

# A Geopolítica do Conhecimento e a Diferença Colonial

Walter D. Mignolo

---

## Resumo

Este ensaio tem por objetivo fazer uma reflexão crítica sobre a modernidade e o modo como o Ocidente a tem entendido. A partir de alguns autores da América Latina, como Dussel e Quijano, que avançam com os conceitos de transmodernidade e colonialidade, respetivamente, e do diálogo com Wallerstein, reassume-se a tese de que a modernidade não é um fenómeno estritamente europeu, mas antes planetário, para o qual os “bárbaros excluídos” contribuíram, ainda que o seu contributo não tenha sido reconhecido. Introduzimos o conceito de diferença colonial com o objetivo de ampliar os conceitos de transmodernidade e de colonialidade do poder. A geopolítica do conhecimento organiza-se em torno da diversificação, através da história, das diferenças coloniais e imperiais. No final do artigo introduzimos a visão de Slavoj Žižek sobre “eurocentrismo à esquerda”.

---

## Palavras-chave:

geopolítica do conhecimento; modernidade; transmodernidade; colonialidade do poder; diferença colonial; eurocentrismo à esquerda.

## The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference

**Abstract:** This essay aims to make a critical reflection on modernity and the way the West has understood it. From some Latin American authors, such as Dussel and Quijano, who advance the concepts of transmodernity and coloniality, respectively, and the dialogue with Wallerstein, the thesis is resumed that modernity is not a strictly European phenomenon, but rather to which the “excluded barbarians” contributed, even though their contribution has not been recognized. We introduced the concept of colonial difference in order to broaden the concepts of transmodernity and coloniality of power. The geopolitics of knowledge is organized around the diversification, through history, of colonial and imperial differences. At the end of the article we introduce Slavoj Žižek’s vision of “Eurocentrism on the left”.

**Keywords:** Geopolitics of Knowledge; modernity; transmodernity; coloniality of power; colonial difference; Eurocentrism on the left.

## La géopolitique de la connaissance et la différence coloniale

**Résumé:** Cet essai a pour objectif de faire une réflexion critique sur la modernité et la façon dont l’Occident l’a comprise. Certains auteurs latino-américains, tels que Dussel et Quijano, qui avancent respectivement les concepts de transmodernité et de colonialité, ainsi que le dialogue avec Wallerstein, reprennent la thèse selon laquelle la modernité n’est pas un phénomène strictement européen, auxquels les «barbares exclus» ont contribué, même si leur contribution n’a pas été reconnue. Nous avons introduit le concept de différence coloniale afin d’élargir les concepts de transmodernité et de colonialité du pouvoir. La géopolitique du savoir s’organise autour de la diversification, à travers l’histoire, des différences coloniales et impériales. À la fin de l’article, nous présentons la vision de Slavoj Žižek sur «l’eurocentrisme de gauche».

**Mots-clés:** Géopolitique de la connaissance; La modernité; la transmodernité; colonialité du pouvoir; différence coloniale; Eurocentrisme à gauche.

## La geopolítica del conocimiento y la diferencia colonial

**Resumen:** Este ensayo tiene como objetivo hacer una reflexión crítica sobre la modernidad y la forma como Occidente la ha entendido. Desde algunos autores latinoamericanos, como Dussel y Quijano, que promueven los conceptos de transmodernidad y colonialidad, respectivamente, y el diálogo con Wallerstein, se asume la tesis de que la modernidad no es un fenómeno estrictamente europeo, sino que los “bárbaros excluidos” han contribuido, para ello, aunque su contribución no ha sido reconocida. Introdujimos el concepto de diferencia colonial para ampliar los conceptos de transmodernidad y colonialidad del poder. La geopolítica del conocimiento se organiza en torno a la diversificación, a través de la Historia, de las diferencias coloniales e imperiales. Al final del artículo presentamos la visión de Slavoj Žižek sobre el “eurocentrismo a la izquierda”.

**Palabras clave:** Geopolítica del conocimiento; modernidad transmodernidad; colonialidad del poder; diferencia colonial Eurocentrismo a la izquierda.

---

\* A publicação em língua portuguesa do artigo original The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference, teve a permissão da Duke University Press a quem pertencem todos os direitos, nos seguintes termos: Your reference: decoloniality dossier, 2020 DUP reference [invoice] #: DUP11075 Reprinting Fee: \$0 (39 pages). Permission is granted for one time, non-exclusive rights to translate to Portuguese and publish open access online, and also gratis, completely free sharing of 500 printed copies of the journal cited above (Revista Lusófona de Educação). The journal may not add a creative commons clause to this translation (as discussed). A statement of exemption is below and shall be placed, along with the credit, on the first page of the translation. No other grant of rights is part of this limited, one-time use of the following material: Walter Mignolo, “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference,” in South Atlantic Quarterly, Volume 101, no. 1, pp. 57-96. Copyright, 2002, Duke University Press. All rights reserved. Republished by permission of the copyright holder, Duke University Press. www.dukeupress.edu This translation is exempt from the cc license for the journal. All reuse must be authorized by the publisher, as rightsholder. A tradução para língua portuguesa foi feita por Isabel Canhoto.

## Introdução

Em dezembro de 1998 tive a sorte de ser um dos comentadores do *workshop* “Capitalismo Histórico, Colonialidade do Poder, e Transmodernidade”, o qual contou com apresentações de Immanuel Wallerstein, Anibal Quijano e Enrique Dussel. Pedia-se aos palestrantes que expusessem atualizações e desenvolvessem os conceitos que lhes eram atribuídos. Refletindo sobre “transmodernidade,” Dussel fez uma observação que eu tomo como ponto central do meu argumento. Segundo Dussel, a crítica pós-moderna da modernidade é importante e necessária, mas não é suficiente. O argumento foi desenvolvido por Dussel (1999, p. 39) no seu recente diálogo, curto, mas importante, com o trabalho de Gianni Vattimo, que caracterizou como uma “crítica eurocêntrica da modernidade.” Que mais pode haver, para além de uma crítica eurocêntrica da modernidade e do eurocentrismo? Dussel respondeu a esta questão com o conceito de transmodernidade, com o qual pretende significar que a modernidade não é um fenómeno estritamente europeu, mas antes planetário, para o qual os “bárbaros excluídos” contribuíram, ainda que o seu contributo não tenha sido reconhecido. O argumento de Dussel aproxima-se, assim, do projeto *South Asian Subaltern Studies*, embora tenha sido feito dos legados de colonialismos anteriores (espanhol e português). A transmodernidade também implica - para Dussel - uma “razão libertadora” (*razón liberadora*) que é o princípio condutor da sua filosofia e ética de libertação. Os diálogos entre Dussel (1994, 1996) e Wallerstein (1983, 1996, 1999), entre filosofia da libertação (Dussel, 1994) e análise do sistema mundial (Wallerstein, 1987, pp. 309-324) e entre filosofia de libertação<sup>1</sup> e abertura das ciências sociais,<sup>2</sup> têm duas coisas em comum. Em primeiro lugar, ambos são críticos do capitalismo, do mercado neoliberal, e da democracia formal. Em segundo lugar, ambos (e Quijano também) concebem a modernidade como desenvolvendo-se no século XVI com o capitalismo e o surgimento do circuito comercial atlântico. Contudo, existe uma rutura entre Wallerstein, de um lado, e Dussel e Quijano, do outro: posicionam-se em extremos diferentes da diferença colonial. Explicar esta intuição é o principal motor deste ensaio.

Os comentários de Dussel também podem ser aplicados à noção de capitalismo histórico de Wallerstein, na medida em que este defende que o *Capitalismo Histórico* é uma crítica eurocêntrica do capitalismo (Wallerstein, 1983). Ao introduzir o conceito de diferença colonial, poderei alargar as noções de transmodernidade de Dussel e de colonialidade do poder de Quijano. Também poderei comparar os três autores nas suas abordagens ao eurocentrismo e, para o fim do artigo, introduzir a visão particular de Žižek sobre “eurocentrismo à esquerda”<sup>3</sup>. O meu primeiro passo será, então, distinguir duas macronarrativas, a da civilização ocidental e a do mundo moderno (do início do período moderno [i.e., o Renascimento europeu] até hoje). A primeira é basicamente uma narrativa filosófica, enquanto a segunda é primordialmente a narrativa

das ciências sociais. Ambas macronarrativas têm os seus lados positivos e negativos. Enquanto a civilização ocidental é celebrada por alguns, o seu logocentrismo é criticado por outros. De igual modo, a modernidade tem os seus defensores e os seus críticos. Dussel situa-se entre as duas macronarrativas, mas a sua crítica difere não só da crítica interna à civilização Ocidental mas também da crítica interna ao mundo moderno, como na análise do sistema mundial (Wallerstein, 1987, 1997). Enquanto filósofo, está em sintonia com a primeira macronarrativa, a da civilização ocidental e das suas origens na Grécia antiga. Enquanto filósofo latino-americano, esteve sempre atento à fundação histórica do mundo moderno/colonial no século XVI. Dussel partilha estes interesses com Wallerstein e Quijano, ambos sociólogos. Contudo, Quijano e Dussel partilham a experiência colonial latino-americana ou, antes, uma história local da diferença colonial. Wallerstein, por seu turno, encontra-se imerso na diferença imperial que distingue a crítica filosófica da civilização ocidental na Europa da crítica sociológica da modernidade nos Estados Unidos. Essencialmente, então, a geopolítica do conhecimento organiza-se em torno da diversificação, através da história, das diferenças coloniais e imperiais. Permitam-me que especifique melhor as distinções que aqui introduzo.

O argumento seguinte assenta no pressuposto (que não posso aqui desenvolver) de que a história do capitalismo, tal como é contada por Fernand Braudel, Wallerstein, e Giovanni Arrighi, e a história da epistemologia ocidental, como tem sido construída desde o Renascimento europeu, correm em paralelo e complementam-se mutuamente.<sup>4</sup> A expansão do capitalismo ocidental implicou a expansão da epistemologia ocidental em todas as suas ramificações, desde a razão instrumental que advém do capitalismo e da revolução industrial, até às teorias do estado, e à crítica tanto do capitalismo como do estado. Em resumo, permitam-me citar um parágrafo de Sir Francis Bacon escrito no início do século XVII. O excerto revela uma conceptualização de conhecimento que começou a afastar-se da epistemologia renascentista, apoiada no *trivium* e no *quadrivium* e fortemente dominada pela retórica e pelas humanidades. Bacon substituiu a retórica pela filosofia, e a figura do humanista renascentista começou a ser superada pela do filósofo e do cientista que contribuíram para e derivaram ainda mais do Iluminismo europeu. Segundo Bacon (1875, pp. 292-293), “The best division of human learning is that derived from the three faculties of the rational soul, which is the need of learning. History has reference to the Memory, Poesy to the Imagination and Philosophy to the Reason... Wherefore from these three fountains, Memory, Imagination and Reason, flow these three emanations, History, Poesy and Philosophy, and there can be no others.” As três “emanações” foram expandidas e modificadas nos anos seguintes. Contudo, a afirmação de que “não pode haver outras” foi mantida. E, no momento em que o capitalismo começou a ser deslocado do Mediterrâneo para o Atlântico norte (Holanda, Grã-Bretanha), a organização do

conhecimento foi estabelecida no seu âmbito universal. “Não pode haver outras” inscrevia uma conceptualização do conhecimento a um espaço geopolítico (Europa ocidental) e eliminava a possibilidade de sequer refletir numa conceptualização e distribuição de conhecimento “emanando” de outras histórias locais (China, Índia, Islão, etc.).

## A Civilização Ocidental e o Sistema Mundial Moderno/Colonial

O conceito e a imagem da modernidade não são equivalentes aos do sistema mundial moderno. Há várias diferenças entre os dois. Em primeiro lugar, a modernidade está associada a literatura, filosofia, e à história das ideias, enquanto o sistema mundial moderno está associado ao vocabulário das ciências sociais. Em segundo lugar, esta primeira caracterização é importante se recordarmos que, desde a década de 1970, ambos conceitos têm vindo a ocupar espaços definidos tanto no discurso académico como no público. Durante a Guerra Fria, as ciências sociais conquistaram terreno na esfera das culturas da erudição, nos Estados Unidos em particular no que se refere à relevância adquirida por estudos sectoriais.<sup>5</sup> Consequentemente, a pós-modernidade é entendida, não só como processo histórico no qual a modernidade encontrou os seus limites, mas também enquanto discurso crítico sobre a modernidade que foi alojado nas humanidades, muito embora os cientistas sociais não se tenham mostrado indiferentes ao seu ruído. (Seidman, 1992) Em terceiro lugar, a modernidade (e obviamente a pós-modernidade) mantinha o imaginário da civilização ocidental como desenvolvimento imaculado desde a Grécia Antiga até à Europa setecentista, onde as bases da modernidade foram estabelecidas. Em contrapartida, a conceptualização do sistema mundial moderno não localiza o seu início na Grécia, sublinhando uma articulação espacial de poder mais do que uma sucessão linear de acontecimentos. Assim, o sistema mundial moderno situa o seu início no século XV e liga-o ao capitalismo.<sup>6</sup> Esta articulação espacial do poder, desde o século XVI e a emergência do circuito comercial atlântico, é o que Quijano teoriza como “colonialidade do poder.”<sup>7</sup>

Socorrendo-me do termo *paradigma* por conveniência pedagógica, diria que a modernidade e o sistema mundial moderno são na verdade dois paradigmas interrelacionados, ainda que distintos. A vantagem deste último sobre o primeiro é que tornou visível a espacialidade da história ocidental nos últimos quinhentos anos, juntamente com a necessidade de olhar para a modernidade e a colonialidade em conjunto. A modernidade coloca a tónica na Europa. A análise do sistema-mundo moderno introduz o colonialismo na conjuntura, embora como derivativo mais do que como uma componente constitutiva da modernidade, uma vez que ainda não dá visibilidade à colonialidade, o outro lado (mais sombrio?) da modernidade. É revelador do mérito de Quijano que este autor tenha demonstrado que a colonialidade é a dimensão global da modernidade, desta forma distinguindo colonialidade de colonialismo. Também é

mérito seu ter revelado o facto de que a emergência do circuito atlântico durante o século XVI tornou a colonialidade parte constituinte da modernidade. Se a modernidade for cronologicamente situada no século XVIII, a colonialidade torna-se derivativa. Assim, o período fundacional ibérico de expansão capitalista e de colonialidade é apagado ou relegado para a Idade Média como Lenda Negra, testemunhada pela construção iluminista do “Sul” da Europa.<sup>8</sup> Neste cenário, se a modernidade surgiu primeiro, então o colonialismo e a colonialidade tornam-se visíveis. Quijano e Dussel tornam possível, não só conceber o sistema-mundo moderno/colonial como uma estrutura socio-histórica coincidente com a expansão do capitalismo, mas também conceber a colonialidade e a diferença colonial como *loci* de enunciação. Isto é precisamente o que quero dizer por geopolítica do conhecimento e diferença colonial. (Mignolo, 2000, pp.78-142).

