

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**



DISSERTAÇÃO

**HOMEM MARGINAL E COLONIALISMO INTERNO:
UMA AUSENCIA LATINO-AMERICANA NA EPISTEMOLOGIA DE(S)COLONIAL**

SANDRO ADAMS

PELOTAS, 2021

Homem Marginal e Colonialismo interno: Uma Ausência Latino-americana na Epistemologia De(s)colonial
Sandro Adams



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Sociologia



Dissertação

Homem Marginal e Colonialismo Interno:
Uma Ausência Latino-americana na Epistemologia
De(s)colonial

Sandro Adams

Pelotas, 2021

SANDRO ADAMS

**HOMEM MARGINAL E COLONIALISMO INTERNO:
UMA AUSENCIA LATINO-AMERICANA NA EPISTEMOLOGIA DE(S)COLONIAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Dr. William Héctor Gómez Soto

Pelotas, 2021

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

A211h Adams, Sandro

Homem marginal e colonialismo interno : uma ausência latino-americana na epistemologia de(s)colonial / Sandro Adams ; William Héctor Gómez Soto, orientador. — Pelotas, 2021.

101 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2021.

1. Modernidade. 2. Colonialidade. 3. De(s)colonialidade. 4. Homem marginal. 5. Colonialismo interno. I. Soto, William Héctor Gómez, orient. II. Título.

CDD : 301

Sandro Adams

HOMEM MARGINAL E COLONIALISMO INTERNO: UMA AUSENCIA LATINO-AMERICANA NA EPISTEMOLOGIA DE(S)COLONIAL

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Sociologia, do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 30 de julho de 2021.

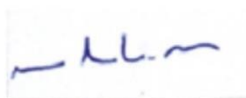
Banca examinadora:



.....
Prof. Dr. Prof. Dr. Attila Magno e Silva Barbosa, Doutor em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos



.....
Prof. Dr. César Augusto Soares da Costa, Doutor em Educação Ambiental, Universidade Federal do Rio Grande



.....
Prof. Dr. Marcos Lacerda. Doutor em doutor em Sociologia pelo IESP-UERJ

**Para meu irmão,
Jenilson Antônio Adams, *in memoriam*.**

Agradecimentos

Aos meus pais, Roque e Célia Maria, compreensivos ante as aflições existenciais que me perseguem cotidianamente.

Ao Willian Héctor Gómez Soto, orientador desta dissertação, paciente mestre, pela persistente colaboração reflexiva e crítica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pelotas, pela excelência acadêmica proporcionada por este espaço institucional para a pesquisa sociológica.

Ao Marcos Aurélio Lacerda da Silva e ao César Augusto Soares da Costa, pelas contribuições apresentadas na banca.

À Mara Beatriz Nunes Gomes e à Georgina Helena Lima Nunes, por compartilharem um carinho inestimável neste período de pandemia.

Aos docentes do Programa, em especial, à Elaine Silveira Leite, por toda confiança e incentivo.

À Jiulia Estela Heling, junto ao II Seminário Discente do PPGS – Resignificar os sentidos do social: diálogos interdisciplinares, e à Débora da Silva Olivo, junto à Revista Discente Perspectivas Sociais, incansáveis e zelosas neste labor acadêmico.

Ao Projeto Sociologias Marginais, pelas discussões epistemológicas, ontológicas e políticas.

À Comissão Pró-APG UFPel, pela dinâmica de interação discente.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), código de financiamento 001, pelo financiamento desta pesquisa.

A Ciência, a Razão e o Progresso foram os mitos do século dezenove.
José Carlos Mariátegui.

Não podemos esquecer que nestes velhos tempos, já gastos em seus valores, há quem não acredita em nada, mas também há multidões de seres humanos que trabalham e permanecem à espera, como sentinelas.
Ernesto Sabato.

Resumo

ADAMS, Sandro. **Homem Marginal e Colonialismo Interno: uma Ausência Latino-americana na Epistemologia De(s)colonial**. Orientador: Dr. William Héctor Gómez Soto. 2021. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

As críticas dirigidas ao mito de uma modernidade autocentrada na concepção hegemônica de ciência moderna, e arregimentada na província Europa, constituem um programa central na sociologia latino-americana. É um projeto que examina criticamente as pretensões universalistas das ciências sociais em relação ao passado e ao presente não-ocidental determinando uma aplicabilidade controversa nas histórias locais. Esta dissertação trata da amplitude dialética dos conceitos formulados pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade e que alimenta novas elaborações sobre diversos conceitos próprios da teoria social latino-americana. São esforços críticos empreendidos para demonstrar os limites e apresentar alternativas às teorias europeias hegemônicas. O alcance fecundo desta epistemologia/ontologia de(s)colonial, que se projeta como uma ciência em construção por distintos autores e em contextos dispersos, potencializa a teoria social latino-americana, em específico, a anticolonial. A problemática assenta-se nesta originalidade dos novos empreendimentos teóricos e metodológicos de(s)coloniais ante a racionalidade eurocêntrica. Neste sentido, formulamos um problema pertinente para as propostas metodológicas do Grupo e que nos orientou: em que medida sua proposta epistemológica de um giro decolonial não repõe questões provincianas do contexto europeu na extensividade ontológica latino-americana? O objetivo é realizar uma apreciação crítica acerca da produção de conhecimento da teoria social latino-americana retomando sociologicamente a proposta de(s)colonial e atendo-se, especificamente, às permanências da colonialidade na América Latina. Compreendemos que o Grupo tem produzido conceitos capazes de instrumentalizar e apresentar os limites dos pressupostos teóricos hegemônicos que circulam pelo mundo. Nosso interesse reside numa possível e latente opção epistemológica em sua produção teórica enquanto um saber de(s)colonial. Deste modo, afirmamos que o Grupo Modernidade/Colonialidade/ Decolonialidade pleiteia uma igualdade simétrica de ignorar determinados cientistas sociais. Ora, esta referência original detém a capacidade de legitimar uma teoria social e, tal qual a proposta eurocêntrica, não afeta sua qualidade de trabalho. Doravante, as presenças frequentes de Michel Foucault, Norbert Elias, Jürgen Habermas, Karl Marx, entre tantos outros eurocêntricos, contrasta com a ausência destacada de sociólogos latino-americanos, em específico, conceitualmente pelo colonialismo interno de Pablo Gonzáles Casanova e metodologicamente no homem marginal de Florestan Fernandes.

Palavras-chave: Modernidade. Colonialidade. De(s)colonialidade. Homem Marginal. Colonialismo Interno.

Abstract

ADAMS, Sandro. **Marginal Man and Internal Colonialism: a Latin American Absence in De(s)colonial Epistemology**. Advisor: Dr. William Héctor Gómez Soto. 2021. Dissertation (Masters in Sociology) – Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2021.

Criticism directed to the myth of self-centered modernity in the hegemonic conception of modern science, and regimented in Europa province, compose a central program in Latin American sociology. It is a project that critically examines the universalist pretensions from social sciences regarding to non-Western past and present, determining a controversial applicability in local histories. This dissertation deals with the dialectical amplitude of concepts formulated by the Modernity/Coloniality/Decoloniality Group, which feeds new elaborations on proper concepts from Latin American social theory. These are critical efforts undertaken to demonstrate the limits and to present alternatives to hegemonic European theories. The fruitful reach of this de(s)colonial epistemology/ontology, which is projected as a science under construction by different authors and in dispersed contexts, enhances the Latin American social theory, specifically, the anticolonial. The issue is based on this originality of the new theoretical and methodological undertaking de(s)colonial in face of Eurocentric rationality. In this sense, we formulated a relevant problem for the methodological proposals of the Group and which guided us: to what extent does the epistemological proposal of a decolonial turn does not reset provincial issues of the European context in the Latin American ontological extensiveness? The main goal is to accomplish a critical appraisal concerned on the production of knowledge in Latin American social theory, sociologically retaking the colonial proposal(s) and addressing, specifically, the permanencies of coloniality in Latin America. We understand that the Group has been producing concepts that are capable of instrumentalizing and presenting the limits of hegemonic theoretical assumptions that circulate around the world. Our interest is on a possible and latent epistemological option in its theoretical production as a de(s)colonial knowledge. In this way, we affirm that the Modernity/Coloniality/Decoloniality Group pleads for a symmetrical equality by ignoring certain social scientists. Now, this original reference has the ability to legitimize a social theory and, like the Eurocentric proposal, it does not affect its quality of work. Henceforth, the frequent presence of Michel Foucault, Norbert Elias, Jurgen Habermas, Karl Marx, among many other Eurocentrics, contrasts with the outstanding absence of Latin American sociologists, in particular, conceptually due to the internal colonialism of Pablo González Casanova and methodologically in the marginal man by Florestan Fernandes.

Keywords: Modernity. Coloniality. De(s)coloniality. Marginal Man. Internal Colonialism.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
1. UMA MODERNIDADE: UM PROCESSO DE LONGA DURAÇÃO ENTRE A VALIDADE E A ORIGEM	19
1.1 Relações preliminares entre a validade da origem e a origem da validade.....	21
1.2 A longa duração de uma Modernidade.....	32
1.3 O “acidente” legitimador do sistema moderno-colonial.....	37
2. O LÓCUS CRÍTICO LATINO-AMERICANO: A DE(S)COLONIALIDADE ENTRE OS ANTICOLONIAIS.....	42
2.1 Uma narrativa hegemônica moderna-colonial.....	45
2.2 Uma invenção permanente da América Latina.....	48
2.3 A Colonialidade na América Latina: principais eixos teóricos.....	54
2.4 Cronologia do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade.....	59
2.5 De(s)colonialidade: um arquivo anticolonial da Colonialidade.....	61
3. HOMEM MARGINAL E COLONIALISMO INTERNO: UMA AUSENCIA LATINO- AMERICANA NA EPISTEMOLOGIA DE(S)COLONIAL.....	65
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS.....	91

INTRODUÇÃO

O fim de uma viagem é apenas o começo de outra.

José Saramago.

As críticas dirigidas ao mito de uma modernidade autocentrada na concepção hegemônica de ciência moderna, e arregimentada na província Europa, constituem um programa central na sociologia latino-americana. É um projeto que examina criticamente as pretensões universalistas das ciências sociais em relação ao passado e ao presente não-ocidental determinando uma aplicabilidade controversa nas histórias locais.

Esta pesquisa trata da amplitude dialética dos conceitos formulados pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade e que alimenta novas elaborações sobre diversos conceitos próprios da teoria social latino-americana. São esforços críticos empreendidos para demonstrar os limites e apresentar alternativas às teorias europeias hegemônicas. É justamente este argumento que tem suscitado reflexões sobre aporias latentes de cunho epistemológico.

Nossa problemática assenta-se nesta originalidade dos novos empreendimentos teóricos e metodológicos de(s)coloniais ante a racionalidade eurocêntrica. Neste sentido, formulamos um problema pertinente para as propostas metodológicas do Grupo e que orientou esta pesquisa: em que medida sua proposta epistemológica de um giro decolonial não repõe questões provincianas do contexto europeu na extensividade ontológica latino-americana?

O alcance fecundo da epistemologia/ontologia de(s)colonial, que se projeta como uma ciência em construção por distintos autores e em contextos dispersos, potencializa a teoria social latino-americana, em específico, a anticolonial. Deste modo, expomos um processo de longa duração da modernidade que circunscreve e limita as especificidades da ciência sociológica. Por conseguinte, nos atemos ao processo civilizacional ocidental enquanto negação e invisibilidade do sistema colonial.

Assim, afirmamos que o Grupo Modernidade/Colonialidade/ Decolonialidade pleiteia uma igualdade simétrica de ignorar determinados cientistas sociais. Ora, esta referência original detém a capacidade de legitimar uma teoria social e, tal qual a proposta eurocêntrica, não afeta sua qualidade de trabalho. Doravante, as presenças frequentes de Michel Foucault, Norbert Elias, Jurgen Habermas, Karl Marx, entre tantos outros eurocêntricos, contrasta com a ausência destacada de sociólogos latino-americanos, em específico, conceitualmente pelo colonialismo interno de Pablo Gonzáles Casanova e metodologicamente no homem marginal de Florestan Fernandes.

O objetivo é realizar uma apreciação crítica acerca da produção de conhecimento da teoria social latino-americana retomando sociologicamente a proposta de(s)colonial e atendo-se, especificamente, as permanências da colonialidade na América Latina. Compreendemos que o Grupo tem produzido conceitos capazes de instrumentalizar e apresentar os limites dos pressupostos teóricos hegemônicos que circulam pelo mundo. Nosso interesse reside numa possível e latente opção epistemológica em sua produção teórica enquanto um saber de(s)colonial.

Assim, transitamos de uma modernidade universal para uma colonialidade global iniciada na América Latina e preparamos a de(s)colonialidade pelo olhar do sistema moderno-colonial. Retomamos uma aproximação entre as concepções de ciência moderna/ocidental e as críticas ao provincialismo europeu observando as especificidades do *logos* da razão, da fé imanente na lei natural, do universalismo subjetivo do humano e das imperfeições míticas. Demonstramos como a América Latina, criada para preencher um vazio no mapa, continua fervorosamente seu desejo de construção do real. A América Latina é uma região geopolítica que importou a tradição científica ocidental de maneira robusta e, paradoxalmente, necessita se sustentar como um importante *lócus* de enunciação científico. Por fim, pensamos, sem

realizar uma proposição, uma margem fronteiriça que permita um espaço favorável de transgressão das amarras hegemônicas e colonizadoras para promover novos locais de enunciação científica ante a situação de colonização que estrutura ontologicamente o subalternizado.

A teoria social moderna é erigida sobre uma experiência cultural particular. Tal exemplo societário hegemônico possibilitou a canonização de uma tipificação social binária e orientou uma constante produção de oposições: centro versus periferia, brancos versus não-brancos, moderno versus arcaico. É o modelo ocidental, enquanto referência universal de progresso, que sustentou esta visão linear de temporalidade da evolução civilizacional.

Neste sentido, a epistemologia moderna é uma construção epistêmica que reproduz as relações de dominação coloniais e instituiu-se como a única perspectiva validamente universal de conhecimento. Tal paradigma eurocêntrico hegemônico constituiu-se na única matriz intelectual teórica da humanidade. Ora, diversos teóricos, notadamente de regiões geopolíticas não-hegemônicas, apresentam uma resposta crítica a tradição epistemológica ocidental na tentativa de transpor esse *mainstream* dicotômico.

É sob este prisma que o Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade vem contribuindo eficazmente para o labor científico das ciências sociais na América Latina. Para isso, colocou-se em diálogo crítico com a razão monológica e em disputa pelos conceitos racionais e o método moderno. Deste modo, evidenciou uma problemática longínqua nas ciências sociais latino-americanas: é possível uma ciência social não eurocêntrica?

Essa discussão reorientou perspectivas sobre as relações entre o padrão ocidental de modernidade e o processo de colonização. Isto permitiu tencionar um paradigma *sui generis* contestador das permanências discriminatórias e invisibilidades subalternas. Neste momento, constantes aperfeiçoamentos foram sendo acionados a partir das novas ressonâncias contextuais existentes. Assim, vislumbramos vários momentos de(s)coloniais perfazendo um caminho ontológico distinto.

A presente pesquisa retoma sociologicamente a proposta de(s)colonial atendo-se, especificamente, as permanências da colonialidade na América Latina. Todavia, nosso objeto não é, simples ou unicamente, uma realidade reflexiva, mas as factibilidades existenciais acessadas/vividas por este ângulo teórico. Nosso objetivo é contribuir na assertividade epistemológica e metodológica de uma ciência social não provincianamente europeia ou norte-americana.

Para isso, nossa primeira proposta era propor uma atualização do pensamento marginal e do colonialismo interno na epistemologia/ontologia de(s)colonial em confronto crítico com as teorias sociológicas eurocêntricas tratadas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. Dadas as circunstâncias específicas provocadas pela pandemia do Coronavírus Covid-19 e ao impacto desta na instituição Universidade e no cotidiano particular de pesquisa, restou-nos evidente a inviabilidade de uma abordagem sociológica consistente nesta amplitude.

Destarte, em sentido estrito, retomamos a presença do pensamento fronteiro e da colonialidade do saber ao contrastar com a ausência intelectual de Florestan Fernandes e de Pablo González Casanova nos eixos teóricos do Grupo. Percebe-se, de imediato, que é um objetivo duplo de friccionar o pensamento marginal e o colonialismo interno na epistemologia de(s)colonial versus friccionar a de(s)colonialidade na epistemologia eurocêntrica.

A originalidade intelectual latino-americano prescinde do fato de estabelecer conexões científicas unicamente com a institucionalidade provinciana e, para isso, acaba por restringir acesso aos autores eurocêntricos. Há predileções que perpassam todas as racionalidades existentes que independem de seus estatutos ontológicos e nem por isso afetam a sua consistência epistemológica ou metodológica.

A solução para esta dominação ocidental não consiste em descartar conhecimentos, mas no direito de poder estabelecer as prioridades. E, justamente por isso, é fecundo rever nossas escolas teóricas da teoria social latino-americana para rearticular outros princípios epistemológicos. Para isso, compreendemos que a consolidação das Ciências Sociais na América Latina se efetivou pela organização de Grupos de pesquisadores no interior de estruturas institucionais e determinadas por objetivos específicos, por exemplo, a sociologia na Universidade Nacional Autônoma do México na Universidade de São Paulo (sociologia uspiana). Não descartamos, todavia, o mérito das iniciativas de pensadores solitários.

Evidenciamos essa proposta no processo de construção dos conceitos no Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade e demonstramos na referida ausência de(s)colonial de Florestan Fernandes e Pablo González Casanova. Todavia, isto não significa que concordamos, por exemplo, em criticar o controle capitalista e sua instrumentalidade racional valendo-nos, única e exclusivamente, dos argumentos modernos. Nosso argumento fundamental é que rechaçar a ciência ocidental unicamente por ter se estabelecido, mesmo que opressivamente cruel, como a epistemologia dominante constitui uma imposição horizontal de agendas discursivas *a priori*.

Tal tese é um tanto quanto enigmática por que expõe, de pronto e imediato, perguntas acerca da escolha destes autores e destes conceitos. É preciso registrar que uma vigilância epistemológica desvelaria uma centralidade restrita que tornaria esta ciência uma essência. Neste ponto, poderíamos justificar esta demarcação a partir das limitações temporais inerentes a dissertação pela especificidade do recorte temático e da proximidade geopolítica dos autores. Todavia, este não é o caso. Iremos demonstrar e justificar estas preferências no movimento dialético que situa as reflexões no espaço-tempo e numa constante descentralização da centralidade sem o ser um processo único de construção, desconstrução ou reconstrução. Trata-se de ressituar para poder ressignificar.

Por um lado, Florestan Fernandes e Pablo González Casanova parecem resistir na tradição crítica latino-americana mais pelos discípulos do que pela teoria. Ambos são referências de um modo autêntico do ofício sociológico latino-americano, brasileiro e mexicano. Isto se torna uma afirmação ambígua e complexa, deveras, se comparada, por exemplo, a Hegel e seus arautos. Ao rememorar Hegel se rememora toda a sua teoria.

Por outro, e tal qual os desdobramentos reflexivos de(s)coloniais, há excertos exclusivos de obras que são citadas em centenas de artigos, teses e dissertações, especialmente no Brasil, sem que se tenha uma apreensão profunda do contexto em disputa. O signo da marginalidade institucional persegue ambiguidades, homogeneidades e temporalidades heterogêneas. Neste momento, cabe registrar que, por exemplo, não trataremos das críticas de Florestan Fernandes ao conceito de colonialismo interno.

**

A responsabilidade epistemológica latino-americana consiste, para além das obrigatoriedades modernas, numa reflexão existencial acerca da ontologia dos subalternos. A radicalidade crítica desta pesquisa situa-se no perigoso equilíbrio entre a presença imperfeita e a ausência mitigada de terminologias conceituais junto a intelectuais latino-americanos anticoloniais. No fundamento, buscamos compreender o itinerário de uma teoria pelo exercício peripatético de repetir os mesmos passos e traçar caminhos alternativos. Neste sentido, ao desvelar os pressupostos epistemológicos da de(s)colonialidade pelas heranças eurocêntricas e as feridas coloniais, imaginamos, tal qual José Saramago (2008), um elefante austríaco.

Partimos de uma perplexidade reflexiva diante da imensa produção bibliográfica latino-americana sobre a Colonialidade. A América Latina está adquirindo um novo *status* privilegiado de enunciação científica ante a permanência da visibilidade moderna. Contudo, em seu anseio para não dispor de uma ou mais verdades universais, a decolonialidade posterga propositadamente elementos teóricos e técnicos-metodológicos de uma longa tradição de enfrentamento ao *modus operandi* moderno.

Em uma pesquisa posterior, e se possível fosse, cabe enfatizar que a atualização do colonialismo interno (Pablo González Casanova) e do pensamento marginal (Florestan Fernandes) no *lócus* de(s)colonial permitiria realizar uma outra dobra reflexiva sobre si para avançar na construção de uma complexidade real dos deserdados. Tal pertinência do assombro crítico desestabilizaria o espaço ético em que a dominação colonial pertence ontologicamente a existencialidade concreta da humanidade. Todavia, não o faremos neste momento.

Ao enlaçarmos a teoria crítica latino-americana, a epistemologia/ontologia de(s)colonial e a hegemonia eurocêntrica, demonstramos uma constante relação entre o uno, o dual e o múltiplo. De província em província, de fricções para as emergências, da monotopia ocidental para a pluritopia mundial. Nem tão só centro ou periferia ou sistema-mundo. Isso é importante porque nos rememora que a dominação ocidental conseguiu criar centros na periferia e periferia nos centros tornando toda perspectiva utópica um pensamento marginal.

Deste modo, nos debruçamos sobre as concepções teóricas-metodológicas da epistemologia de(s)colonial como uma ciência sociológica que transita interdisciplinarmente. Doravante, esta investigação é estritamente sociológica. Resta dizer que tal pesquisa é um conjunto de “quase”: a) quase sociologia da sociologia; b) quase epistemologia; c) quase ontologia crítica; d) quase filosofia social; e) quase teoria social da teoria sociológica; f) quase teoria sociológica da teoria social. É um pensamento sobre o pensamento para situar um diagnóstico teórico das ciências sociais brasileiras e latino-americanas.

É o ato contínuo de desvelar a problemática a partir de um problema sociológico acabou por alterar a *leitmotiv* desta pesquisa: do reconhecimento insólito das lacunas para o sentido epistêmico-metodológico da ausência dos aportes teórico-conceituais de Fernandes e Casanova. No fundamento, aquilo que se constrói na teoria crítica brasileira e latino-americana vai sendo mitigado por reverberações flutuantes de cientistas alheios as dinâmicas cotidianas. Teorias que viajam e retornam sem a dor angustiante da disputa pela condição *sui generis* do ser no espaço tradicional do não-ser.

A originalidade revolucionária que pertence a este desdobramento consiste numa resistência dentro de um campo que se pretende resistente. Repor dialeticamente o modo circunspecto de reler nosso continente não é um resistir ao vácuo ou tarefa redobrada. Pois, sabiamente, já foi dito sobre “aquele que não é visto, também não é lembrado”. Portanto, a presente discussão não está em torno de uma reivindicação de escusas ou por um pedido de espaços, mas uma retomada do ato de resistir epistemologicamente ao quadro melancólico que transformou em necessidade toda a ciência num permanente ato decolonial.

Por isso, sugiro um encontro epistemológico entre a sociologia e a teoria de(s)colonial em que a sociologia latino-americana interpela a de(s)colonialidade e não, como é comum, a de(s)colonialidade reestrutura a sociologia. Pensaremos uma margem fronteira que permita um espaço favorável de transgressão das amarras hegemônicas e colonizadoras para promover novos locais de enunciação científica ante a situação de colonização que estrutura ontologicamente o subalternizado.

Neste momento, uma constatação crítica acena para o fato de que uma pesquisa sociológica do modo de fazer sociologia exigiria um objeto central para orientar os objetos específicos. Reconhecemos que este é um problema pertinente. Entretanto, a particularidade teórico-metodológica de Fernandes e Casanova permite uma maleabilidade transitória pelos aportes de(s) coloniais para epistemologicamente desvelar as obviedades. Enfaticamente, a ciência não é só uma ciência.

