



Revista Brasileira de Ciências Sociais

ISSN: 0102-6909

gurzalavalleadrian@gmail.com

Associação Nacional de Pós-Graduação
e Pesquisa em Ciências Sociais
Brasil

Mignolo, Walter D.

COLONIALIDADE. O lado mais escuro da modernidade

Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 32, núm. 94, 2017, pp. 1-18

Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais

São Paulo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10750416011>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

COLONIALIDADE

O lado mais escuro da modernidade*

Walter D. Mignolo

Duke University, Durham, NC, EUA. E-mail: wmignolo@duke.edu.

Tradução de Marco Oliveira

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. E-mail: marco.alexandre@live.com.

DOI 10.17666/329402/2017

Fiquei intrigado, alguns anos atrás (por volta de 1991), quando vi na estante de “novidades” em uma livraria de Ann Arbor (Estados Unidos) o título do livro mais recente de Stephen Toulmin: *Cosmopolis: the hidden agenda of modernity* (1990). Fui tomar um café no outro lado da rua e devorei o livro junto com o café. O que seria a pauta oculta da modernidade? – era a questão intrigante. Logo depois estive em Bogotá e achei outro livro recém-publicado: *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*, editado por Heraclio Bonilla (1992). O último capítulo desse livro chamou a minha atenção. Era de Anibal Quijano, de quem eu já tinha ouvido falar, mas que não me era familiar. O ensaio, também posteriormente pu-

blicado no *Cultural Studies*, intitulou-se “Coloniality and modernity/rationality” (Quijano, 2007). Peguei o livro, fui tomar outro café e devorei o ensaio, cuja leitura foi uma espécie de epifania. Na época, eu estava terminando meu livro *The darker side of the Renaissance* (1995), mas não incorporei nele o ensaio de Quijano. Havia muito a se pensar, e meu manuscrito já estava amarrado. Assim que o entreguei à editora, me concentrei na “colonialidade”, que se tornou um conceito central em *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking* (2000) (*Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar* [Mignolo, 2003]). Para Toulmin, a pauta oculta da modernidade era o rio humanístico correndo por trás da razão instrumental. Para mim, a pauta oculta (e o lado mais escuro) da modernidade era a colonialidade. O que segue é uma recapitulação do trabalho que tenho feito desde então, em colaboração com membros do coletivo modernidade/colonialidade.¹

* Introdução de *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options* (Mignolo, 2011), traduzido por Marco Oliveira.

A pauta oculta

A “colonialidade” é um conceito que foi introduzido pelo sociólogo peruano Anibal Quijano, no final dos anos 1980 e no início dos anos 1990, que eu elaborei em *Histórias locais/projetos globais* e em outras publicações posteriores. Desde então, a colonialidade foi concebida e explorada por mim como o lado mais escuro da modernidade. Quijano deu um novo sentido ao legado do termo *colonialismo*, particularmente como foi conceituado durante a Guerra Fria junto com o conceito de “descolonização” (e as lutas pela libertação na África e na Ásia). A colonialidade nomeia a lógica subjacente da fundação e do desdobramento da civilização ocidental desde o Renascimento até hoje, da qual colonialismos históricos têm sido uma dimensão constituinte, embora minimizada. O conceito como empregado aqui, e pelo coletivo modernidade/colonialidade, não pretende ser um conceito totalitário, mas um conceito que especifica um projeto particular: o da ideia da modernidade e do seu lado constitutivo e mais escuro, a colonialidade, que surgiu com a história das invasões europeias de Abya Yala, Tawantinsuyu e Anahuac, com a formação das Américas e do Caribe e o tráfico maciço de africanos escravizados. A “colonialidade” já é um conceito “descolonial”, e projetos descoloniais podem ser traçados do século XVI ao século XVIII. E, por último, a “colonialidade” (por exemplo, *el patrón colonial de poder*, a matriz colonial de poder – MCP) é assumidamente a resposta específica à globalização e ao pensamento linear global, que surgiram dentro das histórias e sensibilidades da América do Sul e do Caribe. É um projeto que não pretende se tornar único. Assim, é uma opção particular entre as que aqui chamo de opções descoloniais. Para ser mais direto: o argumento a seguir tem como cerne a MCP e, portanto, o argumento é uma entre diversas opções coloniais em funcionamento.

A tese básica – no universo específico do discurso tal como foi especificado – é a seguinte: a “modernidade” é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a “colonialidade”. A colonialidade,

em outras palavras, é constitutiva da modernidade – não há modernidade sem colonialidade. Por isso, a expressão comum e contemporânea de “modernidades globais” implica “colonialidades globais” no sentido exato de que a MCP é compartilhada e disputada por muitos contendores: se não pode haver modernidade sem colonialidade, não pode também haver modernidades globais sem colonialidades globais. Consequentemente, o pensamento e a ação descoloniais surgiram e se desdobraram, do século XVI em diante, como respostas às inclinações opressivas e imperiais dos ideais europeus modernos projetados para o mundo não europeu, onde são acionados. No entanto, “a consciência e o conceito de descolonização”, como terceira opção ao capitalismo e ao comunismo, se materializou nas conferências de Bandung e dos países não alinhados. Esse é o cenário da transformação de um mundo policêntrico e não capitalista antes de 1500 para uma ordem mundial monocêntrica e capitalista de 1500 a 2000.

O advento de um monstro de quatro cabeças e duas pernas

Começarei com dois cenários – um do século XVI, e o outro do final do século XX e primeira década do século XXI.

Primeiro, vamos imaginar o mundo por volta de 1500. Era, em resumo, um mundo policêntrico e não capitalista. Havia diversas civilizações coexistentes, algumas com longas histórias, outras sendo formadas naquela época. Na China, a dinastia Ming reinava de 1368 a 1644. A China era um centro de comércio e uma civilização com uma longa história. Por volta de 200 a.C., o Huángdinate Chinês (muitas vezes chamado erroneamente de “Império Chinês”) coexistia com o Império Romano. Até 1500, o antigo Império Romano se tornou o Sacro Império Romano-Germânico, que ainda coexistia com o Huángdinate Chinês governado pela dinastia Ming. A partir do desmembramento do califado islâmico (formado no século VII e governado pelos omíadas nos séculos VII e VIII, e pelos abássidas do século VIII até o século XIII) no século XIV, três sultanatos surgiram: o Sultanato Otomano em

Anatólia, com o seu centro em Constantinopla, o Sultanato Safávida em Azerbaijão, com o seu centro em Baku e o Sultanato Mogol, formado a partir das ruínas do Sultanato de Déli, que durou de 1206 a 1526. Os mogols (cujo primeiro sultão foi Babur, descendente de Gengis Khan e Timur) se estenderam de 1526 a 1707. Até 1520, os moscovitas tinham expulsado a “horda dourada” e Moscou foi declarada a “Terceira Roma”. A história do czarato russo começou. Na África, o Reino de Oyo (perto da atual Nigéria), formado pela nação Iorubá, era o maior reino da África Ocidental encontrado por exploradores europeus. Os Reinos de Benim e Oyo eram os dois maiores da África. O Reino de Benim durou de 1440 a 1897, e o de Oyo de 1400 a 1905. Por último, os incas em Tawantinsuyu e os astecas em Anahuac eram duas civilizações sofisticadas até a época da chegada dos espanhóis. O que aconteceu, então, no século XVI que iria mudar a ordem mundial, transformando-a naquela em que vivemos hoje? O advento da “modernidade” poderia ser uma resposta simples e geral, mas... quando, como, onde e por quê?

No segundo cenário, no início do século XXI, o mundo está interconectado por um único tipo de economia (o capitalismo) e distinguido por uma diversidade de teorias e práticas políticas.² A teoria da dependência deveria ser revista sob a luz dessas mudanças. No entanto, me limitarei a distinguir duas orientações gerais: por um lado, a globalização de um tipo de economia conhecido como o capitalismo (que, por definição, visava à globalização desde o seu início) e a diversificação de políticas globais que estão acontecendo; por outro, estamos presenciando a multiplicação e diversificação de movimentos, projetos e manifestações contra a globalização neoliberal.