O século XVIII (ou mais exatamente, o período entre, aproximadamente, 1760 e 1800) foi dominado por duas reorientações distintas. Primeiro, houve a deslocação de poder no circuito atlântico do sul para o norte. Depois, a principal preocupação na Europa, desde a Paz de Vestfália (1648) até ao final do século XVIII, foi a construção do estado-nação mais do que o colonialismo. (Perry, 1975). A Inglaterra, a França, e a Alemanha ainda não eram potências coloniais nos séculos XVI e XVII e, quando se tornaram tal, reforçaram mutuamente a construção da nação com a expansão colonial, em particular a partir do início do século XIX. Contudo, a forte preocupação no norte com a Europa das nações colocou o colonialismo em banho-maria, por assim dizer. O colonialismo era uma preocupação secundária para nações como a Inglaterra e a França, cuja presença nas Américas estava direcionada para o comércio e não para a conversão, como o projeto de Espanha e de Portugal. Nessa altura, a França e a Inglaterra não tinham uma missão civilizadora para levar a cabo nas Américas, como teriam na Ásia e na África após a era napoleónica. As atuais conceptualizações da modernidade e da pós-modernidade encontram-se historicamente ancoradas nesse período. A segunda fase da modernidade era parte da restituição alemã do legado grego enquanto fundação da civilização ocidental.

Embora haja um debate sobre se o sistema-mundo tem quinhentos ou cinco mil anos, não considero que se trate de uma questão relevante. O que é relevante, ao invés, é que o sistema-mundo moderno/colonial pode ser descrito em conjunção com a emergência do circuito comercial atlântico e que essa conceptualização se encontra ligada à construção de diferença(s) colonial(is). (Mignolo, 2000). A diferença colonial é um conector que, em resumo, se refere aos perfis em mutação das diferenças coloniais através da história do sistema-mundo moderno/colonial e traz para primeiro plano a dimensão planetária da história humana silenciada por discursos centrados na modernidade, pós-modernidade e civilização ocidental.

## A Libertação da Filosofia e a Descolonização das Ciências Sociais

A teoria da dependência ainda não perdeu a sua atitude, apesar das severas críticas que lhe têm sido dirigidas, e consegue defender a sua posição no meio de uma tempestade de críticas porque os seus críticos atacaram a estrutura conceptual da dependência e não a sua razão de ser. O facto de que a dependência, em geral, era e é a estratégia básica no exercício da colonialidade do poder não é uma questão que necessite de argumentação extensa e detalhada. Muito embora no atual estágio de globalização exista um Terceiro Mundo incluído no Primeiro, o sistema interestatal e a colonialidade do poder que o organiza hierarquicamente ainda não desapareceram. Também não há lugar aqui a aferir se a distinção entre centro e periferia era tão válida no final do século XX como o era no século XIX. Se a dependência no sistema-mundo moderno/colonial deixou de estar estruturada sob a dicotomia centro/periferia, isso não significa que a dependência tenha desaparecido já que esta dicotomia não é tão clara hoje como era no passado. Por outro lado, *interdependência* é um termo que serviu para reestruturar a colonialidade do poder em torno da emergência de empresas transnacionais.<sup>9</sup> Aquilo que Quijano (1997) designa por “dependência histórico-estrutural” não deve ser limitado à dicotomia centro/periferia. Antes, deve ser aplicado à própria estrutura do sistema mundial moderno/colonial e à economia capitalista.

A teoria da dependência foi mais do que uma ferramenta analítica e explanatória nas ciências sociais.<sup>10</sup> Embora a análise do sistema-mundo deva o seu impulso original e estrutura histórica, social e económica básica à teoria da dependência,<sup>11</sup> aquela não é, nem poderia ter servido como, dimensão política da teoria da dependência. A teoria da dependência desenvolveu-se paralelamente à descolonização em África e na Ásia, e sugeriu uma linha de conduta para os países latino-americanos cerca de 150 anos após a sua descolonização. A análise do sistema-mundo opera a partir do interior do sistema, enquanto a teoria da dependência constituiu uma resposta a partir da exterioridade do sistema—não do exterior, mas da exterioridade. Por outras palavras, o exterior é designado a partir do interior no exercício da colonialidade do poder. A teoria da dependência proporcionou uma explicação e sugeriu um rumo de ação para a América Latina que dificilmente poderia ter sido feito por uma análise do sistema mundial. Esta, por sua vez, fez algo que a análise de dependência não se encontrava em posição de realizar. Quero dizer, a análise do sistema-mundo introduziu uma dimensão histórica e um enquadramento socioeconómico (o sistema mundial moderno) nas ciências sociais, deslocando assim a origem da história e das culturas da erudição da Grécia antiga para o sistema-mundo moderno. A emergência das ciências sociais no século XIX esteve na verdade ligada ao enquadramento epistémico aberto pela segunda modernidade (o Iluminismo francês, a filosofia romântica alemã, e a Revolução Industrial britânica).<sup>12</sup> A análise do sistema mundial respondeu à crise desse

enquadramento na década de 1970, quando se realizou a descolonização em África e na Ásia, e as alterações introduzidas pelas empresas transnacionais trouxeram para primeiro plano a presença ativa de um mundo muito para além da civilização ocidental. A diferença (colonial) irreduzível entre a teoria da dependência e a análise do sistema-mundo não pode ser situada nas suas estruturas conceptuais, mas antes na política dos seus *loci* de enunciação. A teoria da dependência foi uma afirmação política para a transformação social de e a partir dos países do Terceiro Mundo, enquanto a análise do sistema mundial constituiu uma afirmação política para a transformação académica a partir dos países do Primeiro Mundo. Esta diferença, implícita na geopolítica do conhecimento descrita por Carl E. Pletsch, é efetivamente a diferença colonial irreduzível - a diferença entre o centro e a periferia, entre a crítica eurocêntrica do eurocentrismo e a produção de conhecimento por aqueles que participaram na construção do mundo moderno/colonial e aqueles que foram excluídos do debate. (Mignolo, 2000, pp. 78-142). Las Casas defendeu os índios, mas estes não participaram nas discussões sobre os seus direitos. Os capitalistas emergentes que beneficiaram da revolução industrial mostraram-se ansiosos por pôr termo à escravatura, a qual suportava os proprietários de plantações e os traficantes de escravos. Os africanos negros e índios americanos não foram tidos em conta quando o conhecimento e a organização social estavam em causa. Ambos, africanos e índios, foram considerados organismos vivos e pacientes para serem mandados, não para serem ouvidos.

O impacto da teoria da dependência na descolonização da erudição na América Latina foi imediato e poderoso. Em 1970, o sociólogo colombiano Orlando Fals Borda publicou um livro importante intitulado *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual*, que hoje ecoa uma preocupação muito disseminada nas culturas de erudição na Ásia e em África. O cenário é simples: a expansão ocidental não foi apenas económica e política, mas também educativa e intelectual. A crítica eurocêntrica do eurocentrismo foi aceite nas antigas colónias como a “nossa própria” crítica do eurocentrismo; as alternativas socialistas ao liberalismo na Europa foram tomadas, nas colónias, como um caminho de libertação sem que fosse feita a distinção entre emancipação na Europa e libertação no mundo colonial. Muito simplesmente, a diferença colonial não foi considerada na sua dimensão epistémica. A fundação do conhecimento que foi e continua a ser oferecido pela história da civilização ocidental no seu complexo e vasto leque de possibilidades forneceu a conceptualização (a partir da direita e da esquerda) e permaneceu no contexto linguístico da modernidade e da civilização ocidental. A obra de Fals Borda continua válida porque tem presente um dilema atual nas culturas de erudição. Com efeito, as reivindicações de Fals Borda para a descolonização das ciências sociais ecoam as mais recentes feitas por Boaventura de Sousa Santos, de Portugal, no seu argumento “para um novo senso comum.” (Santos, 1998). Certo, Santos não está a pensar em Colômbia ou na América Latina. Contudo, a marginalidade de Portugal,



como a do sul da Europa, permite uma percepção diferente das ciências sociais da que se poderá ter a partir do Norte.

Embora Wallerstein defenda a abertura das ciências sociais, assumindo a necessidade de as manter como uma diligência académica planetária, as preocupações de Fals Borda dirigem-se à própria fonte das ciências sociais e de outras formas de erudição. Por outras palavras, a expansão planetária das ciências sociais implica que a colonização intelectual continua em vigor, ainda que tal colonização seja bem-intencionada, venha da esquerda, e apoie a descolonização. A descolonização intelectual, como Fals Borda intuiu, não pode derivar de filosofias e culturas de erudição existentes. A dependência não se limita à direita; também é criada a partir da esquerda. O debate pós-moderno na América Latina, por exemplo, reproduziu uma discussão cujos problemas originaram, não nas histórias coloniais do subcontinente, mas nas histórias da modernidade europeia.

Uma continuação indireta do argumento de Fals Borda em prol da descolonização intelectual é o projeto que Dussel tem vindo a desenvolver desde o início da década de 1990. (Dussel, 1994). A filosofia da libertação, tal como é concebida por Dussel desde o final dos anos 60 do século XX, é mais uma consequência da teoria da dependência e das preocupações intelectuais que levaram à sua emergência. Um dos principais interesses de Dussel era, e continua a ser, um projeto filosófico que contribua para a libertação social (mais adiante regressarei à distinção entre emancipação e libertação). O seu livro mais recente é consequência de uma reflexão política, ética e filosófica constante e prolongada. (Dussel, 1999). O argumento de Fals Borda dizia respeito não apenas a um projeto nas ciências sociais para a libertação do Terceiro Mundo, mas antes a um projeto de libertação intelectual das ciências sociais. No caso de Dussel, a libertação é pensada em relação à filosofia. Aqui, mais uma vez, se encontra a diferença colonial (epistémica) irreduzível entre um projeto para as ciências sociais de esquerda *a partir do Primeiro Mundo* e uma libertação *das* ciências sociais (e filosofia) a partir do Terceiro Mundo. (Lander, 2000).

A lógica deste projeto, desde a perspetiva da diferença colonial, tem sido formulada nas confrontações de Dussel entre as suas próprias filosofia e ética da libertação e as de Gianni Vattimo. (Dussel, 1999). Num curto, mas significativo, capítulo (“‘With Vattimo?’; ‘Against Vattimo?’” [‘Com Vattimo?’ ‘Contra Vattimo?’]) Dussel relaciona a filosofia de Vattimo com o niilismo e descreve o niilismo como um “crepúsculo do ocidente, da Europa e da modernidade.” (Dussel, 1999)

Ao encerrar esta secção (e imediatamente após a descrição anterior), Dussel acrescenta,

Será que Vattimo perguntou a si mesmo o significado que a sua filosofia pode ter para um mendigo Hindu coberto de lama das cheias do Ganges; ou para

um membro de uma comunidade Bantu da África subsariana a morrer de fome; ou para milhões de chineses semirurais; ou para centenas de milhar de pobres marginalizados em bairros dos subúrbios como Nezahualcoyotl ou Tlanepantla no México, tão populosos como Turim? Será uma estética de “negatividade” ou uma filosofia de “dispersão com destino final do ser” suficiente para a maioria empobrecida da humanidade? (Dussel, 1999, p. 79).

À primeira vista, e para alguém que leia a situação a partir do vasto horizonte da filosofia continental, este parágrafo poderia ser interpretado com um ataque baixo. Mas não é. Dussel está a designer a localização ausente do pensamento, obscurecido pela universalização da epistemologia moderna e o seu paralelismo e camaradagem com capitalismo, quer como justificação ou como crítica interna, como a de Vattimo. Na verdade, o que está em causa no argumento de Dussel não é apenas o ser, mas a colonialidade do ser, na qual a filosofia da libertação encontrou a sua energia e conceptualização. É simplesmente a diferença colonial que está em causa. A posição de Dussel é expressa mais claramente na segunda parte do seu artigo sobre Vattimo, quando Dussel sublinha a discrepância entre o ponto de partida nos dois projetos. Como é bem sabido, uma sala parece ter sido alterada quando se entra nela por uma porta diferente. Além do mais, das muitas portas pelas quais é possível entrar na sala da filosofia, apenas uma estava aberta. As restantes estavam fechadas. Compreende-se o que significa ter apenas uma porta aberta e a entrada estar fortemente regulada. Dussel observa que o ponto de partida para uma “ontologia hermenêutica do crepúsculo” (Vattimo) e para a “filosofia da libertação” são bastante diferentes. Dussel enquadrou esta distinção em termos da geopolítica do conhecimento: a primeira provém do norte; a segunda, do sul. O sul não é, obviamente, uma simples localização geográfica, mas uma “metáfora do sofrimento humano sob o capitalismo global.” (Dussel, 1999, p.82). O primeiro discurso está ancorado na segunda fase da modernidade (revolução industrial, Iluminismo). O segundo discurso, o da filosofia da libertação, assenta na primeira fase da modernidade e deriva de uma perspectiva subalterna—não do discurso cristão/colonial do colonialismo espanhol, mas da perspectiva das suas consequências, ou seja, a repressão dos índios americanos, a escravatura africana, e a emergência de uma consciência crioula (tanto branca/mestiça principalmente no continente como negra nas Caraíbas) em posições subalternas e dependentes. A partir deste cenário, Dussel refere que, embora no norte seja saudável celebrar o crepúsculo da civilização ocidental, a partir do sul é mais saudável refletir no facto de que 20 por cento da população da Terra consome 80 por cento do rendimento do planeta.