Outros três objetivos são perseguidos configurando, deste modo, as teses dos três capítulos. No primeiro, trataremos da relação modernidade/colonialidade a partir da diferença colonial de produção do conhecimento para compreender a resistência epistemológica latino-americana diante da epistemologia eurocêntrica dominante. E o fazemos reposicionando a modernidade como um processo de longa duração que legitima uma única origem do modo de ser ocidental. Por isso, alfinetaremos o acaso do Ocidente diante da racionalidade colonizadora e situou a colonialidade como elemento constitutivo da modernidade. No fundamento, desejamos demonstrar como o discurso filosófico-sociológico da modernidade europeia caracteriza-se por uma cegueira histórica centrada no esquecimento do colonialismo.

Ampliamos uma perspectiva hegemônica de narrativa moderna e contrastamos com, em nossa perspectiva, os principais eixos teóricos do Grupo de(s) colonial. Os pressupostos sociais, históricos e epistemológicos que sustentam o conceito moderno de América Latina são questionados de formas diversas. Fundamentalmente, criticam este discurso hegemônico situando os aspectos problemáticos e polêmicos da história, teoria, filosofia e das ciências sociais. Porque, quem, com que intencionalidades ou desde quais perspectivas políticas foram construídas tais argumentos e justificativas da vigente noção de América Latina? Quais indicadores foram preteridos ou preferidos na construção deste discurso? Diante disto, demonstramos uma invenção permanente do conceito de América Latina. Algo ontologicamente dado como completo e que, no entanto, se revela em constante processo de legitimação.

Em seguida, e ao final deste segundo capítulo, se deslumbram unidades, continuidades, descontinuidades e processos históricos de afirmação da perspectiva de(s)colonial. É entre uma descolonialidade decolonial e uma decolonialidade descolonial que se opta pela iniciante hermenêutica de(s)colonial. E o fazemos a partir da importância que a barra (/) adquire no momento único da obscuridade moderna. Ora, tal suspeita orienta a suspensão do termo para que, deste modo, possamos vislumbrar o horizonte itinerante do porvir dialético marginal.

No terceiro capítulo, retomamos o espírito anticolonial sendo forjado progressivamente na América Latina desde as guerras independentistas no século XIX em que inúmeros intelectuais concentraram reflexões em busca de uma autonomia cultural, política e econômica. A crítica anticolonial, a teoria pós-colonial, a teoria da dependência, a ética/teologia/filosofia da libertação, a pedagogia do oprimido, a teoria do sistema-mundo, a colonialidade do poder e os estudos subalternos latino-americanos constituem terrenos teóricos férteis que tecem a formação do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. Esta virada epistemológica estabeleceu lentamente um lócus legítimo de enunciação científica e renovou criticamente as ciências sociais. Neste sentido, a ausência de determinadas categorias conceituais e metodológicas é o rechaço de uma tradição crítica que convergia para a unificação de uma teoria pluritópica da teoria social latino-americana.

1. UMA MODERNIDADE: UM PROCESSO DE LONGA DURAÇÃO ENTRE A VALIDADE E A ORIGEM

Os europeus não são europeístas: eles são simplesmente europeus.

Ernesto Sabato

Este primeiro diagnóstico teórico parte de um fardo latino-americano: a fé na ciência é um pilar da modernidade. Ora, há certo consenso, embora divergente em determinados aspectos existenciais, de que a América Latina é a região geopolítica periférica ao centro europeu que importou e recebeu toda uma tradição filosófica e científica ocidental de maneira robusta. Sob este prisma, podemos afirmar que a sociologia aqui produzida está, ao mesmo tempo, apta a compreender o significado idealista da racionalidade moderna e desejosa de fundamentar epistemologicamente uma liberação/libertação do sentimento desprovido de humanidade.

É sobre este pretexto que a ciência necessita, ou anseia necessitar, de um constante desvencilhamento das vulgaridades insanas de uma modernidade que se autodenomina imperialista. O paradoxo de tamanha empreitada ontológica reside na tentação de recair nas mesmas banalidades proféticas sob outras vestes. Neste caso, se torna prudente reconhecer que a irracionalidade da história também pertence a uma subalternidade reflexiva mesmo nos seus ínterims suprassumidos. Estenda-se esta constatação para a sociologia e indagamos, à guisa de pano de fundo, sobre quais são as originalidades dos novos empreendimentos teóricos e metodológicos de(s)coloniais ante a racionalidade eurocêntrica.

Nossa tese inicial, neste capítulo, é que há um processo de longa duração da modernidade que circunscreve e limita as especificidades da ciência e, por conseguinte, da sociologia. Para isso, observamos como fenômeno científico consolidado três argumentos centrais da sociologia moderna:

1. O *modus operandi* europeu se julga detentor de uma modernidade específica cujo vigor analítico orienta-se por um fundamento racional de emancipação.

2. Esta ciência produz cientistas que se apercebem das limitações impostas pelo controle racional do espaço e do tempo. Tais assertivas irrompem, de uma forma dolorosa, nas asserções nazistas ao entorno de Auschwitz.

3. E são estes sociólogos modernos que produzem uma autocrítica da modernidade e de si próprios. Seu intento, e neste sentido divergem da proposta de(s)colonial, consiste em salvaguardarem aspectos humanistas e tecnológicos do projeto moderno e corrigir, por assim dizer, os deslizes.

Dado isso, esclarecemos que o objeto de enfoque maior consiste em tencionar algumas destas inúmeras condições de existência dos saberes que logram legitimar-se enquanto ciência. Nossa preocupação reside numa possibilidade de constituir minimamente uma regularidade temporal com as condições de existência entrepostas entre compatibilidades incompatíveis. Modernidade e periferia, neste pressuposto, são, ao mesmo tempo, compatíveis e incompatíveis. Isto significa que a validade do conhecimento científico, por um momento, será suspensa de seu status privilegiado.

Para isso, ponderamos algumas categorias analíticas de uma teoria sociológica que transita entre a busca da universalidade comunicativa (Jürgen Habermas), a crítica da intersubjetividade do sujeito (Michael Foucault) e as configurações de longa duração (Norbert Elias). Em seguida, realizamos o movimento de aproximar e distanciar tais eixos reflexivos distintos e engajados em compreender a complexidade existencial atual a partir de releituras das vivências histórico-sociais. É o desdobrar de uma perspectiva hermenêutica numa concepção teórico-metodológica que nos permite pensar e repensar o espaço da colonialidade enquanto produto das relações entre as províncias eurocêntricas e latino-americanas. Ora, fruto desta reflexão, alteramos nossa hipótese preliminar ao fim deste capítulo.

É importante esclarecer que transitamos, neste excerto, por uma maneira inusitada de preparar a de(s)colonialidade pelo olhar do sistema moderno-colonial. Isto significa uma rota reflexiva inicial pouco usual nas ciências sociais brasileiras hodiernas. Paradoxalmente, este intento também pode ser considerado, em parte, desconstrutivista porque “silencia-se” sobre os orientalismos, os subalternos asiáticos e os estudos culturais norte-americanos. É a busca por um olhar preliminar de fuga na suspensão do consenso já posto.

1.1 Relações preliminares entre a validade da origem e a origem da validade

No fundamento, Habermas destaca basicamente três categorias analíticas: mundo da vida, racionalidade comunicativa e ação estratégica (ou sistêmica). Seu *leitmotiv* é a construção de uma ética do discurso. Por questões didáticas, centramos a análise na linguagem e não na axiologia. Já a trajetória de Foucault é dividida em três períodos: a) a articulação dos saberes na *Arqueologia*; b) os dispositivos do poder na *Genealogia*; c) a conduta individual da *Ética*. Porém, e ante a teoria foucaultiana, seria possível discutir o tema do poder isolado do saber ou apartado da relação ética entre ambos e a partir de uma desrazão? Neste sentido, seu pano de fundo é a superação da problemática da subjetividade.

1. A ciência, depois de Kant, não foi pensada filosoficamente. Isto possibilitou que o positivismo pudesse “esquecer o entrelaçamento da metodologia das ciências com o processo objetivo de formação da espécie humana, erigindo o absolutismo da metodologia pura sobre os escombros do esquecido e do reprimido” (HABERMAS, 1982, p. 27). A validade do conhecer passou a ser definida pelo sucesso da ciência tecnocrática e sua capacidade descritiva da realidade. Esta racionalidade instrumental é o momento antropocêntrico de imposição subjetiva no mundo objetivo que tem como característica fundamental a dominação da natureza.

É possível admitir, inclusive, que o objetivo do saber de caráter tecnológico é um interesse técnico da manipulação do humano tratado como não-humano. Ante isto, Habermas defende uma reflexão crítica em que a “teoria penetra na *práxis* da existência através da adequação do espírito ao movimento cósmico: ela imprime sua forma à existência, disciplinando-a no seu *éthos*” (HABERMAS, 1975, p. 291). O

problema é que a ciência não está prestando contas à práxis na medida em que a teoria não está sendo orientada pela emancipação do ser humano. Assim, a racionalidade moderna é instrumental, isto é, um esclarecimento sem esperança.

Por outro lado, toda a tradição filosófica poderia ser resumida, até Hegel, da seguinte forma: ou se dá primazia ao objetivo em detrimento do subjetivo; ou se dá primazia ao subjetivo em detrimento do objetivo. É justamente Hegel quem eleva a modernidade a tema filosófico ao formular uma racionalidade objetiva que perpassa a intersubjetiva num doloroso intento de apreender o tempo no conceito. Neste sentido, a auto-reflexão busca sua fundamentação a partir de si própria e sem apelar para a tradição, os costumes, ou *algo* acumulado historicamente como verdadeiro. A modernidade é fruto de sua própria racionalidade e precisa “*extrair de si mesma a sua normatividade*” (HABERMAS, 2000, p. 12).

Habermas reconhece que esta normatividade epistemológica é produzida por sujeitos teóricos que se movem em busca do conhecimento orientado por um desejo. É importante destacar que a análise habermasiana sempre concilia racionalidade (razão) e ação (agir) porque para cada racionalidade há um tipo específico de interesse que culmina em um tipo específico de conhecimento: (a) *conhecimento técnico*: interesse técnico instrumental que regula as ciências empírico-analíticas; (b) *conhecimento prático*: interesse instrumental comunicativo das ciências humanas em que prevalece o espaço da inter-comunicação humana na esfera prática; (c) *conhecimento emancipatório*: interesse das ciências emancipatórias como uma espécie de síntese adequada entre ação e ciência na busca da emancipação do ser humano a partir de si próprio e em relação com os demais.

Ante isto, Habermas aponta para a dimensão da “distorção sistemática da comunicação pelos efeitos dissimulados da violência” (RICOEUR, 1983, p. 119): (a) *Distorção ideológica da linguagem*: os fenômenos de dominação de uma determinada classe econômica sobre outra são resultados do trabalho humano. É preciso identificar e tratar da relação entre trabalho, poder e linguagem para demonstrar que o “fenômeno da dominação produz-se na esfera da ação comunicativa” (RICOEUR, 1983, p. 125); (b) *Distorção compreensiva*: posto que a distorção da linguagem em sistema ideológico nasce da relação entre trabalho e poder, fica saliente que não existe não-compreensão, mas uma compreensão sistematicamente distorcida; (c) *Dissolução das ideologias pelo viés explicativo*: para criticar a ideologia e a distorção comunicativa da linguagem, é preciso explicar e não somente compreender.

É importante destacar que a distorção comunicativa ocorre quando dois sujeitos falam, mas um consente com o outro pela autoridade (epistêmica, legislativa, judiciária), por medo, por não ter o que dizer, por não entender o que o outro diz: é a invasão sistêmica da ciência, com sua linguagem científica, ao mundo da vida e que justifica a opressão em nome de uma possível emancipação ilustrada. Esta consideração empírica reforça um elo dissuadido entre Foucault e Habermas. Para Habermas, o problema central está na validade do enunciado comunicativo (instrumental ou emancipatório). É aqui que a distorção assume o papel da legitimidade. Neste pressuposto, a crítica habermasiana a Adorno é feroz¹. Por outro lado, Foucault se atenta ao nascimento e a imposição da ciência como o único saber legítimo e verdadeiro do Ocidente. É por esse caminho construído a partir da teoria foucaultiana que se é possível iniciar o reconhecimento das atrocidades cometidas aos indígenas e justificadas por uma ciência, que no dizer de Habermas, não era instrumental. Antecipando: há uma desrazão que pertence também ao mundo da vida. Habermas tentará esquivar-se deste problema de uma forma contundente². E por quê?

Porque Habermas amplia o projeto moderno de razão e aposta numa filosofia/sociologia crítica baseada no processo emancipatório da inter-comunicação humana. Numa palavra, a razão é dialógica e não monológica. Para sustentar e “salvar” o aspecto emancipatório da razão, postula a passagem da razão para as racionalidades (da teoria das ideologias para a teoria das racionalidades).

Esta teoria da racionalidade é a ampliação da crítica da ideologia na co-implicação entre a filosofia (teoria da racionalidade) e o social (fazer diagnósticos das patologias da sociedade vigente - teoria crítica da modernidade). É esta teoria que fornece os padrões críticos da teoria da sociedade em que se conduz a tradicional razão para fora do gueto da pura imanência conceitual, isto é, a racionalidade não é somente formalidade gramatical, mas procedimento argumentativo em busca de entendimento. Posto isto, alfineta um diagnóstico: tanto a filosofia adorniana (crítica

¹ Para um panorama interessante e, no mínimo, tenso: HABERMAS; HENRICH; TAUBES (orgs). **Hermeneutik und Ideologiekritik. Mit Beiträgen von Karl-Otto Apel, Claus v. Bormann, Rüdiger Bubner, Hans-Georg Gadamer, Hans Joachim Giegel, Jürgen Habermas.** Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

² Para uma crítica a Habermas: APEL; DUSSEL. **Ética del discurso y ética de la liberación.** Madrid: Trotta, 2004.

da sociedade) quanto a sociologia foucaultiana (desmancha a abstração conceitual) estão equivocadas porque saciam-se de uma crise neutra.

2. Por ora, uma dúvida se impõe e cria duas rotas distintas a serem seguidas: (a) é imprescindível situar o debate entre Habermas e Foucault? Não; (b) É necessário? Sim. E o que se fará? Nem um e nem o outro. Não tentaremos, ao menos neste momento, se espremer entre ambos, mas, antes, transitaremos sobre uma linha imaginária. Vagarosamente Foucault. Vagarosamente Habermas.

Neste sentido, concordamos que tanto Habermas quanto Foucault são críticos das “caixas de gaveta” do armário colossal da ciência. E, por exemplo, este mestrando preferiria usar a gravata de Habermas para demonstrar como Luhmann emprega sua teoria para legitimar o poder. Contudo, isto criaria um impasse metodológico: é necessário, primeiramente, negar toda uma tradição de cientistas brasileiros que situam Habermas como reformador da teoria de Weber, Mead, Durkheim, Parsons e da escola frankfurtiana (até Piaget – enquanto processo de aprendizagem moral da humanidade). Por isso, esse reorientar da produção crítica habermasiana no confronto direto e dileto com uma tradição sociológica e filosófica alemã é incômoda. Talvez Foucault, olhando para além da proposta de Freitag (1994) que se repete em dezenas de artigos/livros e saindo do discurso filosófico da modernidade, possa corroborar a disputa pelo *modus operandi* moderno do fazer-se ciência.

Foucault concorda que a ciência, após Kant, não tratou o projeto de esclarecimento como uma atividade estritamente moderna. E ratifica que Hegel é aquele que robustece a modernidade a um padrão normativo ocidental. Entretanto, parte de uma questão norteadora diferente da proposta habermasiana, porém similar: quais são as condições da formação de diferentes saberes, conhecimentos, racionalidades numa determinada sociedade ou cultura?

Esta pergunta manifesta sua insatisfação metodológica com relação ao saber descritivo/objetivo das ciências positivistas. Assim, a cientificidade não serve como critério de análise para compreender a formação e a transformação dos conhecimentos porque não indaga em “qual espaço de ordem se constituiu o saber” (FOUCAULT, 2002a, p. XVIII). Se Habermas retomou o conceito de racionalidade nas ciências modernas, Foucault irá recorrer a um conceito grego-moderno: a episteme enquanto “campo epistemológico” (FOUCAULT, 2002a, p. XIX). Ambos produziram um “significado novo para um nome velho” (TERNES, 2000, p. 56).

Episteme é a noção que estabelece uma análise comparativa de épocas distintas para identificar a descontinuidade/ruptura entre os saberes. Assim, por exemplo, as ciências humanas não seriam parte do progresso da humanidade rumo ao desvelamento do ser do homem. Simplesmente ocupam um espaço tornado possível pela episteme moderna que abriu a possibilidade de inventar o homem. Por isso, tenderiam a desaparecer quando desaparecesse o homem. Isso significa que cada época possui uma única episteme que “define as condições de possibilidade de todo saber” (FOUCAULT, 2002a, p. 230). É a partir dela que se formam os saberes específicos cuja diferença se dá na superfície.

Na sua radicalidade original, irá concluir que o marxismo não é uma descontinuidade porque “está para o pensamento do século XIX como peixe n’água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixaria de respirar” (FOUCAULT, 2002a, p. 360). O “marxismo acadêmico” europeu consiste no fato de que as “condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado” (FOUCAULT, 2002c, p. 8). Aqui, cabe enfatizar, Habermas concorda que a invasão sistêmica do marxismo acadêmico ao mundo da vida inebria uma abstração que retém o domínio da práxis.

Em nova dobra reflexiva, Foucault indaga: onde se encontra o subsolo que serve de suporte invisível do visível? Concluirá que o saber não está nas instituições sociais, mas no “discurso, sua autonomia e suas transformações descontínuas” (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 19). Dito de outro modo, não há ciência sem saber, mas o “saber, enquanto saber, tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico (MACHADO, 1982, p. 84).

Ora, se a ciência depende do saber para ser ciência, por que utilizar o critério científico que insiste em encontrar uma ordem interna ou uma estrutura metafísica velada? Foucault trata a episteme enquanto o “conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados” (FOUCAULT, 2005a, p. 214). Fica evidente que indaga sob as condições de existência dos saberes e não sua validade. Aqui, sua preocupação é com a regularidade dos saberes, suas condições de existência e compatibilidades e incompatibilidades.

3. Entretanto, e por outra perspectiva, Habermas expõe fissuras e sustenta que há uma crise no projeto ocidental de ciência. Esta crise da humanidade europeia é o “fracasso aparente do racionalismo” (HUSSERL, 2002, p. 96) que aponta para a crise do projeto moderno antropológico, axiológico e existencial. E sustenta esta tese em três posições:

a) O termo pós-moderno expressa a “incredulidade perante o metadiscurso filosófico-metafísico” (BARBOSA, 1988, p. VII) e a descrença nas pretensões científicas atemporais e universalizantes. Habermas é, ao mesmo tempo, o filósofo/sociólogo da multiplicidade das vozes (pós-moderno) e o defensor de um conceito mais amplo e abrangente da razão (moderno). A crise das metanarrativas é complementada pela patologia do distúrbio comunicativo, isto é, quando se troca uma metanarrativa por outra metanarrativa ideológica que não se quer metanarrativa. Dito de outro modo, Habermas é um moderno criticando a pós-modernidade pela modernidade e para defender o arcabouço do esclarecimento. Já Foucault é um pós-moderno criticando a modernidade pela pós-modernidade e que defende uma atitude de pensar e agir que se apresenta como tarefa do *Aufklärung* kantiano. Entretanto, e curiosamente, Habermas não aceita que Foucault faça uso deste mesmo estado de espírito.

b) O mundo da vida é o espaço cultural da comunicação. Este espaço da ação comunicativa é caracterizado pelas experiências subjetivas e intersubjetivas num horizonte que visa o entendimento: é o lugar do saber comum. É o lugar/local transcendental em que ocorre a razão comunicativa. É aqui que a linguagem tem sentido e possibilita o dissenso sobre um consenso. Assim, o consenso empírico nos remete a afirmar que consenso algum é definitivo porque a identidade social do mundo da vida pode ser sempre posta em questão. É neste espaço que acontece a reprodução cultural (cultura), integração social (sociedade) e socialização individual (personalidade).

c) Por fim, a razão sistêmica é a razão instrumental em que domina a razão calculista: neste espaço impera a ação estratégica instrumental voltada a economia/poder e a linguagem é um meio usado parcialmente e destinado a conquista de interesses particulares. O problema é que o mundo da vida está sendo colonizado pela razão instrumental na medida em que as relações humanas de comunicação são substituídas por relações calculistas sem espaços para trocas intersubjetivas isentas de interesses puramente mercantis.

Por outra via, e mais próxima ao que aqui se pode tratar, Foucault irá transitar da invenção moderna para as práticas sociais. É aqui que rompe com o academicismo e proclama que se “quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos, mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder” (FOUCAULT, 2002c, p. 23). No dizer de Habermas, dialeticamente viver o mundo da vida e retirar a validade exclusiva da razão instrumental.

É na emergência deste contexto da relação dos elementos externos na formação e funcionamento dos saberes que Foucault introduz a categoria do poder. Como os saberes locais e específicos foram dominados por discursos científicos que trazem em si a característica de serem saberes neutros?

Novamente, os saberes são postos em questão não a partir de critérios científicos, mas a partir da análise dos saberes que historicamente não foram considerados para “ativar saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretendia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns” (FOUCAULT, 2004a, p. 171).

Esta ferramenta metodológica lhe permite situar como os saberes foram constituídos e influenciados historicamente. Entender o saber como construção histórica implica uma crítica radical: o limite da filosofia ocidental está em postular um sujeito humano fixo e permanente a partir do qual o conhecimento seria possível. O sujeito “se constitui no interior mesmo da história, e que é cada instante fundado e refundado pela história” (FOUCAULT, 2002c, p. 10).

4. Esta fixação metafísica do sujeito obedece a uma razão monológica. Por isso, a proposta habermasiana sustenta o agir comunicativo como a interação intersubjetiva dialógica em que sujeitos são situados diante de outros sujeitos a fim de que se entendam sobre algo. Acontece no mundo da vida e é “responsável pela absorção dos riscos e pela proteção da retaguarda de um consenso de fundo” (HABERMAS, 2002b, p. 86) em que o “sujeito monológico é substituído pelo ‘grupo’” (PIZZI, 1994, p. 108). Neste caso, a linguagem é o ponto central da ação comunicativa e da intersubjetividade como instância obrigatória para o conhecimento e para a ação.

A especificidade da razão comunicativa é ser, ao mesmo tempo, imanente e transcendente. É só encontrável em contextos concretos dos jogos de linguagem e instituições de vida humana, mas, por outro lado, é igualmente uma “ideia regulativa”, na qual nos orientamos, quando criticamos nossa vida histórica. Neste sentido, a linguagem assume a dimensão central da epistemologia na racionalidade comunicativa, sendo o *médium* entre sujeitos que agem comunicativamente.

Esta passagem do paradigma da consciência para a comunicação/linguagem tomou forma de um fundamento primário no ato de conhecer do humano. Aqui, não se pode prescindir de um fator pragmático inevitável, a epistemologia: todo conhecer a partir da linguagem assenta-se na comunicação pública feita numa comunidade, isto é, é a proposta de superação da filosofia solipsista da consciência em que a “guinada lingüística colocou o filosofar sobre uma base metódica mais segura e o libertou das aporias das teorias da consciência” (HABERMAS, 2002b, p. 16).

Este modo transcendental de entender a linguagem será complementado pela guinada pragmática em que a linguagem é entendida como uma prática social concreta. A pragmática universal é a reconstrução das condições universais de entendimento que tem como “tarefa apontar as condições de possibilidade do entendimento humano” (MÜHL, 2003, p. 172).

As condições de validade de uma fala são as condições de sua universalidade vista pela particularidade e sustentadas pela força do melhor argumento na busca do consenso em que a linguagem tem uma pretensão de compreensibilidade, de aceitabilidade e de validade. A pretensão de validade comporta ainda a pretensão de verdade (discurso teórico), de veracidade (discurso prático) e de retidão moral. É por isso que a linguagem é a produção de conhecimento calcada na intersubjetividade comunicativa.

Habermas ainda faz uma ressalva significativa ao analisar a confrontação entre o método (Dilthey) e a verdade (Heidegger)³. Ao opor ciências do espírito e ciências da natureza se cria um dualismo epistemológico que exclui das ciências da natureza a responsabilidade ética pelo humano: parece que o importante, para ambos, é afirmar que as ciências do espírito não têm um método porque tratam do acontecer humano, enquanto que as ciências da natureza têm um método próprio de pesquisa e de busca da verdade.

³ Sua inquietude é, em 1953, deveras interessante: “parece chegada a hora em que devemos pensar com Heidegger contra Heidegger” (HABERMAS, 1984, p. 72).