Quanto à primeira orientação, China, Índia, Rússia, Irã, Venezuela e a União Sul-Americana emergente já deixaram claro que não se dispõem a seguir ordens unilaterais vindas do Fundo Monetário Internacional (FMI), do Banco Mundial ou da Casa Branca. Por trás do Irã há a história da Pérsia e do Sultanato Safávida, e por trás do Iraque há a história do Sultanato Otomano. Os últimos sessenta anos da entrada ocidental na China (o marxismo e o capitalismo) não substituíram a história da Chi-

na pela história da Europa e dos Estados Unidos desde 1500, assim como isso não aconteceu na Índia. Pelo contrário, a invasão tem reforçado o desejo da China por soberania. O pós-nacional é uma expressão ocidental que transmite o sonho do fim das fronteiras do Estado-nação e que abre as portas para o livre-comércio. Entretanto, no mundo não europeu, o pós-nacional significa a afirmação de uma identidade que precedia o nascimento do nacionalismo na Europa e sua dispersão pelo mundo. O nacionalismo é uma das formas de identificação que estão enfrentando as forças homogeneizantes da globalização. A globalização tem dois lados: o da narrativa da modernidade e o da lógica da colonialidade. Essas narrativas engendram respostas diferentes: algumas estão sendo descritas aqui como desocidentalização, e outras como descolonialidade. O pós-nacionalismo no Ocidente significa o fim do nacionalismo, enquanto no mundo não europeu significa o começo de uma nova era na qual o conceito de nacionalismo serve para reivindicar identidades como base da soberania estatal. A partição imperial da África entre os países ocidentais no final do século XIX e início do século XX (o que provocou a Primeira Guerra Mundial) não substituiu o passado da África pelo passado da Europa Ocidental. Foi assim, também, na América do Sul: 500 anos de regimes coloniais por oficiais peninsulares e, desde os anos 1900, por elites de crioulos e mestiços, não apagaram a energia, a força e as memórias do passado indígena (comparemos com questões contemporâneas na Bolívia, Equador, Colômbia, no sul do México e na Guatemala), assim como não foram apagadas as histórias e memórias das comunidades afrodescendentes no Brasil, na Colômbia, no Equador, na Venezuela e no Caribe insular.

Quanto à segunda orientação, estou apresentando muitas organizações transnacionais não oficiais (em vez de não governamentais) se manifestando não apenas “contra” o capitalismo e a globalização, e questionando a modernidade, mas também abrindo horizontes globais, embora não capitalistas, e se desvinculando da ideia de que há uma modernidade única e primária cercada por outras periféricas ou alternativas. Embora não necessariamente rejeitando a modernidade, essas or-

ganizações estão deixando claro que a modernidade anda junto com a colonialidade e, portanto, que a modernidade precisa ser assumida tanto por suas glórias quanto por seus crimes. Vamos nos referir a esse domínio global como “cosmopolitismo descolonial” (Mignolo, 2010b).

O que aconteceu entre esses dois cenários anteriormente delineados, entre os séculos XVI e XXI? A historiadora Karen Armstrong – olhando a história do Ocidente pela perspectiva de uma historiadora do Islã – observa dois pontos cruciais. Ela ressalta a singularidade das conquistas ocidentais em relação à história conhecida até o século XVI, notando dois âmbitos salientes: a economia e a epistemologia. No âmbito da economia, a autora aponta: “a nova sociedade da Europa e suas colônias americanas tinham uma base econômica diferente”, que consistia em reinvestir o superávit para aumentar a produção. A primeira transformação, segundo Armstrong, foi consequentemente a mudança radical no domínio da economia, o que permitia que o Ocidente “reproduzisse os seus recursos indefinidamente” e é geralmente associada ao colonialismo (2002, p. 142). A segunda transformação, epistemológica, é geralmente associada ao Renascimento europeu. O epistemológico aqui será ampliado para abranger tanto a ciência enquanto conhecimento como a arte enquanto significado. Armstrong localiza a transformação no domínio do conhecimento no século XVI, quando os europeus “realizaram uma revolução científica que lhes deu maior controle sobre o meio ambiente do que antes se havia conseguido” (2002, p. 142). Sem dúvida, ela está certa ao destacar a relevância de um novo tipo de economia (o capitalismo) e da revolução científica. Ambos cabem dentro do discurso progressista e correspondem à retórica celebratória da modernidade – ou seja, a retórica da salvação e da novidade, baseada nas conquistas europeias durante o Renascimento.

Há, no entanto, uma dimensão oculta dos eventos que aconteciam ao mesmo tempo, tanto no âmbito da economia como no do conhecimento: a *dispensabilidade* (ou descartabilidade) da *vida humana*, e da vida em geral, desde a Revolução Industrial até o século XXI. O intelectual e político afro-trinidadense Eric Williams (1944, p. 32) descreveu sucintamente essa situação ao notar que

[...] uma das consequências mais importantes da Revolução Gloriosa de 1688... foi o ímpeto que deu ao princípio do livre comércio... Havia apenas uma singularidade que diferenciava a liberdade acordada no comércio de escravos da liberdade acordada em outros comércios: a mercadoria envolvida era o homem.

Assim, ocultadas por trás da retórica da modernidade, práticas econômicas dispensavam vidas humanas, e o conhecimento justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas, que eram naturalmente consideradas dispensáveis.

Entre os dois cenários descritos acima surgiu a ideia da “modernidade”. Apareceu primeiro como uma colonização dupla, do tempo e do espaço. Estou também argumentando que a colonização do espaço e do tempo são os dois pilares da civilização ocidental. A colonização do tempo foi criada pela invenção renascentista da Idade Média, e a colonização do espaço foi criada pela colonização e conquista do Novo Mundo (Dagenais, 2004). No entanto, a modernidade veio junto com a colonialidade: a América não era uma entidade existente para ser descoberta. Foi inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã. Durante o intervalo de tempo entre 1500 e 2000, três fases cumulativas (e não sucessivas) da modernidade são discerníveis: a fase ibérica e católica, liderada pela Espanha e Portugal (1500-1750, aproximadamente); a fase “coração da Europa” (na acepção de Hegel), liderada pela Inglaterra, França e Alemanha (1750-1945); e a fase americana estadunidense, liderada pelos Estados Unidos (1945-2000). Desde então, uma nova ordem global começou a se desenvolver: um mundo policêntrico e interconectado pelo mesmo tipo de economia.

Outra versão do que aconteceu entre 1500 e 2000 é a de que a grande transformação do século XVI no Atlântico – que conectou iniciativas europeias, escravizou africanos, desmontou civilizações (a Tawantinsuyu e a Anahuac, e a já decadente Maia) e envolveu o genocídio em Ayiti (que Colombo havia batizado de Hispaniola em 1492) – foi a emergência de uma estrutura de controle e administração de autoridade, economia, subjetividade e normas e relações de gênero e sexo, que eram conduzidas pelos

européus (atlânticos) ocidentais (a península ibérica, Holanda, França e Inglaterra) tanto nos seus conflitos internos como na sua exploração do trabalho e expropriação de terras.³ Ottobah Cugoano (1787) retratou vividamente esse cenário, no final do século XVIII, quando descreveu a organização imperial do comércio de escravos inscrita na emergência da economia triangular do Atlântico:

Esse tráfico de sequestrar e roubar homens foi iniciado pelos portugueses no litoral da África, e como o acharam benéfico para os seus próprios propósitos malvados, eles logo se empenharam em cometer maiores depredações. Os espanhóis seguiram o seu exemplo infame, e o tráfico negreiro parecia-lhes bastante vantajoso, para proporcionar comodidade e afluência através da sujeição cruel e escravidão dos outros. Os franceses e ingleses, e algumas outras nações da Europa, enquanto fundavam assentamentos e colônias nas Índias Ocidentais ou na América, prosseguiram da mesma maneira, e se juntaram “mano a mano” com os portugueses e espanhóis para roubar e pilhar a África, assim como para destruir e desolar os habitantes do continente ocidental.

A narrativa mostra um cenário dramático, através do qual uma estrutura duradoura de administração e controle foi sendo colocada, enquanto esses tipos de eventos se desdobravam nos séculos XVI e XVII. Controle e administração aqui significam que os atores e as instituições que construíam o jogo também estabeleciam suas regras, sobre as quais as lutas para o poder decisório se desdobrariam. Os africanos e os indígenas estavam excluídos desse processo. Os desenhos globais e sua implementação eram projetados pelas nações europeias do Atlântico (aquelas mencionadas por Ottobah Cugoano). Durante o processo, conflitos internos de interesse surgiram entre elas, pois todas – Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra – tinham interesse tanto no comércio de escravos africanos como na terra e no trabalho indígena. Assim, durante o processo, as regras das diferenças internas imperiais (entre Estados imperiais europeus) foram estabelecidas (por exemplo, as invectivas lançadas por Isa-

bel I contra a brutalidade dos espanhóis no Novo Mundo, que ficaram conhecidas como a “lenda negra”) (Greer, Mignolo e Quilligan, 2007). Essas foram as condições que induziram a emergência de uma matriz colonial de poder (MCP).

