



Pedro Pablo Gómez > **O paradoxo do fim do colonialismo  
e a permanência da colonialidade<sup>1</sup>**

**Resumo**

Neste trabalho, busca-se explicar a vigência do colonialismo e a tarefa de descolonização da teoria política, a fim de situar nosso interesse particular pela estética em um horizonte teórico que possibilite o questionamento próprio da arte em nosso contexto particular. Três partes compõem este trabalho: na primeira, apresenta-se, brevemente, a questão da modernidade/colonialidade como uma questão da estética; na segunda, aborda-se a cartografia do poder global, com o propósito de detectar os vínculos dos problemas da arte com os problemas constitutivos do sistema-mundo, que se desdobra em uma série de hierarquias particulares, mas inter-relacionadas, de poder; na terceira, propõe-se um desafio na perspectiva ética e política da transmodernidade, a descolonização e o diálogo interepistêmico.

**Palavras-chave:** Cartografia de poder. Diálogo interepistêmico. Estética descolonialista. Modernidade/colonialidade. Pluriverso.

**Abstract**

This work attempts to expose colonialism validity and the task of decolonization in political theory, with the purpose of locating our particular interest for aesthetics in a theoretical horizon that makes possible the inquiry characteristic of art in our particular context. Three parts constitute the work: in the first is located, in a very brief way, the question for the modernity/ coloniality as a matter for aesthetics; in the second is undertaken global power's cartography, with the aim of locating the links of art problems with constituent problems of the world system, which spreads in a series of particular, but interrelated power hierarchies; the third part outlines a challenge in the ethical and political perspective of trans-modernity, decolonization and the inter-epistemic dialogue.

**Keywords:** Cartography of power. Decolonial aesthetic. Inter-epistemic dialogue. Modernity/coloniality. Pluriverse.

> Filiação institucional: Universidade Distrital Francisco José Caldas. Mestre em Belas Artes pela Universidade Nacional de Colômbia e em Filosofia pela Pontifícia Universidade Javeriana. Docente da Faculdade de Artes ASAB, da Universidade Distrital Francisco José Caldas. Atualmente, é diretor do grupo institucional de pesquisa POIESIS XXI. É doutorando em Estudos Culturais Latino-americanos pela Universidade Andina Simón Bolívar. Contato: paulusgo@hotmail.com

## 1. A modernidade, uma questão estética

A questão da modernidade como um projeto fundamentalmente estético, que inaugura diversas formas de colonialidade, faz sentido se considerado que esta foi entendida de diferentes maneiras, entre elas, como um projeto de construção da **imagem do mundo**. Como propôs Martin Heidegger (1996), a modernidade é a época da imagem do mundo, embora a construção dessa imagem não seja prerrogativa da arte e nem das ciências humanas, mas da ciência com fundamentação físico-matemática, que constrói a pesquisa como um dispositivo para conhecer de modo preciso os fenômenos da natureza. Embora esse mesmo autor diga que a arte é um fenômeno de classificação igual à da ciência moderna, a arte moderna é introduzida no horizonte da estética. Isso significa que a obra de arte se transforma em objeto da vivência e, consequentemente, a arte passa a ser considerada expressão da vida do homem. No entanto, a arte a que se refere Heidegger não é a expressão de todos os homens, mas, sim, daqueles que produzem obras de arte, como Friedrich Hölderlin e Vincent Van Gogh, que são capazes de expressar em suas obras a própria essência da modernidade. O mesmo é feito por nossos artistas e pensadores com relação à denominada modernidade latino-americana.

Em um território mais próximo, mas no mesmo espaço da modernidade, busca-se a localização nesse espaço-tempo dos movimentos e das lutas sociais, que sucederam ao longo da história para construir o próprio território e que vão formando uma consciência da dependência e, claro, elaborando formas de liberação, que vão desde a compreensão da utopia socialista, passando pela pedagogia crítica de Paulo Freire, a teologia e a ética da liberação de Enrique Dussel, a pesquisa-ação participativa de Orlando Fals Borda, até o pensamento do que é próprio de Aimé Césaire, Franz Fanon e Manuel Zapata Olivella, entre muitos outros.

Isto nos leva a um *topos* mais preciso, no qual se propõe o problema da colonialidade a partir da América Latina, e que é onde se situa o espaço epistêmico e político dos estudos culturais latino-americanos, como são pensados a partir do denominado Projeto Modernidade/Colonialidade, espaço no qual se situam também nossos interesses particulares. É aí, como demonstra Santiago Castro-Gómez, de acordo com a taxonomia proposta por John Beverley (2001), onde nos encontramos com o campo dos estudos culturais latino-americanos que, durante os últimos dez anos, configurou-se a partir de quatro projetos diferentes, mas complementares: os estudos sobre práticas e políticas culturais,

1 Artigo original publicado em espanhol: GÓMEZ, Pedro Pablo. La paradoja del fin del colonialismo y la permanencia de la colonialidad. **Calle 14**, v. 4, n. 4, pp. 26-39, 2010. Disponível em: <<http://revistas.udistrital.edu.co/ojs/index.php/c14/article/view/1225>>.

a crítica cultural, os estudos subalternos e os estudos pós-coloniais; estes últimos, segundo o autor, na linha de Walter Dignolo e do grupo da modernidade/colonialidade (CASTRO-GÓMEZ, 2005a, p. 13).

