
DESAFIOS DECOLONIAIS HOJE*

[Decolonial challenges today]

WALTER MIGNOLO

DUKE UNIVERSITY

Resumo:** Neste texto, o autor desenvolve a relação entre os elementos que compõem a gramática da (de)colonialidade, situando-a no contexto histórico a partir do qual se tornou possível.

Palavras-chave: colonialidade; descolonização; Walter Mignolo.

12

Abstract: In this text, the author discusses the relation among the elements that make part of the grammar of the (de)coloniality from a historical point of view.

Keywords: coloniality; decolonisation; Walter Mignolo.

* Originalmente publicado em BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (orgs.). *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. 1a ed. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 2014. Permissão gentilmente cedida por María Eugenia Borsani e Pablo Quintero com o consentimento de Walter Mignolo a quem a revista agradece. [N.E.]

** O original não conta com resumo, tendo sido este elaborado pelo tradutor. [N.T.]

1.

Para inaugurar o III Encontro CEAPEDI Comahue e o Encontro Internacional do Coletivo Modernidade/Colonialidade, Patagônia 2012, organizado pelo CEAPEDI, juntamente com GESCO-UBA, em outubro de 2012, Maria Eugenia Borsani, coordenadora do evento e diretora do CEAPEDI, me sugeriu falar dos “Desafios decoloniais, hoje”¹. Tarefa nada fácil, mas a tomei como um início de conversa. Não seria eu quem decidiria quais são os “desafios” senão quem iniciaria a conversa que continuaria durante quatro dias. Assim o tomei e aqui vamos. Começamos por lembrar que a modernidade/colonialidade/descolonialidade são três palavras distintas e um só conceito verdadeiro. Contrariamente ao sistema de crenças sobre o qual se assenta a epistemologia da civilização ocidental (desde Platão a Wittgenstein, que a pôs em dúvida na mesma história do ocidente) no qual cada palavra de-nota uma coisa e que tem dado tanto o que falar desde a filosofia analítica até a arqueologia do saber, o que temos aqui é algo distinto: não uma palavra que denota uma coisa senão uma tríade que nomeia um conjunto complexo de relações de poder.

“Colonialidade” equivale a uma “matriz ou padrão colonial de poder”, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade. As três palavras designam esferas de dicção e de ação e são interdependentes. Pelo qual é impossível explorar o complexo de relações de poder que designa uma das palavras sem entendê-la em

¹ Este escrito segue a linha do apresentado na Akademie der Bildenden Künste, Viena, 5 de outubro de 2010, no seminário *Decolonial Aesthetics* organizado por Marina Gržinić e Therese Kaufmann, com a participação de Madina Tlostanova, do Departamento de Filosofia Comparada da Friendship University da Rússia. Agradeço especialmente a Therese Kaufmann a oportunidade de publicar esta versão escrita no website da EIPCP (European Institute for cultural Progressive Policies). O artigo recente de Therese Kaufmann, “Art and Knowledge: Towards a Decolonial Perspective” é um brilhante exemplo de como pensar decolonialmente na Europa. Disponível em: <http://eipcp.net/transversal/0311/kaufmann/es>.

relação com as outras duas. Começamos pela colonialidade/descolonialidade que também se escreve (des)colonialidade.

(Des)colonialidades é um conceito cujo ponto de origem foi o Terceiro Mundo. Para ser mais preciso, surgiu no mesmo momento em que a divisão em três mundos se desmoronava e se celebrava o fim da história e de uma nova ordem mundial. A aparição deste conceito teve um impacto de natureza semelhante ao que produziu o conceito de “biopolítica” cujo ponto de origem foi a Europa. “Biopolítica” é um conceito do relato analítico da pós-modernidade. Igual a seu homólogo europeu, “colonialidade” se situou no centro dos debates internacionais; no seu caso, no mundo não-europeu e na “antiga Europa do Leste”. Enquanto “biopolítica” ocupou um papel central na “antiga Europa ocidental” (ou seja, a União Europeia) e nos Estados Unidos, assim como entre algumas minorias intelectuais conformadas por seguidores não-europeus das ideias originadas na Europa – que, entretanto, as adaptaram a circunstâncias locais – a “colonialidade” fazia sentirem-se cômodas principalmente pessoas de cor em países desenvolvidos, migrantes e, em geral, uma grande maioria daquelas pessoas cujas experiências de vida, memórias longínquas e imediatas, línguas e categorias de pensamento foram alienadas por parte daquelas outras experiências de vida, memórias longínquas e imediatas, línguas e categorias de pensamento que deram lugar ao conceito de “biopolítica” para dar conta dos mecanismos de controle e das regulações estatais.²

As bases históricas da modernidade, a pós-modernidade e a altermodernidade (onde “biopolítica” tem o seu lugar) se encontram na Ilustração e na Revolução Francesa. As bases históricas da decolonialidade se encontram na Conferência de Bandung de 1955, na qual se reuniram 29 países da Ásia e da África. O principal objetivo da conferência era encontrar as bases e a visão comum de um futuro que não fosse nem capitalista nem comunista. O caminho que encontraram

² Para uma crítica dos pontos fracos do argumento de Giorgio Agamben, do ponto de vista das experiências, memórias e sensibilidades de histórias coloniais e de um raciocínio decolonial, consulte De Oto e Quintana, 2010.

foi a “descolonização”. Não se tratava de uma “terceira via” ao estilo de Giddens, mas de desprender-se das principais macro-narrativas ocidentais. Foi imitada pela conferência dos Países Não Alinhados que aconteceu em Belgrado em 1961, na qual vários estados latino-americanos somaram suas forças aos asiáticos e africanos. Os *condenados da terra* de Frantz Fanon foi publicado também em 1961. Faz, portanto, 53 anos que se estabeleceram os fundamentos políticos e epistêmicos da decolonialidade.