Foucault irá regredir ainda mais na tradição ocidental: é com o nascimento e consolidação da filosofia como saber por excelência que o verdadeiro saber não será mais o saber empírico (político), mas um saber essencial que só o filósofo (ou a ciência moderna) poderá alcançar. Restou ao Ocidente uma concepção de que o poder é algo feio, perigoso, sujo. Já o saber foi concebido como algo limpo, puro, anti-estratégico. Impregnou-se na cultura ocidental um mote de que o saber se constitui a partir de mentes enclausuradas, tranquilas e serenas que não sofrem as influências de suas culturas e épocas específicas.

A instauração deste mito platônico se efetivou na história baseado na “antinomia entre saber e poder. Se há saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político” (FOUCAULT, 2002c, p. 51). Essa separação provocada no início da filosofia gradativamente foi se afirmando, de modo que “somente aqueles que estão à distância do poder, que não estão em nada ligados à tirania, fechados em suas estufas, em seus quartos, em suas meditações, podem descobrir a verdade” (FOUCAULT, 2004a, p. 141).

5. Habermas, em sua preocupação com a validade epistemológica, compreendia que, assim como a ciência, a “linguagem *também é médium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência organizada” (HABERMAS, 1987, p. 21). E enfatiza que a relação entre linguagem e práxis acontece no mundo da vida dominado por patologias capitalistas (contexto de dominação, opressão e violência). Este é, sem resquício dubio, o legado habermasiano: como fazer uma sociologia militante se este diagnóstico teórico convergir efetivamente na complexidade do real? Se a linguagem esta sistematicamente distorcida, o diálogo também está. É preciso identificar, portanto, quando a linguagem faz o discurso da racionalidade e quando faz o discurso da realidade e, além disso, quando a linguagem diz o sentido compreensível, mas inexplicável.

Este é um problema: como a verdade pode ser fruto de um procedimento formal? Antevê-se, no método, um conceito limitado de razão: a razão como, e somente como, capacidade de manipular corretamente regras formais. Para isso, Habermas defende a racionalidade como um procedimento argumentativo questionador da validade que se quer inabalável: a verdade resulta de um diálogo entre pares seguindo a lógica do melhor argumento.

Neste sentido, a teoria do consenso da verdade prima pelas afirmações verdadeiras (essência e aparência), afirmações verazes (ser e ilusão) e afirmações corretas (ser e dever) em que a razão comunicativa é a ponte de intersecção entre o mundo objetivo das coisas, o mundo social das normas e o mundo subjetivo dos afetos. O “exercício da racionalidade põe fronteiras à Razão e lhe mostra que há um vasto domínio do mundo – certamente o maior – que é marcado pela irracionalidade” (BARROS, 1993, p. 16).

Foucault compartilha da crítica à uma concepção ingênua de saber (neutra/isenta das relações de poder) e que produziu uma concepção ingênua de verdade (absoluta, universal e definitiva) desvelada pela essência. Porém, se Habermas demonstra que são duas verdades que pertencem a duas sociedades diferentes, Foucault vai além: rechaça de forma radical essa concepção e procura mostrar como a verdade foi produzida na história a partir de múltiplas práticas sociais e como as sociedades, e de forma especial a matriz ocidental, necessitou dela para funcionar.

As sociedades ocidentais se estruturaram a partir da verdade. Foucault recusa a existência de verdades metafísicas e a existência do sujeito como realidade fixa na produção das verdades. Por isso, considera as práticas sociais ou as relações de poder como produtoras da verdade. A “verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (FOUCAULT, 2004a, p. 12); é condição de possibilidade em que “somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade” (FOUCAULT, 2002b, p. 28-29); cumpre uma tarefa calculada e precisa.

O discurso verdadeiro se estrutura a partir das práticas sociais e tem seu curso dirigido por relações de força, isto é, em “toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída” (FOUCAULT, 2005b, p. 8-9). No fundamento, o discurso, o pressuposto, o enunciado, a episteme, o *a priori* histórico e a prática discursiva “é o que agente faz realmente, em oposição ao que uma ilusão perpetua de generalidade e de racionalidade faz crer que faz” (VEYNE, 2004, p. 34) em que “os pensamentos, os conhecimentos, as palavras, escritas ou práticas de um grupo humano se enquadram dentro de estreitos limites” (VEYNE, 2004, p. 25).

Ora, fica claro que o poder necessita do discurso verdadeiro. Os partícipes da sociedade devem seguir o discurso com suas verdades permitidas e o ritual de dizê-las. O controle é tão permanente e efetivo que se pode dizer apenas parte do discurso. Neste sentido, a verdade é um meio possuidor de regras que funciona como controle social dos discursos: é o “conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder” (FOUCAULT, 2004a, p. 13). É o mecanismo da verdade (ciência como controle) que permite ser dito somente o discurso verdadeiro/autorizado. Insiste Foucault: o discurso falso, assim como o discurso da verdade, tem um caráter histórico e não dialógico (como sustenta Habermas).

Por outro lado, cada sociedade possui um ritual próprio (regime de verdade) para fabricar e regular a verdade. Neste sentido, por que o “império da ciência” continua a garantir a crença na verdade científica? Este mito produzido de que todo saber deve ser científico para ser legítimo ainda reverbera nas entranhas da sociedade ocidental.

O problema é esta crença ingênua de que a ciência é o único saber imune às coerções externas das relações de poder. Ora, a ciência é uma forma de produzir que foi construída e legitimada historicamente. Foi através dela, de suas regras, que se exerceu o controle do saber a partir da modernidade. No fundamento, a ciência é uma produção histórica.

A ciência é a disciplina global de todas as disciplinas específicas a que foram transformadas o saber. Aqui, a ciência passa a realizar o “policimento disciplinar dos saberes” (FOUCAULT, 2002b, p. 218). Ocorre uma espécie de cientificização da verdade em que, salvo o momento peculiar norte-americano a insuflar rebeldias de políticos brasileiros expressivos, a verdade científica ainda é vista como verdade absoluta e inquestionável. Ora, “somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar” (FOUCAULT, 2002b, p. 29), isto é, o poder “institucionaliza a busca da verdade” (FOUCAULT, 2002b, p. 29). Enfaticamente: nascemos, vivemos e morremos sob os efeitos da verdade.

6. Em suma, a teoria habermasiana orienta um “novo” programa metodológico de investigação nas ciências sociais ao sustentar uma racionalidade comunicativa ancorada em uma sociedade que integra dois paradigmas: o sistêmico e o mundo da vida. Isto lhe permite elaborar uma crítica defensiva da modernidade que transita da filosofia para a teoria social retirando a necessidade da primazia aristotélico-hegeliana: ou do sujeito, ou do objeto, ou da síntese sujeito-objeto. É sob este alicerce teórico-epistemológico e emancipatório que o conceito de comunicação distingue a sociedade de outras entidades. No fundamento, uma crítica epistemológica radical somente é possível enquanto uma crítica social dos nexos comunicativos. Já Foucault elaborou no período arqueológico uma noção de verdade histórica determinada pelas próprias regras internas dos saberes nas diferentes épocas. E no segundo período, a noção de verdade preserva seu estatuto de construção histórica, mas é determinada pela exterioridade do próprio saber (relações de poder).

No amago, e é isto que desejamos enfatizar, há de se propor um novo modo de ler as ilusões ou os problemas da situação contemporânea e não tão somente se concentrar em “documentar para a posteridade as promessas não cumpridas” (HABERMAS, 1997, p. 14) do projeto moderno. Ora, este imbróglio exige um ardor consistente com a sua perpetuação histórica.

1.2 A longa duração de uma Modernidade

A sofisticação da teoria sociológica após a Segunda Guerra Mundial encontra em Elias um pilar relevante. Suas obras contém um grau elevado de reflexividade sobre a estrutura dos progressos da humanidade numa análise processual de longa duração. Seu enfoque não está no resultado, mas no processo que segue um rumo convicto, porém indefinido. Elias nos propõe uma teoria da civilização ocidental “cuja ideia de processo, de evolução, é central” (MALERBA, 2004, p. 61). As configurações complexas das sociedades e as percepções das individualidades são as duas dimensões de uma mesma e única evolução não planejada, controlada ou subordinada à racionalidade moderna porquanto acontece de uma maneira “cega, sem sentido e sem objetivo” (ELIAS, 1991, p. 17). Percorremos essa “integridade dinâmica” do pensamento eliasiano com vistas a desvelar uma originalidade crítica sustentada na “interpretação particular da história humana” (MALERBA, 2004, p. 59).

1. É prudente tornar clarividente a distinção entre a “representação ideal do progresso e uma abordagem sociológica evolucionista que tome por regra a simples evidência dos fatos, quer ela ateste um progresso ou um retrocesso” (ELIAS, 1998, p. 75). A filosofia teleológica moderna impregnou o conceito evolutivo como um estático estágio final de uma felicidade permanente. Elias retoma a evolução como um processo dinâmico cujos resultados podem ser previsíveis, mas não previstos.

Este “processo gradual de mudança, contínuo, dotado de estrutura e de regularidade específicas” (ELIAS, 1994b, p. 231) encontra uma sólida exemplificação quando se recorda que Darwin não estava preocupado em saber se os “batráquios eram moralmente superiores aos peixes, os mamíferos, melhores do que os répteis, ou os homens, mais felizes do que os macacos. Apenas se perguntava por que e como as diversas espécies haviam-se transformado no que eram no presente” (ELIAS, 1998, p. 75). Implica, destarte, reconhecer que os seres humanos não nasceram civilizados, mas com uma pré-disposição biológica que os permitiu evoluírem e “*tornaram-se* mais civilizados, sem necessariamente implicar que é melhor ou pior, ou tem valor positivo ou negativo, tornar-se mais civilizado” (ELIAS, 1994a, p. 221).

Diante desta abordagem, Elias conjecturou sobre as estruturas sociais e os conflitos de classe, a ação racional, a formação da personalidade, a teoria do Estado de Weber, a teoria da diferenciação de Durkheim e as teses freudianas sem, no entanto, o ser marxista, durkheimiano, weberiano ou freudiano. Tal dificuldade de situar sua perspectiva científica numa corrente, tradição ou escola sociológica advém, justamente, porque obteve sucesso em estruturar uma teoria própria.

Doravante, nosso intento é refletir o processo civilizador a partir da parte descritiva (*História dos costumes*) e explicativa (*Formação do estado e da civilização*). Ambas são distintas e interligadas. Sua análise do processo civilizador ocidental demonstra cabalmente a existência de uma conexão inter-relacional entre as alterações na estrutura social e as mudanças no comportamento emotivo dos indivíduos.

A pluralidade da sociedade e a personalidade do indivíduo são duas dimensões interdependentes e únicas de um mesmo processo de configuração social de longo prazo. Isto significa que o “processo universal de civilização individual pertence tanto às condições da *individualização* do ser humano singular como às condições da vida social em comum dos seres humanos” (ELIAS, 2006, p. 21). Há,

efetivamente, uma pergunta central: como a sociedade ocidental vem se civilizando através dessa experiência processual de configuração social específica?

Para tencionar esta pergunta, Elias faz uma gênese funcional da palavra civilização com vistas a compreender o enraizamento etimológico individual e institucional na arbitrária separação entre indivíduo e sociedade. As penosas motivações afetivas exprimem as diferenças entre as variações situacionais dos padrões normativos/estéticos se alterando conforme o processo civilizador vai constituindo uma “mudança na conduta e sentimentos humanos rumo a uma direção muito específica” (ELIAS, 1994b, p. 193), mas em nada pré-determinada. É neste estudo comparativo sobre os costumes da sociedade europeia (alemã, francesa e inglesa) em períodos históricos distintos que Norbert Elias caracterizará a cortesia da sociedade guerreira, a nobreza da sociedade aristocrática de corte e a civilização da classe alta burguesa.

A genealogia do Estado moderno é o segundo momento do estudo histórico sobre o processo evolutivo de uma instituição eurocêntrica constitutiva da civilização ocidental. A formação do Estado é a evidência concreta que relaciona as mudanças sociais e psicológicas não dissociativas da teoria dos processos de civilização no movimento de transformações humanas. A feudalização, o Estado moderno absolutista e a formação do Estado-nação são constituídos por uma crescente interdependência entre indivíduos-indivíduos, indivíduos-sociedade e sociedade-sociedades.

A civilização aparece neste processo de longa duração dotada de vários aspectos e tendências que seguem uma direção específica não “‘racionalmente’ planejada, mas tampouco se reduziu ao aparecimento e desaparecimento aleatórios de modelos desordenados” (ELIAS, 1994b, p. 194). Por um lado, a psicogênese revela as mudanças nas condutas individuais e emotivas dos comportamentos de tal forma que “nossa própria época penetra na estrutura da personalidade do indivíduo” (ELIAS, 1994b, p. 272). Por outro, a sociogênese despe às transformações na estrutura societária das relações de poder. Tal evolução não é a única possível, mas “não é menos verdade que a seu ver ela é definitiva, e desde que tomou conta do Ocidente foi assumindo um caráter irreversível” (JANINE RIBEIRO, 1994, p. 11).

2. Esta civilização “não é, nem o é a racionalização, um produto da ‘ratio’ humana ou o resultado de um planejamento calculado a longo prazo” (ELIAS, 1994b, p. 193). Ela “não é ‘razoável’, nem ‘racional’, como também não é ‘irracional’” (ELIAS, 1994b, p. 195). Sua dinâmica própria e ordenada exige que seja “posta em movimento cegamente e mantida em movimento pela dinâmica autônoma de uma rede de relacionamentos” (ELIAS, 1994b, p. 195).

Elias não “força uma aproximação entre a civilização dos costumes e a busca da felicidade” (MALERBA, 2004, p. 62). Tampouco discute se os homens se tornam mais felizes ou infelizes durante o longo processo de transformação. Suas preocupações se referem apenas as razões das mudanças individuais e socioculturais interdependentes conectadas. E o faz a partir da “da visão de evolução do crítico, do que da concepção do criticado” (MALERBA, 2004, p. 62). Aqui não há espaço para um “sentido” na história.

Norbert Elias não está a negar que houve certos progressos restritos a algumas esferas da ação humana. Há uma regularidade subjacente e verificável na história da civilização ocidental expressa na concepção de Cultura e Estado, mas que difere do que foi planejado racionalmente. Tal concepção de sociologia causa estranheza nas abstrações heurísticas próprias da teoria, justamente, porque as relações humanas são interpenetrações relacionais constantes. Não são caóticas, mas também não foram prescritas, desejadas ou planejadas por indivíduos singulares. Dito de outro modo, e brilhantemente, “a coisa aconteceu, de maneira geral, sem planejamento algum, mas nem por isso sem um tipo específico da ordem” (ELIAS, 1994b, p. 193).

Esse processo não é definitivo e há a possibilidade de “retrocesso” na evolução do processo civilizador uma vez que “a evolução da sociedade não está ancorada na ‘natureza’ humana” (MALERBA, 2004, p. 65). Não há nem leis eternas no processo da civilização e nem um processo de síntese, mas de integração e desintegração.

A dificuldade da sociologia processual reside no enfrentamento metodológico das transformações modernas, recentes e velozes, em debate com a lentidão flexível do antigo regime em direção à modernidade. Comparado com o mundo contemporâneo, o século XVIII era “uma formação social extraordinariamente rígida e coerente. Por outro lado, era bem mais flexível em relação ao “*monde*” do século XVII” (ELIAS, 2001, p. 97). Sua dificuldade é sua originalidade: assumir que as sociedades

se encontram sempre em desenvolvimento. É esta dinamicidade que torna complicada qualquer vinculação teórica-metodológica entre as ciências naturais e as ciências sociais.

3. Diante destas prerrogativas, situar Elias em debate com outras matrizes intelectuais do século XX (Weber, Braudel, Foucault, Habermas) permite pensar o tema da modernidade numa perspectiva de longa duração. A teoria dos processos civilizadores pode ser interpretada como uma crítica da falsa superioridade europeia e, assim, também se logra pensar o lado obscuro moderno: a colonialidade. Nesta virada epistemológica decolonial latino-americana, é Mignolo, única e exclusivamente, que irá comparar o processo civilizacional com o processo civilizatório como possibilidade de um longo processo civilizador da colonialidade. Assim, faremos diligente expor as quatro diferenças cruciais entre a sociologia processual eliasiana e a antropologia anticolonial de Darcy Ribeiro sugeridas por Walter Mignolo.

Cabe salientar que Ribeiro compõe um quadro acadêmico desafiador à teoria crítica eurocêntrica porque atribuí ao “Primeiro Mundo um papel não relevante na realização das sociedades futuras” (SONTAG, 2001, p. 283). Escrever *O Processo Civilizatório* a partir do Terceiro Mundo foi uma ousadia monumental e histórica porque situou os latino-americanos na “nova ordem civilizacional global em marcha” (RIBEIRO, 2001, p. 245).

Assim, Ribeiro concebe o processo de civilização como “um longo, diversificado e complexo conjunto de processos da espécie humana” (MIGNOLO, 2003, p. 415). Não é um fenômeno particular restrito ao espaço-tempo europeu dos últimos séculos tal qual em Norbert Elias. O processo de civilização ribeiriano foi concebido em relação à humanidade e não em relação à Europa.

Se Elias permanece centrado no processo civilizador da “consolidação da Europa (Ocidental) como potência mundial hegemônica” (MIGNOLO, 2003, p. 415), Darcy irá considerar a Europa como “um resultado recente dos processos civilizadores humanos que foram precedidos por potências hegemônicas anteriores” (MIGNOLO, 2003, p. 415). Embora tanto Elias quanto Ribeiro façam ciência a partir da modernidade e seu arranjo temporal, faz-se mister recordar que Ribeiro está preocupado com os fenômenos da colonização e da expansão europeia e isso lhe “permite abrir portas para uma conceitualização espacial dos processos civilizadores e das histórias locais dispostas em torno de centros sucessivos e sobreviventes de hegemonia mundial” (MIGNOLO, 2003, p. 416).

A quarta crítica recuperada por Mignolo repousa, fundamentalmente, no “fato de que as preocupações e o foco geocultural de Ribeiro são as Américas e não a Europa” (MIGNOLO, 2003, p. 416). É necessário analisar o “processo de subalternização das culturas do mundo” (MIGNOLO, 2003, p. 416). Assim, a “América Latina institui seu lugar no mapa da civilização ocidental, graças ao movimento de desvio da norma, ativo, ativo e destruidor, que transfigura os elementos feitos e imutáveis que os europeus exportavam para o Novo Mundo” (SANTIAGO, 2006, p. 16).

É justamente esta concepção de que o “processo civilizador corresponde a um percurso de aprendizagem involuntária pelo qual passa a humanidade” (ELIAS, 2006, p. 36) que imputa um acaso ao Ocidente e não uma escolha. É como se fosse fruto meramente fortuito. Parece que, furtivamente, o “Ocidente é um acidente” (GARAUDY, 1983, p. 18). Será que tal reflexão não enseja meramente o desejo de esconder a racionalidade excludente na construção da colonialidade? Por isso, defendemos que é preciso um giro reflexivo para ressituar a civilização ocidental dentro de um plano estritamente racional e detentor da razão.

1.3 O “acidente” legitimador do sistema moderno-colonial

Por mais que se reconheça o dinamismo e a inovação de sua teoria social, Elias filia-se a um projeto teórico que parte de uma originalidade ocidental. Tal qual Habermas (atividade/atitude) ou Foucault (maneira de pensar), sua preocupação perpassa toda a modernidade (configuração). Tanto faz por onde e o que se busca, haverá sempre uma ausência: os indígenas e os escravos da América Latina.

O reconhecimento desta ausência situa o início da modernidade com o violento encontro entre a Europa e a América, isto é, a América, o capitalismo e a modernidade nasceram no mesmo dia, mas se configuraram nos genocídios. O “choque devastador, genocida, absolutamente destructor del mundo indígena” (DUSSEL, 1994, p. 62) produziu as primeiras vítimas do holocausto moderno. É preciso, portanto, disputar outro conceito de modernidade.

Neste sentido, não se trata de abordar o centro pela visão do centro, mas de ver o centro sendo formado/configurado a partir da gestação da periferia. É por isso que a América é, ao mesmo tempo, um produto histórico e a justificativa da dominação colonial: é uma vítima do capitalismo racializado e também detém um papel de réu (ou cúmplice). Isto significa que a modernidade também foi constituída na América Latina. Dito de outro modo, a América também se caracterizou como um espaço de construção da modernidade.

Ora, em termos de solidariedade, a América indígena enfraqueceu seu projeto de sociedade ao passo que a Europa se permitiu constituir um ideal humanista. Neste sentido, e acompanhando Walter Benjamin, uma história cultural da modernidade em seu processo evolutivo não poderia vir dissipada das ausências. Entende-se, por exemplo, que a exemplificação de Elias acerca da etiqueta alimentar e da estética física poderia ser problematizada pelo viés da contraposição ao selvagem e sem alma. Em outros termos, é preciso dizer que o selvagem nunca viveu na Europa!

A *leitmotiv* histórica do mito fundacional moderno envolvia o caminho linear e progressivo: do primitivo ao civilizado e do mítico ao científico. O não-europeu representa o passado, o primitivo: é uma “escala de desarrollo histórico que va desde lo “primitivo” (lo más próximo a la “naturaleza”, que por supuesto incluía a los “negros”, ante todo y luego a los “indios”) hasta lo más “civilizado” (que, por supuesto, era Europa), pasando por “Oriente” (India, China)” (QUIJANO, 2014a, p. 106).

É por isso que a modernidade eurocêntrica civilizada, diferentemente da *modernidade latino-americana*, “es pretender para un provincialismo el título de universalidade” (QUIJANO, 2014a, p. 70). A narrativa hegemônica a sustenta como criação própria e exclusiva da Europa em que a única racionalidade possível e válida é a racionalidade eurocêntrica. Os não-europeus não eram sujeitos de conhecimento, mas objetos de exploração e de dominação. Esta versão eurocêntrica pôs a modernidade dentro da Europa e destinou a colonialidade para o seu entorno.

É importante frisar que Elias não discorda deste argumento. Aliás, o ratifica como uma configuração genuinamente original. Contudo, e isto é louvável, reconheceria que a ruptura entre o passado colonial e a produção da modernidade é ficção porque se trata de um processo de longa duração em que o colonialismo estruturou o passado e não participou da construção do presente. A colonialidade e a modernidade/racionalidade “foram desde o início, e não deixaram de sê-lo até hoje,

duas faces da mesma moeda, duas dimensões inseparáveis de um mesmo processo histórico” (QUIJANO, 2005, p. 23).

Deste modo, a modernidade mantém, neste contexto de enfrentamento teórico da linearidade e da configuração autônoma, sua ambiguidade intrínseca entre a Europa Ocidental (moderna e triunfante) e uma periferia (atrasada): combina a emancipação (retórica salvacionista e o progresso) com a opressão (genocídio e exploração). Entretanto, insiste em mostrar somente a retórica da civilização. No fundamento, é uma tarefa inglória interna ao ideário ocidental: “por que os livros tratam da história da França sem considerar a inter-relação com as colônias, mas a história destas é lembrada como dependente da metrópole?” (BALDI, 2014, p. 10).

Não é a descoberta geográfica da América em 1492 que está em questão, mas o “simultâneo aparecimento da raça negra” (NASCIMENTO, 2016, p. 57). É esse sistema-mundo capitalista que se estende internacionalmente e justifica as hierarquias geopolíticas dos Estados-nações. Este novo arcabouço da classificação social da humanidade fundada na ideia de raça orientou uma distribuição racista do trabalho e de exploração diferente das classificações anteriores.

Só a modernidade inventou a raça como a forma de controle da sociedade e da produção e legitimou antigas ideias sobre superioridade/inferioridade entre dominados e dominantes. Precisamente, por que Elias, ao analisar a modernidade a partir de uma perspectiva configuracional de longa duração, parte de um feudalismo medieval e não retém a conquista da América na formação dos Estados modernos? Nesta perspectiva, é o sociólogo peruano Aníbal Quijano que tratará da divisão geopolítica a partir da ideia de raça presente no contexto latino-americano pela colonialidade do poder.

A ideia de raça é o fundamento da colonialidade do poder. A sua invenção é uma pré-condição indispensável para compreender que o mundo moderno se constituiu como uma forma de dominação social (material e intersubjetiva) a partir da conquista da América. Esta construção mental permeia as diversas instâncias do poder (o trabalho, o controle do sexo, o controle da subjetividade e da autoridade pública e seus respectivos recursos e produtos) e racializa as línguas, as religiões e os conhecimentos.