Já não é mais possível, ou pelo menos não é linear, “pensar” a partir do cânone da filosofia ocidental, mesmo quando parte desse cânone é crítico da modernidade. Fazê-lo implica reproduzir o etnocentrismo epistémico cego que torna difícil, se não

mesmo impossível, qualquer filosofia política de inclusão (Habermas, 1998). O limite da filosofia ocidental é a fronteira onde a diferença colonial emerge, dando visibilidade à variedade de histórias locais que o pensamento ocidental, da direita e da esquerda, escondeu e suprimiu. Assim, há experiências históricas de marginalização que já não são equivalentes à situação que deu origem à filosofia grega e permitiu a sua renovação na Europa de nações, surgindo juntamente com a revolução industrial e a consolidação do capitalismo. Estas novas filosofias foram iniciadas por pensadores como Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, Subramani, Abdelkhebir Khatibi, e Edouard Glissant, entre outros. Consequentemente, devem ser sublinhados dois aspetos.

O primeiro é o rácio entre locais (geo historicamente constituídos) e pensamento, a geopolítica do conhecimento, propriamente dita. Se a noção de ser foi inventada na filosofia ocidental, a colonialidade do ser não pode ser uma continuação da anterior. Por causa da colonialidade do poder, o conceito de ser não pode ser dispensado. E por causa da diferença colonial, a colonialidade do ser não pode ser uma continuação crítica da primeira (uma espécie de deslocamento pós-moderno) mas tem de ser, antes, uma realocação do pensamento e uma consciência crítica da geopolítica do conhecimento. A epistemologia não é a-histórica. Mas não só isto, não pode tampouco ser reduzida à história linear desde a Grécia até à atual produção de conhecimento norte-atlântica. Tem de ser geográfica na sua historicidade, introduzindo a diferença colonial no jogo.<sup>13</sup> As densidades da experiência colonial são a localização de epistemologias emergentes, como os contributos de Franz Fanon, que não derrubam os existentes, mas antes edificam no terreno do silêncio da história. Neste sentido, Fanon é o equivalente de Kant, da mesma maneira que Guaman Poma de Ayala, no Peru colonial, poderia ser considerado o equivalente de Aristóteles (Adorno, 1986). Uma das razões por que Guaman Poma de Ayala e Fanon não são facilmente percebidos como equivalentes de Aristóteles e de Kant é o tempo. Desde o Renascimento - o período moderno inicial ou a emergência do mundo moderno/colonial - o tempo tem funcionado como um princípio de ordem que cada vez mais subordina lugares, relegando-os para antes ou depois desde a perspectiva dos "detentores (das portas) do tempo." A disposição de acontecimentos e pessoas ao longo de uma linha de tempo é também uma ordem hierárquica, distinguindo fontes primárias de pensamento de acontecimentos, pessoas ou ideias interessantes ou curiosas. O tempo é igualmente o ponto de referência para a ordem do conhecimento. A descontinuidade entre ser e tempo e colonialidade do ser e do lugar é o que alimenta a necessidade sentida por Dussel de sublinhar a diferença (a diferença colonial) entre a filosofia continental (Vattimo, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Michel Foucault) e a filosofia da libertação.

A insistência de Dussel no *punto de partida diferente*, em relação a Vattimo, podia ser suportado por argumentos apresentados por Vine Deloria Jr., advogado e intelectual indígena americano, e por Robert Bernasconi, especialista em filosofia continental.

As considerações de Vine Deloria sobre espaço e tempo (locais sagrados e tempo simbólico e abstrato) abordam e dão visibilidade à irreduzível diferença colonial a que Dussel dá ênfase na sua filosofia da libertação. Tanto em Deloria como em Dussel existe uma necessidade de estabelecer os limites das cosmologias ocidentais. Embora isto seja feito a partir das vivências de um indígena norte-americano e de um descendente de imigrantes europeus na América Latina, a diferença colonial encontra-se enraizada nas duas distintas experiências. É claro que os imigrantes europeus nos antigos mundos coloniais, como seja a Argentina, não têm as mesmas experiências que os indígenas americanos. Contudo, ambos grupos vivenciam a diferença colonial que pode ser ou narcotizada ou revelada. Ambos decidiram revelar e pensar a partir dela.

Deloria frisa um argumento simples, mas fundamental: “Conservative and liberal, terms that initially described political philosophies, have taken on the aspect of being able to stand for cultural attitudes of fairly distinct content. Liberals appear to have more sympathy for humanity, while conservatives worship corporate freedom and self-help doctrines underscoring individual responsibility. The basic philosophical differences between liberals and conservatives are not fundamental, however, because both fit in the idea of history a thesis by which they can validate their ideas. [Conservador e liberal, termos que inicialmente descreviam filosofias políticas, assumiram o aspeto de serem capazes de representar atitudes culturais de conteúdos bastante distintos. Os liberais parecem ter mais simpatia pela humanidade, enquanto os conservadores adoram a liberdade empresarial e as doutrinas de autoajuda que sublinham a responsabilidade individual. As diferenças filosóficas básicas entre liberais e conservadores não são fundamentais; contudo, ambas enquadram na ideia da história uma tese pela qual podem validar as suas ideias.] (Deloria, 1994, p.63) Poderíamos acrescentar *socialista* a *conservador* e *liberal*, completando assim a distribuição tripartida político-ideológica dos finais do espectro ideológico e político norte-atlântico de finais do século XIX. Estas três variedades de ideologias políticas seculares encontram-se também no mesmo quadro do Cristianismo. Para todas elas, o tempo e a história constituem a essência da sua cosmologia.

Além do mais, acrescenta Deloria, quando a ideologia doméstica (e.g., nos Estados Unidos) “se divide conforme indígena americano e imigrante da Europa ocidental, porém, a diferença fundamental assume enorme importância filosófica.” (Deloria, 1994, p.62). Com efeito, a diferença fundamental é “a diferença colonial,” já que não se trata apenas de um caso de cosmologias ou visões do mundo incomensuráveis mas de uma diferença articulada pela colonialidade do poder. Consequentemente, as duas estão histórica e logicamente ligadas uma à outra numa relação de dependência. Trata-se de uma dependência relacionada com a universalidade atribuída ao tempo, na ideologia doméstica, e com a particularidade atribuída ao lugar no mesmo movimento. O lugar, obviamente, não é naturalmente particular, mas é-o historicamente, consoante a

localização atribuída ao lugar pelos discursos hegemónicos que garantem o privilégio do tempo e da história.

Não estou a propor aqui que uma fusão de tempo e espaço, que poderíamos designar de *espaçotempo* de um lado da ideologia doméstica (quer dos imigrantes da Europa ocidental quer das ciências sociais), resolverá os problemas criados por um discurso hegemónico de tempo, história, progresso e desenvolvimento. O terreno da epistemologia não se encontra muito afastado do mapa que Deloria desenhou a partir da ideologia política doméstica (e.g., os liberais e os conservadores, aos quais juntei os socialistas). Wallerstein delineou o mapa da epistemologia moderna, que foi primeiro dividido entre a ciência e a filosofia (e as humanidades), ou efetivamente entre as duas culturas. Esta divisão foi mais tarde colmatada de formas problemáticas pelo surgimento das ciências sociais, com algumas das disciplinas inclinando-se para as ciências (economia, sociologia, e as ciências políticas) enquanto outras se inclinavam para as humanidades (antropologia cultural e história). Wallerstein descreveu dois conceitos básicos de *espaçotempo* nas ciências sociais: o “*espaçotempo geopolítico ou episódico*” e o “*espaçotempo eterno*”. (Wallerstein, 1991, pp. 66-94). O primeiro conceito alude à explicação do que é presente e do particular. O segundo refere-se ao que é válido através do tempo e do espaço. Após indicar as limitações destes dois tipos de *espaçotempo*, Wallerstein sublinhou outras dimensões que as ciências sociais deixaram fora de consideração, as quais incluem o “*espaçotempo cíclico-ideológico*,” o “*espaçotempo estrutural*,” e o “*espaçotempo transformacional*” (Wallerstein, 1991, pp. 66-94). Defendendo a inclusão destas novas dimensões no futuro das ciências sociais, Wallerstein avançava os argumentos, e a esperança, de uma “nova epistemologia unificadora” que ultrapasse o divórcio clássico entre as ciências e a filosofia (ou as humanidades), deixando as ciências sociais numa desconfortável posição intermédia. Se isto for possível, o que ficará de fora? Neste caso, seria todo o espaço da diferença colonial face à qual Wallerstein, como Vattimo, se revela cego.

Permitam-me que dê início à minha explicação citando Deloria (1994, pp. 63- 75):

Western European peoples (and of course later U.S. people) have never learned to consider the nature of the world discerned from a spatial point of view.” [Os povos da Europa ocidental (e, claro, mais tarde o povo dos Estados Unidos) nunca aprenderam a considerar a natureza do mundo percebido de um ponto de vista espacial] (Deloria, 1994, p.63). As consequências de uma afirmação como esta, que, mais uma vez, sublinha a diferença colonial, são imensas para a religião, a epistemologia e as relações internacionais. O tempo e a história tornaram possíveis desígnios globais (religiosos, económicos, sociais e epistémicos) para fazer emergir as respostas da necessidade de um dado local que se assumiam terem valor universal através do tempo e do espaço.

A experiência, em que os desígnios globais emergiram é esvaziada quando um dado desígnio global é exportado e programado para ser implantado sobre a experiência de um lugar particular. Contudo, este projeto (que foi o projeto da modernidade desde o Renascimento cristão até ao mercado global contemporâneo) já não é convincente. “Space generates time, but time has little relationship with space.” [O espaço gera o tempo, mas o tempo tem pouca relação com o espaço]. Consequentemente, a ideologia universal do tempo e da história des-incorporados chegou ao ponto em que o espaço e o local deixaram de poder ser anulados. Assim sendo, o mundo não se está a tornar, nem pode ser concebido como, uma aldeia global. Em vez disso, é uma “série de bolsas de identidade não-homogêneas que acabarão por ter de entrar em conflito já que representam disposições históricas muito distintas de energia emocional.

Assim sendo, a questão já não é uma nova conceptualização do espaçotempo no contexto de um paradigma Kantiano com o espaço e o tempo como invariantes, mas a sua descontinuidade do outro lado da diferença colonial. Aqui, estou a pensar no espaçotempo sem esse nome (e.g., Pachakuti entre o povo Aymara, nos Andes) do outro lado da diferença colonial que o modelo Kantiano tornou invisível.<sup>14</sup> A reconceptualização feita por Wallerstein do espaçotempo permanece dentro da ideologia doméstica das culturas ocidentais de erudição, com o pressuposto do seu âmbito universal, válido para todos os tempos e todas as sociedades. A conceptualização radical que Deloria faz de tempo e de espaço situa o discurso noutra local, para lá das ciências sociais, procurando, não uma epistemologia que unifique as duas culturas, mas uma epistemologia que seja construída sobre a irreduzível diferença colonial. A consequência é o direito a exigir direitos epistémicos dos locais onde as experiências e as memórias organizam o tempo e o conhecimento.

O diálogo que Dussel estabelece com a filosofia de Vattimo segue na mesma direção, ainda que com diferentes motivações. Existe uma concordância parcial entre Vattimo e Dussel, como se poderia imaginar uma concordância parcial semelhante entre Deloria e Wallerstein. A questão importante, porém, é a da irreduzível diferença colonial epistémica sobre a qual Deloria e Dussel constroem os seus argumentos para o futuro da ética, da política e da epistemologia que não pode mais ser construída sobre categorias e premissas da filosofia e das ciências sociais ocidentais. Embora o argumento de Deloria possa ser tomado como um argumento indireto para descolonizar (e não apenas para abrir) as ciências sociais (como o argumento avançado na América Latina pelo sociólogo colombiano Fals Borda no início da década de 1970, referido acima), o argumento de Dussel é um repto direto para a descolonização da filosofia. Segundo Dussel, “An Ethic of Liberation, with planetary scope ought, first of all, ‘to liberate’ (I would say decolonize) philosophy from Helenocentrism. Otherwise, it cannot be a

future worldly philosophy, in the twenty-first century.” [Uma Ética da Libertação, de âmbito planetário, deveria em primeiro lugar ‘libertar’ (diria mesmo descolonizar) a filosofia do Helenocentrismo. Caso contrário, não pode ser uma filosofia mundana futura no século XXI]. (Dussel, 1999, p. 5).