A decolonialidade não consiste em um novo universal que se apresenta como o verdadeiro, superando todos os previamente existentes; trata-se antes de outra opção. Apresentando-se como uma opção, o decolonial abre um novo modo de pensar que se desvincula das cronologias construídas pelas novas *epistemes* ou paradigmas (moderno, pós-moderno, altermoderno, ciência newtoniana, teoria quântica, teoria da relatividade etc.). Não é que as *epistemes* e os paradigmas estejam alheios ao pensamento decolonial. Não poderiam sê-lo; mas deixaram de ser a referência da legitimidade epistêmica. A Conferência de Bandung, no terreno político, declarava não ser capitalista nem comunista, mas descolonizadora; o pensamento decolonial está hoje comprometido com a igualdade global e a justiça econômica, mesmo afirmando que a ideia de democracia e de socialismo, originadas na Europa, não são os únicos dois modelos com os quais orientar nosso pensamento e nosso fazer. Os argumentos descoloniais promovem o comunal como outra opção junto ao capitalismo e ao comunismo. No espírito de Bandung, o intelectual aymará Simón Yampara esclarece que os aymarás não são nem capitalistas nem comunistas. Promovem o pensamento decolonial e o fazer comunal.³

Considerando que o ponto de origem da decolonialidade foi o Terceiro Mundo com sua diversidade de histórias e de tempos locais, e sendo diferentes países imperiais do Ocidente os que interferiram pela primeira vez nessas histórias

³ Sobre a opção decolonial como descrito por Simón Yampara e muitos intelectuais e ativistas aymara e quechua, consulte Flores Pinto, 2009. Ver também meu artigo “The comunal and the decolonial” (<http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/>).

locais – já fosse no Tawantnsuyu no século XVI, China no século XIX ou Iraque desde os princípios do século XIX (França e Grã-Bretanha) até os princípios do século XXI (Estados Unidos) –, o pensamento fronteiriço é a singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial. Por quê? Porque a epistemologia fronteiriça é a epistemologia do *anthropos* que não quer se submeter à *humanitas*, ainda que ao mesmo tempo não possa evitá-la. A descolonialidade e o pensamento/sensibilidade/fazer fronteiriços estão, por conseguinte, estritamente interconectados, ainda que a descolonialidade não possa ser nem cartesiana nem marxista; a descolonialidade emerge da experiência da colonialidade, alheia a Descartes e invisível para Marx. Na Europa, vivia-se no relato da modernidade com seus esplendores e misérias. Em outras palavras, a origem terceiro-mundista da descolonialidade se conecta com a “consciência imigrante” de hoje na Europa ocidental e nos Estados Unidos. A “consciência imigrante” está localizada nas rotas de dispersão do pensamento descolonial e fronteiriço.

2.

Pontos de origem e rotas de dispersão são conceitos chaves para traçar a geopolítica do conhecimento/sensibilidade/crença, tanto como a corpo-política do conhecimento/sensibilidade/entendimento. Quando Frantz Fanon termina seu *Pele negra, máscaras brancas* com uma prece: *Oh corpo meu, faz de mim, sempre, um homem que se interrogue!* (1973, p. 192) expressou, em uma só frase, as categorias básicas da epistemologia fronteiriça: a percepção bio-gráfica do corpo Negro no Terceiro Mundo, fundando assim uma política do conhecimento que está arraigada assim como o corpo racializado, nas histórias locais marcadas pela colonialidade. Ou seja, um pensamento que faz visível a geopolítica e corpo-política de todo pensamento que a teologia cristã e a egologia (e.g. cartesianismo) ocultam. Por tanto, se o ponto de origem do pensamento/sensibilidade e do fazer fronteiriços é o Terceiro Mundo, e se suas rotas de dispersão se realizaram através de quem migrou

do Terceiro para o Primeiro Mundo,⁴ então o ser e o fazer, habitando as fronteiras, criou as condições para ligar a epistemologia fronteira com a consciência migrante e, em consequência, desvinculá-la da epistemologia territorial e imperial baseada nas políticas de conhecimento teológicas (Renascimento) e egológicas (Ilustração). Como é bem sabido, as políticas teo- y ego-lógicas do conhecimento se basearam na supressão tanto da sensibilidade como da localização geo-histórica do corpo. Foi precisamente essa supressão o que tornou possível que a teo-política e a geopolítica do conhecimento fossem proclamadas universais.