No fundamento, foi capaz de produzir novas identidades societárias (índios, negros, amarelos, mestiços, brancos) e geoculturais (América, Europa, Ásia, África e Oceania) que estabeleceram novos instrumentos de classificação racial do poder. A “naturalização mitológica das categorias básicas da exploração/dominação é um instrumento de poder excepcionalmente poderoso” (QUIJANO, 2010, p. 112) porque os “grupos étnicos reivindicam su historia. Pero ellos no crean su historia” (QUIJANO; WALLERSTEIN, 2014, p. 73).

A dominação racial é produto de uma experiência colonial que institucionalizou o racismo no capitalismo. Uma nova assimetria estabeleceu formas não remuneradas (todo não branco) e remuneradas (privilegio do branco) do trabalho. Essa distinção entre o trabalho gratuito e o trabalho assalariado pelo eixo centro-periferia será matizada e reorientada pelas linhas abissais na quebra da divisão territorial clara entre o metropolitano e o colonial de modo a coexistir, na América Latina, uma periferia no centro e um centro na periferia.

Esse viés crítico desconstrói a divisão histórica entre a fase pré-capitalista e a fase capitalista transposta pela narrativa hegemônica da Europa sem observar a especificidade da América Latina. Tanto a escravidão, a reciprocidade do pequeno produtor e a servidão (“fase pré-capitalista”) quanto o salário (“fase capitalista”) são dinamicamente conexos ao capitalismo. As relações de poder entre os modos de produção do capital e as formas de exploração do trabalho jamais existiram separadas na América Latina.

No fundamento, não há dois mundos separados entre o pré-capitalismo (periferia) e o capitalismo (centro), mas duas lógicas diferentes que se fundem em concepções de modernidade e de colonialidade. Esta afirmação permite introduzir novos elementos críticos com o objetivo de não reproduzir a equivocada lógica eurocêntrica da evolução linear ou unidirecional. Em outros termos, o colonialismo capitalista latino-americano é feudal, moderno, industrial, pós-moderno.

Quijano propõe a unidade entre a exploração capitalista e a racialização como modelo constitutivo do capitalismo, isto é, há uma centralidade da classificação racial no capitalismo global. A ideia de raça (mais eficaz instrumento de dominação) se associou ao capitalismo (mais eficaz padrão global de controle do trabalho). Os povos dominados foram situados em uma posição de inferioridade natural, intelectual e cultural. A razão emancipadora moderna tornou invisível a crueldade, a barbárie e a

violência. Desta forma, busca evitar tanto o reducionismo econômico quanto o exclusivismo étnico racial.

Recordamos, à guisa de provocação, que Elias sustenta a estrutura do processo civilizador estreitamente inter-relacionado com a auto-organização das sociedades ocidentais. A longa duração tem início no Atlântico feudal/cristão e culmina cosmopolitana/laica. É como se a civilização ocidental tivesse configurado a sua cultura a partir de si. Neste sentido, o conceito de modernidade filosófica hegeliana se lhe apresenta aprazível, mas Hegel reconhece a Europa como a síntese interna e situada. E o que acontece com o entorno? É possível imaginar um processo civilizador de longa duração no Mediterrâneo islâmico/judaico/oriental (anterior a 1492)?

Ater-se ao fato de que, desde a década de 1960, toda uma tradição crítica latino-americana sustenta a Europa como o “nome de uma metáfora, de uma zona geográfica e da sua população” (QUIJANO, 2014a, p. 75). Além disso, essa província não era o centro da história antes de 1492. A história mundial começa a ser escrita, simultaneamente, com a conquista da América, o início da modernidade e a constituição das periferias (América, Ásia e África). Em nova dobra crítica: a América Latina foi a primeira periferia do mundo, isto é, o sistema capitalista só foi possível graças à América. No fundamento, esta divisão geopolítica entre os centros e as periferias se funda numa divisão ontológica em que o centro colonial e a periferia colonial não são mundos distintos, mas um único sistema constituído na dominação da América.

Por último, o processo civilizacional *ocidental*, tese nossa, é a negação e a invisibilidade do sistema colonial. Já que o velho Plessner sequer tem força para se levantar de sua poltrona baixa, resta-nos, a rigor, disputar epistemológica e metodologicamente um conceito de civilização que se atenha ao corpo nu dos deserdados. Afinal, na América Latina nunca existiu uma Corte no Reino. Tal colônia, que sustentou a modernidade, urge expor uma tese de longa duração desde 1492 sem que isso se confunda com argumentos filosóficos ou históricos culturais.

2. O LÓCUS CRÍTICO LATINO-AMERICANO: A DE(S)COLONIALIDADE ENTRE OS ANTICOLONIAIS

A nossa modernidade é a modernidade dos já colonizados.

Partha Chatterjee.

Este segundo diagnóstico teórico reconhece a América Latina como um importante *lócus* de enunciação científico. Tal ato é um movimento crítico de desnudar as “caixas de gaveta” do armário colossal da ciência que permite reorganizar uma descrença nas pretensões científicas atemporais e universalizantes. Ora, esta perplexidade profunda é capaz de perturbar e ser perturbada pelas relações outras de outras relações, outras histórias, outras culturas, outras tradições, outros povos, outros Estados, outros destinos.

Aliado a isso, a crise de confiança no projeto moderno de ciência irrompe fissuras epistemológicas e, fundamentalmente, ontológicas. Resta-nos evidente que todo abalo sistêmico capaz de reorganizar os paradigmas continentais e universais tem uma origem tanto antiga quanto possa ser vislumbrada em uma geração de intelectuais. E isto é um problema pertinente para as propostas metodológicas do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade: em que medida sua proposta epistemológica de um giro decolonial não repõe questões provincianas do contexto europeu na extensividade ontológica latino-americana?

Nossa tese inicial, neste capítulo, é que o alcance fecundo da epistemologia/ontologia de(s)colonial, que se projeta como uma ciência em construção por distintos autores e em contextos dispersos, potencializa a teoria social latino-americana, em específico, a anticolonial. Para isso, há que se recordar três enunciados sociológicos fundamentais e específicos da América Latina:

1. A constituição da ciência latino-americana assentou-se numa proposta eurocêntrica de modernidade e edificou suas instituições científicas deste modo.

2. As percepções sobre as promessas não cumpridas da modernidade seguiram o roteiro das teorias críticas europeias e elencaram os elementos característicos de um processo incompleto, periférico, insustentável, dependente ou incorreto.

3. A teoria crítica latino-americana imprimiu uma mudança geopolítica no modo de fazer ciência: passou de uma visão sociográfica para uma visão sociológica e, com isso, produziu sua teoria social no embate com as teorias ocidentais hegemônicas. Passo seguinte, organizada institucionalmente, logrou rever estas teorias sob o aspecto temporal da originalidade e da vanguarda intelectual. É neste ponto que o Grupo decolonial propõe uma reatualização da teoria social latino-americana *sobre e a partir* da América Latina.

Tais premissas são assentadas em um quadro temporal, porque impossível de ser cronológico, que situa a primeira geração dos intelectuais latino-americanos como a dos *fundadores/revolucionários* antipositivistas, anticoloniais, anti-imperiais. Sua realização é se assumir no plano ontológico: somos latino-americanos. O intercaminho entre a primeira e a segunda geração imprimi uma aplicação do pensamento ocidental na tentativa de analisar a realidade nacional. Posteriormente, a utilização dos princípios filosóficos ocidentais foi remodelada para um pensamento próprio e fundamentado numa ação revolucionária e num movimento de libertação: fundamentar cientificamente e filosoficamente a revolução. Não significa uma redução a um instrumento pragmático, mas aquele elemento que rememora os contextos políticos, os inevitáveis limites das condições históricas, as peripécias da razão e o ensejo de construir uma nova utopia. A esta geração *assumidora* (de projetos e realizações memoráveis) segue uma geração imediatamente posterior de *normalização teórica* e afirmativa. Por fim, a terceira geração pauta-se na *autenticidade* da teoria social latino-americana, embora situada em critérios rigorosos diversos.

É por isso que seguimos um panorama que poderia unir teóricos de(s)coloniais sem a necessidade de estar “filiado” ao movimento. Retomamos uma aproximação entre as concepções de ciência moderna/ocidental (modernidade) e as primeiras críticas ao provincialismo europeu observando as especificidades do *logos* da razão, da fé imanente na lei natural (ou transcendente), do universalismo subjetivo do humano e das imperfeições míticas. Na sequência, demonstramos como a América Latina, criada para preencher um vazio no mapa, continua fervorosamente seu desejo de construção do real. Essa contextualidade atua como condicionante histórica da dialética dos conflitos sociopolíticos e, deste modo, busca permanentemente superar o *status quo* dominante das heranças coloniais que se reproduzem nas estruturas sociais.

Em seguida, numa leitura particular, nos detemos em aproximações e distanciamentos críticos que não obedecem tão somente aos já estipulados manuais sobre a Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade ou as inúmeras críticas dirigidas a este Grupo. Não fazemos uma descrição burocrática ou uma análise das origens intelectuais⁴, mas perpassamos a formação do projeto enquanto reestruturação de novas alternativas epistemológicas para as Teorias Críticas Latino-Americanas. Isto significa que nos apropriamos de algumas características gerais com vistas a uma interpretação não exaustiva das escolhas teóricas do grupo.

Por fim, além de estabelecer um quadro cronológico da constituição do Grupo, pensamos, sem realizar uma proposição, uma margem fronteiriça que permita um espaço favorável de transgressão das amarras hegemônicas e colonizadoras para promover novos locais de enunciação científica ante a situação de colonização que estrutura ontologicamente o subalternizado.

⁴ Para isso, indicamos o artigo exemplar, conforme segue a referência: ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 01, p. 58-86, 2003.

2.1 Uma narrativa hegemônica moderna-colonial

1. Dois discursos fundantes estabelecem os primórdios da narrativa hegemônica ocidental. De um lado, o discurso grego fundamentado na filosofia que estabelece racionalmente a essência humana. A realidade é definida e conhecida mediante o *logos*. Por outro, o discurso judeu fundamentado no signo e no milagre que refletem uma ordem determinada por Deus. Aqui, a realidade obedece a uma lei divina e natural.

Entre a lógica da razão humana e a lógica da lei divina/natural, Alain Badiou (2004) recordou um terceiro discurso marginal proposto por São Paulo. Ao proclamar a ressurreição de Jesus Cristo como a dimensão originária do cristão, o apóstolo inaugurou um acontecimento fundante que não se explica nem pela sabedoria dos gregos e nem pela lei dos judeus, mas se impõe a si mesmo como uma realidade independente das realidades anteriores. Esta lógica do universalismo subjetivo se autoconfere legitimidade, legalidade, divindade e racionalidade.

Há ainda um quarto discurso oculto e anterior a todos estes: o mítico. É a forma imperfeita que a verdade assume de explicar a si mesmo. Contudo, tem a incrível capacidade de mobilizar e controlar a conduta dos homens. Para os fins desta reflexão, cabe lembrar o mito de Prometeu em duas narrativas. Na primeira, o deus grego entrega o fogo aos homens após observar a condição lamentável da humanidade. Os humanos tinham medo da realidade porque nada podiam conhecer. É com o fogo que lhes é possível conhecer, desenvolver, revoltarem-se e produzirem novos ciclos civilizatórios. Contudo, Prometeu, por não ser o Deus dos deuses, roubou o fogo e por isso é condenado por Zeus.

Já na segunda narrativa, de Eurípedes, Prometeu devolve para os humanos a capacidade de esquecimento após observar que eles estavam inativos e paralisados pelo excesso de saber adquirido. A humanidade tinha temor do real porque adquirira tamanha ciência que já lhes era possível saber a hora da morte. Prometeu lhes dá o fogo para que, apesar de que soubessem que iriam morrer, ignorassem o dia (Cf. DUPAS, 2006, p. 103-104), isto é, é um dia que não se sabe precisar qual. O discurso mítico transita nessa mística da onisciência cuja temporalidade está sempre em voga.

2. De certa forma, todos os paradigmas ocidentais estão assentados sobre estes quatro discursos com proeminências específicas e datadas: o *logos* da razão, a fé imanente na lei natural (ou transcendente), o universalismo subjetivo do humano e as imperfeições míticas. Contudo, com o “alvorecer da modernidade”, este acontecimento fundante do universalismo subjetivo só existirá de europeu para europeu.

O humanismo eurocêntrico nunca superou uma permanente desumanização do não-europeu, de uma “negação sistematizada do outro, uma decisão furiosa de recusar ao outro qualquer atributo de humanidade” (FANON, 1968, p. 212) em que o “homem colonizado liberta-se em e pela violência” (FANON, 1968, p. 66) porque se descobre vítima. E é justamente essa “ética crítica a partir das vítimas, pois são as vítimas, quando irrompem na história, que criam o novo” (DUSSEL, 2000, p. 501), o acontecimento fundante e fecundo da esperança utópica da humanidade latino-americana.

Nesta perspectiva, não haveria modernidade sem a invenção da América em 1492 e seus subseqüentes genocídios ameríndios e escravismos africanos. O *cogito, ergo sum* (penso, logo existo) da modernidade só foi possível a partir da dominação da América em 1492 e sustentou o *cogito, ergo conquiro* (penso, logo conquisto) da colonialidade (Cf. DUSSEL, 1994). É evidente que a ciência moderna, além de não reconhecer, produziu um epistemicídio dos conhecimentos e saberes que não foram/são considerados ocidentais (Cf. SANTOS; MENEZES, 2010, p. 453-455).

Neste sentido, basta recordar que a ciência foi fundamental para justificar a dominação do Oriente pelo Ocidente criando o oriental como “algo que se estuda e descreve (como num currículo), algo que se disciplina (como numa escola ou prisão), algo que se ilustra (como num manual de zoologia)” (SAID, 1990, p. 73). Assim, “o oriental é irracional, depravado, infantil, ‘diferente’; o europeu é racional, virtuoso, maduro, ‘normal’” (SAID, 1990, p. 73). A identidade moderna é a criação de várias estruturas racionais para justificar o domínio ocidental. Dito de outro modo, não haveria modernidade sem uma violência racionalmente planejada colonial.

Esta constatação de que a modernidade ocidental se constituiu como práxis racional da violência (Cf. DUSSEL, 1994) produz, para os latino-americanos, um colonialismo visível que te “mutila sem disfarce: te proíbe de dizer, te proíbe de fazer, te proíbe de ser” (GALEANO, 2005, p. 157). Por outro lado, há o colonialismo invisível que “te convence de que a servidão é um destino e a impotência a tua natureza: te convence de que não se pode dizer, não se pode fazer, não se pode ser (GALEANO, 2005, p. 157).

Sobre isso, Gayatri Chakravorty Spivak (2010) indagou se “pode o subalterno falar?”. Neste texto, problematizou a possibilidade de falar em nome do outro e pelo outro. Observou a possibilidade da fala como saída de um estado de subalternidade a partir da relação entre o ato de fala e o ato de ser ouvido. Assim, falar só teria sentido se tivesse alguém para escutar. Contudo, somente a disposição do ouvinte de ouvir, posto assimetricamente superior daquele que fala, acaba por negar a horizontalidade da fala. Diante disso, Spivak (2010) concluiu que não pode falar o subalterno. Fundamentalmente, se falar não será ouvido e se ouvido será banalizado.

Enfim, em toda ideia de verdade está presente o discurso da razão, da transcendência divina e da narrativa mitológica. Toda verdade é, também, um mito. Talvez seja Friedrich Nietzsche (1978) quem melhor conseguiu elaborar essa perspectiva ao enfatizar que as “verdades são ilusões, das quais se esqueceu o que são, metáforas que se tornam gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas” (NIETZSCHE, 1978, p. 48).

A narrativa ocidental do colonizado fundamenta uma modernidade que, na América Latina, nunca passou da memória de uma promessa. É neste contexto que os colonizados objetivam romper a sua existencia concreta para recordar que “violenta fue la conquista, violento el esclavismo, violenta la independencia, violentos los procesos de apropiación de las tierras y de expropiación de los excedentes” (BRICEÑO-LEÓN, 2002, p. 35).

2.2 Uma invenção permanente da América Latina

A presença do termo América Latina frequenta as páginas dos jornais, os discursos das autoridades públicas, os embates geopolíticos e alguns dilemas acadêmicos. Sua recente invenção conceitual se confunde com suas descontinuidades históricas. Curiosamente, está se tratando do mesmo conceito quando visto pelo norte-americano, europeu, brasileiro, mexicano ou latino-americano?⁵

1. A perspectiva unitária da América Latina possibilita e restringe maneiras de conceber, representar, delimitar e descrever como se sustentam algumas verdades metafísicas e outras complexidades da realidade. Possui uma definição, uma singularidade e uma história que se confunde com as circunstâncias sócio-políticas e a variedade de significados e usos. Subsiste, destarte, uma dimensão prática de delimitar formas de interpretar e de intervir no mundo que acabam por moldar o agir. O interesse externo dos impérios coloniais em preservar seus domínios territoriais se confunde com os interesses internos da elite criolla em marcar uma diferença aos índios e aos afro-americanos.

Semanticamente, a América é a América pela oposição a outra América. Feres Júnior (2004) identifica três tipos de oposições assimétricas na formulação do conceito de América Latina pela perspectiva norte-americana que situam genealogicamente o embate sobre a apropriação ideológica desta ideia:

a) Cultural: a América Latina é a ausência ou “negação dos hábitos, costumes e instituições atribuídos ao Eu coletivo Americano” (FERES JUNIOR, 2004, p. 69). Uma América protestante, universalista, democrática e outra católica, particularista, autoritária.

b) Temporal: a América Latina é a ausência de uma “sincronia com o presente histórico do Eu coletivo Americano, isto é, por uma incapacidade histórica” (FERES JUNIOR, 2004, p. 69). Uma América moderna, progressista, desenvolvida e outra primitiva, tradicional, atrasada.

⁵ Feres Júnior nos recorda que enquanto se usava o termo *América Latina* numa perspectiva espanhola e francesa, os ingleses e norte-americanos utilizavam-se da expressão *Spanish America* para se referir as ex-colônias espanholas e portuguesas na América (Cf. FERES JUNIOR, 2004, p. 69-71).

c) Racial: a América Latina é a ausência ou “incompletude das características físicas e/ou psicológicas atribuídas ao Eu” (FERES JUNIOR, 2004, p. 69). Uma América branca, anglo-saxã e outra não-branca e mestiça.

2. Destarte, qual tipo de “estado-nação latino-americano” caberia com clareza nesta categoria? Aquilo que pode definir o Brasil como América Latina dificilmente convém para definir a Argentina enquanto tal. Esta dificuldade se expande ao ser ressaltado as complexidades internas das distinções regionais. Em que reside à unificação identitária entre o Brasil gaúcho e o Brasil nordestino no Brasil da América Latina ou, ainda, a Colômbia de Medellín e a Colômbia de Bogotá na Colômbia da América Latina? Que espécie conceptual daria conta de encarnar cada uma destas diferenças numa categoria abrangente tal qual acontece com os europeus da Europa ou os americanos dos Estados Unidos?

A definição de América Latina por meio de uma idealização da representação abstrata cria um conjunto de características unânimes que reduzem as realidades existentes a uma única realidade. Transformada em uma categoria do pensamento social, tal ideia funcionou como uma figura do imaginário intelectual e político para construir e reconstruir itinerários ideológicos institucionais. Esta significação é uma definição imposta porquanto não sendo possível de ser produzida internamente.

Deste modo, uma primeira aproximação crítica sustenta que a América Latina não pode ser tomada como uma realidade natural e cuja categoria explicativa pudesse dar conta da diversidade de realidades existentes. Entretanto, há uma América Latina! Esta constatação nos coloca diante de um dilema sociológico entre tratar a ideia de América Latina como uma categoria ontológica ou como uma categoria de construção cultural? Doravante, e pelo exposto, se depreende que o conceito de América Latina não é um conceito desprendido de contextos geopolíticos.

3. América Latina é o título de uma crença que funciona desde 1850 como a sintaxe elementar dos traços essenciais modernos, isto é, a “América Latina nunca foi um lugar real, uma civilização clara ou uma cultura ou culturas bem demarcadas e únicas” (TRILLO, 2012, p. 242). Entretanto, os pressupostos políticos, raciais e culturais corporificados na latinidade americana ainda parecem fazer eco ao velho movimento imperial francês contra o continente anglo-saxão. A unidade surge na luta católica contra o mundo moderno e/ou protestante. Era a expressão e o desejo de não ser identificado como norte-americano. A América Latina não criou uma utopia própria.

Primeiro lutou para não ser europeu e agora tem que lutar para não ser norte-americana.

Nossa tragédia originária passa despercebida na utilização acadêmica da “América Latina” como um senso comum automático. Trillo aponta a inexistência real e as conotações desagradáveis do termo América Latina, mas enfatiza que o conceito merece respeito porque foi capaz de encarnar social, cultural e geograficamente uma parte latina das Américas “tradicional, católica, patrimonialista, retrógrada, confusa, violenta” (TRILLO, 2012, p. 244).

A necessidade de uma América distinta de outra América eliminou a “pressuposição de um lugar, uma cultura e um povo” (Cf. TRILLO, 2012, p. 242). Não se trata de uma civilização singular e homogênea, mas de uma capacidade semântica e ontológica de distinção do paraíso norte-americano.

Em tempo, os percursos diferenciados no desenvolvimento dos Estados Unidos e da América Latina são reforçados pela tese de uma herança cultural entre os emancipados e os subordinados/dependentes em que “o lugar a que se pode chegar depende do lugar de onde se veio, e simplesmente é impossível chegar a certos lugares a partir de onde se está” (PUTNAM, 1996, p. 188). Contudo, a América Latina não é “*un montón de sueños fracassados*” (YUNQUE, 1924, p. 26), mas também não quer ser a herdeira e guardiã da cultura ocidental.

4. Se para alguns pode haver uma dúvida sobre a existência da América Latina pela percepção das inúmeras diferenças entre os povos que a compõem, Darcy Ribeiro (2010) afirma que “não existe dúvida de que a América Latina existe” (RIBEIRO, 2010, p. 23). É um continente vasto e com singularidades geográficas, mas que permanece unido pela identidade da dor, da exploração, do sacrifício e do direito negado de preservar seu nome perdido. As republicas são irmãs não por serem iguais, mas por terem um destino sofrível que jamais foi por eles próprios escolhidos (Cf. ROUQUIÉ, 1991).

Ricaute Soler (1975) esclarece que a América Latina é uma região geopolítica que se organiza e resiste ao novo poder hegemônico que estava a se firmar mundialmente aos fins do século XIX, a saber, os Estados Unidos da América. Nesta prerrogativa, é possível englobar os países do continente americano de língua espanhola, as ilhas do Caribe inglês e francês, e, especialmente, o Brasil.

Já a Hispano-América, terminologia frequente e ainda presente em algumas pesquisas hodiernas, refere-se as lutas independentistas das colônias frente a Coroa Espanhola. Note-se que a América Latina, enquanto conceito terminológico, é uma unidade estabelecida de enfrentamento ou alinhamento para com as condições norte-americanas e não tão somente aos tempos europeus de exploração colonial. Particularmente, temos apreço por essa definição porque cria um imbróglio junto as críticas estabelecidas ao eurocentrismo.

Por enquanto, advogamos que compreender as distinções entre as lutas de independência no Brasil e nos demais países da América Latina não é tão somente uma pesquisa historiográfica. É neste aspecto que Roberto Schwarz (1993) critica as diversas matizes de posições essencialistas e dicotômicas que polarizam unicamente os colonizadores e colonizados. E reafirma que “já não somos os índios e africanos da primeira época, de modo que há também ingenuidade e mitificação em considerar o colonizador como outro, com quem nós, povos colonizados não temos parte” (SCHWARZ, 1993, p. 14).

Já Darcy Ribeiro (2010) destaca que a “unidade geográfica jamais funcionou aqui como fator de unificação porque as distintas implantações coloniais das quais nasceram as sociedades latino-americanas coexistiram sem conviver, ao longo de séculos” (RIBEIRO, 2010, p. 23). Em uma sagaz dobra crítica, rememora a fundação dos povos americanos, em especial da América Latina, como um processo que “foi desindianizando o índio, desafricanizando o negro, deseuropeizando o europeu e fundindo suas heranças culturais” (RIBEIRO, 1995, p. 13).

Nesta perspectiva, inicia seus questionamentos antropológicos a partir de uma constatação: por que o Brasil e a América Latina não deram certos? Porém, Ribeiro reconhece o caráter atípico da formação histórica latino-americana e brasileira que não se “enquadra nos esquemas conceituais elaborados para explicar outros contextos” (RIBEIRO, 2006, p. 247). Assim, em nova dobra crítica-reflexiva, questiona a partir de outro ponto de vista: por que o Brasil e a América Latina deram certos?