A irreduzível diferença colonial que tento traçar, começando no diálogo de Dussel com Vattimo, foi igualmente percebida por Bernasconi no seu relato do desafio que a filosofia africana coloca à filosofia continental. Em traços largos, Bernasconi observa que “a filosofia ocidental aprisiona a filosofia africana entre a espada e a parede: ou a filosofia Africana é tão semelhante à filosofia ocidental que não faz um contributo distintivo e efetivamente desaparece; ou é tão diferente que as suas credenciais para ser filosofia genuína estarão sempre em dúvida” (Bernasconi, 1997, p. 188). Este nó cego é a diferença colonial que cria as condições para aquilo que noutro texto chamei “pensamento de fronteira,”<sup>15</sup> definindo-o como uma epistemologia a partir de uma posição subalterna. Embora Bernasconi descreva o fenómeno com uma terminologia diferente, o problema com que nos deparamos aqui é o mesmo. Além do mais, Bernasconi apresenta o seu argumento com o apoio do filósofo afroamericano Outlaw num artigo intitulado “‘African ‘Philosophy’: Deconstructive and Reconstructive Challenges” (Outlaw, 1987, pp. 9-44). Sublinhando o sentido em que Outlaw usa o conceito de desconstrução, Bernasconi reforça ao mesmo tempo os limites a operação desconstrutivista de Jacques Derrida e o encerramento da metafísica ocidental. Derrida, segundo Bernasconi, não oferece qualquer espaço para formular a questão sobre a filosofia chinesa, indiana e, especialmente, africana. A filosofia latina e anglo-americana deveria ser acrescentada a isto. Após uma cuidadosa discussão da filosofia de Derrida, e ponderando possíveis alternativas à extensão de desconstrução, Bernasconi conclui dizendo, “Even after such revisions, it is not clear what contribution deconstruction could make to the contemporary dialogue between Western philosophy and African philosophy.” [Mesmo após tais revisões, não é claro que contributo a desconstrução pode ter para o diálogo contemporâneo entre a filosofia ocidental e a filosofia africana] (Bernasconi, 1997, p. 187). Ou, se se pode prever um contributo, tem de ser da perspectiva que Outlaw apropria e que desnaturaliza a desconstrução da metafísica ocidental a partir do seu interior (e mantém a totalidade, à maneira de Derrida). Ou seja, tem de ser uma desconstrução a partir da exterioridade da metafísica ocidental, da perspectiva do nó cego que Bernasconi detetou na interdependência (e nas relações de poder) entre a filosofia ocidental e a africana. Contudo, se invertermos a perspectiva, estamos localizados numa estratégica desconstrutivista particular a que eu prefiro chamar a descolonização da filosofia (ou de qualquer outro ramo do conhecimento, ciências naturais, ciências sociais, e as humanidades). Esta deslocação de perspectiva já fora sugerida pelo filósofo marroquino Abdelkhebir Khatibi, que discuti com mais pormenor noutro texto. (Mignolo, 2000). No entanto, seguramente Bernasconi concordará com Khatibi

ao denominar a descolonização como o tipo de operação desconstrutivista proposta por Outlaw, assim mantendo e desfazendo a diferença colonial da própria diferença colonial. Por outras palavras, mantendo a *diferença* no pressuposto de que “somos todos humanos,” embora desfazendo a *colonialidade do poder* que converteu diferenças em valores e hierarquias. “The existential dimension of African philosophy’s challenge to Western philosophy in general and Continental philosophy in particular is located in the need to decolonize the mind. This task is at least as important for the colonizer as it is for the colonized. For Africans, decolonizing the mind takes place not only in facing the experience of colonialism, but also in recognizing the precolonial, which established the destructive importance of so-called ethnophilosophy.” [A dimensão existencial do repto que a filosofia africana lança à filosofia ocidental, em geral, e à filosofia continental, em particular, situa-se na necessidade de descolonizar a mente. Esta tarefa é pelo menos tão importante para o colonizador como é para o colonizado. Para os africanos, descolonizar a mente acontece, não apenas no enfrentamento da experiência do colonialismo, mas também no reconhecimento do pré-colonial, que estabeleceu a importância destrutiva da chamada etnofilosofia] (Bernasconi, 1997, p. 191). O nó cego exige também uma dupla operação da perspectiva da filosofia africana, a saber, uma apropriação da filosofia ocidental e, ao mesmo tempo, uma rejeição da mesma ancorada na diferença colonial. Bernasconi reconhece que estas, porém, são tarefas e questões para os filósofos africanos. Quais poderiam ser questões semelhantes para um filósofo continental? Para os europeus, acrescenta Bernasconi, “descolonizar a mente colonial necessita de um encontro com o colonizado, em que finalmente os europeus vivem a experiência de serem visto como julgados por aqueles que negaram. O grau em que a filosofia europeia defendeu o colonialismo, e mais particularmente ajudou a justificá-lo através de uma filosofia de história que privilegiou a Europa, deixa claro que tal descolonização é uma tarefa urgente para o pensamento europeu” (Bernasconi, 1997, p. 192).

O meu interesse ao desenvolver demoradamente a posição de Bernasconi não é, obviamente, o de repetir o gesto autoritário de um filósofo norte-atlântico, validando os argumentos de filósofos africanos. Muito pelo contrário, é o humilde reconhecimento realizado por Bernasconi dos limites da filosofia continental, a partir do interior da própria filosofia continental, que me interessa. Ao reconhecer a diferença colonial, Bernasconi rompe com séculos de cegueira filosófica europeia face à diferença colonial e à subalternização do conhecimento. Deve ser reconhecido o mérito dos filósofos africanos por terem, com sucesso, levantado a questão e projetado um futuro, tirando partido do potencial epistémico de pensar a partir da diferença colonial. Também deve ser reconhecido o mérito de Bernasconi por ter reconhecido que aqui estamos num jogo diferente, em que os jogadores, embora em amizade desportiva, têm tarefas e objetivos distintos.



Esta é precisamente a questão que Dussel tem estado a tentar apresentar desde o seu polémico diálogo inicial com Apel, Paul Ricoeur, Habermas, e, mais recentemente, Vattimo (Dussel, 1994). Contudo, Dussel encontra-se numa posição mais semelhante à defendida pelos filósofos africanos do que à posição articulada por Bernasconi. À semelhança de Outlaw e outros, Dussel preconiza uma dupla operação de desconstrução-reconstrução ou, melhor ainda, descolonização (para usar apenas um termo que designa ambas operações e sublinha o deslocamento de perspetivas, tarefas e objetivos) (Outlaw, 1987).

Aquilo que realiza é uma exigência feita a partir de uma posição subalterna episódica na qual a filosofia latino-americana tem sido colocada pela filosofia ocidental. A preferência manifestada por Dussel por uma filosofia de libertação é, não só uma libertação da filosofia, como também uma afirmação da filosofia como um instrumento de descolonização. Dussel está claramente a sublinhar a cegueira de Vattimo ao outro lado da modernidade, que é a colonialidade: a violência que Vattimo (ou Nietzsche e Heidegger) atribuiu à razão instrumental moderna, a colonialidade do poder imposto a culturas não-europeias que têm permanecido silenciadas, escondidas e ausentes. A diferença colonial é reproduzida na sua invisibilidade. O argumento de Dussel em prol da descolonização, por uma ética e filosofia da libertação, é predicada num movimento duplo semelhante à estratégia dos filósofos africanos. Por um lado, existe uma apropriação da modernidade e, pelo outro, um passo na direção de uma transmodernidade entendida como uma estratégia libertadora ou projeto de descolonização que, segundo Bernasconi, inclui todos, o colonizador e o colonizado.<sup>17</sup> Tenho vindo a destacar a filosofia, mas o que disse sobre ela aplica-se igualmente às ciências sociais. É um gesto louvável abrir o âmbito das ciências sociais, mas, como Dussel afirmou sobre Vattimo, isso não basta. Abrir as ciências sociais significa que estas se mantêm estáticas, serão exportadas para locais cujas experiências não correspondem, ou correspondem apenas parcialmente, e esquece o facto de que a modernidade revelou o seu outro lado, colonialidade, em lugares não-europeus. Como no caso da filosofia analisado por Bernasconi, as ciências sociais no Primeiro Mundo prendem as ciências sociais do Terceiro Mundo num nó cego. Ou as ciências sociais são semelhantes às ciências sociais do Atlântico norte em todo o planeta, de modo que não fazem quaisquer contributos distintivos, ou não são ciências sociais e o conhecimento social não está a ser reconhecido. Os cientistas sociais do Terceiro Mundo ainda não ergueram as suas vozes tão sonoramente como os filósofos. No entanto, também não foram silenciados, como os exemplos de Fals-Borda e Quijano na América Latina e o grupo South Asian Subaltern Studies ilustram. Hoje, podemos não concordar com as recomendações feitas por Fals-Borda na década de 1970. Contudo, a solução que este autor sugere não deve ser desculpa para descartar a questão que levantou. Ou, se preferirem, a solução sugerida pode ser lida como uma forma de levantar o problema

mais do que como uma solução que se esperaria ser válida hoje. A crença de que os cientistas sociais com boa vontade para com a transformação social serão apoiados pelo “povo”, cujo interesse o cientista social afirma defender, seria difícil de manter nos tempos presentes. Em primeiro lugar, isto deve-se ao facto de o povo (ou seja, movimentos sociais de todos os tipos) não carecer de intelectuais do exterior para defender os seus interesses. Em segundo lugar, a transformação do conhecimento (e a transformação social, naturalmente), para a qual o cientista social poderia contribuir, encontra-se localizada não tanto no domínio do povo mas antes em instituições eruditas e nos meios de comunicação social. Sem dúvida, há um capital de conhecimento que tem sido subalternizado pela modernidade/colonialidade, mas tal conhecimento não se encontra necessariamente nas mentes ou nos interesses das pessoas, cujos interesses, por sua vez, podem não coincidir com os do cientista social.

Seja como for, a percepção que Fals-Borda tem da dupla “diáspora de cérebros” no Terceiro Mundo continua válida hoje. Os cérebros não estão só a ser roubados quando um cientista social deixa um país em que existem condições de investigação limitadas e se transfere para um país e uma instituição com melhores recursos. Antes, isto acontece quando o cientista social permanece num país com condições de investigação limitadas e reproduz ou imita os padrões, métodos e, sobretudo, as questões levantadas pelas ciências sociais com diferentes experiências históricas e sociais. Esta é outra versão do nó cego em que a erudição e as ciências do Atlântico norte colocaram a produção de conhecimento e que reproduz a colonialidade do poder. Se abrir as ciências sociais é um passo positivo, mas dificilmente suficiente, “a sociologia indígena” é igualmente um contributo importante, mas não comporta a força radical articulada pelos filósofos africanos ou pelos filósofos da libertação.<sup>17</sup> Na medida em que continua indígena, a sociologia resolve apenas parte do problema. Para serem descolonizadas, a sociologia e as ciências sociais têm de ser submetidas ao duplo movimento de apropriação e crítica radical desde a perspectiva do indígena, ao ponto de revelar a diferença colonial nas ciências sociais. A sociologia, mesmo com esta abertura, não consegue realizar esta tarefa (Wallerstein et al., 1999). Como a desconstrução de Derrida, as ciências sociais do Atlântico norte estão a atingir os limites da diferença colonial, o espaço onde as alternativas à filosofia e às ciências sociais são necessárias.

## O Capitalismo Histórico e a Colonialidade do Poder

A discussão anterior estabeleceu o enquadramento e o palco para um tratamento mais breve do capitalismo histórico e da colonialidade do poder relativamente à transmodernidade. O conceito de capitalismo histórico proposto por Wallerstein (introduzido no início da década de 1980) complementa a sua ideia chave inicial do sistema-mundo moderno. Em vez da estrutura e da lei da acumulação de capital estudadas

por Marx, Wallerstein foca-se na sua expansão histórica e transformações. Wallerstein caracteriza o sistema económico identificado como capitalismo pelo seu propósito: acumulação de capital e, como consequência necessária, euroexpansão. O segundo aspeto é o seu surgimento histórico, que Wallerstein localiza algures na Europa do século XV. Estas duas primeiras características pressupõem que (1) até ao século XV, na Europa e no resto do mundo, existiam sistemas económicos que não eram capitalistas, e (2) a ascensão do capitalismo suplantou e apagou todas as outras organizações económicas anteriores. Consequentemente, a primeira caracterização do capitalismo histórico feita por Wallerstein foi dificultada pelas conceções de tempo linear e de novidade, dois pressupostos básicos da ideologia capitalista e da epistemologia moderna. Dito de outra forma, o pressuposto de que logo que algo de novo surge tudo o que o antecede desaparece não deixa muita margem de manobra para além da filosofia de mercado atual.

A conceção linear de tempo (logicamente necessária para a noção de progresso) que Wallerstein identifica como uma terceira característica básica do capitalismo histórico, juntamente com a sua novidade, funciona para construir uma imagem do capitalismo como uma totalidade que apagou todas as outras alternativas económicas existentes da face da Terra. Em certo sentido, é verdade que o capitalismo começou a dominar todas as outras organizações económicas alternativas com que se foi deparando ao longo da história da sua expansão, desde o século XV até ao fim do século XX. Por outro lado, não é certo que dominar também signifique apagar. O que falta na conceção de capitalismo histórico de Wallerstein é a exterioridade do capitalismo, aquele momento em que “mão de obra viva” é transformada em “mão de obra capitalista,” a exploração da mais-valia.<sup>18</sup> Por exterioridade, não quero dizer o exterior, mas antes o espaço onde as tensões surgem quando o capitalismo se torna o sistema económico dominante e elimina todas as possibilidades de algo fora dele, mas não a sua exterioridade. A conceptualização que Wallerstein faz do capitalismo histórico pressupõe uma totalidade sem exterioridade. Diria que a transmodernidade e a colonialidade do poder são para o capitalismo histórico o que as reflexões filosóficas de Levinas sobre ser são para o ser e tempo de Heidegger. A analogia é adequada devido à tradução realizada por Dussel (1975) da exterioridade à experiência colonial de Emmanuel Levinas. A analogia também é relevante devido aos paralelos entre a fratura na narrativa da civilização ocidental, entre as tradições filosóficas grega e judaica, por um lado, e a fratura entre modernidade e colonialidade na narrativa do sistema-mundo moderno/colonial, por outro.

O enquadramento de Wallerstein para o capitalismo histórico, bem como o de Arrighi, permite-nos contar a história de conflitos imperiais e, consequentemente, identificar a diferença imperial (i.e., a diferença na interioridade) do sistema.<sup>19</sup> No entanto, deixa a diferença colonial fora do campo de visão, precisamente na obscuridade

em que a expansão capitalista a colocou e por onde a expansão capitalista avança com violência, não só física mas também epistémica. Por conseguinte, a noção de Wallerstein de capitalismo histórico acompanha a sua crítica das ciências sociais e a sua predisposição para as abrir. Contudo, aquela mantém as ciências sociais numa totalidade epistémica englobante que existe em paralelo com a totalidade englobante do capitalismo. Economias alternativas em tensão com o capitalismo bem como alternativas ao capitalismo não têm lugar na conceção das ciências sociais proposta por Wallerstein, sobre a qual assenta a própria noção de capitalismo histórico. Uma vez que a diferença colonial se encontra esbatida na noção Wallersteiniana de capitalismo histórico, é impossível prever a possibilidade de refletir a partir dela ou de refletir sobre as tensões entre capitalismo e não só outras organizações económicas como também alternativas ao capitalismo a partir de perspetivas subalternas.