É aqui que começa a ser construída a proposta de uma **virada descolonial**, que é o resultado de pensar a modernidade como colonialidade do poder, como colonialidade epistêmica ou colonialidade do saber, e como colonialidade ontológica ou colonialidade do ser. Do meu ponto de vista particular, a modernidade/colonialidade foi, também, ou talvez essencialmente, uma colonialidade estética. Sem a colonialidade estética, talvez as outras formas de colonialidade não tivessem sido possíveis, ou pelo menos teriam sido processos totalmente diferentes.

Esta primeira demarcação conceitual é a que aspiramos enriquecer através do desdobramento de problemáticas e desafios, alguns dos quais abordaremos na continuação deste trabalho, sem abandonar nossa perspectiva estética.

## 2. Lugar dos problemas da estética no mapa do sistema-mundo e em sua cartografia do poder global

Nesta seção, tomamos como ponto de partida a afirmação de Ramón Grosfoguel sobre suas duas principais contribuições ao Projeto Modernidade/Colonialidade, que consistem, em primeiro lugar, em como pensar a experiência dos migrantes a partir dos impérios para tornar visível a colonialidade do poder; e, em seguida, realizar um trabalho focado na descolonização dos paradigmas da economia política, fazendo uma crítica e projetando a teoria do sistema-mundo.

Do ponto de vista eurocêntrico, o sistema-mundo é o resultado da própria criatividade europeia e dos processos interimperiais de disputa e expansão na busca por novas rotas comerciais. Como resultado, teria ocorrido o descobrimento da América e o subsequente processo de colonização. Entretanto, um dos maiores problemas desta concepção, além de seu eurocentrismo, é a redução do sistema mundial moderno capitalista à sua dimensão econômica.

Assim, este sistema-mundo, como sistema econômico, torna visíveis outras dimensões do poder que lhe são concomitantes, e através das quais são construídas hierarquias que ultrapassam a divisão social do trabalho.

Mas, se substituirmos a “geografia da razão” – no sentido de uma Europa que se expande por seus próprios meios – pela Europa que chega, que é vista chegar a partir da perspectiva de um indígena habitante das terras da Pacha Mama, a interpretação de todo o processo muda radicalmente. Esta mudança de perspectiva nos situa em um novo lugar, a partir do qual se reconfigura nosso **locus de enunciação**, já que, ao mesmo tempo, realiza-se uma inversão em nosso **locus de percepção**, dando lugar à inversão dos princípios e das categorias da interpretação. Em nosso ponto de vista, esta mudança de posição introduz uma lógica da posicionalidade, que questiona a hegemonia da lógica da exclusão, do terceiro excluído, consagrada desde Aristóteles

até hoje em dia. Então, a virada, do ponto de vista de quem chega em direção ao plano de visão de quem **vê chegar**, tem profundas implicações epistêmicas, políticas, éticas e estéticas. Esta virada se torna a primeira condição para a constituição de uma perspectiva descolonial que vá além dos encontros violentos, do racismo e do patriarcado que se desenrolaram na colonização e que se prolongam de múltiplas maneiras na atualidade, devido à vigência da colonialidade do poder.

Uma cartografia, entre as muitas possíveis, do poder global do sistema-mundo capitalista/patriarcal/ocidentalizado/cristão-cêntrico/moderno/colonial, é a que apresentamos a seguir, elaborada por Ramón Grosfoguel (ver a Tabela 1).

Por meio dessa cartografia, busca-se pensar a economia política de um modo descolonial, diferentemente da forma como o fazem os economistas neomarxistas. Para eles, há três hierarquias visibilizadas: a divisão internacional do trabalho, a hierarquização da classe social e, finalmente, um sistema interestatal global. Para eles, há outras dimensões do poder que não são vistas como novas, mas como algo que sempre esteve ali. Portanto, ao afirmar apenas essas três hierarquias de poder e não visibilizar outras, que surgem concomitantemente às anteriores, a economia política do sistema-mundo é reproduzida como um sistema político e econômico que invisibiliza as outras dimensões da hierarquia do poder que não podem ser pensadas como uma pura determinação do capitalismo.

Segundo o nosso mapa, podemos afirmar que os desdobramentos da hierarquia do poder não terminam com as catorze formas ou dimensões que são mostradas aqui, mas continuam aparecendo, de acordo com a profundidade da análise que se realize, e com a perspectiva crítica a partir da qual se elabore tal cartografia.

Se tomarmos, como é nosso objetivo, a hierarquia número 9, que corresponde à denominada **hierarquia estética global**, damos-nos conta de que nesta cartografia do poder, que visibiliza a matriz modernidade/colonialidade, a hierarquia estética participa da lógica interna da colonialidade. Esta, por sua vez, está em correlação com as demais dimensões e hierarquias do poder, entre elas a hierarquia patriarcal-cristã, a hierarquia etnoracial global e a hierarquia espiritual global.