5. O fato é que a América Latina não é a região economicamente mais pobre (África), etnicamente mais dividida em castas/hierarquias (Ásia) ou geopoliticamente mais turbulenta (Oriente Médio), mas é a que convive com a desigualdade desde a sua formação. Adalberto Cardoso (2019) observa curiosamente que a “desigualdade percebida deixa de ser sociologicamente relevante” (CARDOSO, 2019, p. 29) porque se confunde com a promessa, a utopia neoliberal, o parâmetro da normalidade, a liberdade pacífica. Fundamentalmente, “nem toda desigualdade percebida gera sentimento de que a sociedade é injusta” (CARDOSO, 2019, p. 29) porque pode haver centros na periferia, isto é, as “sociedades profundamente desiguais podem cumprir suas promessas” (CARDOSO, 2019, p. 29).

É no estudo global das desigualdades que a América Latina aparece como a região central. A desigualdade social no contexto latino-americano constitui o “*leitmotiv* que predomina en la región desde 1492” (GOOTENBERG, p. 2010, p. 376) e, aqui e agora, é uma das “condições estruturantes da sociabilidade brasileira” (CARDOSO, 2019, p. 01). Esta desigualdade é perpetrada secularmente e prolongada culturalmente mesmo durante as transições paradigmáticas, cíclicas e históricas do capitalismo.

E é por isso que a América Latina, em seu bojo histórico-cultural, produziu inúmeros sacrifícios materiais, políticos, culturais e humanos em nome das promessas civilizacionais do desenvolvimento, da democracia, dos direitos humanos. As poucas promessas cumpridas estão restritas a extratos sociais cada vez menores e específicos.

6. Por conseguinte, a unicidade da América Latina também reside na incessante tentativa de superar as desigualdades estruturais perpetradas secularmente e que persistem. Há um abismo ontológico que separa os privilegiados e os sacrificados. É a terra dos contrastes eternos. Pensar a América Latina pressupõe partir do não reconhecimento da humanidade, isto é, do não-ser. A desigualdade existente é essa imposição da retórica da modernidade.

Quijano (2005) atenta para este componente histórico de formação identitária desde o eurocentrismo imperial e compreende a tragédia latino-americana como uma extensão exterior que nos impõe continuar “sendo o que não somos” (QUIJANO, 2005, p. 240). O acontecimento fundante deste continente é a conquista do território pelos espanhóis e portugueses em um ato “desigual como nenhum outro” (CASTAÑEDA, 2008, p. 100). Para piorar, somente a escravidão pode ser tão desigual

quanto à conquista. Ambas existiram e persistem em cada latino-americano como em nenhum europeu. Assim, desde o início, “tudo na América Latina tem sido desigual” (CASTAÑEDA, 2008, p. 100).

Esta lógica colonial acaba por mistificar instituições e sistemas políticos modernos como possíveis caminhos utópicos. Em determinados momentos, parece que a América Latina tem por adágio “procurar chifres em cabeça de cavalo”. Tenazmente, por exemplo, requer que a democracia resolva o problema da pobreza, da desigualdade, da segurança, da violência, da discriminação e do racismo, mas a “democracia não é feita para isso” (CASTAÑEDA, 2008, p. 98). A democracia não resolve o problema da pobreza, da exploração, da escravidão e essa constatação teórica produz um assombro: “mas de que serve a democracia se não resolve o problema da pobreza?” (CASTAÑEDA, 2008, p. 98). Aliás, na maior parte da história latino-americana, ela aguçou os problemas.

7. Diante desta perspectiva, recordar é, ao mesmo tempo e sob condições diversas, uma capacidade inata e adquirida de questionar as classificações dualistas, as hierarquias autoritárias, as acumulações científicas, os discursos esquecidos e as verdades escondidas e/ou estabilizadas. Galeano nos adverte de que a história oficial é engendrada a partir de uma perspectiva hegemonicamente universal e legitimadora dos velhos disfarces do sistema que, não obstante, “mente pelo que diz e mente pelo que cala” (GALEANO, 1990, p. 30). A história da América Latina é rica e polemica. Envolve terminologias, culturas, conceitos, ciências, disciplinas, historicidades e geografias. É este árduo percurso teórico que poderá descolonizar a ideia de América Latina.

Ao recordar o encontro de novas e antigas populações nos idos de 1492, demarca-se um horizonte histórico original. Este marco na História conforma o início da modernidade. Se primeiramente a América é vista como uma questão geográfica e não histórica, será a filosofia e as ciências sociais que compreenderam o problema ontológico e cultural.

O importante a ser destacado é o fato de que não é uma dívida superficial a herança histórica daquilo que fizeram, disseram e continuam a dizer dos latino-americanos. Conquanto, no fundamento, o que importa é a capacidade adquirida/criada/recriada de modificar o que está sendo dito. Reconhecer as “singularidades de cada luta” (HARDT & NEGRI, 2014, p. 94) e como configuram as novas identidades democráticas e resistências trabalhistas não é uma tarefa fácil e

aprazível porque tenciona os egos intelectuais de variadas correntes científicas por outro modo de ver e produzir mundos.

Enfim, uma ruptura crítica, epistemológica e metodológica nasce da atenção crítica, do desconfiar, do sentir e do agir. A ciência sociológica, na América Latina, almeja fazer perguntas profundas sobre sua realidade social, política, econômica e cultural para se transformar com elas porque os atuais padrões civilizatórios colocam a tarefa de “desconstruir discursos hegemônicos” (DUPAS, 2006, p. 17). Destarte, é romper o horizonte colonial de dominação que ainda silencia (colonialmente), inferioriza (epistemologicamente) e subestima (politicamente) as vozes críticas latino-americanas que apostam em novos horizontes possíveis.

2.3 A Colonialidade na América Latina: principais eixos teóricos

O percurso teórico de(s)colonial busca “destruir os particularismos que impedem a autêntica compreensão de um fenômeno que só pode e deve ser compreendido tendo em conta os horizontes que o limitam” (DUSSEL, 1997, p.15), isto é, romper com a explicação histórica do povo latino-americano partindo de alguns fatos considerados relevantes e que acabam por “simplesmente ‘mitificar’ e não ‘historiar’” (DUSSEL, 1997, p.15).

1. É importante recordar que a América Latina é a expressão de uma realidade concreta de exclusão e o processo histórico de dependência estrutural que constituiu a Europa como o centro mundial do poder a partir do século XV. Essa narrativa hegemônica da modernidade ocidental impôs uma retórica salvacionista baseada na conversão ao cristianismo (século XVI), à civilização (XVIII), ao desenvolvimento (1945) e na tríade desenvolvimento-democracia-mercado (1989). É a violência epistêmica estruturada no controle da economia (exploração do trabalho), da autoridade (formas de governo), do público (normativa sexual e familiar) e do intersubjetivo (cultural) que foram sendo alterados ao longo dos séculos, mas a lógica da modernidade permaneceu.

Esta inequidade existente, que concentra e segrega, não resulta somente de problemas políticos e econômicos. A diferença de classes, de cultura e de cidadania que persiste, mesmo diante de quadros econômicos e políticos evolutivos, estabelece um paradigma inquietante da capacidade adaptativa do sistema opressivo. O pensamento decolonial parte do pressuposto que o problema da injustiça social jaz na relação estabelecida entre o colonizador e o colonizado. Entretanto, sua importância reside na crítica ao *mito da modernidade*. A condição da modernidade é a colonialidade. A colonialidade é o lado obscuro da modernidade. Não há um nós (modernidade) sem a definição de um não-nós (colonialidade). Tal racionalidade excludente se mantém (Cf. DUSSEL, 1994, p. 08-10).

2. O conceito *Colonialidade* tem sido utilizado por vários/as pesquisadores/as, filiados/as ou colaboradores, do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. Diversas matrizes intelectuais recriam diversas teorias desde a primeira perspectiva original de Quijano. De um modo geral, a colonialidade assume o lado trágico da modernidade eurocêntrica na América Latina e, por isso, exige uma postura crítica conceptual própria da ciência. A modernidade europeia, em seu processo de expansão mundial, conduziu a formação de um colonialismo único. É com o “descobrimento” da América e sua subsequente colonização que se forja um novo padrão de poder mundial. A divisão internacional do trabalho, a hierarquia étnico-racial dos povos e o eixo centro-periferia foram produzidos nesta expansão europeia no século XV.

O colonialismo moderno emerge para uma colonialidade global e ressignifica as “exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, espirituais, raciais/étnicas e de gênero/sexualidade implantadas pela modernidade” (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007, p. 14). As relações econômicas do processo capitalista de acumulação mundial definem o conhecimento, os imaginários, os discursos e as narrativas sociais.

O colonialismo é uma experiência histórica constitutiva da colonialidade expressa na dominação político-administrativa (metrópole/colônias). A colonialidade, por sua vez, é um padrão de poder global que permanece após o colonialismo como esquema de pensamento que legitima e hierarquiza as diferenças entre sociedades, sujeitos e conhecimentos. Assim, a colonialidade implica o controle articulado do poder, do saber e do ser e determina o ver, o fazer, o pensar, o ouvir e o sentir.

1. A colonialidade do poder é um padrão de poder global das relações de dominação, exploração e conflito. É o controle econômico e político.

2. A colonialidade do saber é a dimensão epistêmica da colonialidade do poder. É o controle eurocêntrico da ideia de universalidade, o mito da neutralidade científica e a objetividade.

3. A colonialidade do ser é a dimensão ontológica da colonialidade do poder. É o controle do gênero, da sexualidade, da etnia, da subjetividade, da humanização.

Ao buscar compreender o que acontece local e regionalmente em relação com o sistema-mundo (unidade de análise) e não no Estado-nação (categoria analítica que não existe por si mesma), o Grupo imprime uma perspectiva geopolítica do sistema-mundo modernidade/colonialidade. O sistema-mundo é produzido na expansão colonial europeia e conecta as diferentes regiões do planeta em uma escala global. A partir de então, as experiências locais são impensáveis fora do sistema mundial.

Todavia, resulta epistemologicamente robusto, por exemplo, o uso do termo “ocidental” recaindo usualmente na perspectiva reificada do “Ocidente” como um produto do “Oriente” (SAID, 1990). A sociedade ocidental reproduz uma essência do Ocidente que, em contextos outros, nada mais faz do que reforçar o orientalismo. Neste quesito, qual outro conceito pode ser utilizado por sociedades permeadas pelos valores modernos supostamente criados pela Modernidade? Aqui, podemos indagar por que não se utiliza o termo sociedade moderna-colonial ao invés de sociedade ocidental/eurocêntrica?

3. As ligações entre a raça, o eurocentrismo e o capitalismo são fundamentais para compreender que o capital existe como eixo dominante das formas conhecidas de controle do trabalho coexistindo com os diferentes modos de produção que coabitam articulados no mesmo tempo e espaço latino-americano. É justamente essa heterogeneidade estrutural que permite a existência do escravo, do servo, do assalariado e do pequeno produtor (mercantilista) simultaneamente integrado ao sistema-mundo colonial-moderno.

É neste sentido que a lógica colonial organizou a geografia social do capitalismo desde o início como colonial/moderno e eurocêntrico em que a pilhagem das riquezas latino-americanas tem “mudado mecanismos, mas não o seu sentido profundo de transferência de ‘valor-trabalho’” (DUSSEL, 2010, p. 336). Tais formas de exploração do trabalho sempre estiveram presentes de forma articulada nos modos de produção nestes 500 anos de construção do capitalismo em um mercado mundial

(Cf. CASANOVA, 2002, p. 110-135). Um importante diagnóstico é que o mito do fim do trabalho pela constante evolução tecnológica não resiste a esta homogeneidade da *heterogeneidade estrutural latino-americana*, isto é, os trabalhadores continuam e continuaram sendo obrigados a aceitar novas/velhas formas de exploração para poderem sobreviver (Cf. QUIJANO, 2003, p. 269-270).

Esta relação entre os modos de produção do capital e as formas de exploração do trabalho jamais existiram separadas na América Latina. O que começou na América é o tão propalado capitalismo mundial neoliberal (Cf. QUIJANO, 2003, p. 275-276). É um único sistema que associa a dominação racial, a exploração e distribuição do trabalho, o poder da diferença entre centro-periferia. Os eixos do padrão mundial de poder são as diferenças entre “centro” e “periferia” e de regimes socioculturais não poderiam ser explicadas sem esta relação entre raça e exploração do trabalho.

3. Por sua vez, a pretensão moderna de um conhecimento sem sujeito, sem história e sem relações de poder é questionada. O Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade almeja ser um paradigma outro para questionar os critérios epistêmicos de produção do conhecimento associados à modernidade. Diante da colonialidade global, propõe o pensamento fronteiriço e o cosmopolitismo crítico⁶. Para isso, reconhece que todo conhecimento é situado histórica e geopoliticamente, isto é, é um conhecimento situado desde a diferença colonial. Assim, estabelece diálogos críticos com projetos centrais da experiência intelectual latino-americana e mundial de construir alternativas políticas e epistêmicas às dominantes.

Para compreender o sistema mundo moderno/colonial desde a colonialidade, adota-se duas perspectivas analíticas diferentes acerca da construção das identidades. A diferença imperial se estabelece numa relação de imposição unilateral do consenso global sobre a história local. Já a diferença colonial refere-se à classificação humana, desde uma concepção imperial, entre planos de oposição que podem se aglutinar: o mesmo e o outro, igual e desigual, civilizado e incivilizado. Desta forma, o conquistador imperial implanta sua racionalidade de tal forma que, *a posteriori*, se torna parte da razão subalterna.

⁶ Iremos tratar destes dois conceitos no próximo capítulo.

A civilização ocidental estabeleceu-se como padrão de medida e valorativa acerca do diferente, isto é, as “diferencias coloniales fueron construidas por el pensamiento hegemónico en distintas épocas, marcando la falta o los excesos de las poblaciones no europeas, y ahora no estadounidenses” (MIGNOLO, 2007, p. 27).

4. Para superar essa ideia de domínio total moderno, é preciso um *giro de(s)colonial*, isto é, uma mudança sistemática do projeto de modernidade europeia (hierarquia de segregação econômica, racista, conhecimento, de gênero e de sexualidade) e uma oposição radical a colonialidade. É um projeto de resistência à lógica da modernidade no enfrentamento da colonialidade.

Este giro de(s)colonial é um pensamento de fronteira e a partir da condição da subalternidade colonial, isto é, não quer ser subserviente ao pensamento moderno. Almeja criar a resistência às cinco ideologias da modernidade: cristianismo, liberalismo, marxismo, conservadorismo e colonialismo e recuperar as vozes dos lugares de fala dos colonizados que ousaram lutar pela descolonização.

Neste sentido, tal ciência almeja fazer perguntas profundas sobre sua realidade social, política, econômica e cultural para se transformar com elas. A ruptura epistemológica e metodológica nasce da atenção crítica, do desconfiar, do sentir e do agir. É a pretensão de pensar a partir de fora da Europa e contra a Europa moderna, capitalista, metropolitana, eurocêntrica, machista, racista.

Este pensamento decolonial reforça a crítica à capacidade capitalista de poder produzir e reproduzir o colonialismo nos saberes, nos seres e da natureza, além das hierarquias, binarismos e discriminações de gênero, sexuais, raciais e étnicas. É negada a América Latina o direito ao saber como exercício democrático e diplomático. Não há diálogo simétrico e espaço para as vozes dissidentes, mas imposição de agendas *a priori*. É preciso criar, fundamentar e sustentar um poder estratégico do saber que tenha como objetivo fundamental superar as desigualdades.

Por isso, o pensamento decolonial é uma série de deslocamentos e problematizações nas formas dominantes de compreender a modernidade (histórica, sociológica, cultural e filosófica). Invoca uma epistemologia, um sujeito e um projeto político que questiona o modelo moderno do conhecimento. A libertação da submissão não está ancorada apenas do capitalismo, mas, na sua efetividade concreta, da colonialidade. Desta forma, os sujeitos históricos são todos os sujeitos que fazem a história na medida em que não se conformam com o modo como a história os fez.

Enfim, a colonialidade do poder, do saber (geopolítica do conhecimento), do ser, a modernidade/colonialidade e o giro decolonial constituem construções teóricas do conjunto de experiências latino-americanas que vão se moldando em um constante e prolífico diálogo multidisciplinar. Fundamentalmente, para pensar a vida e a organização social em uma interpretação decolonial é necessário reconhecer que a história universal foi contada a partir da perspectiva de uma história local, isto é, a civilização ocidental se constituiu como verdade (Cf. MIGNOLO, 2007).

2.4 Cronologia do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade

Nesta pesquisa, identificamos, estupefatos, a quase nulidade da cronologia sobre o Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. É fundamental enfatizar que “existem modos de pensamentos que não podem ser compreendidos adequadamente enquanto se mantiverem obscuras suas origens sociais” (MANNHEIM, 1972, p. 30). Por isso, necessito, além de identificar os principais membros no próximo capítulo, apresentar um panorama mínimo de constituição deste grupo. Por ora, elabora-se uma linha do tempo parcial.

1. 1996

Estabelecemos como marco efetivo da formação do grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade a atuação vinculada entre Aníbal Quijano e Ramón Grosfoguel no Departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Nova York em 1996. A inexistente sutileza desta escolha não trata da formação do conceito Colonialidade ou tampouco das rupturas entre o Grupo de Estudos Subalternos asiáticos (Subaltern Studies Group) e o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos (GLES). E isto se faz porque não se objetiva depreender consistentes diferenças, por exemplo, entre os decoloniais e os pós-coloniais. Neste sentido, se indaga qual é o alcance da primeira obra do grupo enquanto grupo e, ante o assombro desta constatação, demonstra a vulgaridade abstrata das ausências marginais sendo repostas por outros fundamentos epistemológicos.

2. 1998

É com o apoio do Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (CLACSO) que Edgardo Lander organizou o Simpósio *Alternativas ao Eurocentrismo e ao Colonialismo no Pensamento Social Latino-Americano Contemporâneo*. Este evento estava inserido no Congresso Mundial de Sociologia cuja instituição universitária anfitriã era a Universidad Central de Venezuela. É aqui que ganha forma o livro de maior renome: *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Sonhado na esperança, gestado na fome, parido na tormenta e tão belo quanto as mais belas formosuras passíveis de existência. As heranças anticoloniais somavam força com a Filosofia da Libertação e os estudos pós-coloniais.

3. 1999

O - ainda não - Grupo Modernidade/Colonialidade iniciou o diálogo com as teorias pós-coloniais da Ásia, África e América Latina. Santiago Castro-Gomez organizou o Simpósio Internacional *La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos*. Surge dois livros: *Pensar (en) los interstícios: teoría y práctica de la crítica poscolonial* e *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. É com o convênio de cooperação acadêmica entre a Universidad Javeriana (atuação destacada do Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar), a Duke University, a University of North Carolina e a Universidad Andina Simón Bolívar, que são organizadas atividades e publicações em torno ao tema das geopolíticas do conhecimento e da colonialidade do poder. Tal parceria permitiu ao - ainda não - Grupo Modernidade/Colonialidade a organização de reuniões e eventos sobre os avanços realizados em seus estudos e projetos.

4. 2000

A abordagem entre a análise do sistema-mundo e as teorias latino-americanas sobre a colonialidade ganha consistência, ainda maior, com a presença de Santiago Castro-Gómez junto a Ramón Grosfoguel em conferencias (e mini-encontros) em Boston.

5. 2001

A primeira reunião do - agora - Grupo Modernidade/Colonialidade intitulou-se “Knowledge and the Known” e ocorreu na Duke University sob organização de Walter Mignolo. Por ora, no recorte bibliográfico utilizado, ousamos indagar: qual é a obra central e resultante deste encontro?

6. 2002

A Universidad Andina Simón Bolívar recebeu a segunda reunião do Grupo M/C e foi organizada pela linguista norte-americana Catherine Walsh. Resultou no livro: *Indisciplinar las ciencias sociales: geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder*.

7. 2003

A terceira reunião do Grupo Modernidade Colonialidade (M/C) foi organizada por Ramón Grosfoguel e aconteceu na Berkeley University, Califórnia.

8. 2004

A quarta reunião aconteceu na Universidade da Califórnia (Berkeley) e foi organizada por Grosfoguel. Resultou no livro *Latin@s in the World-System: Decolonization Struggles in the 21st Century U.S. Empire*. É aqui que se iniciou um diálogo com Boaventura de Sousa Santos. Esta conferência teve como tema principal a descolonização do império norte-americano no século XXI.

E a quinta reunião foi organizada por Walter Mignolo na Duke University (Universidade da Carolina do Norte) e recebeu o título de *Teoría Crítica y Decolonialidad*⁷.

2.5 De(s)colonialidade: um arquivo anticolonial da Colonialidade

A avalanche de consenso terminológica que reverbera nas ciências sociais latino-americanas pode potencializar uma ingenuidade moderna. É nesta pertinência contextualizada que a sociologia constrói diálogos fecundos com outras áreas do conhecimento. Ao ser interpelada pelas demandas de outros saberes, se vê obrigada a repensar as suas próprias categorias com o objetivo de manter pública a sua tarefa.

A enunciação do título desta pesquisa apresenta um termo que vem sendo usado convencionalmente nos periódicos científicos brasileiros. Sua utilização implica uma unidade entre a decolonialidade e a descolonialidade. Para isso, se utiliza vários artifícios: descolonialidade/decolonialidade, des-colonialidade, des/colonialidade, de/colonialidade, de(s)colonialidade. Em outros, não se estabelece uma distinção

⁷ Este é um limite que este autor apresenta nesta pesquisa. Por ora, tratou-se de ampliar as perspectivas históricas sobre a formação do grupo.

entre o decolonial e o descolonial, implicando uma relação inusitada no giro decolonial e no giro descolonial.

Deste modo, e ao menos em seu intento, não distinguimos as perspectivas descolonizadoras do conhecimento, ou pós-coloniais nas pretensões teóricas, ou decoloniais epistemologicamente, ou anticoloniais nos objetivos políticos. Primeiramente, estas distinções não separam índices de tempo vivido, mas intelectuais e pesquisadores. Talvez o argumento concreto desta diferenciação, porém não essencial, objetiva construir uma ciência capaz de fazer frente a uma outra ciência. Por isso, todo sistema teórico-epistemológico que trate da Colonialidade necessita, similar a crítica da Razão Pura, repassar pelo crivo do giro decolonial. E este processo analítico, sustentada numa radicalidade contextual que se pretende original, pode ajudar a esconder uma narrativa eurocêntrica que condenou ao silêncio, por cinco séculos, Bartolomé de Las Casas.

Por ora, é necessário situar uma preferência semântica deste texto que busca “transgredir, intervir, insurgir e incidir” (WALSH, 2009, p. 15). Entre o decolonial e o descolonial, optamos por usar o de(s)colonial. Sustentamos que não se trata de uma opção terminológica, mas de uma escolha teórica quanto ao conteúdo epistemológico situado no labor do Grupo. Analisa-se rapidamente esta posição conceitual e metodológica tomando como referência as particularidades brasileiras.

Em tese, o descolonial pertence ao movimento independentista das lutas anticoloniais para superar a condição nacional imposta pelo sistema colonial. A descolonização estaria no ambiente da Hispano-América com algumas nuances na composição geopolítica latino-americana. Caracteriza-se pela busca da emancipação que possa retirar a condição de inferioridade intelectual, econômica, política e cultural. Em suma, busca superar o colonial pelas regras do centro. Aqui, Sartre pode lutar contra o sistema colonial na Europa e o Fanon lutar contra a opressão na periferia.

A decolonialidade, por sua vez, é enunciada como um “caminho de luta contínua” (WALSH, 2009, p. 14) que transcende o processo histórico anticolonial e desvela pela subversão a face obscura do projeto modernidade/colonialidade. Porém, sua peculiaridade reside na abrangência da composição do grupo: intelectuais latino-americanos e americanistas. Há um confronto continental: a América versus a Europa. Decolonizar a epistemologia e o cânone ocidental é denunciar o eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados. A cultura do colonizado ressurgente ante o roubo oculto e emerge como denuncia desta tamanha injustiça. Assim, é um

conceito que ascende a desobediência epistêmica como um “desencadeamento epistêmico” (MIGNOLO, 2008, p. 288) pensado a partir da exterioridade de “aprender a desaprender, e aprender a reaprender” (MIGNOLO, 2008, p. 305).