A formação e as transformações do “patrón colonial de poder”

Na sua formulação original por Quijano, o “patrón colonial de poder” (matriz colonial de poder) foi descrito como quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade. Os eventos se desdobraram em duas direções paralelas. Uma foi a luta entre Estados imperiais europeus, e a outra foi entre esses Estados e os seus sujeitos coloniais africanos e indígenas, que foram escravizados e explorados.

O que sustenta as quatro “cabeças”, ou âmbitos inter-relacionados de administração e controle (a ordem mundial), são as duas “pernas”, ou seja, o fundamento racial e patriarcal do conhecimento (a enunciação na qual a ordem mundial é legitimada). Explicarei que o fundamento histórico da MCP (e consequentemente da civilização ocidental) foi teológico: a teologia cristã é responsável por marcar no “sangue” a distinção entre cristãos, mouros e judeus. Apesar da disputa entre as três religiões ter uma longa história, esta foi reconfigurada desde 1492, quando os cristãos conseguiram expulsar os mouros e os judeus da península ibérica e forçar a conversão daqueles que queriam permanecer. Simultaneamente, a configuração racial entre o espanhol, o índio e o africano começou a tomar forma no Novo Mundo. No século XVIII, o “sangue” como marcador de raça/racismo foi transferido para a pele, e a teologia foi deslocada pela filosofia secular e pelas ciências. O sistema lineano de classificação ajudou a causa. O racismo secular chegou a ser baseado na egopolítica do conhecimento; entretanto, aconteceu que os agentes e as instituições que incorporavam a egopolítica secular do conhecimento eram, como aqueles que incorporavam a teopolítica do conhecimento, principalmente homens europeus e brancos. Então, a luta

entre o *teologismo* (preciso deste neologismo aqui) e o *secularismo* foi uma disputa entre parentes de uma mesma família. Proponentes de ambos eram cristãos, brancos e homens, e presumiam relações heterossexuais como a norma. Consequentemente, classificavam, também, as distinções de gênero e a normatividade sexual.

Em ambos os casos, a geopolítica e a corpo-política (entendidas como a configuração biográfica de gênero, religião, classe, etnia e língua) da configuração de conhecimento e dos desejos epistêmicos foram ocultadas, e a ênfase foi colocada na mente em relação ao Deus e em relação à razão. Assim foi configurada a enunciação da epistemologia ocidental, e assim era a estrutura da enunciação que sustentava a matriz colonial. Por isso, o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais.

O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias, como veremos a seguir. Escusado será dizer que nenhum livro sobre a descolonialidade fará diferença, se nós (intelectuais, estudiosos, jornalistas) não seguirmos a vanguarda da sociedade política global emergente (os denominados “movimentos sociais”). Tomemos, por exemplo, a questão da “natureza” (que poderia também ser assinalada como o quinto domínio da matriz colonial, em vez de considerá-la como parte do domínio econômico). Durante os últimos dez anos,⁴ a questão da natureza tem sido debatida no projeto modernidade/colonialidade. Deveríamos considerar a natureza como um quinto âmbito ou, como sugeriu Quijano, como parte do âmbito econômico? Acontece que a contemplação da *pachamama* (“natureza”, para as mentes ocidentais) na nova Constituição da Bolívia e na do Equador foi incor-

porada não devido aos movimentos verdes, à teologia da libertação ou ao anticapitalismo marxista, mas pelo simples fato de ela ser inerente ao pensamento das comunidades, dos líderes e dos intelectuais indígenas. Agora, isso faz parte da luta pelo controle da MCP, baseada no conceito de “natureza” ou, pelo contrário, da luta pela desvinculação da matriz por meio da argumentação descolonial com base no conceito de “*pachamama*”. Não há entidade que é “mais bem” entendida como um ou outro desses conceitos. Há diferentes conceituações epistêmicas e políticas na luta por futuros globais. A questão, portanto, não é tanto onde “arquivamos” a natureza, mas quais são os problemas que surgem na analítica da colonialidade da natureza (ou seja, do seu controle e administração) e no pensamento e na ação descoloniais sobre questões ambientais. Há esforços coordenados para contemplar, no sentido de que pensadores descoloniais acadêmicos contribuímos, através das nossas experiências limitadas e áreas do conhecimento, para pensadores descoloniais no campo, ou seja, na sociedade política e no Estado, como os casos da Bolívia e, de certo modo, do Equador ilustram.

Nós, estudiosos e pensadores descoloniais, podemos contribuir não ao relatar para os estudiosos, intelectuais e líderes indígenas qual é o problema, porque eles o conhecem melhor que nós, mas ao agir no domínio hegemônico da academia, onde a ideia de natureza como algo fora dos seres humanos foi consolidada e persiste. Descolonizar o conhecimento consiste exatamente nesse tipo de pesquisa. O próximo passo seria construir opções descoloniais nas ruínas do conhecimento imperial. Dois exemplos vêm à mente.

Primeiro, quando em 1590 o padre jesuíta José de Acosta publicou a *Historia natural y moral de las Índias*, a “natureza” era, na cosmologia europeia cristã, algo para conhecer; entender a natureza era igual a entender o seu criador, Deus. Mas os aimarás e os quíchuas não tinham essa metafísica; por conseguinte, não havia conceito comparável ao conceito europeu de “natureza”. Em vez disso, eles dependiam da *pachamama*, conceito que os cristãos ocidentais desconheciam. A *pachamama* era o modo como os *amauta* quíchuas e os *yatiris* aimarás – os *amauta* e os *yatiris* eram os equivalentes intelectuais silenciados do *teólogo* (Acosta) – entendiam

a relação humana com a vida, com a energia que engendra e mantém a vida, hoje traduzida como mãe terra. O fenômeno que os cristãos ocidentais descreviam como “natureza” existia em contradistinção à “cultura”; ademais, era concebida como algo exterior ao sujeito humano. Para os aimarás e os quíchuas, fenômenos (assim como os seres humanos) mais-que-humanos eram concebidos como *pachamama*, e nessa concepção não havia, e não há ainda hoje, uma distinção entre a “natureza” e a “cultura”. Os aimarás e os quíchuas se viam *dentro* dela, não *fora* dela. Assim, a cultura era natureza e a natureza era (e é) cultura. Assim, o momento inicial da revolução colonial foi implantar o conceito ocidental de natureza e descartar o conceito aimará e quíchua de *pachamama*.⁵ Foi basicamente assim que o colonialismo foi introduzido no domínio do conhecimento e da subjetividade. Vinte anos depois de Acosta, Francis Bacon publicou o seu *Novum Organum* (1620), no qual propôs uma reorganização do conhecimento e declarou claramente que a “natureza” estava “ali” para ser dominada pelo homem. Durante esse período, antes da Revolução Industrial, os cristãos ocidentais afirmavam o seu controle sobre o conhecimento da natureza ao desqualificar todos os conceitos existentes e igualmente válidos de conhecimento, e ao ignorar conceitos que contradiziam o seu próprio entendimento da natureza. Ao mesmo tempo, se engajavam em uma economia de extração de recursos brutos (o ouro, a prata e outros metais) para um novo tipo de mercado global. Também se empenhavam em uma macroeconomia de plantação, colheita e regeneração (o açúcar, o tabaco, o algodão etc.) sem incentivos transgênicos, o que absorvia os bancos de Manchester, Liverpool e Londres a tal ponto que obter empréstimos dos banqueiros de Gênova (como era a norma na Espanha na primeira metade do século XVI) tornou-se desnecessário.

Segundo, uma vez que a “natureza” se tornou um conceito estabelecido, a relação do homem com a natureza deslocou o conceito medieval europeu de trabalho, assim como todas as outras ideias e usos de trabalho no Tawantinsuyu (a qual Guaman Poma de Ayala dedicou os últimos quarenta e tantos desenhos da sua *Nueva crónica y buen gobierno* [1616]). Trabalhar para viver (ou o trabalho vivo, na conceitu-

ação de Marx) começou a se transformar em trabalho escravizado e depois assalariado. Casos semelhantes podem ser encontrados (para além da história da Europa e suas colônias) no mundo islâmico e na China. Todos esses casos ao redor do mundo tinham dois aspectos em comum: o trabalho era necessário para se viver e não era subjugado à MCP, que transformava o trabalho vivo em escravidão e trabalho assalariado (os trabalhos escravizado e assalariado tornaram-se naturalizados no processo de criar uma economia de acumulação, que é hoje reconhecida como mentalidade econômica capitalista). Antes disso, viver era a precondição necessária para trabalhar. Essa transformação resultou no extensivo comércio escravo, que transformou a vida humana em mercadoria – para o dono da plantação, da mina e, mais tarde, da indústria.