Não podemos esquecer que essa divisão analítica do poder global, em uma série inconclusa de hierarquias, tem, entre outras, a finalidade de tornar visíveis certas dimensões do poder encarnadas nos diversos âmbitos da sociedade, e que não são visíveis em uma concepção reduzida a duas ou três hierarquias do poder. No entanto, a existência e o desdobramento de toda essa série de hierarquias não podem conduzir-nos à afirmação de algumas **ontologias regionais** que se consolidam no interior de cada uma das hierarquias, sem levar em conta a existência de **vasos comunicantes** com as demais. A ontologização é um risco de coisificação do que acontece em cada uma das instâncias, e é talvez uma consequência distante do cartesiano e sua concepção de sujeito. O sujeito cartesiano, em termos do 'eu penso', nada mais é do que uma coisa pensante, à qual se opõe uma realidade extensa, *res extensa*, que pode ser conhecida por esse sujeito que pensa, com a condição de que encontre um suporte divino para seu duvidoso conhecimento da realidade.

Tabela 1 – Cartografia do poder global

	1	2	3	4	5	6	7
<b>Hierarquias de poder</b>	Divisão internacional do trabalho	Hierarquia de classe global	Sistema interestatal global	Hierarquia etnoracial global	Patriarcado judaico-cristão		Hierarquia epistêmica global
	Centro	Capital	Estados do centro	Ser ocidental	Hierarquia global de gênero	Hierarquia sexual global	Europeu
	Semiperiferia		Estados semiperiféricos		Homens	Heterossexuais	
	Periferia	Trabalho (assalariados, semifeudal, escravos, reciprocidade)	Estados periféricos	Não ocidental Não ser	Mulheres	Homossexuais	Não europeu
<b>Ideologia</b>	Metrópolecentrismo	Classicismo	Desenvolvimentismo/militarismo	Racismo	Sexismo	Heterossexismo/homofobia	Eurocentrismo
<b>Instituições</b>	Empresas e corporações transnacionais		Estados		Família monogâmica		Universidade ocidentalizada global

	8	9	10	11	12	13	14
<b>Hierarquias de poder</b>	Cristão	Ocidental (arte)	Ocidental	Adulto	Natureza	Ocidental	Ocidental
	Não cristão	Não ocidental Naïf-primitivo	Não ocidental	Velho-criança	Conceitos Outros (tawhid, pachamama, etc.)	Não ocidental	Não ocidental
<b>Ideologia</b>	Cristianismo	Alta arte Ocidentalismo	Ocidentalismo	Adultocentrismo	Naturocentrismo Homocentrismo	Informacionalismo	Alopatismo
<b>Instituições</b>	Igreja cristã	Museus Galerias	Escola ocidentalizada	Lares para idosos	Leis e instituições (estatais e internacionais)	Meios	Hospitais Centros de saúde

Com isso, não queremos negar o caráter ontológico da arte, mas deixar claros o risco e o tênue limite que existem entre a ontologia e a ontologização coisificadora, não só da arte, mas também do pensamento e das realidades sociais. A ontologização solidifica em regiões não apenas o ser, mas o saber, o estético e o político, reduzindo-os em sua capacidade significativa.

De acordo com o aqui mencionado e assumindo a colonialidade de nossa perspectiva estética, seria necessário pensar na dimensão estética do poder, sem a qual o poder não seria efetivo ou, pelo menos, não seria o que é. A hierarquia estética é constituinte e também constitutiva da cartografia do poder global. Neste sentido, estendendo o conceito de interseccionalidade de María Lugones (2008), seria necessário afirmar a existência de

processos de coconstrução da colonialidade do poder e o sistema de gênero colonial/moderno, que se amplia a cada uma das hierarquias do poder mencionadas anteriormente. Para a autora, a interseccionalidade entre raça, classe, gênero e sexualidade permite entender a indiferença dos homens diante das violências que são sistematicamente infligidas às mulheres de cor, que são vítimas não só da colonialidade do poder, mas também da colonialidade de gênero. Considerando a intersecção das categorias de raça e gênero, deparamo-nos com uma lacuna na qual a mulher negra não aparece. Isso se deve ao fato de que nem a categoria “mulher” nem a categoria “negro” a incluem, obviamente, porque a categoria **mulher** é branca e a categoria **negro** é masculina. Isso mostra que a intersecção interpreta de modo equivocado as mulheres de cor; em vez de uma mulher negra, encontramos uma lacuna na intersecção.

Mas, se retomamos o conceito de coconstrução da colonialidade do poder e o relacionamos não apenas com o sistema gênero moderno/colonial, mas com o sistema estético moderno/colonial, encontramos tanto um lado oculto/escuro como um lado visível/claro, que são característicos do sistema da estética moderno/colonial. Em outras palavras, a hierarquia estética global, mais um modo particular de ver, entre outros, constitui-se como um modo de **fazer ver** e, nesse processo, ao entrar em relação com categorias que correspondem às demais hierarquias do poder, estabelece a distinção entre o visível e o invisível. Assim, ao lado claro/visível corresponderia a intersecção entre brancura e beleza. A intersecção entre estas categorias, dado que correspondem ao mesmo nível da hierarquia de poder, é transparente e não produz nenhuma lacuna como resultado de sua inter-relação; isto é, homem branco = homem belo.

No entanto, a interseccionalidade começa a demonstrar sua produção de lacuna se a intersecção é proposta entre uma categoria do centro com qualquer um da semiperiferia ou da periferia. Uma beleza mestiça é ao menos tolerável para o sistema branco do poder e aspira a continuar em algum processo de clareamento. Mas, quando a brancura começa a tingir-se de cor, a mestiçar-se, para além de certos limites toleráveis, já não em uma tendência ao clareamento, como no caso anterior, mas com uma tendência à **mancha** negra, desembocamos na equação impossível entre beleza e negro, cuja contundência se resume à ressoante sentença “Negro sujo!”, registrada por Franz Fanon (2009, p. 59).