Cabe salientar, em termos concretos, que a decolonialidade foi desenvolvida por Nelson Maldonado-Torres (2007), a partir da reviravolta linguística, para complementar a categoria descolonização. Dito de outro modo, a decolonialidade não prescinde nem transcende, em seu intento inicial, da descolonialidade. O problema é que a decolonialidade aspira ser um instrumento político, epistemológico e social de supressão da racionalidade moderna opressora que produziu um espaço científico circunscrito geopoliticamente cuja veracidade hegemonicamente dita os lugares ontológicos inferiores. Está audaciosa “renovação analítica e utópica” (BALLESTRIN, 2013, p. 99) tem preferências e ausências nas escolhas teóricas inerentes as ciências sociais ditadas pelos americanistas quanto ao espaço de toda uma tradição da teoria crítica latino-americana. Entretanto, não são preferências latino-americanas porque os cientistas que a escolhem situam-se nas academias americanas ou portuguesas.

Advogamos, desta maneira, um outro modo de analisar estes modelos conceituais com uma hipóstase endógena a realidade brasileira. Podemos ter um primeiro argumento quando se reparar que no texto *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas* não há menção ao termo decolonial. Neste sentido, tal conceito futuro é oriundo de uma tradução inglesa mal posta na ortografia portuguesa/brasileira e espanhola/latino-americana por não se precisar sobre sua origem norte-americana ou francesa (*decolonial* ou *décolonial*, respectivamente). Note-se que nesta perspectiva, e retomando o livro, a descolonização como a superação do colonialismo e a decolonialidade como a destituição da colonialidade, numa versão recente, não se sustentam porque a descolonização é a busca por transcender tanto o colonialismo quanto a colonialidade.

Um segundo problema é que os, assim proclamados, intelectuais decoloniais parecem desempenhar o papel de “dedo-duros e de repressores” (RIBEIRO, 1979, p. 260) aos cientistas sociais que continuam a pensar por formas diferentes e horizontes utópicos diversos. A utopia, dizem, é descolonizar toda perspectiva científica eurocêntrica valendo-se de uma metodologia decolonial despida dos padrões modernos. Neste sentido, tais cientistas decoloniais tornaram-se “cavalos-de-santo” (RIBEIRO, 1979, p. 261) e porta-vozes de “todo pensamento já pensado” (RIBEIRO, 1979, p. 262). Aspiram, como bons “gafanhotos nacionais” (RIBEIRO, 1979, p. 263),

o desejo por uma rápida carreira acadêmica. É a imposição vertical sem nenhuma ranhura no rascunho original.

É por isso que sustentamos o uso da de(s)colonialidade como parte de um processo dialético existencialista *sui generis*. É um movimento que se institui para posteriormente se destituir de suas particularidades universais e se reconstituir universalmente na singularidade de suas particularidades. É uma reflexão contínua na premente busca por liberdade. Por um lado, se faz na disputa com as armas epistemológicas hermenêuticas e desconstrutivistas no amago do espaço regrador. Por outro, reconhece a inconsistência de uma tradição que bravamente aspirou espaços de enunciação diversos. Nisto, suspende os espaços metafísicos outrora pleiteados e transita entre ambas para sustentar lócus utópicos.

Em resumo: o embate de(s)colonial não está posto tão somente entre a técnica rigorosa ou o amor revolucionário, mas nas maneiras de se nomear os amores a partir dos outros caminhos andados. Velhos trajetos com passos de criança. Elefantes austríacos nos sobre pejos latino-americanos.

3. HOMEM MARGINAL E COLONIALISMO INTERNO: UMA AUSENCIA LATINO-AMERICANA NA EPISTEMOLOGIA DE(S)COLONIAL

El pasado representa lo que no se quiere y el futuro lo que no se puede por obra de eso que no se quiere.
Leopoldo Zea

As críticas dirigidas ao mito de uma modernidade autocentrada na concepção hegemônica de ciência moderna, e arregimentada na província Europa, constituem, sem resquícios dúbios, um programa central na sociologia latino-americana. É um projeto que examina criticamente as pretensões universalistas das ciências sociais em relação ao passado e ao presente não-ocidental determinando uma aplicabilidade controversa nas histórias locais.

Este terceiro diagnóstico teórico compreende a amplitude dialética dos conceitos formulados pelo Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade e que alimentam novas elaborações sobre diversos conceitos próprios da teoria social latino-americana. São esforços críticos empreendidos para demonstrar os limites e apresentar alternativas às teorias europeias hegemônicas. É justamente este argumento que tem suscitado reflexões sobre aporias latentes de cunho epistemológico.

O objetivo é realizar uma apreciação crítica acerca da produção de conhecimento das ciências sociais com um olhar particular para a sociologia. Não tratamos das possíveis fragilidades conceituais inerentes a todo marco teórico e metodológico ocidental. Compreendemos que o Grupo tem produzido conceitos capazes de instrumentalizar e apresentar os limites dos pressupostos teóricos hegemônicos que circulam pelo mundo.

Também não adentramos, ou evitamos adentrar, no mérito de um embate, presente de forma enfática no Brasil, acerca de seu caráter normativo versus suas ferramentas analíticas. Tal debate tende, ao que nos parece, por encruzilhadas próprias do *mainstream* moderno. Nosso interesse, todavia, reside numa possível e latente opção epistemológica em sua produção teórica enquanto um saber de(s)colonial.

Nossa tese é que o grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade pleiteia uma igualdade simétrica de ignorar determinados cientistas sociais. Ora, esta referência original detém a capacidade de legitimar uma teoria social e, tal qual a proposta eurocêntrica, não afeta sua qualidade de trabalho. Doravante, as presenças frequentes de Michel Foucault, Norbert Elias, Jürgen Habermas, Karl Marx, entre tantos outros eurocêntricos, contrasta com a ausência destacada de sociólogos latino-americanos, em específico, Pablo González Casanova e Florestan Fernandes.

Assim, seguimos o roteiro proposto nos dois capítulos anteriores que transita de uma modernidade universal para uma colonialidade global iniciada na América Latina e culminamos no Colonialismo interno e na perspectiva das marginalidades. É fundamental enfatizar que o Brasil “não povoa o imaginário pós-colonial e decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade” (BETHELL, 2012, p. 290). Tal *apartheid* hemisférico reorganizou as proximidades intelectuais por eixos periféricos.

Por fim, a proposta por um Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade segue uma tendência específica aos latino-americanos: Teoria da Dependência, Filosofia da Libertação, Teologia da Libertação, Sociologia Militante. Ambas têm inúmeros autores associados e com concepções específicas, mas que partem de um diagnóstico e marco conceptual comum. E, destarte, em nada se assemelham a Escola de Frankfurt. Tal perspectiva constitui-se, em nossa perspectiva, na principal herança presente na teoria crítica e social latino-americana.

1. A busca pelo saber estabeleceu certas rupturas sobre os procedimentos metodológicos entre as ciências sociais e a filosofia. A origem epistêmica (epistemologia), os binarismos ontológicos (metodologia), o lócus existencial (modernidade) e a imutável contingência (normatividade) são heranças reflexivas enrijecidas nos “pais” fundadores da sociologia e permanentemente reinterpretadas contemporaneamente. Conquanto, por exemplo, está oposição dogmática entre o ideal versus o material (Marx), o individual versus o coletivo (Durkheim) e o subjetivo versus o objetivo (Weber)⁸ somente teria sentido lógico, na época hodierna, se, e unicamente se, fosse possível desconsiderar toda a produção sociológica posterior a estes sociólogos.

É importante situar que o Grupo reconhece uma fecundidade crítica na perspectiva teórica marxista que consiste tanto na análise do sistema capitalista moderno quanto na defesa dos oprimidos. Contudo, para além da rigidez explicativa que olvida os problemas culturais ao esquematizar o economicismo, dirigem críticas significativas a posição eurocêntrica que caracteriza a Europa como sendo a encarnação da razão e da civilização ocidental. Marx, imbuído de um discurso dicotômico e pejorativo, acaba por realizar um relato teleológico e metafísico do devir histórico do progresso e canoniza a história europeia como sendo a História Mundial. Tal perspectiva nega a simultaneidade temporal entre as diversas territorialidades e reafirma o estágio pré-capitalista dos atrasados e, por exemplo, “preguiçosos mexicanos” (Cf. MARX, 1972) que continuam sua desgraça de serem ociosos infames.

Todavia, a ruptura de(s)colonial ocorre no momento em que Marx reconhece o colonialismo como sendo uma forma dolorosa, mas necessária para o progresso da humanidade em direção ao comunismo. Neste sentido, acaba por considerar o colonialismo como uma dimensão secundária e derivada do capitalismo e da modernidade (Cf. CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 19). Ora, a quem serve o horror colonial na destruição de culturas inteiras e no genocídio étnico com vistas a um futuro prodigioso sem explorados e nem exploradores? Neste sentido, a divergência

⁸ É importante pontuar que tal argumentação é uma posição interna e coerentemente defendida por membros do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, embora aja diferenças nas particularidades críticas.

marxista para com o Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade é imensa. Haja visto, e reafirmando a perspectiva de(s)colonial, a colonialidade é a dimensão obscura e constitutiva da modernidade capitalista.

O fato é que tais considerações não são enfáticas a Weber ou a Durkheim. Marx é, portanto, um dos principais atores brancos eurocêntricos a receber ataques teóricos do grupo. Adiantando: o interessante a ser observado é que o tratamento dispensado a Florestan Fernandes e Pablo González Casanova é o mesmo que a Durkheim e Weber!

Em alguns momentos, e dadas as condições intelectuais diversas, parece que o tripé metateórico sociológico (Marx, Durkheim e Weber) norteia um horizonte transcendental para regular as reflexões acuradas, mas estáticas. Diante disto, inúmeros argumentos adquirem status de notoriedade e se tornam temas da “moda” sem o ser, no entanto, desvelamentos das obviedades (Cf. FERNANDES, 1975). Por outro lado, toda e qualquer tentativa de síntese foi e será, sem resquício dúbio, totalitária. Aos afoitos, ante a impossibilidade fenomenológica da condição humana, restaria a multiplicidade. Contudo, mesmo nesta pluralidade, os conceitos continuam tendo a força de regular o que é isto e não é aquilo. É, em uma perspectiva teológico-católica, uma Trindade Santa: Pai, Filho e Espírito Santo em um só corpo, mas mantendo suas unicidades. Eis que surge uma aporia sempre repostada em voga: nem uno (síntese), nem dual (agencia versus estrutura) e nem plural (múltiplo)! Afinal, do que trata a ciência sociológica?

Em uma definição clássica, não sustentada pelos clássicos, a sociologia trata da modernidade. Não obstante, é notório que Marx, Durkheim e Weber abordam a contemporaneidade social do tempo presente. A importância da economia, da antropologia e da política na construção da sociologia como ciência autônoma são imposições situadas no tempo-espaço. É nesta perspectiva que deveria causar estranheza a afirmação de que a sociologia nasce como uma “narrativa da modernidade” (Cf. FELSKI, 1995). Fundamentalmente, esta definição sustenta um processo dicotômico entre o tradicional e o moderno. Ao mesmo tempo, estabelece uma unidade a ser pesquisada e que permite uma multiplicidade interna. Em determinados momentos, e novamente, paira o espírito hegeliano assombrando a sociedade ocidental.

É imprescindível destacar que tal associação intrínseca à modernidade não causa espanto. Se a sociologia nasce do/no Ocidente da modernidade, por que a necessidade pós-metafísica de recordar os princípios gregos na construção de marcos epistemológicos consistentes? Por que a razão ocidental europeia esqueceu e continua a esquecer um milênio de cristianismo? Sarcasticamente, porque é isto que a ciência europeia se especializou a fazer ao longo de sua história civilizacional: olvidar os erros, eleger os supostos acertos e subalternizar os outros!

É fundamentado no conceito de modernidade, e não outro, que o sistema moderno-colonial instituiu um índice de tempo vivido e que, supostamente, orienta a vivência cotidiana. Em termos gerais, é uma época antecédida por um período pré-moderno (feudalismo colonial!) e, possivelmente, sucedida por um período pós-moderno (modernidade mais moderna). Por outra via, menos dogmática, Foucault (2005a) apresenta aspectos essenciais de uma ontologia crítica da modernidade ao condicionar a filosofia moderna ao *Aufklärung* kantiano. A modernidade é uma atitude de “pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa” (FOUCAULT, 2005a, 342).

Eis o problema posto: o que é a modernidade não se desvela pelo moderno em si mesmo, mas por todas aquelas inferências que não são interfaces modernas. Duplamente: uma sociedade civilizada pode não ser moderna e, destarte, uma sociedade moderna pode não ser civilizada? Em outros termos, o que não é moderno é desconhecido para a ciência (Cf. SANTOS; MENESES, 2010).

A forma como os ocidentais eurocêntricos tomaram para si o poder de deter o monopólio da modernidade constituiu uma normativa civilizacional. É esta epistemologia territorial que inventa, estabelece e determina as identidades subjetivas. Jean-Paul Sartre (1968) discorreu, no prefácio que escreveu à obra de Frantz Fanon (1968), sobre quem possui o direito de outorgar Humanidade. Em sua perspectiva, os colonizados precisavam pedir o Verbo aos europeus.

Este dilema pertence à América Latina e, em maior ou menor grau, permanece meio século depois. Os latino-americanos acabam por fazer eco aos projetos da Europa por não dispor dessa habilidade existencial de legitimamente inventar-se e justificar-se humanos. Se os europeus arquitetam a igualdade, os colonizados concebem a desigualdade. Prematuramente, se os europeus inventam as revistas científicas, os latino-americanos justificam a padronização da linguagem universal.

Eis o elemento fundamental: a narrativa hegemônica da modernidade é uma ciência e, como tal, arquiteta verdades universais. É a modernidade, e tão somente a modernidade, que detém o monopólio de universalizar os conceitos (o Verbo, o Substantivo). Boaventura de Sousa Santos (2010), por exemplo, recorda que, majoritariamente, resta aos latino-americanos tão somente adjetivar os substantivos: se a teoria convencional afirma o desenvolvimento, a teoria crítica referencia o “desarrollo alternativo, democrático o sostenible” (SANTOS, 2010, p. 29); se afirma a democracia, referencia-se a “democracia radical, participativa o deliberativa” (SANTOS, 2010, p. 30); se afirma o cosmopolitismo, referencia-se o “cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado” (SANTOS, 2010, 2010, p. 31); se afirmar os direitos humanos, referencia-se os “derechos humanos radicales, colectivos, interculturales” (SANTOS, 2010, p. 30).

Nesta perspectiva, a civilização moderna é uma racionalidade colonizadora e que detém o monopólio do direito de outorgar humanidade aos humanos: colonizar é civilizar e civilizar é colonizar. Raewyn Connell será ainda mais enfática ao afirmar que a “teoria é o trabalho que o centro faz” (CONNELL, 2012, p. 09) de tal modo que a “sociologia investigaria o Ocidente, os Estudos Orientais o Oriente e a antropologia o resto” (VANDENBERGHE, 2012, p. 33). Desta forma, recordar-se-á que a “ciência social deve englobar na teoria do mundo social uma teoria do efeito da teoria” (BOURDIEU, 1998, p. 82) para compreender um (possível) excesso ou ausência de uma “potencialidade dirigida para a ação prática significativa” (FERNANDES, 1980, p. 267).

É prescindível, mas não imprudente, realçar o conceito de teoria como uma operacionalização universal de conceitos abstratos em realidades empíricas e, igualmente, a operacionalização individual da realidade empírica determinando os conceitos abstratos. Em uma análise crítica-reflexiva, teoria é o processo de construção científica de categorias analíticas interconectadas capazes de estudar, compreender, explicar e viver a complexidade do real. Numa nova dobra hermenêutica, teoria é o que está escrito acerca da e na realidade. Seu ponto de origem nunca é universal, atemporal ou neutra.

É esta a perspectiva implícita a Connell (2012) quando sustenta que o Sul Global fornece os dados e as experiências concretas para que o Norte Global possa teorizar e exportar tais teorias para o Sul. A maquinaria conceitual do Norte seria, supostamente, universal e, unicamente pela subserviência do Sul, capaz de ser aplicada globalmente. É uma província permanentemente reivindicando e sustentando o direito de ser o centro.

Contudo, esta viagem das teorias supõe neutralidades e imparcialidades políticas que toda teoria social latino-americana tratou de evidenciar. Said (2004) demonstrou que as teorias, ao viajarem do norte ao sul, podem ter seu poder crítico de compreender a realidade diminuída, aumentada e modificada. Sua posição inicial é confundida, confrontada e transformada ao longo do caminho. Radicalmente, viajam no espaço (do sul para o norte e do norte para o sul) e no tempo (antiguidade, medievo, “colonial-moderno; moderno-colonial”, contemporâneo). Por isso, numa expressão kantiana, é imperativa uma permanente e consistente amplificação da contextualização histórica-política na relação entre as escrituras ocidentais, orientais e latino-americanas. Os índices de tempo vivido jamais serão iguais, equivalentes ou similares aos propostos originalmente.

É justamente nesta ontologia política que a reflexão científica brasileira e latino-americana tem se debruçado nas últimas décadas. Este esforço demonstra a controvérsia de uma polaridade secular: a possível originalidade teórica interna *versus* a iminente cópia de estatutos externos que estão na “moda”. O Brasil “põe e repõe ideias europeias” (SCHWARZ, 2000, p. 11) em particularidades singulares incompatíveis com as propostas originais. É a isto que Octavio Ianni (1971; 1989) reiteradamente denomina de falso, ou mal posto, dilema teórico latino-americano.

Por outro viés, a imitação destes modelos sociológicos estrangeiros pode estar sendo pautada por um mal-estar intelectual das elites políticas-econômicas que disputam sentimentos soberanos tergiversados entre a letra da lei (abstração) e o chão social (concreto). Este ponto comum de formação de identidades nacionais dispõe as “ideias fora do lugar” numa permanente incompletude em que a teoria, tal qual o sentimento nacional, resulta de uma subtração e não de uma adição ou revisão (Cf. SCHWARZ, 1987).

2. Entretanto, um espírito anticolonial foi sendo forjado progressivamente na América Latina desde as guerras independentistas no século XIX. Inúmeros intelectuais concentraram reflexões em busca de uma autonomia cultural, política e econômica. A crítica anticolonial, a teoria pós-colonial, a teoria da dependência, a ética da libertação, a teologia da libertação, a filosofia da libertação, a pedagogia do oprimido, a teoria do sistema-mundo, a colonialidade do poder e os estudos subalternos constituem terrenos teóricos férteis que tecem a formação do grupo modernidade-colonialidade-de(s)colonialidade (Cf. RESTREPO, 2015, p. 25).

Cabe ressaltar que a teoria da dependência foi articulada, de forma robusta e com alcance mundial, nos idos de 1950 a 1960. Fundamentalmente, demonstrou, e demonstra, como as teorias desenvolvimentistas, essencialmente norte-americanas e europeias, ocultam um fato basilar: o desenvolvimento de uns requer, simultânea e necessariamente, o subdesenvolvimento de outros. Sua proposta é pensar o mundo como uma estrutura de relações assimétricas entre elementos heterogêneos que tornam impossível as promessas de progresso dos dominadores aos dominados.

Ora, tal articulação é estrutural e inerente ao capitalismo. Um país periférico não está, portanto, na condição momentânea de país periférico porque, e independente de sua volúpia, continuará sendo periférico enquanto orbitar ao entorno de um centro. A estrutura mundial de produção capitalista exige economias periféricas e dependentes dos centros. O Subdesenvolvimento é, portanto, uma consequência e uma condição do desenvolvimento capitalista.

Estes vínculos de dominação demonstram que não há uma distinção de inferioridade e nem a oferta de condições iguais aos países periféricos. A de(s)colonialidade crítica, tal qual a teoria da dependência, a proposta moderna de divisão entre os bárbaros e os civilizados. Todavia, o pensamento de(s)colonial rompe com a perspectiva de os processos culturais sejam derivados dos processos econômicos e concentra esforços em demonstrar a mútua influência entre a cultura e o econômico na constituição e manutenção da modernidade.

Por sua vez, a filosofia da libertação ganha folego nas décadas de 1960/1970 ao propor que as fontes de todo saber não são constituídas nos conceitos modernos canonizados nas universidades latino-americanas, mas nas palavras interpelantes do “pueblo”. “Pueblo” é uma categoria polissêmica que sintetiza todo sujeito oprimido social, cultural, política, sexual, econômica, pedagógica e geopoliticamente. Suas palavras situam concretamente as realidades históricas numa totalidade cujos valores

são negados pelo capitalismo. Tal exterioridade do sistema capitalista é a chave para pensar uma perspectiva propriamente latino-americana e instrumento estratégico para a práxis da libertação. Tal perspectiva metodológica é adotada pela De(s)colonialidade e seu enfoque migra do oprimido para o indígena e o preto. Há que se reconhecer, sem adentrar no devido mérito, que a relação de exterioridade e totalidade proposta por Dussel é singularmente próxima da diferença colonial do Mignolo.

Já o sistema-mundo, que enquanto unidade de análise difere da categoria “pueblo” e do Estado-nação, é um sistema social com fronteiras, estruturas, membros, regras de legitimação e coerência. Por sua vez, o sistema-mundo moderno possui três características fundamentais: a) um sistema econômico baseado no capitalismo constituído a partir da invasão europeia na América; b) um sistema político que origina os Estados-nações; c) uma geocultura organizada em torno dos valores universais da Ilustração e da Revolução Francesa. A de(s)colonialidade retoma a análise do sistema-mundo moderno proposta por Immanuel Wallerstein e amplia para uma perspectiva de um sistema-mundo moderno/colonial. Neste caso, a geocultura do sistema-mundo perpetua uma continuidade do eurocentrismo colonizador.

Entretanto, cabe ao pós-colonialismo revelar que o colonialismo europeu reforçou sua dominação política e econômica com uma dominação epistêmica. As ciências sociais, surgidas no século XIX, são fundamentais, em suas análises sobre a cultura dos colonizados, para decretar a superioridade do saber “científico e objetivo” europeu. Há um interesse na desconstrução do paradigma moderno da razão eurocêntrica desde as margens do mundo extra-europeu. Neste aspecto, o Grupo de(s)colonial toma como centro de análise a experiência colonial da América Latina.

3. Portanto, o embate ao colonialismo científico por uma produção teórica que trate das particularidades locais *ter-se-á*, *conditio sine qua non*, alçada pelos não portadores do verbo. Destarte, a contribuição latino-americana para a teoria crítica nas ciências sociais logrou êxito e se tornou relevante no contexto mundial. Enrique Dussel (1994) evidencia a colonialidade do saber ao tratar a modernidade a partir da invasão e conquista colonial da América. Walter Mignolo (2010) comprova a colonialidade do saber e sugere a desobediência epistêmica diante do fardo eurocêntrico. Aníbal Quijano (2003) demonstra a colonialidade do poder no conceito de raça que articula o capitalismo com o colonialismo. Além disso, um conjunto de desmistificações originárias está em franca efervescência, tais como a descolonização

da filosofia política pelo devir latino-americano (Enrique Dussel); do conhecimento universal pela situacionalidade geopolítica determinada (Edgardo Lander); do extrativismo mineral, epistemológico e ontológico (Ramón Grosfoguel); do gênero pelo feminismo negro e pela interseccionalidade (Maria Lugones), do secular pela topologia do ser (Nelson Maldonado-Torres), do poder (Julio Víctor Mejía Navarrete), do indígena (Catherine Walsh) e do corpo (Adrián Scribano). Assim, esta radicalização epistemológica enfatiza temas como “raça, sexualidade, gênero, identidade, natureza, direitos e outros, ampliando os estudos clássicos sobre classe, poder e dominação” (HENRIQUE MARTINS, 2015, p. 01).

Embora provenientes de diferentes áreas das ciências sociais, os pensadores de(s)coloniais centram-se em um programa de investigação comum cuja principal força orientadora é a reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana e que inclui o conhecimento subalternizado dos grupos sociais explorados e oprimidos (Cf. ESCOBAR, 2005, p. 53). Entretanto, esta afirmação tem um caráter epistemológico central porque demonstra que o grupo decolonial não se desdobra de um pensador (Marx-marxista ou Weber-weberiano) ou de uma matriz teórica nacional (francesa, alemã ou inglesa), mas de um lócus situado no tempo-espaço: a América Latina.