O próximo passo foi a Revolução Industrial: o significado da “natureza” em Acosta e Bacon mudou, chegando a se referir a “recursos naturais”, o alimento necessário para nutrir as máquinas da Revolução Industrial que produziam outras máquinas (a ferrovia e o automóvel), que, por sua vez, precisavam de mais alimento, carvão e óleo. A “catástrofe ambiental” começou nesse momento. Enquanto a regeneração da vida antes da Revolução Industrial ainda sustentava uma relação amigável entre o aculturado homem ocidental e a integração do trabalho e da natureza sobre a qual ele construía a sua cultura, a distância aumentou após a Revolução Industrial e todas as outras civilizações foram cada vez mais relegadas, nos olhos do homem ocidental, ao passado. A “natureza” – amplamente concebida – se transformou em “recursos naturais”, enquanto a “natureza” – como substantivo concreto que nomeia o mundo físico e não humano – se tornou no Novo Mundo a base para o cultivo de açúcar, tabaco, algodão etc. Em outras palavras, o conceito passou a se referir à fonte dos recursos naturais (o carvão, o óleo, o gás) que abasteciam as máquinas da Revolução Industrial. Ou seja, a “natureza” se tornou repositório para a materialidade objetivada, neutralizada e basicamente inerte que existia para a realização das metas econômicas dos “mestres” dos materiais. O legado dessa transformação permanece nos dias atuais, em nossa presunção de que a “natureza” é o fornecedor de “recursos naturais” para a sobrevivência diária: a água como mercadoria engarrafada. No Ocidente,

a mutação da natureza para recursos naturais foi um sinal de progresso e modernização e, ao mesmo tempo, um sinal de que outras civilizações estagnaram e estavam sendo ultrapassadas pelo Ocidente. Tais imagens eram simplesmente construções narrativas, ou seja, eram supostamente realidades representadas no domínio do conhecimento, e o conhecimento era a ferramenta básica e poderosa usada tanto para controlar a autoridade quanto para ser transferida como mercadoria. O conhecimento na MCP era uma faca de dois gumes: por um lado, era a mediação para a ontologia do mundo, assim como um modo de ser no mundo (a subjetividade); por outro lado, uma vez que o conhecimento era concebido imperialmente como o verdadeiro conhecimento, se tornou uma mercadoria para ser exportada àqueles cujo conhecimento era alternativo ou não moderno, segundo a teologia cristã e, depois, a filosofia secular e as ciências. Essa combinação foi tão suficientemente eficaz, em termos de acumulação de riqueza e poder, que, até o final do século XIX, a China e a Índia tiveram que confrontar o fato de que os homens e as instituições ocidentais as viam como (isto é, construíam o conhecimento de tal modo que chegaram a vê-las como) atrasadas historicamente; e a história, para o Ocidente, era igual à modernidade. Dessa forma, o conhecimento ocidental tornou-se uma mercadoria de exportação para a modernização do mundo não ocidental.

A “colonialidade” envolveu a “natureza” e os “recursos naturais” em um sistema complexo de cosmologia ocidental, estruturado teologicamente e secularmente. Também fabricou um sistema epistemológico que legitimava os seus usos da “natureza” para gerar quantidades maciças de “produtos” agrícolas, primeiro, e quantidades maciças de “recursos naturais” após a Revolução Industrial. O primeiro ainda foi o período da regeneração; com o segundo, entramos no período da reciclagem. A revolução industrial e tecnológica também possibilitou a industrialização de “produtos” agrícolas e a mercantilização do alimento e da vida.⁶

Já é possível, através de pesquisa conduzida recentemente, traçar as etapas e transformações da matriz colonial ao longo dos últimos 500 anos, em cada um dos seus âmbitos e em relações mútuas

de interdependência. Seguem mais exemplos que desenvolvi em outros estudos (Mignolo, 2000a, 2000b, 2008).⁷

Primeiro, a lógica da colonialidade (ou seja, a lógica que sustentava os diferentes âmbitos da matriz) passou por etapas sucessivas e cumulativas que foram apresentadas positivamente na retórica da modernidade: especificamente, nos termos da salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia. A etapa inicial dispôs a retórica da modernidade como salvação. A salvação era focada em salvar almas pela conversão ao cristianismo. A segunda etapa envolveu o controle das almas dos não europeus através da missão civilizatória fora da Europa, e da administração de corpos nos Estados-nações emergentes através do conjunto de técnicas que Foucault analisou como a biopolítica. Assim, a colonialidade era (e ainda é) a metade complementária e perdida da biopolítica. Essa transformação da retórica da salvação e da lógica do controle se tornou prevacente durante o período do Estado-nação secular. A teopolítica transformou-se em egopolítica. A terceira etapa – a etapa que continua hoje – começou no momento em que as corporações e o mercado se tornaram dominantes, a biotecnologia substituiu a eugênica, e a publicidade (bombardeando a TV, as ruas, os jornais e a internet) deslocou o rádio. Consequentemente, o cidadão europeu saudável e a minoria saudável das colônias, que eram administradas e controladas pela eugênica no século XIX e na primeira metade do século XX, agora foram convertidos em “consumidores-empresários” da sua própria saúde, pelos usos da biotecnologia conivente com a farmacologia. A insistência bem conhecida do ex-presidente George W. Bush em privatizar o seguro saúde e fazer cada cidadão virar um empresário privado e consumidor de “avanços” farmacêuticos e biotecnológicos já foi muito bem documentada, em fatos e argumentos, na descrição da política da própria vida feita por Nikolas Rose (2007). Uma consequência da etapa corporativa no controle de corpos e na conversão dos cidadãos em consumidores de saúde (ou seja, da política da própria vida, em vez da biopolítica) é que engendrou a “máfia médica”. A etapa da política da própria vida nos países desenvolvidos é mesmo bem diferente. Aqui

a modernidade não pode ser separada do desenvolvimento, como vimos na epígrafe de Wang Hui. Nikolas Rose, às vezes apologeticamente e às vezes de má-fé, reconhece que a política da própria vida é basicamente implementada por países desenvolvidos, ou seja, é comercializada para a minoria de consumidores da classe média e da elite da Europa Ocidental e dos Estados Unidos. Para o resto do mundo (com exceção da elite de cada país no círculo de ocidentalização), a mutação tem sido da civilização para o desenvolvimento: a salvação através da conversão ao cristianismo, ou através do assentimento à civilização ocidental enquanto se transformava em desenvolvimento econômico, o que foi uma conversão aos princípios econômicos ocidentais, como os do Consenso de Washington.

Segundo, no âmbito da epistemologia, a colonialidade tinha o seu fundamento na teologia, ou seja, na teopolítica do conhecimento. O secularismo deslocou o Deus como fiador do conhecimento, colocando o homem e a razão no lugar de Deus, e centralizou o ego. A egopolítica (a cosmologia abrangente sobre a qual a biopolítica foi fundamentada), então, deslocou a teopolítica (cuja preocupação era o controle da alma, não do corpo), mas, em última análise, ambas juntaram forças para manter o controle epistêmico e político da matriz colonial. Carl Schmitt (1985) viu claramente que a teologia política não é uma questão metafísica, mas uma estrutura bem fundamentada e baseada em categorias de conhecimento, visão e configuração institucional. A revolução tecnológica junto com os valores corporativos que eram priorizados na Europa Ocidental e nos Estados Unidos (deixo o Japão de lado por enquanto) fizeram com que a própria administração se tornasse o principal centro da vida social e do conhecimento. Os valores corporativos requerem a eficiência: quanto mais se produz, quanto maiores os ganhos, tanto mais feliz se deveria estar. A tecnologia tem treinado os seus próprios especialistas, que são pagos para “melhorar” a administração tecnológica de tudo. No caso da formação e educação, a revolução tecnológica está criando um novo tipo de sujeito, cujo “conhecimento” consiste em passar o tempo empacotando o “conhecimento” segundo as opções tecnológicas do menu. O “pensamento tecnológico” toma o lu-

gar do pensamento em geral e das disciplinas como a filosofia e o aspecto filosófico de todo o conhecimento, reduzindo-os a um pacote tecnológico de opções. No entanto, isso está acontecendo com apenas uma pequena porcentagem da população global: a população que tem “o privilégio e o benefício” de recursos econômicos e energéticos que os permitem “aproveitar” a tecnologia. Há, quem sabe, cerca de 80% da população mundial para quem a tecnologia não está disponível, e a questão para o futuro seria se eles teriam acesso aos menus tecnológicos. Haverá sempre uma taxa de exclusão de pelo menos 80%? Ou esses 80% se tornarão conscientes de que formam a maioria da população do planeta e talvez construam um mundo em que a tecnologia estará a serviço da humanidade, em vez dos homens e mulheres estarem a serviço da tecnologia? Esses serão os primeiros momentos da educação descolonial.⁸ Por enquanto, a reocidentalização significa que os seres humanos continuarão a estar a serviço da tecnologia e, portanto, a reprodução da MCP se manterá.⁹