Por outro lado, em cada hierarquia de poder há uma série de categorias que funcionam como instrumentos de identificação e também de distinção. Além disso, dado que são categorias desenvolvidas pelos sujeitos que ocupam os lugares dominantes na hierarquia de poder, constituem-se em instrumentos de dominação que, de acordo com os desenvolvimentos históricos, vão atualizando-se e, de certo modo, vão adaptando a sua capacidade analítica ou descritiva segundo os usos que lhes são dados em cada circunstância.

Para esclarecer isso, é necessário afirmar que, ainda que as categorias, devido a seu caráter abstrato, pareçam neutras e universais em sua forma, mudam sua significação ao serem concretizadas em situações determinadas, em lugares diferentes.

Um exemplo disto é a pluralidade do racismo em países como os Estados Unidos, onde os porto-riquenhos e os afro-americanos não são simplesmente “imigrantes” ou “grupos étnicos”, mas sujeitos raciais/coloniais no próprio interior do império. Nesse país, a construção do porto-riquenho como vagabundo e criminoso contribui para a sua marginalização profissional com relação a outros sujeitos racializados, cuja mão de obra é inclusive mais barata (GROSFOGUEL, 2007b, p. 17).

Na França, devido a seu projeto de assimilacionismo cultural, não existe o reconhecimento de grupos étnicos na comunidade imaginada de sua nação; no entanto, nem os imigrantes das Antilhas nem os africanos podem alcançar o teto de acesso a todos os direitos propostos na constituição. Nesse país, os imigrantes das Antilhas são colocados em uma posição ambígua, semiperiférica, com relação a certos cargos médios da administração pública e como vitrine simbólica diante de suas colônias africanas do pós-guerra, em uma estratégia ideológica que oculta o racismo e o transforma em diferença cultural, que é o que impede a completa integração dos norte-africanos na cultura francesa; o que explica que estes sujeitos culturalmente racializados tenham um acesso parcial aos direitos civis, políticos e sociais (GROSFOGUEL, 2007b, pp. 20-22).

Pode-se dizer o mesmo sobre a Grã-Bretanha, onde, depois das lutas pelos direitos dos imigrantes do Caribe e do sul da Ásia, ocorre um novo racismo de caráter multiculturalista, que se articula ao afirmar que os negros têm uma alta propensão ao crime, com o caráter irreconciliável das diferenças culturais, o que impede a assimilação destes na comunidade britânica imaginada; a isso, soma-se a acusação de que teria sido a causa do desmantelamento do Estado de bem-estar no governo de Margaret Thatcher.

Por outra parte, e levando em consideração que a interseccionalidade problematiza, entre outras coisas, a autonomia de qualquer instância e de qualquer categoria, deve-se perguntar como a constituição ontológica do ser humano e das coisas é mediada por imaginários e valores de caráter estético, que são criados e reproduzidos a partir da denominada **hierarquia estética global**. Essa dimensão estética do poder não se reduz à arte, mas também se constitui em uma dimensão estética da episteme moderna que, muitas vezes, foi concebida metaforicamente como um **modo de ver**; isto é, as determinações do conhecimento científico, analítico – que se orgulha de sua clareza e distinção, como a forma mais adequada de representação do mundo – também dependeram das concepções da arte, como um modo de representação secundária diante das representações objetivas da ciência.

Mas não se trata apenas da dimensão estética ou sensível que subjaz ao poder do ser e da **episteme** modernos, e nem, também, de que haja uma dimensão de autoridade, uma dimensão ontológica e uma dimensão epistêmica no próprio interior da dimensão estética da matriz modernidade/colonialidade. Assim, o poder se torna visível nos processos de institucionalização do sensível, nos regimes da visualidade e nos programas civilizatórios com os quais contribui o sensível. O poder da dimensão estética da modernidade vai consolidando-se pouco a pouco na instituição Arte. O saber, por sua vez, como saber a partir do sensível e como



o sensível no saber, constitui-se a partir dos discursos da filosofia ou da hermenêutica, essencialmente como uma pergunta sobre a lógica do bom gosto burguês, para ir configurando-se na estética como **ciência do belo**, focada no belo artístico, em seu confinamento institucional. A partir dessa pretensão de cientificidade, criou-se a ilusão da autonomia da arte, dos artistas e de suas criações, desconsideradas de outros modos de ser do sensível, mais relacionados ao ético e ao político. Não é preciso dizer que este afastamento do sensível está na mesma lógica do capitalismo liberal e do individualismo solipsista interessado.