A epistemologia fronteira e a descolonialidade seguem de mãos dadas. Por quê? Porque um dos objetivos da descolonialidade é transformar os termos da conversa e não só seu conteúdo. Como funciona a epistemologia fronteira? A herança mais perdurável da Conferência de Bandung é o “desprendimento”: desprender-se do capitalismo e do comunismo, ou seja, da teoria política ilustrada (do liberalismo e do republicanismo: Locke, Montesquieu) e da economia política (Smith), assim como de seu opositor, o social-comunismo. Mas, uma vez que nos desprendemos, para onde vamos? É preciso que se dirija ao reservatório de formas de vida e modos de pensamento que têm sido desqualificados pela teologia cristã, a qual, desde o Renascimento, continuou expandindo-se através da filosofia e das ciências seculares, posto que não podemos encontrar o caminho de saída no reservatório da modernidade (Grécia, Roma, Renascimento, Ilustração). Se nos dirigirmos ali, permaneceremos presos à ilusão de que não há outra maneira de pensar, fazer e viver.

O racismo moderno/colonial, ou seja, a lógica da racialização que surgiu no século XVI, tem duas dimensões (ontológica e epistêmica) e um só propósito: classificar como inferiores e alheias ao domínio do conhecimento sistemático todas as línguas que não sejam o grego, o latim e as seis línguas europeias modernas, para

⁴ *Les Indigènes de la République*, na França, é um exemplo sobressalente do pensamento fronteira e consciência migrante. Veja SAÏD, MEKKI, 2009.

manter assim o privilégio enunciativo das instituições, os homens e as categorias do pensamento do Renascimento e a Ilustração europeias. As línguas que não eram aptas para o pensamento racional (seja teológico ou secular) foram consideradas as línguas que revelavam a inferioridade dos seres humanos que as falavam. Que podia fazer uma pessoa cuja língua materna não era uma das línguas privilegiadas e que não havia sido educada em instituições privilegiadas? Ou devia aceitar sua inferioridade, ou devia fazer um esforço por demonstrar que era um ser humano igual a quem o situava na segunda classe. Ou seja, em ambos os casos se tratava de aceitar a humilhação de ser inferior para quem decidia que devia manter-se como inferior ou assimilar-se. E assimilar-se significa aceitar sua condição de inferioridade e resignar-se a um jogo que não é seu, mas que lhe foi imposto. A terceira opção é o pensamento e a epistemologia fronteiriços.

Como funcionam? Suponhamos que pertence à categoria de *anthropos*, ou seja, o que na maioria dos debates contemporâneas sobre a alteridade corresponde a categoria de “outro”. O “outro”, entretanto, não existe ontologicamente. É uma invenção discursiva. Quem inventou o “outro” senão o “mesmo” no processo de construir-se a si mesmo? Tal invenção é o resultado de um enunciado. Um enunciado que não nomeia uma entidade existente, mas que a inventa. O enunciado necessita um (agente) enunciator e uma instituição (não é qualquer um que pode inventar o *anthropos*); mas para impor o *anthropos* como “o outro” no imaginário coletivo é necessário estar em posição de gerenciar o discurso (verbal ou visual) pelo qual se nomeia e se descreve uma entidade (o *anthropos* ou “o outro”), e conseguir fazer crer que esta existe. Hoje a categoria de *anthropos* (“o outro”) vulnera a vida de homens e mulheres de cor, gays e lésbicas, gentes e línguas do mundo não-europeu e não-estadunidense desde a China até o Oriente Médio e desde a Bolívia até Gana.

As pessoas da Bolívia, Gana e Oriente Médio ou China não são ontologicamente inferiores, posto que não há uma maneira de determinar empiricamente tal classificação. Existe uma epistemologia territorial e imperial que

inventou e estabeleceu tais categorias e classificações. De tal forma, uma vez que percebe que sua inferioridade é uma ficção criada para dominá-lo, e se não quer ser assimilado nem aceitar com a resignação “a má sorte” de ter nascido onde nasceu, então desprenda-se. Desprender-se significa não aceitar as opções que lhe brindam. Não pode evitá-las, mas ao mesmo tempo não quer obedecer. Habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira no processo de desprender-se e re-subjetivar-se.

Este é o legado da Conferência de Bandung. Quem participou da conferência optou por desprender-se: nem capitalismo nem comunismo. Optaram por descolonizar. O processo é longo, mas continua. Fanon introduziu a versão teórica, Bandung, a política. A grandeza da Conferência de Bandung consistiu precisamente em ter mostrado que a descolonialidade é uma “terceira opção” que não resulta da combinação das existentes, mas consiste em desprender-se delas. Seu limite estriba em ter-se mantido no domínio do desprendimento político e econômico. Não se colocou a questão epistêmica. No entanto, as condições para colocá-las estavam aí dadas. Daí a importância da obra de Frantz Fanon. Na América Latina, uns 20 anos mais tarde, o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, que havia estado muito implicado nos debates sobre a teoria da dependência, o fez. A teoria da dependência, na América hispânica e lusa, assim como no pensamento caribenho sobre a descolonização do Grupo Novo Mundo, surgiu (vinte anos depois) no clima geral da Conferência de Bandung e a invenção do Terceiro Mundo.

O Terceiro Mundo não foi inventado pelas pessoas que habitam o Terceiro Mundo, mas por homens e instituições, línguas e categorias de pensamento do Primeiro Mundo. A teoria da dependência foi uma resposta ao fato de que o mito do desenvolvimento e da modernização ocultava que os países do Terceiro Mundo não podiam desenvolver-se nem modernizar-se sob condições imperiais. Os economistas e sociólogos caribenhos do Grupo Novo Mundo apresentaram argumentos muito semelhantes nesse mesmo período. As linhas

mestras de sua investigação eram o pensamento independente e a liberdade caribenha.