É por fazer uma ciência (latino-americana!?) contra a ciência (eurocêntrica) que se torna uma ciência diferente da ciência. É, em termos latournianos, uma ciência em ação que se desvela na medida em que se questiona. Contudo, as entranhas das diferenças coloniais não são meros resquícios de um passado que resiste sem querer resistir. Talvez seja importante, considerando as expectativas que cerceiam o objeto proposto de pesquisa, expor duas características específicas que denotam, ao mesmo tempo, o alcance e a limitação desta filiação de(s)colonial.

a) A presença de inúmeros intelectuais no *corpus* de(s)colonial do movimento oculta uma disputa interna pela centralidade. Seguindo uma lógica de desvelamento eurocêntrico, cria-se uma rede de autocitação. Exemplifica-se: Quijano cita Mignolo que cita Lander que cita Dussel que *homo ad circumum*. Trata-se de uma estratégia adequada diante da onipresença ocidental. Nomeadamente, os mais destacados membros do M/C/D são os sociólogos Aníbal Quijano, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Immanuel Wallerstein, Boaventura de Sousa Santos; os filósofos Santiago Castro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Enrique Dussel; os antropólogos Arturo Escobar, Fernando Coronil; os semiólogos Walter Mignolo, Zulma Palermo; e a

linguista Catherine Walsh. Por outro lado, são estes autores que escolhem seus interlocutores anteriores ao movimento. É, simultaneamente, uma autocitação dos presentes e um auto-esquecimento dos ausentes.

b) Há uma lucidez na convocatória do simpósio “Alternativas ao eurocentrismo e ao colonialismo no pensamento social latino-americano contemporâneo” (Congresso Mundial de Sociologia) em 1998 e que ilumina o texto fundacional (?) do grupo⁹. Ao tratar o colonialismo e o eurocentrismo (no geral, a modernidade) como cebolas de múltiplas camadas que em “diferentes momentos históricos del pensamiento social crítico latinoamericano se han develado algunas de estas capas” (LANDER, 2003, p. 09) e, ao mesmo tempo, permite evidenciar e “reconocer aspectos y dimensiones (nuevas capas de ocultamiento) que no habían sido identificadas por las críticas anteriores” (LANDER, 2003, p. 09) determina sua relação histórica com a tradição da teoria crítica latino-americana. Permita-se realçar esta reflexão com uma gíria: exige um pé no passado e outro no presente. É a radicalidade de “abrir as ciências sociais” para impensar a modernidade e reposicionar o dilema da obscuridade colonial.

Entretanto, surge uma indagação que será somente anunciada: é possível ser filiado ao movimento sem o estar ciente? Se sim, quem comanda esta “filiação”? Isto se torna importante na medida em que o questionamento se dirige sobre quem define quais são as camadas da cebola retiradas no passado e que serão reincorporadas na teoria de(s)colonial.

4. É contumaz que a epistemologia de(s)colonial confere legitimidade aos latino-americanos um locus legítimo de enunciação científica ao renovar criticamente as ciências sociais na América Latina no século XXI (Cf. MIGNOLO, 2007). Suas construções teóricas do conjunto de experiências latino-americanas vão se moldando em um constante e prolífico dialogo multidisciplinar. Fundamentalmente, objetiva reconhecer que a história universal foi contada a partir da perspectiva de uma história local em que a civilização ocidental se constituiu como a única verdade. Sustenta-se uma crítica a lógica hegemônica de produção de conhecimento pela marca da diferença colonial e permite outros mundos discursivos ao “*violentar la violencia epistémica*” (PALERMO, 2010, p. 80).

⁹ Trata-se do livro *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Ressalta-se, prematuramente, que não se há clareza quanto ao texto ser elaborado pelo grupo enquanto grupo.

Este empenho histórico em apontar a América Latina como lócus legítimo de enunciação enfrenta a construção geopolítica e histórica da dominação eurocêntrica moderna que não desvela “o pecado da dominação desde o século XV” (DUSSEL, 1994. p. 152). Porém, a inclinação frequente em não discutir as correntes teóricas formuladas no lócus enunciador latino-americano pelos próprios sociólogos latino-americanos submete a ciência a um colonialismo interno que dialoga somente com os “europeus ou norte-americanos, mas nunca os latino-americanos” (DUSSEL, 1986, p. 15). Neste sentido, se há produção teórica consistente na América Latina, porque os cientistas latino-americanos não as referenciam? (Cf. MARQUES, 2017). Assim, o giro decolonial não foi uma dobra reflexiva sobre si, mas sobre uma exterioridade eurocêntrica. Exemplificarei este limite sobre as descontinuidades da Colonialidade do saber e do poder retomando dois renomados sociólogos latino-americanos: um brasileiro e um mexicano.

Imerso na problemática latino-americana e, em particular, no Brasil, Florestan Fernandes fornece várias chaves teórico-metodológicas fundamentais para explicar a dinâmica das recorrentes crises sociais e políticas que assolam este continente. Sua proposta de construir uma sociologia própria permeada por “um novo estilo de pensar o passado e o presente” (IANNI, p. 25, 1996) lhe possibilita tratar algumas características específicas inerentes a teoria sociológica e em um momento histórico anterior a formação do grupo M/C/D. É recorrente sua crítica do “apego sociopático ao passado” (FERNANDES, 1976, p. 212) no constante debate acerca da sociedade tradicional versus a sociedade moderna. Para os fins aqui expostos, optar-se-á por reposicionar a perspectiva do homem marginal que não está “dividido em humanidades diferentes e desencontradas” (MARTINS, 1998, p. 25), mas situado no descompasso do “Brasil à margem” (MARTINS, 1998, p. 25). É as diferentes etapas “civilizacionais” convergindo na mesma promessa moderna de unidade identitária que entram em conflito com a concretude angustiante do existir.

O homem marginal tratado por Fernandes era um indígena bororo que viveu no início do século XX no estado brasileiro de Mato Grosso. Tiago Marques Aipobureu foi escolhido pelos missionários salesianos, devido as suas qualidades intelectuais, para terminar a sua formação acadêmica em Roma e Paris. Ao transitar pelos cânones da civilização ocidental e retomar ao lugar de nascimento, passou a viver na fronteira entre a cultura original (bororo) e a cultura ocidental (cristã): nem indígena, nem branco. É este permanente conflito existencial que o “situa na divisa de duas raças,

na margem de duas culturas, sem pertencer a nenhuma delas” (FERNANDES, 2007, p. 293).

Julga-se necessário uma pequena pausa reticente aqui. Edward Said é filho de um americano de origem palestina com uma palestina. Por ironia, seus pais (palestinos) eram protestantes. Nasceu em Jerusalém (Israel), cresceu e estudou no Cairo (Egito), emigrou para os Estados Unidos para terminar seus estudos (Universidade de Princeton e Universidade de Harvard) e tornar-se Docente de Literatura na Universidade da Columbia. De um homem marginal para um homem exilado. O limbo marginal é a saudade de um lar distante na memória que permeia sua mundaneidade. As teorias itinerantes reorganizam fenomenologicamente as margens factíveis. Registra-se aqui, neste primeiro aporte reflexivo, o esboço emergente de uma teoria marginal do exílio. No coloquial, fecham-se os parêntesis.

A teoria sociológica já ilustrou adequadamente que não é prudente comparar os incomparáveis. Destarte, nada adverte sobre os conceitos que possam vir a assemelham-se em condições históricas distintas e preservadas nos seus dilemas temporais. Este reatualizar metodológico suscita um diálogo prolífico com o passado que por ora se faz presente nas repetições cotidianas. Por ironia, ousarei realizar uma divagação comparativa com a marginalidade já posta.

O pensamento fronteiriço descolonial é a consciência da condição necessária de “pensar habitando a fronteira moderna/colonial” (MIGNOLO, 2017, p. 20), isto é, é uma “maneira de ser e de existir de todos aqueles e aquelas que habitam o border, “/”, na fronteira que separa e une colonialidade e modernidade. Não há outra forma para quem habita o lado da colonialidade. Quem habita a fronteira do lado da colonialidade “sente”, cedo ou tarde, a diferença colonial” (MIGNOLO, 2013, p. 24). É possível ser mais enfático? Este desprendimento da colonialidade rompe com os desmandos do ser ante o não-ser, mas não evita a sua condição existencial de estar-aí. Desta forma, “habita a fronteira, sente na fronteira e pensa na fronteira no processo de desprender-se e resubjetivar-se” (MIGNOLO, 2017, p. 19).

Em uma perspectiva contemporânea, podemos ampliar essa perspectiva do pensamento marginal em um diagnóstico fulcral para uma teoria social da América Latina. De uma análise da condição humana para a situacionalidade sistema-mundo moderno-colonial. Entre uma sociologia *sobre* a América Latina, cujo marco interpretativo/metodológico replica o pensamento sociológico do Norte no Sul ancorado no paradigma da universalidade científica ocidental, e uma sociologia *da*

América Latina, cuja originalidade desvinculada do pensamento sociológico europeu se situa fora do sistema-mundo, optamos por uma sociologia *na* América Latina comparativa de teorias e métodos situados no contexto da reflexão (Cf. HENRIQUE MARTINS, 2011, p. 174-177). É, fundamentalmente, a capacidade de não hierarquizar as realidades sociais ao “tomar o que é liminar, marginal e anômalo, como referência da compreensão sociológica” (MARTINS, 2008b, p 10).

Por outra via, a sociologia da exploração imprime, com Pablo González Casanova, uma primeira e revolucionária definição de geopolítica do conhecimento no conceito de colonialismo interno. Não se tratava mais, no contexto da década de 1960, de um debate entre a dependência e a modernização ou das causas primeiras do atraso histórico e do subdesenvolvimento latino-americano. Casanova alicerçou sua produção científica na erradicação da estrutura prolongada das relações opressivas de dominação erigidas nas dinâmicas internas dos estados-nações antes e que permaneceram após o processo de proclamação de independência. Numa acepção contemporânea, a produção de centro na periferia sem o ser, no entanto, centro.

Este colonialismo interno está presente em todas as dimensões porque “corresponde a uma estrutura de relações sociais de domínio e exploração entre grupos culturais heterogêneos, diferentes” (CASANOVA, 2002, p. 240-241). É a ciência moderna que acostuma o explorado a se pensar como uma vítima do sistema internacional e lhe oblitera suas entranhas coloniais fazendo-o esquecer de que esta sociedade em que ele convive diariamente é, ao mesmo tempo, de colonizadores e colonizados. Enfaticamente, recorda que as “comunidades indígenas são nossas colônias internas” (CASANOVA, 2002), isto é, é uma “colônia no interior dos limites nacionais” (CASANOVA, 2002).

O fato de que este conceito teórico-metodológico possa passar despercebido entre os intelectuais de(s)coloniais expressa uma inadvertida usurpação dos pressupostos sociais históricos contingentes. É importante ressaltar que o texto de Casanova data de 1969 (e a sua redefinição, em termos de sistema-mundo, de 2006). Nesta época, Mignolo e Quijano sustentavam suas produções sociológicas calcadas no marxismo positivista e numa visão linear e progressiva da história (Cf. CUSICANQUI, 2010b, p. 66).

Silvia Rivera Cusicanqui (2010b) narra uma experiência constrangedora, e, ao mesmo tempo anedótica, do que essa restrição/subtração de determinados conceitos pode criar nas descontinuidades da teoria social latino-americana. Esta autora decidiu submeter uma crítica política da esquerda marxista boliviana a uma revista norte-americana¹⁰. Neste artigo, demonstrou as visões ilustradas e positivistas que determinavam análises reducionistas impostas pela dominação cultural das elites partidárias. Expos uma vanguarda intelectual que era sustentada por suas origens de classe ocidentais e pela propriedade da língua legítima ante os indígenas. Tal grupo não visava à descolonização interna da identidade indígena, mas somente a construção de uma soberania nacional. A esquerda marxista se autoprotclamava intérprete das demandas indígenas e, com isso, objetivava adquirir legitimidade institucional. Para desvelar e “analizar este complejo de superioridad de los intelectuales de clase media respecto de sus pares indígenas y todas las derivaciones políticas” (CUSICANQUI, 2010b, p. 67), Rivera Cusicanqui utilizava a noção de colonialismo interno. Os editores da revista, para seu espanto, lhe sugeriram que corrigisse suas fontes, pois “debía citar la idea de la ‘colonialidad del saber’ de Aníbal Quijano, para hacer publicable mi texto ante una audiencia que desconocía por completo los aportes de González Casanova” (CUSICANQUI, 2010b, p. 67). Sua resposta aos revisores, em nada gentil, ilustra o tom de indignação: “yo no tenía la culpa si en 1983 Quijano no nos había leído – nosotros lo leímos a él” (CUSICANQUI, 2010b, p. 67).

Desta forma, se demonstra a força da hegemonia epistemológica eurocêntrica e vigorosamente questionada pelos intelectuais filiados ao giro decolonial persiste neste “esquecimento” teórico do colonialismo interno e metodológico do pensamento marginal. Ambas possuem abordagens diferentes, mas que convergem num diagnóstico preciso (implícito): a geopolítica do saber imprime um padrão permanente de colonialidade do poder, do saber e do ser. A auto-inclusão da América Latina (genocídio ameríndio) e do Brasil (genocídio africano e ameríndio) na modernidade acabou homogeneizando, inclusive, os discursos de(s)coloniais. Este recolonizar epistêmico dos saberes exprime um pensamento paroquial e sociologicamente provinciano atado a arengas conceituais eurocêntricos e quase transmodernas.

¹⁰ A autora se reserva o direito de não informar o nome da revista.

Esta viagem que a teoria de(s)colonial realiza para determinadas teorias críticas latino-americanas do passado (não tão distante assim) pode estar sendo realizado com aportes metodológicos do centro que restringem tais quais os olhos do império parecem orientar. No fundamento, cabe questionar se esta subtração teórica reorienta a proposta de emancipação latino-americana para tornar-se uma ciência eurocêntrica dotada de parâmetros universais (mesmice moderna)? Por que não adicionar estas duas teorias sociológicas (e suas metodologias de pesquisa técnica) para robustecer uma teoria social de(s)colonial? Este giro epistemológico na busca por uma autonomia/independência cultural, técnica e científica, não sustenta, tão somente, uma narrativa fragilizada pela imanência do sentir-se vítima sem perceber-se algoz? Não será mero engodo discursivo está provável, e tão propalada inovação autêntica, construção coletiva (em grupo) de uma teoria? Será possível reflexivamente superar esta nova fase geopolítica do contexto de recolonização asseverada por uma metanarrativa da metanarrativa e ultrapassar o provincialismo paroquial a que estão subjugadas as ciências sociais latino-americanas? Dito de outro modo, e enfaticamente, há um lugar na epistemologia/ontologia de(s)colonial para o colonialismo interno e o pensamento marginal convergindo para a unificação de uma teoria pluritópica (várias teorias sustentando outras várias teorias)?

5. Constitui, portanto, um desafio metodológico tratar da de(s)colonialidade a partir da repetição cotidiana da ausência de importantes sociólogos expoentes de teoria sociológica. Relembrados, a tese do pensamento marginal comporta refletir a realidade da América Latina por ela mesma em constante debate com as teorias eurocêntricas (Cf. SOTO, 2019, p. 562) para sustentar sua própria teoria de(s)colonial. Desta forma, a articulação do pensamento marginal e do colonialismo interno na América Latina permite pensar um arquivo teórico consistente na virada epistemológica de(s)colonial (Cf. DE OTO, 2016). Trata-se de atualizar metodologias conceituais através de um renovado artesanato intelectual. Ao fundamentar uma teoria social inserida no sistema-mundo moderno-colonial, objetivamos deslocar a já tensa relação centro-periferia para a margem-colonial.

Parte-se do princípio de que a colonialidade não objetiva dar prosseguimento as reinterpretções dos processos-histórico formativos da América Latina (modernidade). Seu objetivo fundamental é fortalecer um *lócus* de ciências sociais e das memórias anticoloniais para possuir o direito do Verbo: não pedir emprestado modelos ideais de realidade societária; nem domesticar os modos outros civilizados;

tampouco fazer-se surdo diante da histeria crítica do atual modelo civilizatório; muito menos sustentar identidades alheias planificadoras de processos totalitários. Sondar-se à margem da margem, o colonial do colonial e o latino-americano esquecido em seu próprio afã normativo que contrasta com a sua existencialidade concreta. Na radicalidade, propor uma subjetividade latino-americana não é apoiar uma diferença não-europeia! E este é o papel central da sociologia que se constitui como um discurso válido sobre quem se é na sociedade em que se vive (Cf. MIGLIEVICH-RIBEIRO; ROMERA, 2018, p. 109).

Por outro lado, não se trata de analisar a história sociológica em sua intrínseca e intransponível relação com a modernidade (alta modernidade ou pós-modernidade, por exemplo). Tampouco de construir uma relação entre a filosofia social e a sociologia distinguindo o que é ou não é uma prática especulativa de uma científica. O que se busca é uma reflexão da teoria social latino-americana (o pensamento que orienta a produção sociológica) na construção de uma ontologia crítica para desvelar e circunscrever os projetos sociais e as disputas epistemológicas. Ao avaliar a presença do pensamento marginal e do colonialismo interno e ausência de Fernandes e Casanova se depreende resquícios de domínio disciplinador eurocêntrico.

Sustentamos, portanto, que a Colonialidade funciona como um arquivo que comporta diversas categorias conceituais do colonialismo e reorienta a teoria crítica latino-americana, isto é, a América Latina está tratando deste tempo-espço conceitual há mais de meio século e não somente nas últimas duas décadas. Assim, defendemos que a epistemologia de(s)colonial não é uma teoria por subtração e permitiria uma atualização do colonialismo colonial e do pensamento marginal. Aqui cabem três observações:

1. O confronto da teoria de(s)colonial latino-americana com alguma (uma) teoria sociológica eurocêntrica defende uma definição complexa, ou uma quase hipótese, da metateoria ocidental. E isso acontece em função de que o Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade questiona toda a tradição científica europeia sem, no entanto, separar o geopolítico local do global. Marx, Weber e Durkheim são pensadores de sociedades distintas e que por pertencerem à mesma província são considerados eurocêntricos. Eis que se apresenta, tal qual roteiro novelístico, um novo dilema a orientar a conjectura: se todo europeu é europeu por ter nascido na Europa antes de realizar a defesa da ciência europeia poder-se-á afirmar que todo latino-americano crítico do *modus operandi* científico ocidental pertence à

província da América Latina. Assim, detém todo o seu sistema-mundo moderno-colonial e a diferença colonial da teoria social latino-americana incrustada no seu sangue, corpo ou alma.

2. Partimos do princípio de que a inserção do pensamento marginal e do colonialismo interno na teoria de(s)colonial se deu por uma renomeação destes princípios teórico-metodológicos na forma do pensamento fronteiro e na geopolítica do conhecimento/colonialidade do saber. Não se trata de realizar uma bíblia da epistemologia de(s)colonial situada em capítulos históricos e com “revelações” específicas. Tampouco de alimentar esperanças de sínteses, binômios ou pluralidades. A tese fulcral está situada na ontologia do presente que disciplina quem reemerge de um passado de lutas anticoloniais.

3. Enfim, é uma tripla atualização da ciência social em ação: do pensamento marginal, do colonialismo interno e da teoria de(s)colonial no arquivo latino-americano da Colonialidade. Se a epistemologia de(s)colonial sustentar este status de teoria social e lograr êxito na mundialização da província latino-americana, sustentar-se-á que o reatualizar de determinadas teorias sociológicas reavivaria o sentido utópico de uma teoria construída as margens contra a disciplina do silêncio e do esquecimento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*O que proponho, portanto, é muito simples:
trata-se apenas de refletir sobre o que estamos fazendo.*
Hannah Arendt

Este trabalho tratou da relação entre a de(s)colonialidade, a proposta metodológica do homem marginal e a análise categorial do colonialismo interno. Especificamente, e respectivamente, do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, dos sociólogos latino-americanos Florestan Fernandes, brasileiro, e de Pablo Casanova, mexicano. Apresentamos aspectos críticos e descolonizados a partir destas observações.

Neste quesito, e quanto ao grupo de(s)colonial, identificamos a construção de uma nova narrativa da história da humanidade na Colonialidade, enquanto lado obscuro e constituinte da modernidade, em que há uma reelaboração da teoria da civilização numa perspectiva insubordinada àquela produzida pelo cânone da Europa e/ou norte-americano. Motivados pelo anseio de compreender, explicar e superar o contexto latino-americano, ambos criaram novas categorias a fim de entender a história da humanidade sob uma perspectiva não eurocêntrica. Neste momento, apontaremos três questões gerais quanto a metodologia, a intenção e a importância acadêmica sobre o tema desta pesquisa.

1. Um primeiro apontamento refere-se a metodologia enquanto quesito fundamental para todo e qualquer saber que se queira científico. É, sem resquício dubio, a ciência produzida na modernidade que exigira, de forma contundente, um caráter restrito, rigoroso, criterioso dos aportes metódicos de conceitos e análises categoriais. Parece haver consenso quanto ao fato de que a ciência só se torna ciência pela sua capacidade metodológica. Nossa incisiva preocupação pelas ausências teóricas de Fernandes e Casanova no grupo de(s)colonial é porque, nesta opção metodológica do grupo, se encontra implicada uma reflexão epistemológica crítica. Na sociologia, e em qualquer outra ciência, produzimos ambiguidades e dificuldades internas insolúveis, para além das questões axiológicas, quando incorremos em inconsistências epistemológicas. Essa orientação metodológica não se confunde com a questão didática e o modo de apresentação desta pesquisa.

Enfatizamos que, para além da constante análise bibliográfica, utilizamos como aporte orientativo, em toda a dissertação, a confecção do artesanato intelectual de Charles Wright Mills (2009). Neste quesito, perseguimos a construção de um arquivo pessoal no ensaio de um diário que combine a experiência pessoal e histórica do pesquisador com as atividades profissionais específicas de um sociólogo. Assim, a reflexão do artesão reúne o que “está fazendo intelectualmente e o que está experimentando como pessoa” (MILLS, 2009, p. 22). Fundamentalmente, permite reconhecer que é uma “tolice projetar um estudo de campo se for possível encontrar a resposta em uma biblioteca” (MILLS, 2009, p. 33). Nosso objeto de pesquisa sempre esteve nos livros.

Ademais, adotamos um caminho diferente em cada etapa desta pesquisa. Para o primeiro capítulo, seguimos a teoria itinerante/viajante de Edward Said (2004). Basicamente, imaginamos o aspecto crítico da gênese do conceito proposto no texto como um campo dinâmico em um sistema de tentáculos referenciais que podem ser “parcialmente potencial y parcialmente real: hacia el autor, hacia el lector, hacia una situación histórica, hacia el pasado y hacia el presente” (SAID, 2004, p. 215). Este método permite demonstrar como uma teoria viaja no espaço-tempo e vai ressignificando conceitos, vivências e atitudes de acordo com o espírito da época. É uma mão de guia dupla que pode enfraquecer a originalidade da atitude revolucionária ou criar/fortalecer elementos ausentes. É necessário dizer que nossa pesquisa tomou o devido cuidado de não cair na tentação da hibridização conceptual da verdade. Neste sentido, exploramos o conceito de modernidade por três pensadores

eurocêntricos críticos a metanarrativa e a concepção do conceito chave do grupo de(s)colonial, a saber, a Colonialidade.

Para o segundo capítulo, nos valem das ideias fora do lugar ou o lugar fora das ideias de Roberto Schwarz (2000). Este método destaca a distinção crucial entre a imitação e a originalidade nacional numa perspectiva de superar o gosto pela novidade terminológica e doutrinária. Assim, é possível demonstrar que “cada geração da vida intelectual no Brasil parece recomeçar do zero” (SCHWARZ, 1987, p. 30). Ora, esta perspectiva será tensionada na epistemologia de(s)colonial numa concepção de sistema-mundo moderno-colonial onde o que estará em xeque não será o desfile de concepções supostamente descolonizadoras. Aqui, encontramos elementos para questionar esta ideia de uma originalidade transcendental, soberana ou ilusória. Neste momento, nos posicionamos sobre a terminologia de(s)colonial.

Para o terceiro capítulo, acompanhamos a dialética do pensamento marginal de José de Souza Martins (2013). Nesta perspectiva, a sociologia explica os mundos que há no mundo a partir das ausências, dos vazios e dos silêncios. Busca romper com as ortodoxas interdições ao pensamento tomando como ponto de vista o que está à margem. Este método se nos apresentou fundamental na discussão da problemática e também no recorte metodológico que está pesquisa realizou. São as obras sociológicas que estão no limite entre o espírito anticolonial e a defesa do projeto de modernidade cosmopolitana que permitiu um olhar diferente e crítico da teoria de(s)colonial: nem tão só uma ciência europeia ou uma ciência latino-americano, mas uma ciência limiar. Quiçá, manter a diversidade das fontes teóricas (Cf. SOTO, 2016, p. 1061) é tomar o homem marginal e o colonialismo interno como temas marginais de uma epistemologia que se reivindica marginal. Neste ponto, talvez isto que possa parecer uma crítica num primeiro momento, se conforme, em pesquisas vindouras, como uma presença imanente e imponente.

