- ESCOBAR, A. Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 51-86, 2003.
- FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, (1952) 2008.
- FOUCAULT, M. Aula de 28 de janeiro de 1976. In: **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, (1997) 2010.
- GROSGOUEL, R. El concepto de “racismo” en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? **Tabula Rasa**, n. 16, p. 79-102, 2012.
- GROSGOUEL, R. Desenvolvimentismo, modernidade e teoria da dependência na América Latina. **Revista de Estudos Antiutilitaristas e Pós-Coloniais**, v. 3, n. 2, p. 26-55, (2000) 2013.
- GROSGOUEL, R. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N., GROSGOUEL, R. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica, (2018) 2019, p. 55-79.
- LANDER, E. (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- MALDONADO-TORRES, N. Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: MESTIRI, M., GROSGOUEL, R. e SOUM, E.Y. (Orgs.). **Islamophobie dans le monde moderne**. Paris: Institut International de la Pensée Islamique, 2008, p. 205-238.
- MIGNOLO, W.D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, v. 34, p. 287-324, (2007) 2008.
- MIGNOLO, W.D. Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. In: CABALLO, F. e HERRERA, L.A.R. (Orgs.) **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB/UACJ, (1999) 2015a, p. 117-139.
- MIGNOLO, W.D. Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento: sobre descolonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica. In: CABALLO, F. e HERRERA, L.A.R. (Orgs.) **Habitar la frontera: sentir y pensar la descolonialidad** (Antología, 1999-2014). Barcelona: CIDOB/UACJ, (2013) 2015b, p. 173-189.

- MIGNOLO, W.D. **El lado más oscuro del Renacimiento:** alfabetización, territorialidad y colonización. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, (1995) 2016.
- MIGNOLO, W.D. e ESCOBAR, A. (Orgs.). **Globalization and the decolonial option.** Londres: Routledge, 2010.
- NAME, L. A natureza como o Outro de diferentes partes: uma discussão sobre Ratzel e alteridade. **Biblio 3w**, v. 15, n. 854, 2010.
- PALERMO, Z. e QUINTERO, P. (Orgs.). **Aníbal Quijano: textos de fundación.** Buenos Aires: Del Signo, 2014.
- PORTO-GONÇALVES, C.W. **A globalização da natureza e a natureza da globalização.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- QUIJANO, A. La urbanización de la sociedad en Latinoamérica. **Revista Mexicana de Sociología**, p. 669-703, 1967a.
- QUIJANO, A. **Urbanización y tendencias de cambio en la sociedad rural en Latinoamérica.** Lima: Colegio del Mexico, 1967b.
- QUIJANO, A. **Polo marginal y mano de obra marginalizada.** Santiago: CEPAL, 1971.
- QUIJANO, A. **Dominación y cultura:** lo cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima: Mosca Azul Editores, 1980.
- QUIJANO, A. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina.** Lima: Sociedad y Política, 1988.
- QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/razionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, p. 11-29, 1992.
- QUIJANO, A. ¡Qué tal raza! **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, v. 6, n. 1, p. 37-45, 2000a.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In: LANDER, E. (Org.) **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: CLACSO, 2000b, p. 201-246.
- QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes:** de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014.
- RUBBO, D.A. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas. **Sociologias**, v. 21, n. 52, p. 240-269, 2019.
- SANTOS, M. **Por uma outra globalização:** do pensamento único à consciência universal. São Paulo: Record, 2000.
- SCHWARCZ, L. Teorias raciais. In: SCHWARCZ, L. e GOMES, F. **Dicionário da escravidão e liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 403-409.
- VELLOSO, R. De/Descolonizar o urbano, insurgência das periferias: notas de pesquisa. **Redobra**, v. 6, n. 15, 2020 (no prelo).
- WALSH, C. (Org.). **Pensamiento crítico y matriz colonial.** Quito: UASB-Abya Yala, 2005.