O saber da arte – como regime do sensível e na mesma lógica da modernidade/colonialidade – realiza a correspondente hierarquização e subordinação das faculdades sensíveis, categorizando certos sentidos como mais epistemológicos do que outros, invisibilizando o potencial epistêmico dos sentidos subordinados. Para Hegel, por exemplo,

[...] o que é sensível na obra de arte é, por sua vez, algo ideal, que, no entanto, não sendo o ideal do pensamento, se dá ainda externamente como coisa. Por isso o sensível da arte se refere apenas aos dois sentidos teóricos, o da vista e o do ouvido, enquanto que o olfato, o gosto e o tato são excluídos do prazer artístico. (HEGEL, 1989, p. 40)

Essa subordinação do sensível ao ideal funda uma segunda distinção, desta vez, entre os sentidos; existem alguns sentidos espirituais e outros materiais, alguns elevados e outros subordinados a estes. A razão é que o olfato, o gosto e o tato se relacionam com o que é material como tal, com as qualidades imediatamente sensíveis do material; o olfato, com a volatilização material através do ar, o gosto, com a dissolução material dos objetos, e o tato, com o calor, o frio, a dureza, etc. “Por tal razão, estes sentidos não podem lidar com os objetos de arte, que devem conservar-se em sua autonomia real e não admitem nenhuma relação meramente sensível” (HEGEL, 1989, p. 40).

Com isso, fica claro que há uma subordinação do sensível ao espiritual e, ao mesmo tempo, no sensível também há subordinações internas, que possibilitam o surgimento da categoria de dominantes entre os dominados. No campo da arte, não é raro ver processos de consagração de alguns poucos artistas da semiperiferia que se constituem como modelos ou paradigmas estéticos, de sucesso artístico, que são imitados principalmente pelos jovens artistas em formação nas periferias. Esse processo não se dá apenas com os artistas, mas também com teóricos, curadores ou gestores culturais que, além de servir como **vitruvianas simbólicas**, realizam a tarefa de colonização simbólica a partir da semiperiferia à periferia, tornando mais fácil e menos visível a prolongação da colonialidade do poder no campo da arte.

Para além da arte, Lugones (2008) mostrou que não existe patriarcado antes da colonização, e que o patriarcado colonial se generalizou, entre outros aspectos, como uma vantagem que é dada ao homem colonizado com relação à mulher colonizada; o homem colonizado é, então, outro modo de ser um dominante entre os dominados. No caso da política, além dos exemplos conhecidos de Condoleezza Rice ou de Castro Street, vale a pena

recordar a forte interpelação feita pelo presidente da Bolívia, Evo Morales, ao presidente dos Estados Unidos, Barack Obama, em seu discurso diante da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas (ONU), no dia 23 de setembro de 2009. Morales afirmou não entender como uma pessoa como Obama, que havia sido excluída como ele, não compreendia a realidade boliviana da exclusão e, pelo contrário, estava em processo de dar continuidade à política de George W. Bush, que suspendia as preferências tarifárias dos produtos de exportação bolivianos. Evo Morales, além disso, em uma clara posição descolonial, pediu respeito à soberania de seu país, ao mesmo tempo em que denunciou a intromissão do Departamento de Estado dos Estados Unidos em assuntos de política interna (citado de memória).

Por outro lado, não devemos esquecer que existe uma dimensão ontológica da estética, que é fundamental para a compreensão da operação colonial, para a constituição do colonizador como o *humanitas*, fazendo a teologia transitar à **egologia** moderna e constituindo, ao mesmo tempo, o *anthropos* como um ser colonizado e periférico. Esse último não pensa, não sente, não age e nem se relaciona com o primeiro, mas tem que constituir o saber, a arte, a cultura, a linguagem e os modos de relação e produção do primeiro como seus objetos de desejo, como seu *telos* impossível de alcançar a partir de sua localização periférica. No entanto, não importando a perspectiva a partir da qual se assuma a análise da modernidade/colonialidade, a condição colonial deverá ser enfrentada como o resultado da modernidade, que se torna visível de diferentes maneiras em cada *topos* no qual a modernidade/colonialidade instaura seu regime de poder, saber, ser e perceber.

A condição colonial, como pode deduzir-se das propostas de Rodolfo Kusch, pode ser entendida como uma particular relação que se estabelece com o outro; é saber e sentir o operar do outro, mas não saber o como desse operar; em outras palavras, a condição colonial é sentir-se e saber-se classificado e diferenciado pela épica do outro. A experiência de ser americano corresponde a tal condição, ou seja, ser americano, no sentido de Kusch, é estar em uma posição de enunciação como ser classificado, objetivado e diferenciado (KUSCH, 1997, p. 143).

A pergunta que surge imediatamente é: como superar a condição colonial? A descolonização significa que se deve pensar em todas as dimensões da cartografia do poder? Quais são as tarefas que devem ser realizadas? A partir desta perspectiva, reconhecemos que tornar visível o funcionamento das estruturas de poder que se dão no sistema-mundo capitalista é uma conquista, de modo que a implantação de suas hierarquias representa uma primeira fase da descolonização da teoria política. Por outro lado, são-nos propostos desafios mais precisos que cada um deverá enfrentar a partir de sua posição epistemológica particular, para construir formas de identidade na política que permitam fundar uma pragmática de caráter descolonial nas hierarquias de poder, nas quais seja possível praticar uma pragmática concreta.

### 3. Da estratégia analítica a uma mudança de posição ética e política

O percurso aqui realizado, que pretende, por fim, constituir-se como uma virada, não é apenas uma estratégia analítica, mas, em primeiro lugar, uma enunciação diferente. A partir dessa outra posição, é possível questionar os paradigmas hegemônicos mediante os quais o sistema-mundo moderno/colonial foi configurado.