Existem várias possibilidades abertas ao futuro, das quais sublinharia apenas algumas, com vista a tornar visível a diferença colonial, o seu potencial epistémico, e os futuros alternativos que nos permite imaginar. Caso contrário, a análise mais sofisticada de capitalismo histórico contribuirá para a reprodução da ideia de que o poder do capitalismo, e o desejo de expansão e acumulação, elimina todas as diferenças possíveis. Este é o risco de abrir as ciências sociais sem questionar e substituir as suas bases, como têm argumentado Fals-Borda e Santos.<sup>20</sup> Suspeito igualmente que os argumentos de Dussel e os de Quijano apontam para a descolonização, em vez de abrir as ciências sociais.

Poderíamos dizer que o capitalismo coloca economias alternativas num nó cego, semelhante ao que a filosofia continental fez à filosofia africana? Poderíamos dizer que economias alternativas serão ou semelhantes ao capitalismo (e desaparecerão) ou condenadas a continuar tão distintas que as suas credenciais como economias genuínas estarão em dúvida? Penso que a analogia pode ser defendida e que há vários fundamentos sobre os quais se pode construir o argumento. Em primeiro lugar, há a sobrevivência, ao longo de quinhentos anos, de economias ameríndias em que os objetivos não são de acumulação e expansão, mas sim de acumulação e reciprocidade. Quando a acumulação é acompanhada por reciprocidade, o seu significado altera-se (Quijano, 1998). A orientação final é acumulação para o bem-estar da comunidade, e não para o bem-estar dos agentes da acumulação e da expansão, sem olhar aos interesses da comunidade. Recordar o surgimento do capitalismo como sistema económico, conforme delineado por Wallerstein, pode ajudar a concretizar melhor esta ideia. O capitalismo surgiu como sistema económico a partir de uma perspetiva subalterna: a burguesia comercial sentiu-se cerceada pelo poder da igreja e dos proprietários de terras. A Revolução Francesa, que Wallerstein destaca com a mesma força com que realça o momento em que a geocultura do sistema-mundo moderno (e capitalismo histórico) encontra o seu momento de consolidação, foi na verdade uma revolução burguesa. Por conseguinte, a Revolução

Russa, como seu contraponto, permaneceu dentro da lógica da acumulação de capital e expansão, e propunha que os agentes dirigentes fossem os trabalhadores em vez da burguesia. A luta pelo poder entre o liberalismo e o socialismo terminou com a vitória do primeiro. O socialismo não foi capaz de substituir o desejo que alimenta e faz funcionar o capitalismo. O desejo de acumulação e posse é mais forte do que o desejo de distribuição, que constituía a alternativa socialista, ainda que no contexto da lógica do capitalismo. A diferença colonial continua igualmente válida para um capitalismo expansionista sob a designação de liberalismo e civilização ou de socialismo e libertação. Assim sendo, o socialismo não foi colocado num nó cego pelo capitalismo, como aconteceu com a filosofia Africana às mãos da filosofia continental, uma vez que o socialismo surgiu como uma alternativa dentro de uma alternativa que altera o conteúdo da conversa e mantém os termos da produção capitalista.

Para que a analogia entre filosofia e economia possa ser mantida, é necessário procurar organizações económicas que não foram encurraladas pela expansão capitalista e que hoje podem proporcionar alternativas ao capitalismo. Quando falo em organizações económicas, não estou a referir-me a uma lógica diferente de organização económica, mas antes a um princípio e uma filosofia diferentes de produção e distribuição económicas. Desta forma, o problema não é tanto uma questão técnica gerada pela revolução industrial, mas antes o princípio e os objetivos que produziram a revolução industrial. Assim sendo, para ser possível realizar mudanças nos princípios e objetivos, estes teriam de ter início na apropriação e torção dos usos da tecnologia em vez de na sua reprodução, que se encontra nas mãos daqueles que não abdicarão do controlo voluntariamente. Para isso, é necessária uma reorientação fundamental de filosofia. Chegados aqui, é fácil compreender a analogia entre filosofia e capitalismo, desde que deixemos aberto o espaço entre economia e capitalismo e estejamos constantemente conscientes da diferença colonial que o capitalismo oblitera ao estabelecer uma equivalência entre os dois. Na verdade, tanto o capitalismo como a economia pressupõem princípios diferentes. Originalmente, economia significava administração de escassez, ao passo que capitalismo implica acumulação de riqueza.

O capitalismo histórico, tal como Wallerstein o concebe e Arrighi o narra, obstrui a diferença colonial e, ainda mais, a necessidade de olhar o capitalismo do outro lado, ou seja, a partir da sua exterioridade (Wallerstein, 1983, p.78). Trata-se de uma exterioridade que não pode ser narrada apenas a partir da interioridade do sistema (como Wallerstein faz muito bem) mas que carece da sua própria narrativa a partir da sua própria exterioridade. Neste ponto, abrir e exportar as ciências sociais para analisar o capitalismo histórico já não servirá, uma vez que tal passo reproduzirá a obstrução da diferença colonial e, com isso, a possibilidade e necessidade de considerar o capitalismo de outra forma. A noção de colonialidade do poder de Quijano oferece esta oportunidade. No entanto, antes de nos focarmos nela, gostaria de tecer alguns comentários

sobre racismo e universalismo, concebidos por Wallerstein como aspetos substanciais do capitalismo histórico. Neste argumento, Wallerstein aborda a diferença epistémica colonial. Ao revelar as ligações entre universalismo e racismo (e sexismo) como justificações para a exploração da mão de obra, o autor faz uma importante afirmação sobre a estrutura social, que, contudo, é limitada ao revelar que a cumplicidade entre universalismo, racismo, e sexismo também enquadrara os princípios de conhecimento à luz dos quais Wallerstein fez a sua apreciação crítica. Se a epistemologia se manifesta em paralelo com a história do capitalismo, a epistemologia não pode ser desligada de ou incontaminada pela cumplicidade entre universalismo, racismo e sexismo. Aqui, a diferença colonial epistémica vem para o primeiro plano.

A integração de racismo e universalismo no quadro do capitalismo histórico feita por Wallerstein talvez seja o aspeto mais radical da sua conceptualização. Racismo, disse este autor, “tem sido o pilar cultural do capitalismo histórico,” e “a crença no universalismo tem sido a pedra angular do arco ideológico do capitalismo histórico.” (Wallerstein, 1983, pp. 80-81). Como estão relacionados o racismo e o universalismo? A etnicização do mundo na própria constituição do sistema-mundo moderno/colonial teve, para Wallerstein, três consequências fundamentais. Em primeiro lugar, a organização e reprodução da força de trabalho, que pode melhor ser ilustrada pela ligação, no mundo moderno/colonial, de pele negra a escravatura a qual, naturalmente, estava ausente em Aristóteles, cuja leitura sofreu uma substancial transformação nos debates teológicos e legais do século XVI. Em segundo lugar, Wallerstein considera que a etnicização proporcionou um mecanismo de treino incorporado para a força de trabalho, localizado dentro do enquadramento de agregados familiares etnicamente definidos e não à custa dos empregadores ou do estado. Mas o que Wallerstein considera crucial é a terceira consequência da etnicização da força de trabalho, nomeadamente, o racismo institucional como pilar do capitalismo histórico:

What we mean by racism has little to do with the xenophobia that existed in various prior historical systems. Xenophobia was literally fear of the *stranger*. Racism within historical capitalism had nothing to do with *strangers*. Quite the contrary. Racism was the mode by which various segments of the work-force within the same economic structure were constrained to relate to each other. Racism was the ideological justification for the hierarchization of the work-force and its highly unequal distributions of reward. What we mean by racism is that set of ideological statements combined with that set of continuing practices which have had the consequence of maintaining a high correlation of ethnicity and work-force allocation over time. (Wallerstein, 1983, p.78 sublinhado nosso).

O universalismo, como pedra angular ideológica do capitalismo histórico, é, não só uma epistemologia, mas também uma crença, uma crença no fenómeno real de verdade e na epistemologia que justifica a verdade local com valores universais:

Our collective education has taught us that the search for truth is a disinterested virtue when in fact it is a self-interested rationalization. The search for truth, proclaimed as the cornerstone of progress, and therefore of well-being, has been, at the very least, consonant with the maintenance of a hierarchical, unequal, social structure in a number of specific respects. The process involved in the expansion of the capitalist world-economy... involved a number of pressures at the level of culture: Christian proselytization; the imposition of European language; instruction in specific technologies and mores; changes in the legal code... That is that complex processes we sometimes label “westernization,” or even more arrogantly “modernization,” and which was legitimated by the desirability of sharing both the fruits of and faith in the ideology of universalism (Wallerstein, 1983, p. 82).

De Wallerstein não se pode dizer que, como Vattimo ou Habermas, fecha os olhos ao colonialismo. Ao contrário do pensamento continental, Wallerstein não é prisioneiro da tradição moderna europeia-greco-romana. A política de localização não é uma questão válida apenas para a epistemologia da minoria. Pelo contrário, é o pilar do universalismo do pensamento europeu. A perceção de Cornel West e a análise que este faz da “evasão da filosofia americana” expressa essa política de localização que não é um voluntarismo cego, mas antes uma força da ocidentalização (West, 1989). Embora os Estados Unidos tivessem assumido a liderança da expansão ocidental, o fundamento histórico para pensar não foi, e não podia ser, europeu. A “evasão da filosofia americana” revela essa tensão entre a vontade de ser como a filosofia europeia e a impossibilidade de o ser (West, 1993). A lógica da situação analisada por West é semelhante à lógica sublinhada por Bernasconi relativamente à filosofia africana. O que as diferencia é que a evasão da filosofia americana foi realizada por anglo-crioulos afastados da tradição clássica em vez de africanos nativos que sentiram o peso de uma epistemologia paralela.

As ciências sociais têm efetivamente um lar nos Estados Unidos, para além da Europa, o que não acontece com a filosofia. Mas as ciências sociais não têm necessariamente um lar no Terceiro Mundo. Por conseguinte, embora a abertura das ciências sociais seja uma importante reivindicação para fazer no contexto da esfera da sua gestão e crescimento, é mais problemático quando a diferença colonial entra em cena. Abrir as ciências sociais é seguramente uma reforma importante, mas a diferença colonial também exige descolonização. Abrir as ciências sociais é sem dúvida um passo

importante, mas ainda não basta, uma vez que abrir não é o mesmo que descolonizar, como afirmou Fals-Borda na década de 1970. Neste sentido, os conceitos de colonialidade do poder e transmodernidade avançados por Quijano e Dussel contribuem para descolonizar as ciências sociais (Quijano) e a filosofia (Dussel) ao forjarem um espaço epistémico a partir da diferença colonial. Descolonizar as ciências sociais e a filosofia significa produzir, transformar e disseminar conhecimento que não está dependente da epistemologia da modernidade norte-atlântica—as normas dos campos e dos problemas são do Atlântico norte—mas que, pelo contrário, respondem à necessidade das diferenças coloniais. A expansão colonial foi também a expansão colonial das formas de conhecimento, mesmo quando esses conhecimentos eram críticos do colonialismo do interior do próprio colonialismo (como Bartolome de las Casas) ou da modernidade a partir da própria modernidade (como Nietzsche). A crítica do Cristianismo por um filósofo islâmico seria um projeto significativamente diferente da crítica que Nietzsche faz do Cristianismo.

### Colonialidade do Poder, Dependência e Eurocentrismo

Wallerstein, Quijano, e Dussel têm em comum a sua dívida à teoria da dependência. Divergem (embora não sejam inimigos) devido à diferença colonial epistémica. Os conceitos propostos por Quijano de colonialidade do poder e dependência histórico-estrutural sublinham esta cumplicidade, semelhante aos argumentos de Dussel (1999) com e contra Vattimo.

Para compreender a colonialidade do poder de Quijano, é necessário primeiro aceitar a colonialidade como constitutiva da modernidade e não apenas como uma derivação da modernidade - ou seja, primeiro vem a modernidade e depois a colonialidade. A ascensão do circuito comercial atlântico no século XVI constituiu o momento crucial em que modernidade, colonialidade e capitalismo, como os conhecemos hoje, se juntaram. Contudo, o circuito comercial atlântico não se tornou de imediato no local do poder hegemónico ocidental. Era apenas mais um circuito comercial entre os que existiam na Ásia, em África, e em Anahuac e Tawantinsuyu, no que mais tardia viria a ser a América.<sup>21</sup> A modernidade/colonialidade é o momento da história ocidental ligado ao circuito comercial atlântico e à transformação do capitalismo (se aceitarmos, com Wallerstein (1983) e Arrighi, que a semente do capitalismo pode encontrar-se na Itália do século XV) e à fundação do sistema-mundo moderno/colonial.