Eu forneci duas percepções em retrospecto sobre a lógica da colonialidade, um esquema de sua estrutura e alguns exemplos de seu fundamento histórico e sua transformação ao longo dos 500 anos do nascimento e das histórias da civilização ocidental e sua expansão imperial. Escusado será dizer que estou afirmando que a MCP é a verdadeira estrutura fundamental da civilização ocidental. Agora darei alguns detalhes mais específicos sobre os níveis em que a lógica da colonialidade opera. É possível identificar uma série de nós histórico-estruturais específicos, em que podemos ver a estrutura hierárquica de cada um deles. O conceito quijariano de nós histórico-estruturais heterogêneos é entendido como um estado em que qualquer par de itens é provavelmente relacionado de duas ou mais maneiras divergentes. Em uma fórmula pedagógica, se poderia dizer que nós histórico-estruturais são heterárquicos, mas, para dizer isso, temos que descolonizar o conceito de heterarquia (que é definida em termos universais) e entender heterarquias atravessadas pelas diferenças coloniais e imperiais. Quando fazemos isso, a heterarquia descolonizada transforma-se em nós histórico-estruturais heterogêneos, atravessadas por diferenças coloniais

e imperiais (Grosfoguel, 2008). Nós modificamos, assim, o terreno epistêmico para descrever mais profundamente a matriz colonial como uma estrutura lógica que sublinha a totalidade da civilização ocidental e como uma lógica administrativa que agora já se estendeu para além dos atores que a criaram e administraram. Aliás, de certo modo, é a matriz colonial que tem administrado os atores e todos nós. Estamos todos na matriz, cada nó é interconectado com todos os demais, e a matriz não pode ser observada ou descrita por um observador localizado fora da matriz que não pode ser observado – esse observador será ou o Deus da teologia cristã ou o sujeito da razão secular.

Voltando aos nós histórico-estruturais heterogêneos, através dos quais desloquei a heterarquia e o terreno epistêmico em transformação: enumerarei primeiro tais nós e depois prosseguirei com alguns exemplos para ilustrar as suas inter-relações. A ordem em que irei apresentá-los pode ser modificada, pois alguns argumentarão que a economia e as relações de classe são o fundamento das hierarquias em sociedades, e outros argumentarão que é a classificação racial e a subjetividade e o controle particular do conhecimento que possibilitam tal hierarquia através das diferenças coloniais e imperiais. Lembre-se de que a matriz colonial (que se manifesta na retórica da modernidade, que esconde a lógica da colonialidade) é equivalente à civilização ocidental como tem sido construída nos últimos 500 anos, originando-se no Atlântico e depois expandindo-se e invadindo outras civilizações, justificada pelas diferenças coloniais e imperiais. Assim, a matriz colonial é construída e opera sobre uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos, ligados pela “/” (barra) que divide e une a modernidade/colonialidade, as leis imperiais/regras coloniais e o centro/as periferias, que são as consequências do pensamento linear global no fundamento do mundo moderno/colonial. A sua legitimidade é ancorada nos princípios de conhecimentos diversos, assim como no aparato da enunciação, que consiste em categorias de pensamento, atores sociais e instituições sustentados pela continuidade da educação. O pensamento e a ação descoloniais começam pela análise dos níveis e dos âmbitos em que poderá ser eficaz no processo da descolonização e libertação *da* matriz colonial.

A MCP então opera em uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos e interconectados, que são atravessados por diferenças coloniais e imperiais e pela lógica subjacente que assegura essas conexões: a lógica da colonialidade. Nós histórico-estruturais significam que nenhum é independente de qualquer outro, como qualquer nó é provavelmente relacionado de duas ou mais maneiras divergentes. A análise da colonialidade (o pensamento descolonial) consiste no trabalho inexorável de desvendar como a matriz funciona, e a opção descolonial é o projeto inexorável de tirar todos da miragem da modernidade e da armadilha da colonialidade. Todos são conectados pela lógica que gera, reproduz, modifica e mantém hierarquias interconectadas. Por isso, começo com o nó histórico-estrutural racial, em que as diferenças coloniais e imperiais foram ancoradas. As diferenças coloniais e imperiais também moldaram relações patriarcais, uma vez que as relações hierárquicas sexuais dependem muito, no mundo moderno/colonial, da classificação racial. Uma mulher branca nas colônias, por exemplo, está em uma posição para dominar um homem negro, e uma mulher negra, nas colônias, provavelmente se juntaria ao seu etnicamente explorado companheiro macho, em vez de se juntar à mulher branca que o explora e domina. Vamos, então, enumerar alguns nós histórico-estruturais, tendo em mente que cada nó não se trata de uma instância universal, e sim que cada um deles está constantemente sendo articulado através da diferença colonial e imperial (Grosfoguel, 2008):

1. Uma formação racial global, cujo ponto de origem foi a Espanha cristã na sua classificação dupla e simultânea: os mouros e os judeus da Europa, e os índios e os africanos do outro lado do Atlântico (Greer, Mignolo e Quilligan, 2007).
2. Uma formação particular de classe global, em que uma diversidade de formas de trabalho (a escravidão, a semisservidão, o trabalho assalariado, a produção de mercadorias simples etc.) coexistiriam e se organizariam com base no capital como fonte da produção de mais-valia pela venda de mercadorias por lucro no merca-

do mundial. Essa estrutura global particular se originou no século XVI.

3. Uma divisão internacional do trabalho entre centro e periferia em que o capital organizava o trabalho na periferia em torno de formas coercivas e autoritárias (Wallerstein, 1974). A divisão internacional do trabalho era sustentada pela ordenação do direito internacional (Francisco de Vitória e Hugo Grócio) nos séculos XVI e XVII (Anghie, 2008).
4. Um sistema interestatal de organizações político-militares controladas por homens euro-americanos e institucionalizado em administrações coloniais (comparável a Otan) (Wallerstein, 1979).
5. Uma hierarquia racial/étnica global que privilegiava pessoas europeias em detrimento de pessoas não europeias (Quijano, 1993, 2000). Enquanto organizações político-militares eram conhecidas na Europa e outras partes do mundo, no século XVI as organizações político-militares ficaram entrincheiradas com o direito internacional (Anghie, 2008).
6. Uma hierarquia de gênero/sexo global que privilegiava homens em detrimento de mulheres e o patriarcado europeu em detrimento de outras formas de configuração de gênero e de relações sexuais (Garza Carvajal, 2003; Trexler, 1995; Sigal, 2000; Enloe, 2001; Tlostanova, 2010b; Oyesumi, 1997). Um sistema que impôs o conceito de “mulher” para reorganizar as relações de gênero/sexo nas colônias europeias, efetivamente introduzindo regulamentos para relações “normais” entre os sexos, e as distinções hierárquicas entre o “homem” e a “mulher” (Lugones, 2008, 2010; Tlostanova, 2008; Suárez Navaz e Hernández, 2008).
7. Consequentemente, o sistema colonial inventou também as categorias “homossexual” e “heterossexual” (por exemplo, a expressão famosa e/ou infame de Bartolomeu de las Casas: “el pecado nefando”), assim como inventou as categorias “homem” e “mulher”. Essa invenção faz com que a “homofobia” seja irrelevante para descrever as civilizações Maia, Asteca ou Inca, pois nessas civilizações as organizações de gênero/sexo eram moldadas em categorias diferentes, que os espanhóis (e os europeus, em geral, sejam cristãos ou seculares) foram ou incapazes de ver ou indispostos a aceitar. Não havia a homofobia, já que os povos indígenas não pensavam através desses tipos de categorias (Sigal, 2002; Marcos, 2006).
8. Uma hierarquia espiritual/religiosa que privilegiava espiritualidades cristãs em detrimento de espiritualidades não cristãs/não ocidentais foi institucionalizada na globalização da Igreja Cristã (católica e depois protestante). Do mesmo modo, a colonialidade do conhecimento traduziu outras práticas éticas e espirituais ao redor do mundo como “religião”, uma invenção que também foi aceita por “nativos” (o hinduísmo foi inventado como religião somente no século XVIII) (Masuzawa, 2005).
9. Uma hierarquia estética (a arte, a literatura, o teatro, a ópera) que, através das suas respectivas instituições (os museus, as escolas das belas artes, as casas de ópera, as revistas lustrosas com reproduções esplêndidas de pinturas), administra os sentidos e molda as sensibilidades ao estabelecer as normas do belo e do sublime, do que é arte e do que não é, do que será incluído e do que será excluído, do que será premiado e do que será ignorado (Kant, 1960; Mignolo e Tlostanova, 2012; Mignolo, 2012; Tlostanova, 2010a).
10. Uma hierarquia epistêmica que privilegiava o conhecimento e a cosmologia ocidentais em detrimento dos conhecimentos e das cosmologias não ocidentais foi institucionalizada no sistema universitário global, nas editoras e na *Encyclopedia Britannica*, tanto no papel quanto na internet (Mignolo, 1995, 2000b; Quijano, 2007).
11. Uma hierarquia linguística, entre as línguas europeias e as línguas não europeias, privilegiava a comunicação e a produção do conhecimento teórico nas línguas europeias e subalternizava as línguas não europeias como apenas produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria (Mignolo, 2000b).
12. Uma concepção particular do “sujeito moderno”, uma ideia do homem, introduzida no Renascimento europeu, se tornou o modelo para