2. Um segundo apontamento diz respeito a nossa primeira intenção de contribuir na análise do estatuto teórico do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. E o faríamos a partir das contribuições de Florestan e Casanova. Entendíamos que isso possibilitaria alargar o horizonte da discussão, sem negligenciar ou desvirtuar a construção histórica e específica deste grupo, e, possivelmente, ampliaria a presença deste grupo e de Casanova no Brasil e, respectivamente, de Florestan na América Latina. Todavia, foi ressaltado que ao mestrando não cabe propor um aporte nesta encruzilhada entrepostas entre as

presenças e ausências de aportes teóricos, mas apenas realizar o diagnóstico da ausência. E isto o fazemos.

Neste ponto, assumimos uma posição gramsciana, incorporando o pressuposto teórico imprescindível no que tange ao fato de que a “filosofia de uma época não é a filosofia deste ou daquele filósofo, deste ou daquele grupo de intelectuais, desta ou daquela grande parcela das massas populares” (GRAMSCI, 1978. p. 32), mas “senão a “história” desta mesma época” (GRAMSCI, 1978. p. 32). É a direção combinada que se torna uma ação coletiva e não o contrário. Embora em épocas distintas, a Colonialidade reconhece que o embaraço moderno continua a orientar e prescrever as objeções latino-americanas. A história concreta continua seu processo utópico de velar a realidade epistemológica e cultural.

Ora, se tais conceitos do grupo de(s)colonial, por exemplo, não são propriedades exclusivas deste intelectual ou daquele grupo de investigadores sociais, julgamos pertinente antever constantes reelaborações das questões fundamentais do labor de(s)colonial a partir de sociólogos latino-americanos. Independentemente do fato de se reconhecer a responsabilidade na propagação das categorias de análise no ambiente institucional das Universidades, sustentamos que a produção sociológica latino-americana perpassa, em algum momento, Florestan e Casanova. Não são poucos os pesquisadores/as das ciências sociais na América Latina que tomaram contato com as desigualdades singulares latino-americanas a partir destas contribuições metodológicas para fazer sociologia neste continente. E isto aguçou nossa curiosidade quanto aos aportes conceituais e os teóricos escolhidos pelo Grupo de(s)colonial.

Inúmeros sociólogos propuseram um método sociológico próprio para interpretar os fenômenos sociais latino-americanos. E o fizeram a partir do diálogo com a sociologia europeia. Neste sentido, pouco importa se as primeiras investidas foram nos conceitos de soberania, da dependência, da democracia ou da identidade cultural. Todavia, sem resquício dubio, o conceito, ou categoria de análise, da modernidade representou uma centralidade no debate. Uma modernidade sempre imperfeita: periférica, semiperiférica, incompleta, inconclusa, arcaica, entre outras. Há que se reconhecer que o grupo de(s)colonial, nesta crítica a modernidade, e na primeira proposta de Quijano, passou de uma promessa fugidia e começou a tratar da Colonialidade. Demonstramos, em nosso primeiro capítulo, essa relação umbilical na

formação deste conceito a partir das aporias produzidas por três autores eurocêntricos.

3. Um terceiro ponto refere-se a importância acadêmica e, portanto, institucional que a proposta de(s)colonial infere no ambiente das ciências sociais latino-americanas, e em específico, no Brasil recente. O trabalho epistemológico, tanto quantitativo quanto qualitativo, permite desenvolver os pressupostos do ponto de partida e ampliar os horizontes.

Reconhecemos que esta dissertação constituiu um exercício de reflexão intelectual atenta as coincidências, as ausências, as presenças e as viagens da teoria social latino-americano. Doravante, e à medida que a pesquisa avançava, se tornou difícil estabelecer um plano rígido e, por isso, a proposta tomou proporções abrangentes sem, no entanto, absorver pretensões ardilosas. O perigo que nos cercou, e ao qual esperamos ter superado, manifestava-se na homogeneidade constante de heterogeneidades resultante do processo comparativo entre conceitos e categorias de análises. Há que se reconhecer a indubitável dívida de uma leitura ampla sobre as produções do grupo, de Florestan e de Casanova.

Talvez nossa descoberta, significativa ou pífia, refere-se ao fato de que a violência da eleição de pesquisadores para compor uma teoria social continua exigindo o sacrifício de autores latino-americanos. As experiências intelectuais confundem-se com um excessivo protagonismo institucional e uma preciosidade auto-defensiva que, não obstante, transladam ontologias existenciais em pequenas caixas de gaveta. É isso faz com que a legitimidade ocidental, mesmo quando questionada, continua a conferir status de ciência ou de charlatanismo ideológico.

Neste sentido, uma retrospectiva sobre os trabalhos do grupo de(s)colonial projeta relações, formas e conteúdos entre si. Criaríamos um círculo ao seu entorno como se fossemos discípulos de uma posição central e privilegiada. Todavia, não há aqui um círculo ao entorno de um mestre ou de um grupo. Nosso interesse foi prover nossas angústias existências que nos precedem e procedem.

**

Estamos longe de chegar ao esgotamento do tema da nossa pesquisa. Registramos o máximo cuidado que tomamos em não propor um espaço para Florestan e Casanova na de(s)colonialidade. Todavia, anotamos, com certo zelo crítico, a impossibilidade de realizar uma comparação entre Florestan e Casanova no grupo de(s)colonial sem realizar o risco de propor o ponto de inflexão. Ficamos com a complexidade derivada das suas concretudes críticas e da responsabilidade intelectual sem concessões. Neste momento, desejamos apresentar um pequeno panorama das interações conceituais que podem orientar prolongamentos.

1. Um primeiro fio condutor nos relembra que a incumbência eurocêntrica dispôs de uma América pressentida antes de sua existência concreta. Deslumbravam-se com uma utopia a ser desvendada em que a Europa pudesse se realizar humanamente em direção a uma perfeição. Ora, europeu encontrou sua terra dos sonhos em 1492, mas em nada se assemelhava ao seu tão almejado sonho. E por isso, velou a realidade existente com uma promessa. A realidade cobriu o intuído, o que provocou um novo mundo na zona do não-ser, recoberto com o sonhado, transformando-se em uma representação de um novo mundo europeu.

Este pensar o latino-americano como uma utopia, e a própria América como uma realidade utópica, tem proporcionado uma dissociação das dimensões históricas e transitórias entre o passado, o presente e o futuro. Sente-se, permanentemente, uma necessidade de desligar-se do passado porque este o prende e nega o porvir. E por isso, o presente, enquanto temporalidade do momento, passa a ser vivido na condição de niilizador do passado. Com este rompimento do passado e do presente, o futuro se apresenta como um horizonte longínquo radicalmente novo que, no entanto, é impossível de ser alcançado porque está fixo em um ponto que avança. Este permanente porvir torna-se uma espera “desesperada e sem sentido” (FORNET-BETANCOURT, 1993, p. 77).

Neste labor, volta-se à vontade, quase metafísica, e não ontológica, de ser diferente do que se é para ser outro distinto. Esta é a necessidade que transparece na dependência e recria constantemente o sentimento de paralisia imposto por este horizonte limitado. O tributo dos possuidores do logos é um legado de uma liberdade em jaula.

Uma saída recorrente para enfrentar esta mentalidade de enjaulados é superar a ideia de ter de se assemelhar a teoria social latino-americana à europeia ou norte-americana. Parte-se do pressuposto que o original se dará partindo de nossa realidade situacional. Todavia, um conjunto de correntes teóricas críticas enfatizam, como já sublinhado nesta pesquisa, a inconsistência do abandono por completo do que já foi refletido em distintos momentos históricos.

O fato é que um modelo de civilização ocidental determinou uma conquista e cominou uma cultura do silêncio para impedir a manifestação do dominado. Nos séculos XV e XVI, a proposta provinciana da Europa “impôs violentamente o seu jugo a toda a superfície da terra” (FOUCAULT, 2002c, p. 75). Reconhecemos que este diagnóstico foucaultiano se confunde com os primados teóricos de(s)coloniais.

2. Um segundo fio condutor refere-se ao fato de que as ciências sociais latino-americanas nasceram conjuntamente com a instituição Ciência na América Latina. Seu desenvolvimento é paralelo e conjunto. Nisto, diferem das ciências europeias, onde o desenvolvimento das ciências sociais é recente se comparado a filosofia e a matemática, por exemplo. Aqui não há nenhuma outra trajetória de outros campos de conhecimento.

Neste quesito, há uma busca por uma, ou várias, originalidade genuinamente latino-americana. Ser possuidor de um logos e, para além do *instrumentum vocalis*, constituir um autêntico lócus de enunciação científico. Tal labor confunde-se com o próprio existir porque os ausentes da História Ocidental retêm esforços conjuntos de resistência social, política e epistemológica para defenderem suas concepções ontológicas.

Já a formação da sociologia na América Latina coincidiu com a consolidação da sociologia como ciência na Europa. Neste sentido, sociólogos latino-americanos formaram-se, e continuam a se formar, em universidades europeias ou norte-americanas. Desta forma, trasladam conceitos e abordagens metodológicas para interpretar o processo de desenvolvimento capitalista e a realidade sociocultural. Neste momento, são refundadas um conjunto interessante de chaves interpretativas da formação sociocultural, econômica e política da América Latina.

3. E isso nos leva ao nosso terceiro fio condutor. O desenvolvimento de um pensamento latino-americano autônomo tem apresentado crescentes expressões mesmo frente as persistentes influências externas. Nosso receio é que uma influência estadunidense possa vir a constituir, neste ponto, uma influência decolonial.

Ora, Pablo González Casanova e Florestan Fernandes construíram escolas de pensamento que conferiram à sociologia latino-americana um papel ético e político como ciência. Ambos buscaram propor uma sociologia para a emancipação social. Certamente, figuram entre os intelectuais precursores da própria escola de pensamento sociológico, tornando-se reconhecido internacionalmente por seus aportes teórico-metodológicos a uma sociologia latino-americana. Transcendem, tal qual o grupo de(s)colonial, para um compromisso ético-político com a transformação da realidade social. Há, em ambos, um comprometimento rigoroso com o desenvolvimento das ciências sociais de forma autônoma, criativa, original e de mutuo contato teórico.

Neste caso, por exemplo, Florestan Fernandes, ao retomar a investigação sociológica do processo colonial na América Latina, concluiu que o “mau vezo de confundir-se emancipação nacional, como processo histórico, com descolonização, como processo econômico, sociocultural e político fez com que as ciências sociais ignorassem a realidade da América Latina” (FERNANDES, 1976a, p. 28). E, na sequência, enalteceu que a “complexidade dessa situação histórica sugere que não nos devemos contentar com a superficial hipótese do “colonialismo interno”. Não nos defrontamos com algo tão simples” (FERNANDES, 1976a, p. 29).

Por fim, registramos que esta dissertação encontrou na pandemia uma aporia reflexiva. O autor perpassava, cotidianamente, o ambiente acadêmico das Universidades, os movimentos sociais, as atmosferas partidárias, as disputas sindicais, os conflitos camponeses, e somava sentimentos com a saudade da barranca do Rio Uruguai no contexto missionário deste pago. De repente, todas estas aflições existenciais passaram a ser ordenadas por um determinado regimento epidemiológico. Todavia, acreditamos ter atingido os requisitos mínimos.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BADIOU, Alain. **San Pablo: La fundación del universalismo**. Trad. Danielle Reggiori. Barcelona: Ediciones Anthropos, 2004.

BALDI, César. Descolonizando o ensino de direitos humanos? **Hendu – Revista Latinoamericana de Derechos Humanos**, vol. 05, n. 01, p. 08-18, 2014.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BARBOSA, Wilmar do Valle. Tempos pós-modernos. In: LYOTARD, Jena-François. **O pós-moderno**. Trad. Ricardo Correia Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympo, 1988.

BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Razão e Racionalidade**. São Paulo: UPE, 1993.

BETHELL, Lislie. O Brasil no Mundo. Trad. Denise Bottmann. In: **História do Brasil Nação: 1808-2010**. CARVALHO, José Murilo de (Org.). Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2012.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. Trad. Sérgio Miceli. São Paulo: Editora EDUSP, 1998.

BRICEÑO-LEÓN, Roberto. **Violencia, sociedad y justicia en América Latina**. Buenos Aires: Editora CLACSO, 2002.

CARDOSO, Adalberto. **A Construção da sociedade do trabalho no Brasil: uma investigação sobre a persistência secular das desigualdades**. Rio de Janeiro: Amazon, 2019.

CASANOVA, Pablo González. **Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina**. Trad. Ana Carla Lacerda. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. Colonialismo interno (una redefinición). In: BORON, Atilio, AMADEO, Javier e GONZÁLEZ, Sabrina (orgs.). **La teoría marxista hoy**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

CASTAÑEDA, Jorge. Caminhos da democracia na América Latina. In. SCHÜLER, Fernando; AXT, Gunter; SILVA, Juremir Machado da (Orgs.). **Fronteiras do pensamento: Retratos de um mundo complexo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, vol. 27, n. 80, p. 09-20, 2012.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas y discursos descolonizadores**. Buenos Aires: Editora Tinta Limón, 2010a.

_____. **Violencias (re)encubiertas en Bolivia**. La Paz: Editora Piedra Rota, 2010b.

DE OTO, Alejandro. Notas preliminares sobre el archivo en contextos poscoloniales de investigación. BIDASECA, Karina (org.). **Genealogias críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente**. Buenos Aires: CLACSO, 2016.

DOMINGUES, José Mauricio. **Do ocidente à modernidade: intelectuais e mudança social**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DUPAS, Gilberto. **O mito do progresso ou o progresso como ideologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

DUSSEL, Enrique. Prefácio. In.: ZIMMERMANN, Roque. **América Latina o não-ser**. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **1942. El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la Modernidad”**. La Paz: Plural Editores/UMSA, 1994.

_____. **Oito Ensaio Sobre Cultura e Filosofia Latino Americanas**. São Paulo: Editora Paulinas, 1997.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão**. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

_____. Meditações anti-cartesianas: sobre a origem do anti-discurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Editora Almedina, 2010.

_____. **Filosofías del Sur: Descolonización y Transmodernidad**. Madrid: Ediciones Akal, 2016.

ELIAS, Norbert. **A condição humana**. Considerações sobre a evolução da humanidade, por ocasião do quadragésimo aniversário do fim de uma guerra (8 de Maio de 1985). Trad. Manuel Loureiro. Lisboa: DIFEL, 1991.

_____. **O processo civilizador. Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

_____. **O processo** civilizador. Formação do Estado e Civilização. Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

_____. **Sobre o tempo**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

_____. **A sociedade de Corte: Investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte**. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. Conceitos sociológicos fundamentais. In. NEIBURG, Federico; WAIZBORT, Leopoldo (org.). **Escritos & ensaios. Vol. 1: Estado, processo, opinião pública**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 01, p. 58-86, 2003.

_____. **Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia**. Bogotá: Universidad del Cauca, 2005.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FELSKI, Rita. **The Gender of Modernity**. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

FERNANDES, Florestan. Entrevista: Sobre o trabalho teórico. **Transformação**, vol. 02, p. 05-86, 1975.

_____. Prefácio do autor. In: Fernandes, Florestan. **Circuito fechado: quatro ensaios sobre o "poder institucional"**. São Paulo: Global, 1976a.

_____. **A Sociologia em uma era de revolução social**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1976.

_____. **A sociologia no Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento**. Petrópolis: Editora Vozes, 1980.

_____. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. **Tempo Social**, São Paulo, vol. 19, n. 2, p. 293-323, 2007.

FERES JÚNIOR, João. *Spanish america* como o outro da América. **Lua Nova**, n. 62, p. 69-90, 2004.

_____. Introdução a uma crítica da modernidade como conceito sociológico. **Mediações**, vol. 15, n. 02, p. 28-41, 2010.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Problemas atuais da filosofia hispano-americana**. São Leopoldo: EdUnisinos, 1993.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. Trad. Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim. Rio de Janeiro: NAU, 2002c.

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Coleção Ditos & Escritos - Vol. II. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2005a.

_____. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 2005b.

FREITAG, Bárbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GALEANO, Eduardo. **Nós dizemos não**. Rio de Janeiro: Editora REVAN, 1990.

_____. **O livro dos abraços**. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: Editora L&PM, 2005.

GARAUDY, Roger. **O Ocidente é um acidente: por um diálogo das civilizações**. Trad. Virgínia Novais da Mata-Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

GOOTENBERG, Paul. Desigualdades persistentes en América Latina: Historia y cultura. In SANDOVAL, Pablo (org.). **Repensando la subalternidade: Miradas críticas desde/sobre América Latina**. Lima: Editora IEP, 2010.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

GROSFOGUEL, Ramón. La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. **Tabula Rasa**, n. 04, p. 17-46, 2006.

_____. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTROGÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (Orgs.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007

_____. **La descolonización de la Economía Política**. Conversatorio transcrito por estudiantes línea de Derecho, Sociedad y Estudios Internacionales, Centro de Investigaciones Socio-Jurídicas. Universidad Libre de Colômbia. 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e Ciência enquanto ideologia**. Trad. Zeljko Loparic; Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Conhecimento e interesse.** Trad. José N. Heck. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. **Wahrheit und Rechtfertigung? Philosophische Aufsätze.** Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

_____. **Dialética e Hermenêutica: para a crítica da hermenêutica de Gadamer.** Trad. Álvaro L.M. Valls. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. **Direito e Democracia: entre a facticidade e validade.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Vol. I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições.** Trad. Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos.** Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002b.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. **Declaração: isto não é um manifesto.** Trad. Carlos Szlak. São Paulo: N-1 EDIÇÕES, 2014.

HENRIQUE MARTINS, Paulo. A Sociologia latino-americana entre os desafios da descolonização planetária e a reconstrução da utopia democrática: Uma reflexão a partir da ALAS. Entrevista concedida a Flavia Lessa de Barros. **REALIS**, vol. 01, n. 01, p. 166-192, 2011.

_____. A ALAS e a sociologia transnacional na América Latina. **Boletín Oñteakien**, Córdoba, n. 20, p. 01-09, 2015.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade européia.** Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

IANNI, Octavio. **Sociologia da sociologia latino-americana.** Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1971.

_____. **Sociologia da sociologia: o pensamento sociológico brasileiro.** São Paulo: Editora Ática, 1989.

_____. A sociologia de Florestan Fernandes. **Estudos Avançados**, vol. 10, n. 26, p. 25-33, 1996.

JANINE RIBEIRO, Renato. Apresentação a Norbert Elias. In: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador.** Uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: Eurocentrismo, y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2003.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: A trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTROGÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramon (Orgs.) **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. 2007

MALERBA, Jurandir. A influência intelectual de Norbert Elias. **Mediações**, vol. 9, n. 1, p. 59-68, 2004.

MANNHEIM, Karl. **Ideologia e Utopia**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

MARQUES, Pâmela Marconatto. **“NOU LED, NOU LA!” - “ESTAMOS FEIOS, MAS ESTAMOS AQUI!”: Assombros haitianos à retórica colonial sobre pobreza**. Tese defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre, 2017.

MARTINS, José de Souza. **Florestan: Sociologia e Consciência Social no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1998.

_____. **A Aparição do Demônio na Fábrica - Origens Sociais do Eu Dividido no Subúrbio Operário**. São Paulo: Editora 34, 2008a.

_____. Entrevista: A sociologia que examina as margens, os sonhos e a esperança. **FAPESP**, Edição Impressa 147, p. 08-15, 2008b.

_____. **A sociologia como aventura: Memórias**. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Materiales para la historia de América Latina**. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, 1972.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia; ROMERA, Edison. Orientações para uma descolonização do conhecimento: um diálogo entre Darcy Ribeiro e Enrique Dussel. **Sociologias**, Porto Alegre, vol. 20, n. 47, p. 108-137, 2018.

MIGNOLO, Walter. **Historias Locales/Diseños Globales. Colonialidad, conocimiento subalternos y pensamiento fronterizo**. Trad. Juan María Madariaga y Cristina Veja Solís. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

_____. **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, n. 34, p. 287-324, 2008.

_____. Desobediência epistêmica, pensamento independente y liberación descolonial. **YUYAYKUSUN**, Lima, n. 03, p.17-40, 2010.

_____. Decolonialidade como o caminho para a cooperação. **IHU On-line**, n. 431, p. 21-25, 2013.

_____. Desafios decoloniais hoje. **Epistemologias do sul**, Foz do Iguaçu, vol. 01, n. 01, p. 12-32, 2017.

MILLS, Charles Wright. **A imaginação sociológica**. Trad. Valtensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. **Sobre o Artesanato Intelectual e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

MÜHL, Eldon Henrique. *Habermas e a educação: ação pedagógica como agir comunicativo*. Passo Fundo: UPF, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NIETZCSHE, Friedrich. **Sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral**. Trad. Rubens Rodrigo Torres Filho. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1978.

PALERMO, Zulma. Una violencia invisible: la "colonialidad del saber". **Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales**, Jujuy, n. 38, p. 79-88, 2010.

PIZZI, Jovino. **Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PUTNAM, Robert. **Comunidade e democracia: a experiência da Itália moderna**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1996.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrism y América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: Eurocentrism, y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2003.

_____. El laberinto de América Latina: ¿Hay otras salidas? **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, n. 10, vol. 01, 2004.

_____. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Revista Estudos Avançados**, vol.19, n. 55, p.9-31, 2005.

_____. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Edições Almedina, 2010.

_____. In: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (Orgs.). **Textos de Fundación**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014a.

_____. **Cuestiones y horizontes: de la dependência histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidade del poder/Aníbal Quijano**. Buenos Aires: CLACSO, 2014b.

_____; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto o América en el mundo moderno-colonial. In: PALERMO, Zuma; QUINTERO, Pablo (Orgs.). **Textos de Fundación**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. **Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

RESTREPO, Eduardo. Sobre os estudos culturais na América Latina. **Educação**, Porto Alegre, vol. 38, n. 01, p. 21-31, 2015.

RIBEIRO, Darcy. **Sobre o óbvio: Ensaio Insólitos**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1979.

_____. **O Brasil como Problema**. Rio de Janeiro: Editorial Francisco Alves, 1995.

_____. **O processo civilizatório**. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O Povo Brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

_____. **A América Latina existe?** Brasília: Editora UNB, 2010.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Trad. Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

ROUQUIÉ, Alain. **O Extremo-Occidente: introdução à América Latina**. São Paulo: Editora EDUSP, 1991.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Trad. Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 1990.

_____. Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología. In STEPHAN, Beatriz González (org.). **Cultura y tercer mundo**. Caracas: Editora Nueva Sociedad, 1996.

_____. **El mundo, el texto y el crítico**. Trad. Ricardo Garcia Pérez. Buenos Aires: Debate, 2004.

SANTIAGO, Silviano. **As raízes e o labirinto da América Latina**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur**. Lima: Editora do Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

_____. **A difícil democracia: reinventar as esquerdas**. São Paulo: Editora Boitempo, 2016.

SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

SARAMAGO, José. **A viagem do elefante: conto**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Trad. José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?** São Paulo: Letras, 1987.

_____. Dialética da colonização. **Novos estudos**, São Paulo, n. 36, p. 9-22, 1993.

_____. **Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro**. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34, 2000.

SOLER, Ricaute. Clase y Nación en Hispanoamérica. Siglo XIX. Panamá: Ediciones de la Revista Tareas, 1975.

SONTAG, Heinz Rudolf. Epílogo à Edição Alemã. In: RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório**. Etapas da evolução sociocultural. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SOTO, William Héctor Gómez. Sociologia e história na obra de José de Souza Martins. **Sociedade e Estado**, vol. 31, n. especial, p.1051-1069, 2016.

_____. El hombre marginal y la sociología brasileña. **Revista Mexicana de Sociología**, v. 81, p. 561-582, 2019.

SPIVAK, Gayatri Chakravony. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TERNES, José. A morte do sujeito. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; PORTOCARRERO, Vera (Org). **Retratos de Foucault**. Rio de Janeiro: Nau, 2000.

TRILLO, Mauricio Tenorio. América Latina: a ideia, mais uma vez. **INTERSEÇÕES**, vol. 14, n. 02, p. 241-267, 2012.

VANDENBERGUE, Frédéric. **Uma história filosófica da sociologia alemã. Alienação e reificação**. São Paulo: Annablume, 2012.

VEYNE, Paul. Um arqueólogo escéptico. In: DIDIER, Eribon (Org.). **El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico**. Buenos Aires: Letra Viva & Edelp, 2004.

WALLERSTEIN, Immanuel. A descoberta da economia-mundo. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 69, p. 03-16, 2004.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época.** Universidad Andina Simón Bolívar, Ediciones Abya-Yala, Quito, 2009.

YUNQUE, Alvaro. **Versos de la calle.** 1924