No parágrafo anterior, misturei deliberadamente duas macronarrativas. A uma chamei macronarrativa da civilização ocidental e à outra, narrativa do sistema-mundo moderno/colonial. A primeira surgiu no Renascimento e foi consolidada durante o Iluminismo e pela filosofia alemã no início do século XIX. Como tal, esta macronarrativa está ligada à historiografia (ao Renascimento) e à filosofia (ao Iluminismo). A segunda



macronarrativa despontou durante a Guerra Fria, já que se encontrava ligada à consolidação das ciências sociais. A primeira macronarrativa teve a sua origem na Grécia; a segunda na origem do circuito comercial atlântico. Ambas macronarrativas assentam nos mesmos princípios da epistemologia ocidental, e ambas têm o seu próprio complexo de dupla personalidade (face dupla). Por exemplo, a narrativa da civilização ocidental é, simultaneamente, comemorativa das suas virtudes e crítica das suas falhas. Na mesma veia, a modernidade é muitas vezes celebrada como escondendo a colonialidade e, no entanto, é criticada devido à colonialidade, o seu outro lado. Ambas macronarrativas podem igualmente ser criticadas a partir de dentro (Nietzsche, Heidegger, Derrida, Wallerstein, Gunter Frank, etc.) e a partir da exterioridade da diferença colonial.<sup>22</sup> Tanto a colonialidade do poder como a dependência histórico-estrutural são conceitos chave na análise que Quijano faz das macronarrativas referidas acima a partir da exterioridade da diferença colonial. Quijano distingue a América Latina e as Caraíbas como os locais onde um movimento duplo constitui as respetivas histórias: um processo constante e necessário de “re-originalização” que acompanha o processo da repressão daquelas. O duplo processo indicado por Quijano é a epígrafe da diferença colonial e a consequência da colonialidade do poder. Esta deve ser diferenciada de colonialismo, o qual é por vezes designado por período colonial. Colonialismo é um conceito que inscreve a colonialidade como uma derivação da modernidade. Nesta conceção, modernidade está primeiro, com o colonialismo a segui-la. Por outro lado, o período colonial implica que, nas Américas, o colonialismo terminou cerca do primeiro quartel do século XIX. Ao invés, colonialidade assume, primeiro, que a colonialidade constitui a modernidade. Em consequência disso, ainda vivemos sob o mesmo regime. Hoje a colonialidade pode ser vista como o lado oculto da pós-modernidade e, neste respeito, a pós-colonialidade designaria a transformação da colonialidade em colonialidade global, da mesma forma que a pós-modernidade designa a transformação da modernidade em novas formas de globalização. Ou poderia designar uma posição crítica da modernidade a partir da perspectiva da colonialidade e da diferença colonial, semelhante à pós-modernidade compreendida como uma crítica da modernidade a partir do seu próprio interior. Em resumo, o colonialismo pode ser retirado da cena após a primeira onda (Estados Unidos, Haiti, e países da América Latina) e da segunda onda (Índia, Argélia, Nigéria, etc.) de descolonização, ao passo que a colonialidade está bem viva na estrutura atual da globalização. Assim, Quijano (1997, p.113) observa,

En el momento actual ocurren fenómenos equivalentes [aos que ocorreram desde o século XVI]. Desde la crisis mundial de los 70s se ha hecho visible un proceso que afecta a todos y a cada uno de los aspectos de la existencia social de las gentes de todos los países. El mundo que se formó hace 500 años está culminando con la formación de una estructura productiva, financiera y comercial

que tiende a ser más integrada que antes. Con una drástica reconcentración del control de poder político y de recursos.[Hoje observamos fenómenos semelhantes (aos que tinham lugar no século XVI). Desde a crise mundial da década de 1970, tem-se tornado visível um processo que afeta todos, bem como todos os aspetos da existência social das pessoas de todos os países. O mundo social que começou a ser estruturado há quinhentos anos está a chegar ao seu término através de uma organização económica, financeira e comercial muito mais integrada do que no passado. E isso significa uma reconcentração de longo alcance de poder político e de recursos económicos.]

As mudanças não puseram em causa sociedades e histórias locais diversas da mesma forma. A modernidade/colonialidade e o capitalismo passaram por fases diferentes na sua história comum. Contudo, a colonialidade do poder é o fio condutor que liga a modernidade/colonialidade do século XVI à sua versão atual, do final do século XX. Para Quijano, a colonialidade do poder é um princípio e uma estratégia de controlo e domínio que pode ser concebida como uma configuração de várias características.

A ideia de raça ou pureza de sangue, como foi expressa no século XVI, tornou-se o princípio básico para classificar e hierarquizar as pessoas em todo o planeta, redefinindo as suas identidades, e justificando a escravatura e a labuta. Desta forma, uma matriz de poder constituiu várias áreas:

1. a existência e reprodução de identidades geoistóricas, do qual o quadrilátero etnorracial de Kant (os Africanos são negros, os Americanos são vermelhos [Kant estava a pensar nos Estados Unidos], os Asiáticos são amarelos, e os Europeus são brancos)<sup>23</sup> constituiu a versão setecentista das primeiras classificações espanholas de Mouros, Judeus, Índios Americanos, Africanos Negros, e Chineses;

2. a hierarquia estabelecida entre as identidades europeia e não-europeia, como o exemplo de Kant tão eloquentemente ilustra;

3. a necessidade de transformar e conceber instituições que mantenham a colonialidade do poder estruturado e implementado no século XVI, a qual se tornou um aspeto interno da modernidade e do capitalismo, e esse aspeto interno foi precisamente a colonialidade do poder.

Consequentemente, a modernidade/colonialidade ou, se quiserem, a constituição e história do sistema-mundo moderno/colonial, é ao mesmo tempo uma estrutura na qual a dependência histórico-estrutural, como *uma* estrutura de domínio, é a face visível da colonialidade do poder. Essa dependência histórico-estrutural não é apenas económica ou política; acima de tudo, é epistémica. Quijano (1997, p117) acrescenta,

En el contexto de la colonialidad del poder, las poblaciones dominadas y todas las nuevas identidades, fueron también sometidas a la hegemonía del

eurocentrismo como maneira de conhecer, sobre todo en la medida que algunos de sus sectores pudieron aprender la letra de los dominadores. Así, con el tiempo largo de la colonialidad, que aún no termina, esas poblaciones fueron atrapadas entre el patrón epistemológico aborigen y el patrón eurocéntrico que, además, se fue encauzando como racionalidad instrumental o tecnocrática, en particular respecto de las relaciones sociales de poder y en las relaciones con el mundo en torno.

A colonialidade do poder funcionou a todos os níveis das duas macronarrativas, civilização ocidental e sistema-mundo moderno, que referi acima. As áreas colonizadas do mundo foram alvos da Cristianização e da missão civilizadora como projeto da narrativa da civilização ocidental, e tornaram-se o alvo do desenvolvimento, modernização, e o novo mercado como o projeto do sistema-mundo moderno. A crítica interna de ambas macronarrativas tendeu a apresentar-se como válida para a totalidade, no sentido que é configurada pelo programa da civilização ocidental e do sistema-mundo moderno. A inserção da palavra *colonial*, como na expressão *sistema-mundo moderno/colonial*, torna visível o que ambas macronarrativas antes obscureciam: que a produção de conhecimento e a crítica da modernidade/colonialidade a partir da diferença colonial é uma ação necessária da descolonização. Caso contrário, a abertura das ciências sociais poderia ser vista como uma reprodução bem-intencionada do colonialismo a partir da esquerda. De igual modo, uma crítica da metafísica e logocentrismo ocidentais a partir do mundo árabe pode não tomar em consideração o legado epistémico crítico e a memória da violência epistémica inscrita na língua e no conhecimento árabes. A dependência histórico-estrutural, na narrativa do sistema-mundo moderno/colonial, pressupõe a diferença colonial. É, na verdade, a dependência definida e implementada pela colonialidade do poder. Os povos bárbaros, primitivos, subdesenvolvidos, e povos de cor são categorias que estabeleceram dependências epistémicas sob diferentes desígnios globais (Cristianização, missão civilizadora, modernização e desenvolvimento, consumismo). Esta dependência epistémica é, para Quijano, a própria essência da colonialidade do poder (Quijano, 1997).

Tanto Quijano como Dussel têm vindo a propor e a afirmar que o ponto de partida do conhecimento e do pensamento tem de ser a diferença colonial, não a narrativa da civilização ocidental ou a narrativa do sistema-mundo moderno. Assim, a transmodernidade e a colonialidade do poder colocam em evidência a diferença colonial epistémica, essencialmente o facto de que é urgentemente necessário pensar e produzir conhecimento a partir da diferença colonial. Paradoxalmente, o apagamento da diferença colonial implica que esta seja reconhecida e que se pense a partir dessa localização epistémica — ou seja, pensar a partir das fronteiras das duas macronarrativas, filosofia (civilização ocidental) e ciências sociais (sistema-mundo moderno). A diferença

colonial epistémica não pode ser apagada pelo seu reconhecimento da perspectiva da epistemologia moderna. Pelo contrário, exige, como Bernasconi viu claramente no caso da filosofia africana, que os horizontes epistémicos se abram para lá da afirmação autoritária de Bacon de que “não pode haver outros.” As consequências disto são gigantescas, não apenas para a epistemologia, mas também para a ética e para a política. Gostaria de concluir sublinhando algumas delas com vista a discussões futuras.

## Eurocentrismo e a Geopolítica do Conhecimento

Referi já que Wallerstein, Quijano, e Dussel têm a teoria da dependência como uma referência comum, e o meu argumento anterior sugeria que, enquanto Wallerstein trouxe a teoria da dependência para as ciências sociais como uma disciplina, Quijano e Dussel seguiram o âmbito dialético e político da teoria da dependência. A diferença colonial epistémica separa um do outro. Naturalmente, isto não coloca um contra o outro, mas sublinha a diferença colonial como o limite da totalidade assumida da epistemologia ocidental. É por isso que abrir as ciências sociais é uma ação bem-vinda, mas é insuficiente. É possível pensar, como Quijano e Dussel (entre outros) o fizeram, para lá e contra a filosofia e as ciências sociais como a encarnação da epistemologia ocidental. É necessário fazê-lo de forma a evitar reproduzir a totalidade partilhada pelos seus defensores e pelos seus críticos. Por outras palavras, as críticas da modernidade, do logocentrismo ocidental, do capitalismo, do eurocentrismo, e afins realizadas na Europa ocidental e nos Estados Unidos não podem ser válidas para pessoas que pensam e vivem na Ásia, em África, ou na América Latina. Aqueles que não são brancos ou cristãos ou que foram marginais à fundação, expansão e transformação da filosofia e das ciências naturais e sociais não podem estar satisfeitos com a sua identificação e solidariedade com a esquerda europeia ou americana. A crítica que Nietzsche (enquanto cristão) faz do Cristianismo não pode satisfazer a crítica feita por Khatibi (como muçulmano e magrebino) do Cristianismo e da colonização. É fundamental para a ética, a política e a epistemologia do futuro reconhecer que a totalidade da epistemologia ocidental, tanto da direita como da esquerda, já não é válida para todo o planeta. A diferença colonial está a tornar-se inevitável. A Grécia já não pode ser o ponto de referência de novas utopias e novos pontos de chegada, como Žižek (1998, pp. 988–1007) continua a acreditar, ou pelo menos mantém.

Se Wallerstein, Quijano e Dussel têm a teoria da dependência como referência comum, também partilham uma crítica do eurocentrismo.<sup>24</sup> Contudo, as suas motivações são diferentes. As críticas que Quijano e Dussel fazem do eurocentrismo respondem à arrebatadora celebração da descoberta da América, que ambos pensadores leem não apenas como uma questão espanhola, mas também como o início da modernidade e da hegemonia europeia. Ambos concordam que a América Latina e as Caraíbas

são hoje uma consequência da hegemonia norte-atlântica (não apenas espanhola ou europeia). A crítica que Wallerstein faz do eurocentrismo é uma crítica das ciências sociais: “Social sciences has been Eurocentrism throughout its institutional history, which means since there have been departments teaching social science within a university system.” (Wallerstein, 1997, p.93) Assim, a crítica do eurocentrismo feita por Wallerstein é uma crítica epistemológica através das ciências sociais. As críticas de Quijano e de Dussel chegam à epistemologia ocidental através da colonialidade do poder vindas da diferença colonial.

Claramente insatisfeito com a crítica recente do Eurocentrismo, Žižek apelou ao eurocentrismo a partir da esquerda. Não creio que Žižek tivesse Wallerstein, Quijano e Dussel em mente. Wallerstein é um cientista social, e Žižek parece mais preocupado com debates pós-estruturalistas (filosóficos e psicanalíticos). Quijano e Dussel são pensadores da América Latina que escrevem principalmente em espanhol, e Žižek não deu nenhum sinal de estar interessado neles ou mesmo familiarizado com eles. Na verdade, parece mais preocupado com os Estados Unidos e política identitária, a qual para ele é uma negação da política autêntica. Consequentemente, pergunta, “Será possível imaginar uma apropriação de esquerda do legado político europeu?” (Žižek, 1999, pp. 171–244).