o humano e para a humanidade, e o ponto de referência para a classificação racial e o racismo global (Quijano, 2000; Wynter, 2001).

Vamos tomar o exemplo da língua, do conhecimento, do racismo, da autoridade e da economia criando nós histórico-estruturais heterogêneos, que se transformam embora permaneçam mantendo a lógica da colonialidade: o contexto e o conteúdo mudam, porém, a lógica continua. Já argumentei esse ponto muitas vezes no passado. Seguindo a declaração de Quijano, de que o eurocentrismo é uma questão não de geografia, mas de epistemologia, apoiei esse ditado com a observação de que o conhecimento ocidental é fundamentado em duas línguas clássicas (grego e latim) e se desdobrou nas seis línguas europeias modernas/coloniais e imperiais: o italiano, o espanhol e o português (as línguas vernáculas do Renascimento e do fundamento inicial da modernidade/colonialidade), o francês, o alemão e o inglês (as três línguas vernáculas que dominam a partir do Iluminismo até hoje) (Mignolo, 2000b). O eurocentrismo (como conhecimento imperial cujo ponto de origem foi a Europa) poderia ser encontrado e reproduzido nas colônias e ex-colônias, assim como em locais que não foram diretamente colonizados (rotas de dispersão). O eurocentrismo é, por exemplo, facilmente encontrado na Colômbia, no Chile ou na Argentina, na China ou na Índia, o que não significa que esses lugares são, na sua inteireza, eurocêntricos. Certamente, não. Não se dirá que a Bolívia é na sua inteireza eurocêntrica. Porém, não se poderia negar que traços de eurocentrismo estão bem vivos na Bolívia, tanto na direita quanto na esquerda, politicamente e epistemicamente. As mesmas considerações poderiam ser feitas com respeito à China. Será difícil convencer alguém de que a China é um país eurocentrado, embora ninguém contestará que traços de eurocentrismo estão bem vivos na China. A hierarquia linguística na qual o eurocentrismo foi fundamentado – que deixa fora do jogo o árabe, o hindu, o russo, o urdu, o aimará, o quíchua, o bambara, o hebraico etc. – controla o conhecimento não somente pela dominância das próprias línguas, mas também das categorias em que o pensamento é baseado. Por-

tanto, a epistemologia fronteiriça emerge da exterioridade (não o exterior, mas o exterior inventado no processo de criar a identidade do interior, ou seja, a Europa cristã) do mundo moderno/colonial, dos corpos espremidos entre as línguas imperiais e aquelas línguas e categorias de pensamento negadas e expulsas da casa do conhecimento imperial. Se explorarmos como a estética foi concebida e defendida, e como a arte foi praticada no século XVIII, veremos que a hierarquia das línguas anda de mãos dadas com a hierarquia do conhecimento, da arte e da literatura. Entretanto, e desde o Renascimento, a literatura e a pintura compartilharam o conceito da “representação” e a crença na conexão direta entre “as palavras e as coisas”, como Foucault explicou. Consequentemente, a literatura e a pintura estabeleceram as regras para o julgamento e a avaliação das expressões escritas e das figurações visuais não somente na Europa, mas, acima de tudo, no mundo não europeu. Enquanto as artes e as literaturas já floresciam na Itália no século XV, esse florescer era conectado ao bem-estar econômico da Itália, que foi baseado em três cidades financeiras e comerciais: Florença, Veneza e Gênova. Esse fundamento foi crucial no século XVI, quando homens e instituições europeias começaram a povoar as Américas, fundando universidades e estabelecendo um sistema de conhecimento, treinando os índios para pintar igrejas e para legitimar os princípios e práticas artísticos que eram conectados ao simbólico, no controle da autoridade, e ao econômico, na cumplicidade mútua entre a riqueza econômica e os esplendores das artes. A partir do século XVII, as colônias europeias forneceram o material bruto para a fundação dos museus de curiosidades (*Kunstkamera*), que mais tarde separaram as peças do mundo não europeu (museus de história natural, de antropologia) dos museus de arte (principalmente europeia, a partir do Renascimento).

Futuros globais, opções descoloniais

No meu livro *The darker side of western modernity* (2011), estabeleço uma base de argumento ao delinear cinco trajetórias amplas que moldarão futuros globais para as próximas décadas, talvez o

século XXI inteiro. Descrevo esses cinco projetos como a reocidentalização, a reorientação da esquerda, a desocidentalização, a descolonialidade ou opção descolonial e a espiritualidade ou opção espiritual. Não estou buscando um vencedor. Essas trajetórias coexistem e coexistirão em relações conflitantes e/ou diplomáticas, e algumas serão compatíveis com outras e outras serão incompatíveis. Estou apenas dizendo que não há e não mais poderá haver um vencedor. O “terrorismo” e o “Wikileaks” são dois exemplos do ponto sem retorno, e o ponto sem retorno é que não há mais lugar neste mundo para uma e apenas uma trajetória reinar sobre as outras. *Imperium* já encerrou o seu percurso e futuros globais estão sendo construídos, onde muitas trajetórias e opções serão disponíveis; no entanto, não haverá lugar para uma opção pretender ser *única*. A opção descolonial não visa ser a *única* opção. É apenas uma opção que, além de se afirmar como tal, esclarece que todas as outras também são opções, e não simplesmente a verdade irrevogável da história que precisa ser imposta pela força. Isso simplesmente é o tratado político, em uma frase, escrito pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN): um mundo em que muitos mundos coexistirão. Após construir a base, o argumento segue em direção ao pensamento descolonial, o fundamento histórico da descolonialidade e a opção descolonial, explorando profundamente a geopolítica e a corpo-política do conhecimento confrontando (por exemplo, olhando nos olhos) a teopolítica e a egopolítica do conhecimento (ou seja, o conhecimento moderno/imperial). Em seguida, ofereço leituras descoloniais de dois conceitos básicos da retórica da modernidade e da lógica da colonialidade: o espaço e o tempo. A colonização do tempo e do espaço são fundamentais para a retórica da modernidade: o Renascimento colonizou o tempo ao inventar a Idade Média e a Antiguidade, assim se colocando no presente inevitável da história e preparando o terreno para a Europa se tornar o centro do espaço. Hegel concluiu essa narrativa ao ter um personagem principal, o Espírito, viajando do Oriente e pousando nos presentes da Alemanha e Europa, o centro do mundo. A retórica da modernidade desloca semelhantes concepções anteriores do espaço e do tempo, os muitos primei-