Poder-se-ia perguntar aos teóricos da dependência e o Grupo Novo Mundo que escreveram respectivamente em espanhol/português e em inglês: pode-se desprender-se e permanecer preso às categorias das línguas ocidentais modernas e imperiais? Ao escrever em espanhol, português e inglês, os teóricos da dependência e o Grupo Novo Mundo eram sujeitos coloniais, ou seja, sujeitos que habitavam nas histórias locais e nas experiências das histórias coloniais. O espanhol e o português da América do Sul têm a mesma gramática que Espanha e Portugal respectivamente; mas os corpos que as falam habitam memórias diferentes, e, sobretudo, diferentes concepções e “sensibilidade” de mundo.

Utilizo a expressão “sensibilidade de mundo” no lugar de “visão do mundo” porque o conceito de “visão” é privilegiado na epistemologia ocidental. Ao sê-lo, bloqueou os afetos e os campos sensoriais, um só dos quais é a visão. Os corpos que pensaram as ideias de dependência/independência econômica eram corpos inscritos na e pelas línguas modernas/coloniais (espanhol, português, inglês). Por esta razão, necessitavam criar categorias de pensamento não encontradas no vocabulário da teoria política e da economia política europeias. Precisavam se desprender e pensar nas fronteiras que habitavam: não nas fronteiras do estado-nação, mas nas fronteiras do mundo moderno/colonial, fronteiras epistêmicas e ontológicas. O Grupo Novo Mundo escreveu em inglês, mas habitava as memórias da rota e da história da escravidão, dos escravos fugitivos e da economia da plantação. Não é essa experiência a que alentou o pensamento liberal de Adam Smith nem o pensamento socialista de Marx. Pensar habitando a fronteira moderna/colonial, sendo consciente dessa situação, é a condição necessária do pensar fronteiriço descolonial.

Nós, *anthropos*, que habitamos e pensamos nas fronteiras, estamos no caminho e em processo de desprendimento e para nos desprender precisamos ser epistemologicamente desobedientes. Pagaremos o preço, posto que os periódicos

e as revistas, as disciplinas das ciências sociais e as humanidades, assim como as escolas profissionais, são territoriais. Em outras palavras, o pensamento fronteiriço é a condição necessária para pensar descolonialmente. E quando nós, *anthropos*, escrevemos em línguas ocidentais modernas e imperiais (espanhol, inglês, francês, alemão, português ou italiano), o fazemos com nossos corpos na fronteira.

Nossos sentidos foram treinados pela vida para perceber nossa diferença, para sentir que fomos feitos *anthropos*, que não formamos parte – ou não por completo – da esfera de quem nos olha com seus olhos como *anthropos*, como “outro”. O pensamento fronteiriço é, dito de outra forma, o nosso pensamento, do *anthropos*, de quem não aspira se converter em *humanitas*, porque foi a enunciação da *humanitas* o que o tornou *anthropos*. Desprendemo-nos da *humanitas*, tornamo-nos epistemologicamente desobedientes, e pensamos e fazemos descolonialmente, habitando e pensando nas fronteiras e as histórias locais, confrontando-nos aos projetos globais.

A genealogia do pensamento fronteiriço, do pensar e do fazer decolonialmente, tem sido construída por várias frentes⁵. Relembremos aqui o bem conhecido legado de Frantz Fanon, e releiamos alguns de seus pontos de vista no contexto de minha argumentação. Já mencionei a última linha de *Pele negra, máscaras brancas*, um livro que precede em três anos à Conferência de Bandung, embora não resulte alheio às condições globais que impulsionaram Bandung. Talvez o conceito teórico mais radical que introduziu Fanon é “sociogênese”. A sociogênese incorpora tudo: desprendimento, pensamento fronteiriço e desobediência epistêmica; desprendimento das opções filogenéticas e

⁵ Não é apenas um problema dos nativos americanos como às vezes ouço as pessoas dizerem após minhas palestras. Intelectuais críticos de todo o mundo estão conscientes dos limites dos arquivos ocidentais. No caso da China, consulte os quatro volumes de Wang Hui, *The Rise of the Modern Chinese Thought*. Para uma análise deste título, consulte Yongle, 2010. Para o mundo muçulmano, consulte Al-Jabri, 1995. Em um espírito similar, escrevi o meu *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, 1995. Consulte também o trabalho realizado pelo *Caribbean Philosophical Association* disponível em: <http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/>. Não se trata de se tornar pós-pós permanecendo atentos para a última mensagem da esquerda europeia, mas de nos deslocar para a Sul do Atlântico Norte.

ontogenéticas, da dicotomia do pensamento territorial moderno. A sociogênese é, na esfera da corpo-política, semelhante à lógica da Conferência de Bandung na esfera da geopolítica: não é um conceito híbrido, senão a abertura de uma gramática da decolonialidade.⁶ Como funciona essa gramática?