Não discutirei aqui se a política identitária constitui o fim da política ou se há argumentos que possam justificar um apelo da esquerda à política identitária paralelo ao apelo ao eurocentrismo realizado por Žižek. Espero discutir a questão noutro local. De momento, prefiro concentrar-me no argumento que este filósofo faz sobre o universalismo e a globalização para justificar a sua apropriação esquerdista do legado político europeu e para inventar novas formas de repolitização após a crise da esquerda e da política identitária ter preenchido a lacuna. “The political (the space of litigation in which the excluded can protest the wrong or injustice done to them) foreclosed from the Symbolic then returns in the Real in the guise of new forms of racism.” [O político (o espaço de litigância na qual os excluídos podem protestar os danos ou injustiças que lhes foram causados) retirado do Simbólico volta depois ao Real sob a aparência de novas formas de racismo]. (Žižek, 1999, p.97). O racismo, porém, não está a regressar, já que foi a fundação do mundo moderno-colonial, a que o político moderno-pós-moderno tem fechado os olhos, algo que é óbvio nos argumentos desenvolvidos por Wallerstein e Balibar (1997). A este respeito, o famoso exemplo de Franz Fanon pode ajudar-nos a compreender o que está aqui em causa. Para um “Negro que trabalha numa plantação de açúcar” - diz Fanon - “há apenas uma solução: lutar. Dedicar-se-á a esta luta, e segui-la-á, não como resultado de uma análise marxista ou idealista mas muito simplesmente porque não consegue conceber a vida de outra maneira que não seja sob a forma de uma mesa contra a exploração, a miséria e a fome” (Fanon, 1952). É claro que isto sucede simplesmente porque ele ou ela é um(a) “negro(a)”. Sabemos que a equação “Negro = Escravo” é uma característica do mundo moderno/colonial e que esta equação

fez parte de um quadro mais amplo em que o fundamento etnorracial da modernidade foi estabelecido. Os acontecimentos básicos foram a vitória da Cristandade sobre os mouros e os judeus, a colonização dos índios americanos, e a implantação da escravatura no Novo Mundo. Poder-se-ia argumentar que “o racismo pós-moderno surge como a consequência última da suspensão pós-política do político, da redução do estado a um mero agente de polícia ao serviço das necessidades das forças do mercado (consensualmente estabelecidas) e do humanitarismo multiculturalista e tolerante” (Žižek, 1999, p. 97). Ou poderíamos argumentar que o pós-colonial, após a década de setenta do século XX, reintegrou o político em termos das lutas étnico-antirraciais, não só nos Estados Unidos mas também na Europa. Contudo, este não é o aspeto que pretendo sublinhar, embora tenha sido necessário fazê-lo para apresentar o principal fio do meu argumento. Dado que Žižek vê no multiculturalismo e no racismo o fim do político, busca um argumento que aponte o caminho para um regresso ao político. O seu argumento não pode evitar a globalização, e faz uma tentativa de distinguir globalização de universalidade. Este é precisamente o ponto em que tem lugar a apropriação que a esquerda faz do legado europeu. Žižek alerta-nos para evitarmos duas armadilhas interligadas produzidas pelo processo de globalização. A primeira, “o lugar-comum segundo o qual o principal antagonismo de hoje se dá entre o capitalismo liberal e diferentes formas de fundamentalismo étnico/religioso”; a segunda, “a apressada identificação de globalização (o funcionamento transnacional contemporâneo do capital) com universalização.” Žižek insiste que a verdadeira oposição hoje é “antes, entre globalização (o mercado global emergente, uma nova ordem mundial) e universalismo (o domínio verdadeiramente político da universalização do destino particular de cada um enquanto representante de justiça global)”. Žižek (1999, p.107) acrescenta que “esta diferença entre globalização e universalismo torna-se cada vez mais palpável hoje, quando o capital, em nome da penetração em novos mercados, rapidamente renuncia a pedidos de democracia por forma a não perder acesso a novos parceiros comerciais” . Temos de concordar com Žižek nesta questão. O problema reside nos projetos que empreendemos para resistir e propor alternativas ao universalismo capitalista. Žižek tem uma proposta específica, que é precedida por uma extensa analogia entre os Estados Unidos hoje e o Império Romano. Permitam-me resumir esta analogia, uma vez que é uma parte fundamental do argumento deste pensador.

Žižek descreve a oposição entre universalismo e globalização, concentrando-se na inversão histórica da França e dos Estados Unidos no sistema-mundo moderno/colonial (embora, naturalmente, não se refira à teoria do sistema-mundo). A ideologia republicana francesa, afirma Žižek, é a “consubstanciação do universalismo modernista: da democracia baseada numa noção universal de cidadania. Em claro contraste com isto, os Estados Unidos são uma sociedade global, uma sociedade em que o mercado global e o sistema jurídico servem como recipiente (em vez do proverbial “caldeirão de culturas”)

para a infinita proliferação de identidades grupais.” Žižek destaca o paradoxo histórico na inversão de papéis dos dois países. Enquanto a França está a ser percecionada como um fenómeno cada vez mais particular ameaçado pelo processo de globalização, os Estados Unidos emergem cada vez mais como o modelo universal. Neste ponto, Žižek compara os Estados Unidos ao Império Romano e ao Cristianismo: “The first centuries of our era saw the opposition of the global ‘multicultural’ Roman empire and Christianity, which posed such a threat to the empire precisely on account of its universal appeal” [Os primeiros séculos da nossa era viram a oposição do império romano ‘multicultural’ global e o Cristianismo, que ameaçava o império tão fortemente precisamente devido ao seu apelo universal]. Há outra perspetiva do passado que podia ser adotada: a França, um país imperial europeu, e os Estados Unidos, um país descolonizado que assume um papel de liderança num novo processo de colonização. Esta perspetiva sublinha a ordem especial do sistema-mundo moderno/colonial em vez da narrativa linear que Žižek invoca ao regressar ao império romano e localizá-lo no “primeiro século da nossa era.” A que era se refere ele? Esta não é uma era que possa ser reclamada sem hesitação por Wallerstein, Quijano ou Dussel, por exemplo, para não falar dos intelectuais índios americanos e afroamericanos. Contudo, o que interessa aqui é que, no argumento de Žižek, o que está realmente a ser ameaçado pela globalização é a “a própria universalidade, na dimensão eminentemente política.” As consequências, manifestadas em vários argumentos e ações contraditórios, são refutadas por Žižek com uma forte reivindicação de manter o (combate) político em vez da despolitização que é o desafio que a globalização coloca à universalidade. Aqui fica a reivindicação triunfal de Žižek do único “verdadeiro legado europeu”: “Against this end-of-ideology politics, one should insist on the potential of democratic politicization as the true European legacy from ancient Greece onwards. Will we be able to invent a new mode of repoliticization questioning the undisputed reign of global capital? Only such a repoliticization of OUR predicament can break the vicious cycle of liberal globalization destined to engender the most regressive forms of fundamentalist hatred. [Contra esta política de fim-de-ideologias, devemos insistir no potencial da politização democrática como o verdadeiro legado europeu a partir da antiga Grécia. Seremos capazes de inventar um novo modo de repolitização questionando a supremacia incontestada do capital global? Apenas uma tal repolitização da NOSSA tribulação pode quebrar o círculo vicioso da globalização liberal destinada a gerar as formas mais regressivas de ódio fundamentalista] (Žižek, 1999, p.109). Aqui Žižek identifica o “verdadeiro legado europeu,” e algumas páginas antes refere-se ao “legado europeu fundamental.” No entanto, no final do parágrafo que acabámos de citar, alude a “formas de ódio fundamentalista” como se o “legado europeu fundamental” fosse desculpado e dispensado de qualquer forma de “fundamentalismo.” O apelo de Žižek ignora em absoluto a diferença colonial e reproduz cegamente a crença de que o que sucedeu na Grécia pertence a um legado europeu construído durante e após o Renascimento

- ou seja, na gênese do circuito comercial atlântico e do mundo moderno/colonial. Com efeito, todos os exemplos citados por Žižek nos seus argumentos são consequências da ascensão, transformação e consolidação do mundo moderno/colonial (a formação e transformação do capitalismo e do ocidentalismo como o imaginário do mundo moderno/colonial). (Mignolo, 2000). Contudo, Žižek reproduz a macronarrativa da civilização ocidental (da Grécia antiga ao Atlântico norte atual) e exclui a macronarrativa do mundo moderno/colonial em que surgiu o conflito entre globalização e universalidade. Uma vez que não vê para lá da narrativa linear da civilização ocidental, também não consegue ver que “diversalidade,” mais do que universalidade, é a alternativa futura à globalização.

Deixem-me explicar. Vejo duas questões problemáticas na proposta de Žižek. Uma é que a Grécia é apenas um legado europeu, não planetário. Se concordarmos que se podiam encontrar soluções para os dilemas contemporâneos na moral e na filosofia política gregas, não podemos naturalmente assumir que “a partir da Grécia” se encontra ligado apenas ao legado europeu. A primeira questão aqui seria des-ligar o contributo grego para a civilização humana do contributo moderno (a partir do Renascimento, desde a gênese do mundo moderno/colonial). Assim, o legado grego poderia ser reapropriado pelo mundo árabe/islâmico, que apresentou a Grécia à Europa, e também por outros legados—chinês, indiano, africano subsariano, ou índio americano e crioulo na América Latina e nas Caraíbas—que não existem como legado europeu, mas como descontinuidade da tradição clássica.<sup>25</sup> Uma das consequências desta perspetiva seria a “diversalidade,” ou seja, diversidade como projeto universal, em vez da reinscrição de um “novo projeto universal abstrato”, como Žižek propõe. Já não sinto vontade de me inscrever em (ou pedir adesão a) um novo projeto universal abstrato que reivindica um legado europeu fundamental. Presumo que haja várias boas alternativas à crescente ameaça de globalização e, naturalmente, o legado europeu fundamental é uma delas. Não estou a falar de relativismo, claro. Falo de diversalidade, um projeto que é uma alternativa a universalidade e que oferece as possibilidades de uma rede de confrontos planetários com a globalização em nome da justiça, equidade, direitos humanos, e diversalidade epistémica. A geopolítica do conhecimento mostra-nos os limites de qualquer universal abstrato, mesmo a partir da esquerda, seja a planetarização das ciências sociais ou uma nova planetarização de um legado fundamental europeu em nome da democracia e da repolitização.

### Observações finais

O principal alcance do meu argumento foi sublinhar a diferença colonial, primeiro como consequência da colonialidade do poder (na sua construção) e segundo como localização epistémica para lá da direita e da esquerda, conforme articulada na segunda modernidade (i.e., liberal, neoliberal; socialismo, neossocialismo). O mundo tornou-se



impensável para lá da epistemologia europeia (e, mais, norte-atlântica). A diferença colonial marcou os limites do pensamento e da teorização, a não ser que a epistemologia moderna (filosofia, ciências sociais, ciências naturais) fosse exportada/importada para aqueles locais onde o pensamento era impossível (porque era folclore, magia, sabedoria e afins). Defendi que a “colonialidade do poder” de Quijano e a “transmodernidade” de Dussel (e a crítica do eurocentrismo a partir desta perspetiva) em simultâneo marcam as possibilidades de pensar a partir da diferença colonial e de abrir novas perspetivas a partir de e para a esquerda. Quijano e Dussel deslocam-se para lá da planetarização das ciências sociais (Wallerstein) ou da reintegração numa nova universalidade abstrata (Žižek) e contribuem para a construção da diversidade de um projeto universal. Como tal, unem esforços com os estudos subalternos sul-asiáticos, (Chakrabarty, 1992) com a “crítica negativa” tal como é proposta pelos filósofos africanos,<sup>26</sup> e com a “dupla crítica” de Khatibi, (Mignolo, 2000) ou seja, do fundamentalismo islâmico e ocidental ao mesmo tempo. O *tertium datur* que Žižek procura pode ser encontrado, não por Khatibi “em referência ao legado europeu fundamental,” mas num outro pensamento, numa outra lógica que não consegue evitar a planetarização do legado europeu, mas que não consegue apoiar-se somente nele.<sup>27</sup> Uma outra lógica (ou pensamento de fronteira, desde a perspetiva de subalternidade) vai com uma geopolítica do conhecimento que regionalize o legado europeu fundamental, localizando o pensamento na diferença colonial e criando as condições para a diversidade como projeto universal.

#### Notas

- <sup>1</sup> Enrique Dussel, “The Underside of Modernity”: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996); Dussel, *Posmodernidad y transmodernidad*; Karl-Otto Apel, “‘Discourse Ethics’ before the Challenge of ‘Liberation Philosophy,’” *Philosophy and Social Criticism* 22.2 (1996): 1-25.
- <sup>2</sup> Immanuel Wallerstein et al., “Open the Social Sciences”: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences (Stanford: Stanford University Press, 1996); Wallerstein, *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), 137-156, 220-252.
- <sup>3</sup> Enrique Dussel, “Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures),” in *The Postmodernism Debate in Latin America*, ed. J. Beverley, J. Oviedo, and M. Aronna (Durham, NC: Duke University Press, 1995), 65-76; Dussel, “Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity,” in *The Cultures of Globalization*, ed. F. Jameson and M. Miyoshi (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 3-31; Immanuel Wallerstein, “Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science,” *New Left Review*, n.º. 226 (1997): 93–159; Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina,” *Anuario Mariateguiano* 9 (1997): 113–122; Anibal Quijano, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America” *Nepantla: Views from South* 1 (2000): 533-580; Slavoj Žižek, “A Leftist Plea for ‘Eurocentrism,’” *Critical Inquiry* 24 (1998): 988-1007.
- <sup>4</sup> Fernand Braudel, “The Perspective of the World”, vol.3 de *Civilization and Capitalism, Fifteenth-Eighteenth Century*, trad. Sian Reynolds (1979; reimpressão, Berkeley: University of California Press, 1992); Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*; Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century* (London: Verso, 1994).
- <sup>5</sup> Orlando Fals-Borda, “Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos” (Bogotá: C. Valencia Editores, 1971); Immanuel Wallerstein, “The Unintended Consequences of Cold War Area Studies,” in *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*,