ros *nomoi* da terra: Pequim era o reino do meio, como eram Jerusalém para o judaísmo e, mais tarde, Meca e Medina para o Islã, Cuzco para os incas, e Tenochtitlán para os astecas. Primeiro investigo a colonialidade e a colonização do tempo – ou seja, o tempo ocidental. Se o Renascimento inventou a Idade Média e a Antiguidade, instalando a lógica da colonialidade ao colonizar o seu próprio passado (e ao arquivá-lo como a sua própria tradição), o Iluminismo (e a crescente dominância dos britânicos) inventou o Greenwich, remapeando a lógica da colonialidade e colonizando o espaço, localizando o Greenwich como o ponto zero do tempo global. Depois examino a colonialidade (a lógica) e a colonização (a lei) do espaço na *Geografia*, de Immanuel Kant. Também dou prosseguimento a *The darker side of the Renaissance*, especificamente às partes em que examinei a colonização do espaço. Na época em que Kant palestrava sobre a geografia (na segunda metade do século XVIII), o sentimento que Hegel desenvolveu algumas décadas depois já estava em vigor: tanto para Hegel quanto para Kant, a Alemanha era o equivalente do que foi Cuzco na organização de Tawantinsuyu, ou Pequim como o Reino do Meio na organização da China dinástica. A Alemanha era, em outras palavras, a Cuzco e Pequim da Europa. Kant e Hegel se colocaram e estão bem instalados na secularização da epistemologia do *ponto zero*: os observadores observando o vale do topo da montanha. Chamarei isso de *panóptico*? Não necessariamente: descolonialmente, estou falando da *húbris do ponto zero*. Estou falando de histórias, condições, sensibilidades e epistemologias diferentes, uma vez que não acredito na universalidade de conceitos que têm sido úteis para dar conta de uma história local, mesmo se essa história local é o ponto de origem da ideia da modernidade e das rotas imperiais de dispersão. Mais uma vez, a geopolítica e a corpo-política do conhecimento coexistem com a egopolítica, em que a linguagem e a experiência – o panóptico – foram trazidas à tona. Continuando o argumento descolonial, e considerando o contexto da revolução teórica dos zapatistas, destaco a união do *agir através do pensar* e do *pensar através do agir*, trocando e deslocando a distinção entre a teoria e a prática. Há muitas questões que se desdobraram desde a revolta inicial za-

patista, dentro do próprio movimento, dentro do México (por exemplo, *la otra campaña*, a criação de Caracoles, o Festival de la Digna Rabia etc.), e fora das fronteiras do México (o governo de Evo Morales, os movimentos indígenas do Equador).¹⁰ O meu argumento não é histórico ou sociológico, mas teórico. Uma vez preparado o terreno, discuto o cosmopolitismo e a opção descolonial. O ponto é que enquanto o cosmopolitismo de Kant foi concebido centrifugamente (por exemplo, um mundo cosmopolita desenhado e liderado pela Europa), o futuro exige o cosmopolitismo descolonial, em vez do cosmopolitismo imperial, pois quem mesmo levará ao campo e mapeará, do topo do morro, uma nova e boa ordem cosmopolita? O cosmopolitismo descolonial deveria ser pensado como localismo cosmopolita, um oximoro certamente, mas um oximoro que parte, se desvincula, da inclinação imperial dos legados cosmopolitas kantianos. O localismo cosmopolita nomeia o conector para projetos globais e pluriversais, em que todos os Estados-nações existentes e as organizações futuras que substituirão, deslocarão ou refarão as formas atuais dos Estados-nações, assim como a sociedade política emergente, participarão (através de qualquer forma de organização) em um mundo verdadeiramente cosmopolita. Esse projeto global, sem líder único, sem o G7, G8 ou G20, seria – ao contrário de Kant – pluriversal em vez de universal.

Concluo o livro com uma abertura para a opção descolonial e para ordens comunais planetárias. As “ordens” comunais planetárias são baseadas na pluriversalidade como projeto universal no lugar de uma “ordem global comunal” (uma comunidade ou comuna universal) que seria monocêntrica, universal, e endossaria a imperialidade da objetividade e da verdade sem parênteses. Essa premissa é fundamental para entender o meu argumento, pois, caso se leia o meu argumento com as expectativas criadas pela modernidade (a partir da esquerda e da direita) – de que uma ordem global é necessária e de que a ordem global se iguala a um *único* projeto –, então se perderá o ponto principal e ficará descarilado na sua interpretação. A ordem global que estou advogando é pluriversal, não universal, e isso significa tomar a pluriversalidade como um projeto universal em que todas as opções rivais teriam de se

aceitar. Aceitá-lo somente requer, como declarou Ottobah Cugoano, que nos coloquemos, enquanto pessoas, Estados, instituições, no lugar onde nenhum ser humano tem o direito de dominar e se impor a outro ser humano. É simples assim, e tão difícil. Para seguir nessa direção, precisamos mudar os termos da conversa. Mudando os termos da conversa, e não apenas o conteúdo, significa pensar e agir descolonialmente. Muito precisa ser feito, mas a crescente sociedade política global indica que as opções descoloniais aumentarão exponencialmente, e assim contribuirão para remapear o fim da estrada para a qual a civilização ocidental e a matriz colonial de poder nos levaram.¹¹ Mais uma vez, a meta das opções descoloniais não é dominar, mas esclarecer, ao pensar e agir, que os futuros globais não poderão mais ser pensados como um futuro global em que uma única opção é disponível; afinal, quando apenas uma opção é disponível, “opção” perde inteiramente o seu sentido.

Notas

- 1 A primeira publicação em inglês do trabalho feito pelo coletivo desde 1998 aparece em 2007, em *Cultural Studies*, 21 (2-3), uma edição especial sobre “Globalization and the de-colonial option”.
- 2 Quando uso a palavra *capitalismo*, é no sentido dado por Max Weber (1992 [1905], pp. 51-52): “O espírito do capitalismo é usado aqui neste sentido específico, é o *espírito do capitalismo moderno*... o capitalismo ocidental europeu e americano”.
- 3 Ayiti, nome indígena das ilhas onde habitaram os aruaques e tainos. Foi respeitosamente reinvestida por Jean-Jacques Dessalines, quando ele rebatizou Hispaniola com o nome de Ayiti.
- 4 N. T.: Trata-se da primeira década do ano 2000.
- 5 Ver meu comentário em Acosta (2002 [1590], pp. 451-518).
- 6 A esse respeito, ver, por exemplo, Castells (1997).
- 7 “Delinking epistemology” apareceu em *Reartikulacija*, um projeto de arte do grupo Reartikulacija (Marina Gržinić, Staš Kleindienst, Sebastjan Leban e Tanja Passoni).
- 8 A Ley Educativa Avelino Siñani y Elizardo Pérez foi recentemente aprovada na Bolívia. É claramente dito

- e esclarecido que isso é uma lei descolonial para um Estado plurinacional. Disponível em: <iicyt.fcyt.umss.edu.bo/download/ariel/boletin/nueva_ley_ASEP.pdf>.
- 9 Ao contrário do propósito da Ley Educativa já mencionada, a Universidade de Davos e, em geral, a universidade corporativa são exemplos claros da reocidentalização da educação e da reprodução da MCP. Ver Mignolo, "At the end of the university as we know it", disponível em: <<http://publicuniversity.org.uk/2010/11/23/at-the-end-of-the-university-as-we-know-it/>>.
 - 10 Sobre isso, ver Walsh (2009).
 - 11 Uma pesquisa do Google sobre os termos "decolonial" (descolonial), "decoloniality" (descolonialidade) e "decolonization of knowledge" (descolonização do conhecimento) mostra um número crescente de entradas nos últimos cinco anos. Antes desse período, encontrava-se pouco sobre "decoloniality" (descolonialidade). A tendência acadêmica era para "postcoloniality" (pós-colonialidade), particularmente nos Estados Unidos. No antigo Terceiro Mundo, com a exceção da Índia, a pós-colonialidade não tem muita aceitação – ainda menos no mundo árabe-islâmico, na Ásia Central e no Cáucaso, ou até no Sudeste Asiático, nas Américas do Sul e Central e no Caribe.
- ## BIBLIOGRAFIA
- ACOSTA, J. ([1590] 2002), *Natural and moral history of the Indies*. Durham, Duke University Press. [Historia natural y moral de las Indias. En que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas y animales dellas y los ritos, y ceremonias, leyes e gobierno de los indios. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.]
- ANGHIE, A. (2008), *Imperialism, sovereignty and the making of international law*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ARMSTRONG, K. (2002), *Islam: a short history*. Nova York, Modern Library Chronicles.
- CASTELLS, M. (1997), *The rise of the network society: the information age: economy, society and culture*. Londres, Blackwell.
- CUGOANO, O. (1787), *Thoughts and sentiments on the evil and wicked traffic of the slavery: and commerce of the human species, humbly submitted to the inhabitants of Great Britain*. Londres.
- Disponível em: <<http://quod.lib.umich.edu/e/eccodemo/K046227.0001.001?rgn=main;view=fulltext>>. Acesso em: 10 mar. 2016.
- DAGENAIS, J. (2004), "The postcolonial Laura". *Modern Language Quarterly*, 65 (3): 365-389.
- ENLOE, C. ([1989] 2001), *Bananas, beaches and bases: making feminist sense of international politics*. Berkeley, University of California Press.
- GARZA CARVAJAL, F. (2003), *Butterflies will burn: prosecuting sodomites in early modern Spain and Mexico*. Austin, University of Texas Press.
- GREER, M. R.; MIGNOLO, W. D. & QUILLIGAN, M. (orgs.). (2007), *Rereading the Black Legend: the discourse of religious and racial difference in the Renaissance Empires*. Chicago, University of Chicago Press.
- GROSFOGUEL, R. (2008), "Transmodernity, border thinking and global coloniality". *Eurozine*. Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html>>. Acesso em: 10 mar. 2016.
- KANT, I. (1764 [1797]), *Observations on the feeling of the beautiful and the sublime*. Berkeley, University of California Press.
- LUGONES, M. (2008), "The coloniality of gender", in *Worlds and knowledges otherwise*. Duke University. Disponível em: <https://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/themes/cgsh/materials/WKO/v2d2_Lugones.pdf>. Acesso em: 10 mar. 2016.
- _____. (2010), "Toward a decolonial feminism". *Hypatia*, 25 (4): 742-759.
- MASUZAWA, T. (2005), *The invention of world religions*. Chicago, University of Chicago Press.
- MIGNOLO, W. D. (1995), *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- _____. (2000a), *Local histories/global designs; coloniality, subaltern knowledges and border thinking*. Princeton, Princeton University Press.
- _____. (2000b), "(Post) occidentalism, (Post) coloniality, and (post) subalternity", in Fawzia Afzal-Khan e Kalpana Seshadri-Crooks (orgs.), *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham, Duke University Press.