Recordemos que a sociogênese é um conceito que não se baseia na lógica da de-notação (ao contrário da filo e da ontogênese), mas na lógica da enunciação e da classificação que tem o privilégio de classificar e, assim, decretar o racismo epistêmico (seres menos racionais) e ontológico (seres humanamente inferiores): é ontologicamente inferior e, portanto, também o é epistemicamente; é inferior epistemicamente e, portanto, também o é ontologicamente.⁷ O conceito de sociogênese surge no momento mesmo em que toma consciência de ser “negro”, não pela cor da pele, mas por causa do imaginário racial do mundo colonial moderno: tornou-se “negro” ou “homossexual” ou “mulher” por um discurso cujas regras não pode controlar e que não deixa lugar para a queixa, como acontece com Josef K. n’O *processo de Kafka*. A sociogênese surgiu do pensar e habitar nas fronteiras e do pensar descolonialmente, já que provém do que Lewis Gordon chamaria de *existentia africana*,⁸ embora pudesse ter se originado de qualquer outra experiência similar de indivíduos racializados. Parece pouco provável que o conceito de “sociogênese” teria se originado a partir da experiência europeia, exceção feita aos imigrantes de hoje.

De efeito, Fanon era um imigrante do Terceiro Mundo na França; foi esta experiência a que trouxe à luz o fato de que a filogênese e a ontogênese talvez não pudessem dar conta da experiência do sujeito colonial e racializado. Essa experiência pode ser apresentada em seu “conteúdo” (a experiência como objeto) por parte das disciplinas existentes (sociologia, psicologia, história etc.) capazes de falar sobre o “negro” e “descrever” a experiência deste, mas não podem suplantá-lo

⁶ Consulte Mignolo, 2010.

⁷ Consulte Maldonado-Torres, 2007

⁸ Cf. Gordon, 2000.

o pensamento do “negro” (a experiência constitutiva do sujeito) no momento em que percebe que foi feito “negro” por parte do imaginário imperial do mundo ocidental. Certamente, a imagem do negro como um ser humano inferior descendente de Canaã já estava impressa no imaginário cristão.⁹ Mas ao que estou me referindo aqui é a como esse imaginário foi ressemantizado no século XVI com o comércio massivo de escravos no mundo atlântico. Nesse momento, os africanos e o escravismo eram uno e o mesmo. Não era assim antes do ano de 1500.

De experiências como a sociogenética emerge a epistemologia fronteiriça ao mesmo tempo em que tal experiência a sustenta. A libertação da epistemologia territorial sobre a qual se apoiam as diversas disciplinas existentes é evidente. Sociogênese é um conceito que permite nos desprender precisamente das regras e conteúdos do ocidentalismo epistêmico, ainda que Fanon escreva em francês imperial/colonial e não em francês crioulo. Ao desprender-se, Fanon se compromete com a desobediência epistêmica. Não há outra maneira de saber, fazer e ser descolonialmente, senão mediante um compromisso com a desobediência epistêmica.

Bandung nos mostrou o caminho para nos desprender geopoliticamente do capitalismo e do comunismo; Fanon fez o próprio para nos desprender corpopoliticamente; duas maneiras de nos desprender da matriz colonial do poder e de habitar o pensamento fronteiriço. Por que mencionar aqui o pensamento fronteiriço? Porque a sociogênese a pressupõe, na medida em que está relacionada com um desprendimento da filogênese e da ontogênese. Ao mesmo tempo, se a sociogênese se desloca para outro território, então já não responde à lógica, à experiência e às necessidades que originaram o conceito de filogênese em Darwin e de ontogênese em Freud. A sociogênese já não pode ser subsumida ao paradigma

⁹ Como é bem sabido, Noé amaldiçoou o filho mais novo de Ham, Canaã, por um gesto desrespeitoso para seu pai. Como Canaã é suposto ancestral do povo africano, a maldição justificou sua escravização por cristãos ocidentais de acordo com a tradição da Igreja.

linear das rupturas epistêmicas analisadas por Foucault ou às mudanças paradigmáticas na história da ciência analisadas por Thomas Kuhn.

3.

Colocar em interrogação a enunciação (quando, por quê, onde, para quê) nos dota do conhecimento necessário para criar e transformar, e que parece necessário para imaginar e construir futuros globais; isso constitui o coração de qualquer investigação decolonial. Por quê? Porque o conhecimento é criado e é transformado de acordo com desejos e necessidades particulares assim como em resposta a exigências institucionais. O conhecimento está ancorado em projetos com uma orientação histórica, econômica e política. O que desvelou a “colonialidade” é a dimensão imperial do conhecimento ocidental que foi construída, transformada e disseminada durante os últimos 500 anos. É a colonialidade do conhecimento e do ser o que se esconde por trás da celebração de rupturas epistêmicas e de mudanças paradigmáticas. Tanto aquelas como estas formam parte de, e sucedem em uma concepção de conhecimento que se originou no Renascimento europeu (ou seja, nesse espaço e tempo) e chegou ao coração da Europa (Alemanha, Inglaterra e França) através da Ilustração.

A diferença da descolonialidade, o ponto de origem de conceitos tais como “modernidade” e “pós-modernidade”, das rupturas epistêmicas e das mudanças paradigmáticas, foi a Europa e sua história interna. Estes conceitos não são universais; nem sequer são globais. São regionais e, como tais, têm o mesmo valor de qualquer outra configuração e transformação regional do conhecimento. A única diferença estriba em que as histórias locais dos conceitos europeus se converteram em projetos globais. Isso significa que conceitos como os citados acima foram necessários para dotar de sentido desejos particulares e exigências institucionais.