Neste sentido, propõe-se, também, o desafio de produção de conhecimentos plurais e diferentes, a partir de posições que tradicionalmente foram definidas como subalternas. Só assim faria sentido a contribuição à descolonização dos paradigmas da economia política, tal como anunciado no começo deste trabalho.

É por esta razão que se deve insistir no questionamento do mito do século XX, que consiste na afirmação do fim da colonização, que oculta a continuidade da colonialidade e que, por outra parte, inclui a concepção habermasiana do caráter inacabado da modernidade. Em nossa perspectiva, o projeto inconcluso não é tanto o da modernidade, mas o da descolonização, que será o do século XXI como projeto integral, interepistêmico e interseccional, com diferentes formas dialógicas para a construção de identidades na política que vão muito além das políticas identitárias. A partir desse projeto, entende-se que a descolonização não é apenas um desprendimento de um Estado, mas de todos os âmbitos da existência que são permeados pelas hierarquias etnoraciais, patriarcais e euro-EUA-cêntricas do sistema de poder global. Sendo assim, a descolonização é uma tarefa, um projeto e uma aposta na construção de uma utopia de caráter antissistêmico ou, nos termos de Dussel, uma aposta e uma decisão pela transmodernidade, na qual a transmodernidade e a interculturalidade estão relacionadas.

Além disso, sabemos que, para Aimé Césaire, essa mesma tarefa estava dirigida à construção de um pluriverso; um universal no qual todos os particulares podem coexistir e aprofundar-se, sem que isso signifique encerrar-se em um particularismo (CÉSAIRE, 2006, p. 84). Como insistimos em diversas partes, essa tarefa segue vigente, devido à permanência das forças coloniais no século XXI. Portanto, a descolonialidade efetiva será o resultado da intensificação da interação dos particulares descoloniais, cada um a partir de sua posição, em um diálogo horizontal com outras posições particulares, para conseguir a construção desse universal ou pluriverso, no qual a coexistência não colonial é possível. No entanto, torna-se necessário lembrar que não existem posições que sejam inerentemente descoloniais e que este caráter depende das ações empregadas.

No mesmo sentido deste horizonte descolonial, encontra-se a proposta fanoniana de um novo humanismo, que seria possível a partir de uma abertura ética que repensasse as relações com o outro e com a natureza. Para Maldonado, trata-se de uma virada da estética à ética, da pós-modernidade – centrada na estética e na epistemologia – à transmodernidade. Essa virada só será possível se a raiz monológica e solipsista do sujeito cartesiano, que se constitui um bloqueio à intersubjetividade, for questionada (MALDONADO, 2006, p. 187).

No entanto, independentemente da denominação que seja dada a essa tarefa, um aspecto-chave é a vigência da colonialidade e a presença de novos colonialismos. Portanto, deve-se considerar a distinção entre colonialismo e colonialidade. A “colonialidade do poder”, uma categoria elaborada por Aníbal Quijano (1999), permite mostrar que existe uma continuidade entre o passado colonial e o presente “pós-colonial” nos processos de representação de sujeitos coloniais, como no caso da representação destes sujeitos como vagabundos, criminosos, estúpidos, inferiores, traidores, primitivos, sujos, bárbaros e oportunistas, que tem uma longa história colonial. As imigrações de trabalhadores coloniais no pós-guerra reproduziram as velhas hierarquias coloniais/raciais, mas, desta vez, dentro da própria metrópole (BALIBAR *apud* GROSGUÉL, 2007b, p. 23). Ou seja, a colonialidade encontra novos dispositivos para se reproduzir, já não tanto nos países europeus ou nos países colonialistas, mas, agora, no próprio interior desses países, e reproduzindo estas estratégias no interior dos países da periferia ou da semiperiferia do sistema-mundo, com sua correspondente adaptação e localização.

Em outras palavras, como explica Maldonado (2006), não se deve confundir o colonialismo com a colonialidade. Enquanto o colonialismo “denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo reside no poder de outro povo ou nação, o que constitui tal nação em um império”, a colonialidade, por outro lado, faz referência ao padrão ou matriz de poder que é o resultado do colonialismo moderno. A matriz colonial se refere às diferentes formas de articulação do trabalho, do conhecimento, da autoridade e das relações intersubjetivas por meio do mercado e sob a determinação do mercado capitalista mundial e do critério de raça (MALDONADO, 2006, p. 36). Disso, pode-se deduzir que a colonialidade continua, ainda que o colonialismo tenha terminado. Essa sobrevivência dá lugar a novas formas de colonialismo que permeiam nossos modos de conhecer, de aprender e de sentir, em síntese, os modos de relação humana, que reintroduzem diversas formas de submissão.

A questão, então, é como propor uma ruptura com o sistema-mundo em cada uma das hierarquias do poder. Esse desafio é proposto de maneira parcial por Fredric Jameson para a estética, como estética geopolítica. Consiste, segundo ele, em abordar, como objeto impossível de representação, o espaço mundial do capital multinacional, com o fim de forçar uma ruptura com ele, que torne possível reposicionar-nos como sujeitos individuais e coletivos, com possibilidades de ação e luta, que foram neutralizados pela confusão espacial, social e histórica do capitalismo esquizofrênico (JAMESON, 1995). No entanto, de acordo com o exposto anteriormente, deve-se buscar, para além do capitalismo, um processo de descolonização de cada uma dessas hierarquias de poder que, embora estejam atravessadas pelo capitalismo, são, também, constituídas por vetores como o racismo, o patriarcado, o eurocentrismo, o essencialismo, entre outros.