- ed. D. Montgomery (New York: New Press, 1997), 195–232; Richard D. Lambert, “Blurring Disciplinary Boundaries: Area Studies in the United States,” *American Behavioral Scientist* 33.6 (1990): 712–732; Vicente Rafael, “The Cultures of Area Studies in the United States,” *Social Text* 12.4 (1994): 91–111.
- <sup>6</sup> Fernand Braudel, *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trad. Sian Reynolds, 2 vols. (1949; reimpressão, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1995); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974); Braudel, *Perspective of the World*; Arrighi, *Long Twentieth Century*.
- <sup>7</sup> Anibal Quijano and Immanuel Wallerstein, “Americanness As a Concept; or, The Americas in the Modern World-System,” *ISSA: International Social Sciences Association* 134 (1992): 549; Walter D. Mignolo, *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000).
- <sup>8</sup> Boaventura de Sousa Santos, “De la mano de Alicia: Lo Social y lo Político en la Postmodernidad”. Traducción del portugués al castellano de Consuelo Bernal y Mauricio G. Villegas (Bogotá: Ediciones Uniandes, 1998), 161–192, 369–454; Franco Cassano, *Il pensiero meridiano* (Bari: Sagittari Laterza, 1995). A Lenda Negra refere-se às histórias aviltantes contadas em França e Inglaterra, particularmente no século XVIII, contra a violência colonial praticada pelos espanhóis na colonização das Índias Ocidentais (hoje, a América Latina). Curiosamente, os intelectuais britânicos e franceses baseavam os seus argumentos contra os espanhóis na implacável crítica interna que Bartolomé de Las Casa fazia do colonialismo espanhol. Por outras palavras, a Lenda Negra era a legitimação dos impérios do norte contra os impérios do sul (principalmente Espanha, mas também Portugal). A Reforma e a Contrarreforma, bem como o novo centro do capitalismo mercantil (Amsterdão e Londres), eram razões suficientemente boas para pôr em ação narrativas pejorativas contra a concorrência.
- <sup>9</sup> J. MacNeill, P. Winsemius, e T. Yakushiji, “Beyond Interdependence: The Meshing of the World’s Economy and the Earth’s Ecology”, publicação da Comissão Trilateral com prefácio de David Rockefeller (New York: Oxford University Press, 1991).
- <sup>10</sup> Fernando Enrique Cardoso and Enzo Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina* (Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1969); Cardoso, “Les Etats-Unis et la théorie de la dépendance,” *Revue tiers monde* 17 (1976): 805–825.
- <sup>11</sup> Enrique Dussel, “Marx’s Economic Manuscripts of 1861–63 and the ‘Concept of Dependency,’” *Latin American Perspective* 17.1 (1990): 62–101; Ramón Grosfoguel, “A TimeSpace Perspective on Development: Recasting Latin American Debates,” *Review XX* 3–4 (1997): 465–540; Grosfoguel, “Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America,” *Nepantla: Views from South* 1.2 (2000): 347–374.
- <sup>12</sup> Michel Foucault, “The Order of Things” (New York: Pantheon, 1996), 270–360; Wallerstein et al., *Open the Social Sciences*.
- <sup>13</sup> David Harvey fez um importante contributo nesta direção na sua leitura da dimensão geográfica da obra de Karl Marx e Friedrich Engels *Manifesto Comunista*, um importante contributo que, no entanto, fica aquém da diferença colonial. A leitura geográfica que Harvey faz do capitalismo mantém-se na esfera da estrutura geopolítica do poder do capitalismo e das condições que este criou para a hegemonia da epistemologia moderna. Ver Harvey, “The Geography of the Manifesto,” in *Spaces of Hope* (Berkeley: University of California Press, 2000), 21–40.
- <sup>14</sup> Ver, por exemplo, Javier Medina, *Repensar Bolivia: Cicatrices de un viaje hacia sí mismo* (La Paz: hisbol, 1992), 41–61; Thérèse Bouysse-Cassagne e Olivia Harris, “Pacha: En torno al pensamiento Aymara,” in *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*, ed. T. Bouysse-Cassagne, O. Harris, e V. Cereceda (La Paz: hisbol, 1987), 11–60; Deloria, *God Is Red*; Walter D. Mignolo, “Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference,” in *Time in the Making and Possible Futures*, coordenado por Cândido Mendes, ed. Enrique Rodríguez Larreta (Rio de Janeiro: UNESCO e Instituto de Pluralismo Cultural, 2000).
- <sup>15</sup> Em várias ocasiões me perguntaram se isto é um privilégio da filosofia Africana ou de uma estrutura geopolítica epistémica semelhante estabelecida e herdada pela colonialidade do poder na formação do mundo moderno/colonial. Mais do que privilégio, diria que é um potencial, o potencial da “dupla consciência” traduzido em geopolítica do conhecimento epistémica.
- <sup>16</sup> Dussel, “Beyond Eurocentrism,” 39; Bernasconi, “African Philosophy’s Challenge to Continental Philosophy,” 191.

- <sup>17</sup> Akinsola Akiwowo, "Indigenous Sociologies: Extending the Scope of the Argument," *International Sociology* 14.2 (1999): 115–138; "Indigenous Sociology," número especial de *International Sociology*, *Journal of the International Sociological Association* 14.2 (1999).
- <sup>18</sup> Dussel, "Historia de la Filosofía Latinoamericana" (1987; reimpressão, Bogotá: Editorial Nueva América, 1994); Mario Saénz, *The Identity of Liberation in Latin American Thought: Latin American Historicism and the Philosophy of Leopoldo Zea* (Lanham, MD: Lexington Books, 1999), 213–248; Mignolo, "Rethinking the Colonial Model," 110–130.
- <sup>19</sup> Arrighi, *Long Twentieth Century*; Wallerstein, *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*, cap. 2.
- <sup>20</sup> Fals-Borda, "Ciencia propia y colonialismo intelectual"; Santos, *Toward a New Common Sense*; Santos, *De la mano de Alicia*.
- <sup>21</sup> Janet L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony: The World System, A.D. 1250–1350* (New York: Oxford University Press, 1989); Eric R. Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982); Mignolo, *Local Histories/Global Designs*.
- <sup>22</sup> Dussel, "Eurocentrism and Modernity"; Dussel, "Beyond Eurocentrism"; Anibal Quijano, "Colonialidad y modernidad-Racionalidad," in *Los Conquistados: 1492 y la Población Indígena de las Américas*, comp. Heraclio Bonilla (Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992), 437–447; Quijano, "Colonialidad del poder."
- <sup>23</sup> Immanuel Kant, "Determining the Concept of Human Race" (1792) in Fritz Schultze, *Kant und Darwin: Ein Beitrag zur Geschichte der Entwicklungslehre* (Jena: Verlag von Hermann Dufft, 1875).
- <sup>24</sup> Wallerstein, "Eurocentrism and Its Avatars"; Dussel, "Eurocentrism and Modernity"; Dussel, "Beyond Eurocentrism"; Quijano, "Colonialidad y modernidad-Racionalidad"; Quijano, "Colonialidad del poder."
- <sup>25</sup> Walter D. Mignolo, "On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writings and the Discontinuity of the Classical Tradition," *Comparative Studies in Society and History* 34.2 (1992): 301–330.
- <sup>26</sup> Chukwudi Emmanuel Eze, "The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology," in *Postcolonial African Philosophy*, ed. Chukwudi Eze (New York: Blackwell, 1997), 103–140; Bernasconi, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy."
- <sup>27</sup> Durante a revisão final deste artigo, tive a oportunidade de ler a obra de Slavoj Žižek *The Fragile Absolute*; or, *Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* (London: Verso, 2000), que não pode ser abordada aqui. Contudo, vale a pena referir, em relação ao meu argumento, o facto de que Žižek abre o livro com uma interessante e curiosa reflexão sobre o "Fantasma das Balcãs" e dedica as últimas quarentas páginas, mais ou menos, do seu argumento a justificar o subtítulo, *Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* Indirectamente, o legado cristão reforça o seu anterior argumento sobre o legado grego. Entre ambos, têm-se a imagem de que um véu esvoaça sobre as Balcãs. O véu encontra-se preso a um poste espetado na Eslovénia, com duas antenas parabólicas em cima, uma a apontar para Grécia e Roma e outra a apontar para Paris.

## Referências

- Adorno, R. (1986). *Guaman Poma de Ayala: Writing and Resistance in Colonial Perú*. Austin: University of Texas Press.
- Anderson, P. (1975). *Lineages of the Absolutist State*. London: New Left Books.
- Apel, Karl-Otto, *Discourse Ethics before the Challenge of Liberation Philosophy*, *Philosophy and Social Criticism* 22 (2), 1-25.
- Bacon, F. (1875). *Novum organum* (1620), vol.4 de *Complete Works*, ed. I. Spedding, R. Ellis, e D. D. Heath (pp. 292-293). London: Lawrence Chapman.
- Balibar, E. (1997). *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Paris: Gallilée.
- Bernasconi, R. (1997). *African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy*. In Eze, Chukwudi Emmanuel (ed.) *Post-colonial African Philosophy: A Critical Reader*. London: Blackwell.

- Bouysse-Cassagne, Th. & Harris, O. (1987). Pacha: En torno al pensamiento Aymara. In Bouysse-Cassagne, Thérèse; Harris, Olivia; Cereceda, V. (1987). *Tres reflexiones sobre el pensamiento Andino*. (pp. 11–60). La Paz: Hisbol.
- Braudel, F. (1992). *The Perspective of the World*, vol.3 de *Civilization and Capitalism, Fifteenth- Eighteenth Century*, trad. Sian Reynolds; reimpressão, Berkeley: University of California Press.
- Braudel, F. (1949, 1995). *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*, trad. Sian Reynolds, 2 vols. Reimpressão, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1995).
- Cardoso, F. E. & Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica.
- Cardoso, F. E. (1976). Les Etats-Unis et la théorie de la dépendance. *Revue tiers monde* 17, 805-825.
- Cassano, F. (1995). *Il pensiero meridiano*. Bari: Sagittari Laterza.
- Chakrabarty, D. (1992). Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History. *Cultural Studies* 6. (3), 337–357.
- Deloria, V. Jr. (1994). *God Is Red: A Native View of Religion* Golden, CO: Fulcrum
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad: Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Mexico City: Universidad Iberoamericana Plantel Golfo Centro.
- Dussel, E. (1990). Marx's Economic Manuscripts of 1861-63 and the 'Concept of Dependency. *Latin American Perspective* 17. (1), 62-101.
- Dussel, E. (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Mexico City: Siglo Veintiuno Editores.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1996). *The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation* Dussel, Enrique (1995). "Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures)," in *The Postmodernism Debate in Latin America*, ed. J. Beverley, J. Oviedo, and M. Aronna. Durham, NC: Duke University Press, pp. 65-76; Dussel, Enrique (1998). "Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity," in *The Cultures of Globalization*, ed. F. Jameson and M. Miyoshi. Durham, NC: Duke University Press, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Eze, C. E. (1997). The Color of Reason: The Idea of 'Race' in Kant's Anthropology," in *Postcolonial African Philosophy*, ed. Chukwudi Eze, (pp.103–140). New York: Blackwell, Bernasconi, "African Philosophy's Challenge to Continental Philosophy.
- Fals-Borda, O. (1971). *Ciencia propia y colonialismo intelectual: Los nuevos rumbos*. Bogotá: C. Valencia Editores.
- Fanon, F. (1952). *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Foucault, M. (1996). *The Order of Things*. New York: Pantheon.
- Gordon, L. R. (1995). *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* New York: Routledge.

- Grosfoguel, R. (1997). A Time Space Perspective on Development: Recasting Latin American Debates. *Review XX* 3-4, 465–540.
- Grosfoguel, R. (2000). Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America. *Nepantla: Views from South* 1 (2), 347–374.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, ed. Ciaran Cronin e Pablo De Greiff, Cambridge: MIT Press.
- Harvey, D. (2000). The Geography of the Manifesto. In *Spaces of Hope* (pp. 21–40). Berkeley: University of California Press.
- Lander, E. (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales [CLACSO] e UNESCO).
- Lambert, R. D. (1990). Blurring Disciplinary Boundaries: Area Studies in the United States. *American Behavioral Scientist* 33 (6), 712–732.
- MacNeill, J. P. W. & Yakushiji, T. (1991). *Beyond Interdependence: The Meshing of the World's Economy and the Earth's Ecology*, publicação da Comissão Trilateral com prefácio de David Rockefeller. New York: Oxford University Press.
- Medina, J. (1992). *Repensar Bolívia: Cicatrices de un viaje hacia sí mismo*. La Paz: hisbol.
- Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/ Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mignolo, W. D. (2001). Rethinking the Colonial Model. In *Re-thinking Literary History*, ed. L. Hutcheon e M. Valdes (pp. 78-142). Oxford: University Press.
- Mignolo, W. D. (1992). On the Colonization of Amerindian Languages and Memories: Renaissance Theories of Writings and the Discontinuity of the Classical Tradition. *Comparative Studies in Society and History* 34 (2), 301–330.
- Mignolo, W. D. (2000). Coloniality at Large: Time and the Colonial Difference. In Mendes, C. & Larreta, E. R. *Time in the Making and Possible Futures*. Rio de Janeiro: UNESCO e Instituto de Pluralismo Cultural.
- Outlaw, L. (1987). "African 'Philosophy': Deconstructive and Reconstructive Challenges," in *African Philosophy*, vol. 5 de *Contemporary Philosophy: A New Survey* (pp. 9-44). Dordrecht: Nijhoff.
- Pletsch, Carl E. (1981). The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975. *Comparative Study of Society and History*, 1, 565–590.
- Quijano, A. (1997). 'Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina,' *Anuario Mariateguiano* 9, 113–122.
- Quijano, A. (2000). 'Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America.' *Nepantla: Views from South* 1, 533-580.
- Quijano, A. & Wallerstein, I. (1992). Americanity As a Concept or, The Americas in the Modern World-System. *ISSA: International Social Sciences Association* 134, 540-549.
- Rafael, V. (1994). The Cultures of Area Studies in the United States. *Social Text* 12 (4), 91-111.

- Santos, B. de S. (1995). *Toward a New Common Sense: Law, Science, and Politics in the Paradigmatic Transition*. London: Verso.
- Santos, B. de S. (1998). *De la mano de Alicia: Lo Social y lo Político en la Postmodernidad*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Seidman, S. & Wagner, D. G. (eds.). (1992). *Postmodernism and Social Theory*. New York: Blackwell.
- Wallerstein, I. (1987). "World-Systems Analysis," in *Social Theory Today*, ed. A. Giddens and J. H. Turner (pp.309-324). Cambridge: Polity Press.
- Sekyi-Out (1996). *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wallerstein, I. et al. (1999). *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press. In Wallerstein, I. *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-First Century*. (pp. 137-252). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Wallerstein, I. (1983). *Historical Capitalism and Capitalist Civilization*. London: Verso.
- Wallerstein, I. (1997). The Unintended Consequences of Cold War Area Studies, in *The Cold War and the University: Toward an Intellectual History of the Postwar Years*, ed. D. Montgomery. (pp.195-232). New York: New Press.
- Wallerstein, I. (1997). Eurocentrism and Its Avatars: The Dilemmas of Social Science. *New Left Review*, 226, 93-159.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1991). The Invention of Time Space Realities: Towards an Understanding of Our Historical Systems. In *Unthinking Social Sciences*. (pp. 66-94). Cambridge: Polity Press.
- West, C. (1993). *Race Matters*. Boston: Beacon.
- Žižek, S. (1998). A Leftist Plea for 'Eurocentrism, *Critical Inquiry* 24, 988-1007.

**Walter D. Mignolo**

Duke University  
wmignolo@duke.edu

**Correspondência**

Duke University  
Durham, NC 27708  
EUA

Data de submissão: Outubro 2019

Data de avaliação: Dezembro 2019

Data de publicação: Junho 2020