Quando a pós-modernidade ou as mudanças paradigmáticas se converteram em conceitos viajantes que, seguindo as rotas da dispersão, chegam a Argentina ou Irã, China ou Argélia, o fazem formando parte da expansão do projeto civilizador do ocidente. Os sujeitos da periferia perceberam que a pós-modernidade não significa o mesmo na França, Alemanha ou Inglaterra do que na Argentina ou China. Só se pode dizer que a pós-modernidade não é o mesmo na França assim como na China se assumirmos que existe algo definível como “pós-modernidade”, seja o que seja. Em última instância não importa tanto o que é, mas o que as pessoas que dialogam a favor ou contra entendem que é. O que importa é a enunciação, não tanto o enunciado. Quando esteve já estabelecido o conceito de “pós-modernidade”, uma série de conceitos complementares vieram à luz, aplicados a histórias coloniais locais: modernidades periféricas, alternativas ou subalternas, rupturas epistêmicas e mudanças paradigmáticas. Em primeiro lugar, a modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental. Assim que não há nenhuma necessidade de ser moderno. Ou melhor dizendo, é urgente desprender-se do devaneio segundo o qual se está fora da história se não se é moderno.

As modernidades alternativas ou subalternas que reclamam seu direito de existir reafirmam o imperialismo ou a ideia ocidental da modernidade ocidental travestida de universalidade. Em segundo lugar, se se aceita que a modernidade é uma narrativa e não uma ontologia, uma possível resposta consiste em reclamar “nossa modernidade”, como faz o politólogo indiano Partha Chatterjee ao reformular o passado e o papel da Índia na história global. Resulta necessário eliminar o conceito de “pré-moderno”, que presta um bom serviço à modernidade imperial, para falar em seu lugar com orgulho do “não-moderno”. Argumentar o “não-moderno” requer uma prática de desprendimento e do pensar fronteiro, para, assim, legitimar que outros futuros mais justos e igualitários possam ser pensados e construídos para além da lógica da colonialidade constitutiva da retórica da modernidade.

Tais conceitos são a materialização de um ponto de origem e das rotas de dispersão que mantêm a dependência epistêmica. A resposta decolonial tem sido dizer simplesmente: “não existe uma modernidade nossa”, como tem argumentado contundente e convincentemente Chatterjee.¹⁰ Mas também se poderia responder com a mesma contundência, a ideia de modernidade é uma ficção na qual o eurocentrismo se funda e devemos tratá-la como tal; o que torna irrelevante a necessidade de sermos modernos. Hoje diríamos que mais que “nos modernizar” a orientação é para “nos naturalizar”. Isto é, na medida em que o discurso constitutivo da modernidade separou ser humano e natureza, cultura e natureza, e nos fez esquecer que somos (nossos corpos necessitam de água e alimentos) natureza. Por isso, a tendência hoje é a de naturalizar-nos mais que nos modernizar.

Um dos objetivos da opção decolonial é a de nos naturalizarmos em vez de nos modernizar-nos. Quando a sensibilidade/pensamento fronteiriça surgiu, entrou em vigor a opção decolonial; e ao aparecer como opção, revelou que a modernidade (a modernidade periférica, subalterna ou alternativa, ou simplesmente a modernidade) é tão só outra opção e não o desenvolvimento “natural” do tempo. A modernidade e a pós-modernidade são opções, não momentos ontológicos da história universal, assim como são opções as modernidades subalternas, alternativas ou periféricas. Todas elas são opções que negam e tentam impedir o desenvolvimento do pensamento fronteiriço e da opção decolonial.

A pós-modernidade não seguiu o mesmo caminho da modernidade. Não tem havido, até onde sei, conceitos complementares como pós-modernidades periféricas, alternativas ou subalternas. Mas esse vazio foi rapidamente preenchido quando da materialização do conceito de “pós-colonialismo”. É interessante observar que o ponto de origem do pós-colonialismo foi Inglaterra e Estados Unidos, ou seja, se originou no mundo euro-estadunidense e anglófono e não no

¹⁰ Consulte Chatterjee, 1997 e Mignolo, 2009

Terceiro Mundo. No entanto, aqueles que elaboraram esse pensamento vinham do Terceiro Mundo. Na realidade, teria sido difícil que um conceito de “pós-colonialidade” tivesse ocorrido a um intelectual britânico, alemão ou francês. Não é impossível, mas pouco provável. Uma das razões principais é que o legado colonial tal como experimentado nas colônias não forma parte da vida e das mortes dos teóricos pós-modernos e pós-estruturalistas.