Para esta abordagem, pode ser muito útil um aprofundamento na concepção de tempo-espaço e espaço-tempo transformacional, proposta por Wallerstein (1997).

Há pouco mais de uma década, Immanuel Wallerstein (1997)

enfativava o fato de que a onda de democratização, junto a outros vetores, como a ruralização, as migrações sul-norte e a crise ecológica, eram o último prego no caixão do Estado liberal. Por essa razão, dizia, estávamos diante de um processo de trinta ou quarenta anos, no transcurso dos quais ocorreria a desintegração do sistema histórico capitalista que durou mais de quinhentos anos. É um tipo de bifurcação histórica, que destaca a desintegração do sistema do mundo capitalista e propõe um desafio para a luta antissistêmica, neste contexto no qual qualquer ação, por menor que seja, pode ter enormes resultados. No entanto, também afirma que esse processo está rodeado por uma grande incerteza, devido ao fato de que a história tampouco garante algo.

Nesse mesmo sentido, não se pode sustentar a tese sobre a existência de posições que sejam inerentemente descoloniais. Esta tese só poderia afirmar-se a partir de uma posição que seja, ao mesmo tempo, fundamentalista e essencialista. Ramón Grosfoguel, em uma entrevista a Doris Lamus (2006, p. 323), afirma que não há nenhum posicionamento que seja inerente ou naturalmente descolonial. Tal afirmação equivaleria a sustentar a posição do racismo, mas de modo invertido. Se o racismo afirma que uma raça é inerentemente superior a outra, permite que um ser humano despreze outro porque pertence a outra raça. Do mesmo modo, afirmar que existe uma posição inerentemente descolonial implicaria na naturalização de uma posição ou um posicionamento como descolonial em si mesmo; e isto não seria outra coisa senão a afirmação de um fundamentalismo essencialista em uma mesma sentença, mas desta vez a partir de uma posição colonizada.

Mas se do que se trata é de uma posicionalidade epistêmica, relativa a certas relações particulares de poder colonizado/colonizador, pode-se encontrar uma distinção entre posições sociais e posições epistêmicas. Isto é, podem-se assumir menos posições coloniais a partir de condições sociais de subordinação – Condoleezza Rice – ou, ao contrário, pode-se ter posições descoloniais estando-se situado geopoliticamente nos centros, como é o caso de Boaventura de Sousa Santos. Isso nos leva ao denominado **princípio heterárquico** da pragmática da política, que faz com que seja possível pensar em alianças que impulsionem processos de socialização que não reproduzam racismos e sexismos, isto é, que vão além das políticas identitárias, na direção de identidades na política, e que se manifestem em ações que visem à superação das condições da modernidade/colonialidade, na via da transmodernidade.

A “transmodernidade” indica todos os aspectos que se situam “além” (e também “anteriormente”) das estruturas valorizadas pela cultura moderna europeia/norte-americana, e que estão vigentes no presente nas grandes culturas universais não europeias, e que se movimentaram em direção a uma utopia pluriversa. Um diálogo intercultural deve ser transversal, isto é, deve partir de outro lugar que não o mero diálogo entre os eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante. Deve ser um diálogo multicultural que não pressuponha a ilusão da simetria inexistente entre as culturas. (DUSSEL, 2004, p. 18)

Nesta via da transmodernidade, antissistêmica descolonial, devemos dizer que, embora não existam posições inerentemente descoloniais, há, sim, critérios de distinção entre o que é descolonial e aquilo que não o é. A diversidade epistêmica é o primeiro desses critérios e implica na aceitação da alteridade em si mesma, não submetida a uma diferença do mesmo, como o faz a cultura ocidental que, a partir de seu “ocidentalismo” óbvio, caracteriza todas as outras culturas como mais primitivas, pré-modernas, tradicionais e subdesenvolvidas (DUSSEL, 2004). Uma crítica antieurocêntrica, que não seja necessariamente antieuropeia, possibilitará a descolonização de autores europeus da tradição crítica que, devido a seu lugar de enunciação, livre da pretensão de universalidade e neutralidade do eurocentrismo, não veem que, para além das categorias das classes, encontram-se vigentes os racismos, o patriarcado e demais categorias que, de modo oculto, perpetuam a colonialidade do poder.

Além disso, a partir da extremidade relativa das culturas diante da modernidade, outro critério não seria exatamente uma hermenêutica moderna que interprete o sentido, mas uma hermenêutica pluritópica que possibilite os diálogos entre posições transversais, nas quais se situam as diferentes culturas. Além disso, esta hermenêutica pluritópica permitirá ir mais além da interpretação da lógica do capitalismo, para chegar à interpretação de uma luta antissistêmica dos diferentes modos de ser da civilização ocidental.

Esta não seria uma luta localizada em um ponto zero, mas em um ponto não neutro, o dos condenados da terra, dos quais fala Fanon – que são mais de 80% da população mundial –, o dos esmagados da história, de Walter Benjamin, o da alteridade relativa, proposta por Dussel. Finalmente, e considerando que na pragmática da política nada está garantido, o próprio risco de cometer erros nos leva a assumir o potencial epistemológico que é resultado de se posicionar do lado dos oprimidos, como um guia das ações particulares e coletivas. Esperamos que estas ações convirjam e abram espaço para a emergência desse universal concreto ou pluriverso que Césaire via no horizonte; essas mesmas lutas epistêmicas, éticas, políticas e estéticas da descolonização, que cada um de nós deve continuar.