- _____. (2003), *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte, Ed. UFMG.
- _____. (2008), "Delinking epistemology". An interview with Marina Grzinick. *Reartikulacija*, 5 (2). Disponível em: <<https://scholars.duke.edu/display/pub1023055>>. Acesso em: 9 fev. 2017.
- _____. (2010a), "At the end of the university as we know it". Disponível em: <<http://publicuniversity.org.uk/2010/11/23/at-the-end-of-the-university-as-we-know-it/>>. Acesso em: 10 mar. 2016.
- _____. (2010b), "Cosmopolitanism and the de-colonial option". *Studies in Philosophy and Education*, 29 (2): 111-127.
- _____. (2012), "Decolonial aisthesis and other options related to aesthetics", in Alanna Lockward e Walter Mignolo (orgs.), *BE.BOP 2012 Black Europe Body Politics*. Disponível em: <<http://globalstudies.trinity.duke.edu/wp-content/uploads/2012/04/be-bop-2012interaktiv.pdf>>. Acesso em: 10 mar. 2016.
- _____. (2011), *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham, Duke University Press.
- MIGNOLO, W. D. & TLOSTANOVA, M. (2012), *Learning to unlearn: thinking decolonially in Eurasia and Latin/o America*. Athens, Ohio University Press.
- OYESUMI, O. (1997), *The invention of women: making African sense of Western discourses*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- QUIJANO, A. (1993), "'Raza,' 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas", in Roland Forgues (org.), *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro aspecto del descubrimiento*, Lima, Empresa Amauta.
- _____. (2000), "Coloniality of power, ethnocentrism, and Latin America". *Nepantla*, 1 (3): 533-580.
- _____. (2007), "Coloniality and modernity/rationality". *Cultural Studies*, 21 (2-3): 22-32.
- ROSE, N. (2007), *The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century*. Princeton, Princeton University Press.
- SCHMITT, C. ([1922] 1985), *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*. Cambridge, MIT Press.
- SIGAL, P. (2000), *From moon goddesses to virgins: the colonization of Yucatecan Maya sexual desire*. Austin, University of Texas Press.
- _____. (2002), *Infamous desire*. Chicago, University of Chicago Press.
- SUÁREZ NAVA, L. & HERNÁNDEZ, R. A. (orgs.). (2008), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Valencia, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.
- MARCOS, S. (2006), *Taken from the lips: gender and Eros in Mesoamerican religions*. Leiden, Brill.
- TLOSTANOVA, M. (2008), "The Janus faced empire distorting Orientalist discourses: gender, race and religion in the Russian / (Post) Soviet constructions of the Orient". *Worlds and Knowledges Otherwise*, 2; *Dossier On the De-Colonial (II): gender and decoloniality*. Duke University. Disponível em: <<https://globalstudies.trinity.duke.edu/projects#wko>>.
- _____. (2010a), "Contemporary Art as decolonial knowledge production in the world of imperial difference: institutions, artists, phenomena". *Decolonial Aesthetics: Colloquium with Walter Mignolo and Madina Tlostanova*. Academy of Fine Arts Vienna.
- _____. (2010b), *Gender epistemologies in the Eurasian borderlands*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- TREXLER, R. C. (1995), *Sex and conquest: gendered violence, political order and the European conquest of the Americas*. Nova York, Cornell University Press.
- WALLERSTEIN, I. (1974), *The modern world system*. Nova York, Academic.
- _____. (1979), *The capitalist world-economy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- WALSH, C. (2009), *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (des)coloniales en nuestra época*. Quito, Universidad Andina Simon Bolívar e Abya-Yala.
- WEBER, M. ([1905] 1992), *The Protestant work ethic and the spirit of capitalism*. Londres, Routledge.

-
- WILLIAMS, E. (1944), *Capitalism and slavery*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- WYNTER, S. (2001), "Towards the sociogenic principle: Fanon, identity, the puzzle of conscious experience", in Mercedes F. Durán-Cogan e Antonio Gómez-Moriana (orgs.), *National identities and socio-political changes in Latin America*. Nova York, Routledge.

COLONIALIDADE: O LADO MAIS ESCURO DA MODERNIDADE**Walter D. Mignolo****Palavras-chaves:** Colonialidade; Modernidade; Pensamento descolonial.

Este texto argumenta que a “colonialidade” é o lado mais escuro da modernidade ocidental, uma matriz de poder que surgiu entre o Renascimento e o Iluminismo durante a colonização das Américas, e que está culminando com o neoliberalismo capitalista dos tempos atuais. Primeiro, estabelece a tese de que a colonialidade, um conceito que foi introduzido pelo sociólogo Anibal Quijano, é a “pauta oculta” da modernidade. Em seguida, explica a origem desse “monstro de quatro cabeças e duas pernas” e analisa a formação e as transformações históricas dessa “matriz colonial do poder”. Para concluir, oferece uma prévia do livro *The dark side of western modernity: global futures, decolonial options*, que vislumbra certos “futuros globais” enquanto explora possíveis “opções descoloniais”.

COLONIALITY: THE DARKEST SIDE OF MODERNITY**Walter D. Mignolo****Keywords:** Coloniality; Modernity; Decolonizing thinking.

This article argues that “coloniality” is the darkest side of Western modernity, a matrix of power that emerged between the Renaissance and the Enlightenment during the colonization of the Americas. This process is culminating in the capitalist neoliberalism of the present times. Firstly, we establish the thesis that the coloniality, a concept introduced by the sociologist Anibal Quijano, is the “hidden agenda” of modernity. After that, the origin of this “monster with four heads and two legs” is explained, and the development and the historical transformation of this “colonial matrix of power” is analyzed. As a conclusion, we offer a preview of the book *The dark side of western modernity: global futures, decolonial options*, which catch glimpses of certain “global futures”, while explores some possible “decolonizing options”.

COLONIALITÉ: LE CÔTÉ LE PLUS SOMBRE DE LA MODERNITÉ**Walter D. Mignolo****Mots-clés:** Colonialité; Modernité; Pensée Décoloniale.

Ce texte affirme que «Colonialité» est le côté sombre de la modernité occidentale, un tableau de puissance qui a surgi entre la Renaissance et l'illuminisme au cours de la colonisation des Amériques et qui est sanctionnée par le néolibéralisme capitaliste de l'époque. Il établit en premier lieu que la théorie que le Colonialité, un concept qui a été présenté par le sociologue Anibal Quijano, est l'«agenda caché» de la modernité. Il explique ensuite l'origine de ce «monstre à quatre têtes et deux jambes» et analyse la formation et les transformations historiques de ce «tableau de puissance coloniale». En conclusion, il offre un aperçu du livre *The dark side of western modernity: global futures, decolonial options*, qui dévoile certains «futurs planétaires», tout en explorant les possibles «options de décolonialité».