Reciprocamente, a pós-modernidade e o pós-estruturalismo não estão no coração dos intelectuais da Índia ou África subsaariana (o segundo ponto de referência do pós-colonialismo). Os trabalhos de Ashis Nandy ou Vandana Shiva na Índia são uma manifestação do pensamento decolonial mais do que da teoria pós-colonial. Os africanos Paulin J. Hountondji e Kwasi Wiredu estão mais próximos do legado da descolonização do que do pós-colonialismo. O intelectual aimará Patzi Paco na Bolívia ou Lewis Gordon na Jamaica/Estados Unidos argumentam em termos decoloniais antes que pós-coloniais. Dado que o ponto de origem do pós-colonialismo foi, principalmente, a Inglaterra e os Estados Unidos, e seus principais impulsores foram intelectuais do Terceiro Mundo (como diria Arif Dirlik), parece mais fácil para os intelectuais europeus aceitar o pensamento pós-colonial do que o decolonial. Como já disse, o pensamento decolonial é mais semelhante à pele e às localizações geo-históricas dos migrantes do Terceiro Mundo, que a pele dos “europeus nativos” no Primeiro Mundo. Nada impede que um corpo branco na Europa ocidental possa sentir como a colonialidade opera nos corpos não-europeus. Compreendê-lo consiste em uma tarefa racional e intelectual, não experiencial. Para que um corpo europeu chegue a pensar decolonialmente tem que ceder algo, da mesma forma que um corpo de cor formado nas histórias coloniais tem que ceder algo se quer habitar as teorias pós-modernas e pós-estruturalistas.

4.

Observemos quais são os três cenários nos quais os futuros globais se desdobram hoje:

- A reocidentalização mediante a continuidade do projeto incompleto da modernidade ocidental.
- A desocidentalização dentro dos limites da modernidade ocidental.
- A decolonialidade no surgimento de uma sociedade política global que se desprende da reocidentalização e da desocidentalização.

A reocidentalização e a desocidentalização são lutas que acontecem nas esferas controladas pela autoridade e pela economia. A primeira é o projeto do presidente Barack Obama, que busca reparar danos causados por George W. Bush e Dick Cheney à liderança estadunidense e ocidental. A desocidentalização é a política das poderosas economias emergentes (China, Singapura, Indonésia, Brasil e Turquia, a quem agora se soma Japão). A decolonialidade é o projeto que define e motiva o surgimento de uma sociedade política global que se desprende tanto da reocidentalização como da desocidentalização. Apesar da complexidade, ambiguidade, heterogeneidade e imprevisibilidade da “realidade”, é possível distinguir como se orientam os três principais projetos que constroem futuros globais.

O pensamento fronteiro é a condição necessária para que existam projetos desocidentalizador e decolonial. No entanto, estes diferem radicalmente em seus objetivos. É uma condição necessária porque afirmar a desocidentalização implica pensar e argumentar em situação de exterioridade com respeito à própria ocidentalização moderna. A exterioridade não é um fora do capitalismo e da civilização ocidental, mas o fora que se cria no processo de criar o dentro. O dentro da modernidade ocidental foi construído desde o Renascimento, baseado na dupla,

simultânea e contínua colonização do espaço e do tempo. O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot explica dessa maneira:

Se a modernização tem a ver com a criação do lugar – como uma relação dentro de um espaço definido –, a modernidade tem a ver com a projeção desse lugar – o local – sobre um fundo espacial teoricamente ilimitado. A modernidade tem a ver tanto com a relação entre o lugar e o espaço, como com a relação entre o espaço e o tempo. Para poder prefigurar o espaço teoricamente ilimitado – em oposição ao espaço dentro do qual o mando ocorre – é necessário pôr o espaço em relação com o tempo ou se remeter a uma temporalidade única, que é a posição do sujeito situado nesse lugar. A modernidade tem a ver com estes aspectos e momentos no desenvolvimento do capitalismo mundial que requerem a projeção do sujeito individual ou coletivo tanto sobre o espaço como sobre o tempo. Tem a ver com a historicidade. (2002, p. 849)

Não apenas fizeram as pessoas cair para fora da história, na exterioridade, mas também nas formas de governo e de organização econômica não-modernas. “Não-modernos” são os incas no Tawantinsuyu, a China da dinastia Ming e a revolução maoísta, África em geral, Rússia e Japão, para nomear uns poucos casos. Alguns estados e economias não-modernas (como China e Brasil) não apenas estão crescendo economicamente, mas também estão enfrentando as diretrizes que receberam no passado por parte das instituições ocidentais. O marxismo não nos oferece as ferramentas para poder pensar (n)a exterioridade. O marxismo é uma invenção europeia que surgiu para enfrentar, no seio da própria Europa, tanto a teologia cristã como a economia liberal, ou seja, o capitalismo. O marxismo resulta limitado tanto nas colônias como no mundo não-moderno em geral, porque se mantém dentro da matriz colonial do poder que cria exterioridades no espaço e no tempo (bárbaros, primitivos e subdesenvolvidos). Pela mesma razão, o marxismo só serve de ajuda limitada a quem imigra do mundo não-europeu a Europa e Estados Unidos. Pensar (n)a exterioridade exige uma epistemologia fronteira. Atualmente, a epistemologia fronteira serve tanto aos propósitos da desocidentalização como aos da descolonialidade; mas a desocidentalização não vai tão longe como a decolonialidade.

O pensamento fronteiro que conduz à opção decolonial está se convertendo em uma forma de ser, pensar e fazer da sociedade política global. Esta

se define em seus processos de pensar e de fazer descolonialmente. Seus impulsores e suas instituições põem em conexão a sociedade política do mundo não-europeu/estadunidense com quem migra desse mundo a “antiga Europa ocidental” (ou seja, a União Europeia) e Estados Unidos. A sociedade política global transforma a organização e as regulações estabelecidas pelas autoridades políticas (as monarquias ocidentais e os estados burgueses seculares), as práticas econômicas e a economia política (ou seja, o capitalismo) e a sociedade civil que parecem necessárias para que existam o estado e a economia.