## Referências

- ALBÁN, Adolfo. ¿Interculturalidad sin decolonialidad?: colonialidades circulantes y prácticas de re-existencia. In: VILLA, Wilmer; GRUESO, Arturo (Orgs.). **Diversidad, interculturalidad y construcción de ciudad**. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional y Alcaldía Mayor de Bogotá, 2008.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. In: \_\_\_\_\_. (Ed.). **La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina**. Bogotá: Instituto Pensar y Centro Editorial Javeriano, 2000.
- \_\_\_\_\_. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán: Universidad del Cauca e Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2005a.
- \_\_\_\_\_. **La hybris del punto cero**: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005b.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madri: Akal, 2006.
- DUSSEL, Enrique. Transmodernidad e interculturalidad (interpretación desde la Filosofía de la Liberación). In: FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual**. Madri: Trotta, 2004. Disponível em <<http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf>>.

- FANON, Franz. **Los condenados de la tierra**. Rosario: Último Recurso, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Piel negra, máscaras blancas**. Barcelona: Akal, 2009.
- GROSFOGUEL, Ramón. Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: Del cepalismo al neoliberalismo. **Nueva Sociedad**, n. 183, 2003. Disponible em: <[http://www.nuso.org/upload/articulos/3105\\_1.pdf](http://www.nuso.org/upload/articulos/3105_1.pdf)>.
- \_\_\_\_\_. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales. **Tabula Rasa**, n. 4, 2006. Disponible em: <[www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf](http://www.afyl.org/descolonizacioneconomia.pdf)>.
- \_\_\_\_\_. Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI. **Tabula Rasa**, n. 6, pp. 115-135, 2007a. Disponible em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-6/grosfoguel.pdf>>.
- \_\_\_\_\_. **Migrantes coloniales caribeños en los centros metropolitanos del sistema-mundo**. Los casos de Estados Unidos, Francia, los Países Bajos y el Reino Unido. Barcelona: Centro de Estudios Internacionales de Barcelona (CIDOB), 2007b. Disponible em: <[http://www.cidob.org/es/content/download/5747/55475/file/doc\\_migraciones\\_13.pdf](http://www.cidob.org/es/content/download/5747/55475/file/doc_migraciones_13.pdf)>.
- \_\_\_\_\_. Hacia un pluriversalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, n. 9, pp. 199-215, 2008. Disponible em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf>>.
- GROSFOGUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson. Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense. **Comentario Internacional – Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales**, n. 7, pp. 117-130, 2006.
- \_\_\_\_\_. Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI. **Tabula Rasa**, n. 9, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Caminos de bosque**. Madrid: Alianza, 1996.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Lecciones de estética**. Barcelona: Península, 1989.
- JAMESON, Fredric. **El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado**. Barcelona: Paidós, 1995.
- JAMESON, Fredric; ŽIŽEK, Slavoj. **Estudios culturales**. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Buenos Aires: Paidós, 1998.
- KUSCH, Rodolfo. **Geocultura del hombre americano**. Buenos Aires: Fernando García Gambeiro, 1997.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Aimé Césaire y la crisis del hombre europeo. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, pp. 173-196, 2006.
- LAMUS CANAVATE, Doris. Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: Transmodernizar los feminismos. **Tabula Rasa**, n. 7, pp. 323-340, 2006. Disponible em: <[http://www.revistatabularasa.org/numero\\_siete/grosfoguel.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_siete/grosfoguel.pdf)>.
- LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, n. 9, pp. 73-101, 2008. Disponible em: <[http://www.revistatabularasa.org/numero\\_nueve/05lugones.pdf](http://www.revistatabularasa.org/numero_nueve/05lugones.pdf)>.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GUARDIOLA-RIVERA, Oscar; MILLÁN, Carmen (eds.). **Pensar (en) los intersticios**. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **Nómadas**, n. 27, pp. 102-113, 2007. Disponible em: <<http://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241011.pdf>>.
- WALLERSTEIN, Immanuel. **La reestructuración capitalista y el sistema-mundo**. Conferencia magistral en el XX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, México, 2 al 6 de octubre, 1995.
- \_\_\_\_\_. The Time of Space and the Space of Time: The Future of Social Science. **Political Geography**, v. XVII, n. 1, pp. 71-82, 1997. Disponible em: <<http://fbc.binghamton.edu/iwtynesi.htm>>.
- \_\_\_\_\_. **Impensar las ciencias sociales**. Cidade do México: Siglo XXI, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Abrir las ciencias sociales**. Palabras de presentación del informe sobre la reestructuración de las ciencias sociales auspiciado por la Comisión Gulbenkian. Nova York: Social Science Research Council, 2006a.
- \_\_\_\_\_. Aimé Césaire: colonialismo, comunismo y negritud. In: CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre el colonialismo**. Madrid: Akal, pp. 7-12, 2006b.
- \_\_\_\_\_. Leer a Fanon en el siglo XXI. In: FANON, Franz. **Piel negra, máscaras blancas**. Barcelona: Akal, 2009.