A sociedade política que emerge mundialmente (e inclui todo projeto de libertação da colonialidade do saber, do poder e do ser) inclui tanto as lutas dos imigrantes que rechaçam ser assimilados e promovem a descolonização, como a Via Campesina, organização alimentar mundial para a soberania alimentar, estas e tantas outras continuam o legado da Conferência de Bandung, já não a nível do Estado, mas precisamente da sociedade política auto-organizada. Se a descolonização,¹¹ durante a Guerra Fria, não foi nem comunista nem capitalista, a princípios do século XXI não é nem reocidentalização nem desocidentalização, mas decolonialidade. A decolonialidade requer desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiro é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a autonarrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade.

Pois bem, a descolonialidade não é um projeto que tenha por objetivo se impor como um novo universal abstrato que substitua e “melhore” a reocidentalização e a desocidentalização. É uma terceira força que, por uma parte, se desprende de ambos projetos; e por outra, reclama seu papel na hora de construir futuros que não podem ser abandonados nem nas mãos da reocidentalização, nem nos desenhos desocidentalizadores. Desconheço se neste momento a reocidentalização aspira manter as ficções do norte atlântico universal, o que significaria manter a modernização e a modernidade. Para quem não quer ser

¹¹ Consulte a nota nº 4 sobre *Les Indigènes de la République*.

assimilado nem a reocidentalização nem a desocidentalização, o pensamento fronteiriço e a descolonialidade são o caminho para impulsionar as exigências e a influência crescente da sociedade política global. É demasiado cedo para afirmar o que sucederá proximamente. O que tem que fazer de antemão está sendo definido pelas formas tomadas pelo confronto entre reocidentalização e desocidentalização.

5.

Daqui em diante, a opção decolonial não é só uma opção de conhecimento, uma opção acadêmica, um domínio de “estudo”, mas uma opção de vida, de pensar e de fazer. Ou seja, de viver e con-viver com quem acha que a opção decolonial é a sua e com quem tem encontrado opções paralelas e complementares à decolonial.

Os desafios do presente são os desafios em direção ao futuro. Um futuro homogêneo sonhado pelos dirigentes da cristandade depois de topar com uma massa de terra e de milhões de pessoas que não figuravam no relato bíblico, ou o sonhado pelos “falcões de Washington” no momento auge do neoliberalismo, já não é possível. Não se preocupem: China não será quem sucede aos Estados Unidos que sucedeu à Inglaterra que sucedeu à Espanha, fazendo o mesmo. Apesar disso, a opção decolonial pelo momento não é uma opção estatal. É uma opção da sociedade política global. A sociedade política globais está constituída não por milhares, mas por milhões de pessoas que se agrupam em projeto para ressurgir, reemergir e re-existir. Isto já é não só resistir, porque resistir significa que as regras do jogo são controladas por alguém a quem resistimos. Os desafios do presente e do futuro consistem em poder imaginar e construir uma vez que nos liberamos da matriz colonial de poder e nos lançamos ao vazio criador da vida plena e harmônica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AL-JABRI, Mohammed. **Introduction a la critique de la raison arabe**. París, Editions de La Découverte, 1995.
- CHATTERJEE, Partha. “Modernity in Two Languages”. In: **A possible India: essays in political criticism**. Delhi: Oxford University Press, pp. 185-205.
- DE OTO, Alejandro; QUINTANA, María Marta. “Biopolítica y colonialidad”. **Tabula Rasa**, nº 12, Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, pp. 47-72, 2010.
- FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas**. Buenos Aires: Ed. Abraxas, 1979.
- FLORES PINTO, Jaime E. “Sociología del Ayllu”. 2009. Disponible en: <http://rcci.net/globalizacion/2009/fg919.htm>.
- GORDON, Lewis R. **Existencia Africana: understanding African existential thought**. Nueva York: Routledge, 2000.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. “The Coloniality of Being”. **Cultural Studies**, nº 21:2, pp. 240-270, 2007.
- MEEKS, Brian & GIRVAN, Norman (orgs.). **The thought of the New World: the quest for decolonization**. Kingston: Ian Randle Publishing, 2010.
- MIGNOLO, Walter. **The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization**. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.
- _____. “The Communal and the Decolonial”. Disponible en: <http://turbulence.org.uk/turbulence-5/decolonial/>
- _____. “Epistemic disobedience, independent thought and decolonial freedom”. **Theory, Culture and Society**, nº 26/7-8, pp. 159-181, 2009.
- _____. **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- SAÏD, Mekki. “The decolonizing struggle in France: an interview with Houria Bouteldja”. **Monthly Review**, 2 de noviembre de 2009 Disponible en: http://www.indigenesrepublique.fr/article.php3?id_article=763, 2009.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. “North, Atlantic Universals: Analytical Fictions, 1492-1945”. **South Atlantic Quarterly**, nº 101:4, 2002.
- YONGLE, Zhang. “The future of the past: on Wang Hui rise of Modern Chinese Thought”. **New Left Review**, nº 62, marzo/abril, pp. 47-83, 2010.