

temas geradores

# Teorias críticas do colonialismo

## Teorías críticas del colonialismo

## Critical theories of colonialism

**Ricardo Prestes Pazello<sup>1</sup>**

<sup>1</sup> Universidade Federal do Paraná, Departamento de Direito Público/Programa de Pós-Graduação em Direito, Curitiba, Paraná, Brasil. E-mail: ricardo2p@yahoo.com.br. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-9961-0583>.

Submetido em 27/09/2022.

Aceito em 24/10/2022.

### Como citar este trabalho

PAZELLO, Ricardo Prestes. Teorias críticas do colonialismo. *InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais*, v. 9, n. 1, jan./jun. 2023, Brasília, p. 601-614.

**insurgência**

InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais | v. 9 | n. 1 | jan./jun. 2023 | Brasília | PPGDH/UnB | IPDMS  
ISSN 2447-6684



Este trabalho está licenciado com uma Licença Creative Commons 4.0.  
Este trabajo es licenciado bajo una Licencia Creative Commons 4.0.  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0.

## Teorias críticas do colonialismo<sup>1</sup>

Um dos problemas mais importantes de nosso tempo é refletir sobre o futuro da humanidade e seu território de vida. Ao que tudo indica, estamos em uma encruzilhada histórica – ou já a ultrapassamos rumo a um dos lados de sua bifurcação: construir o futuro tendo as coletividades por princípio, de um lado; destruir o futuro tendo o capital por lastro e único fiador, de outro.

A escolha pelas coletividades humanas (o que implica assumir a importância de suas inter/subjetividades, sua relação com a natureza, sua forma de ver e entender o mundo e tudo o que as cerca) é a única possível para quem aposta em um mundo onde caibam todos. Em contraste, o aparente rumo sem volta que se fez em direção ao capital – e todas as suas infundáveis crises econômicas, políticas, sociais, ambientais, culturais, jurídicas, dentre outras – leva a pensar sobre o quanto pesará sobre as coletividades – constituídas por pessoas que são algo mais que indivíduos – esta opção.

A subalternização do sul do globo, a superexploração do trabalho, a uniformização dominadora das sexualidades, a classificação discriminatória das etnicidades, enfim, tudo o que marca estruturalmente a sociedade capitalista, está umbilicalmente relacionado com a questão colonial e sua onipresença na modernidade. Assim é que deve ser visto o conjunto de contestações dos movimentos populares, dos sindicatos e de seus grupos políticos, bem como a série de reivindicações que se traduzem em ações coletivas nos contextos dos fluxos migratórios voluntários ou involuntários ou das solidariedades dos que se comprometem (mais do que toleram, respeitam ou reconhecem) com o bloco histórico dos oprimidos.

A presente pensata pretende contribuir com uma sistematização – didática e sintética – a respeito das saídas intelectuais que não têm dúvida sobre qual lado da encruzilhada pretendem adotar. A tais saídas denominaremos de “teorias críticas”. Ainda, em contexto de conflitos norte-sul (disfarçados de ocidente-oriental) e de crise migratória, mais do que necessário é revelar a faceta anti/pós/descolonial de tais críticas e colaborar com a divisa da igualdade dos povos e da superação dos cortes estruturais da sociedade capitalista/colonial/moderna.

<sup>1</sup> Versão revisada de texto publicado originalmente em PAZELLO, Ricardo Prestes. “Teorias críticas do(s) colonialismo(s)”. Em: PINTO, Eduardo Vera-Cruz; PERAZZOLO, José Rodolpho; BARROSO, Luís Roberto; SILVA, Marco Antonio Marques da; CICCIO, Maria Cristina de (orgs.). *Refugiados, imigrantes e igualdade dos povos: estudos em homenagem a António Guterres*. São Paulo: Quartier Latin, 2017, p. 1161-1168.

## 1 Entre colonialismos e colonialidades

O ocidente moderno foi constituído por uma (re)territorialização hiperviolenta. Fazem parte de um mesmo processo histórico a expulsão dos camponeses de seus territórios, no continente europeu, e a transmigração forçada de amplos contingentes populacionais em geral vulneráveis, para os demais continentes. A este processo podemos chamar de “acumulação originária do capital” (MARX, 2014) ou “novo padrão mundial de poder” (QUIJANO, 2005). Apesar de cronologicamente a separação dos produtores diretos de seus meios de produção vir antes da expansão colonial europeia, esta última antecede aquela no plano da lógica. Isto implica pelo menos duas coisas: a questão migratória está na base e início da modernidade capitalista; e ela se caracteriza pela problemática colonial.

Os fluxos de pessoas, notadamente coletividades de pessoas, têm o traço marcante das transmigrações forçadas, a partir deste período. Podemos dizer que a “transladação” e o “transplante” foram constitutivos do mundo moderno. De um lado, tivemos a “transladação de africanos” (RIBEIRO, 1975, p. 33), que implicou, no caso das Américas, a escravização de 100 milhões de pessoas. De outro, o “transplante”, que é a forma como Darcy Ribeiro (1975, p. 43) se refere “às nações modernas criadas pela migração de populações europeias para novos espaços mundiais, onde procuraram reconstituir formas de vida essencialmente idênticas às de suas matrizes de origem”. Como contraponto ao transplante europeu, Ribeiro (1975, p. 22) cita também a criação de um “proletariado externo”, para os casos da transmigração depauperadora da força-de-trabalho europeia. E mesmo no caso da inexistência de uma “travessia oceânica”, como ocorreu com os povos e nações indígenas, houve drásticos processos de desterritorialização seguidos de reterritorializações constantes.

Como podemos ver, todas estas configurações – desterritorialização/reterritorialização, transladação, transplante e proletarização externa – guardam em comum o fato de serem deslocamentos populacionais bem como o espólio da empresa colonial. O colonialismo, portanto, é fundador da modernidade capitalista e uma não existe sem o outro. Contemporaneamente, quando se fala ou ouve falar da crise migratória, costuma-se esquecer que esta crise é da fundação do mundo moderno e este, por sua vez, tem na questão colonial sua face ocultada, ainda que sempre presente.

No sentido do que estamos expondo, convém elucidar que a relação simbiótica entre capitalismo, modernidade e colonialismo permanece mesmo após a existência de independências formais de estados-nações. Neste aspecto, a elaboração de Aníbal Quijano explica a essência do que queremos dizer: se o colonialismo, como sistema político-jurídico de ordenação do poder refluíu, a colonialidade continuou prevalecendo.

Na verdade, o colonialismo é, meramente, uma das formas fenomênicas da colonialidade, já que “o processo de independência dos Estados na América Latina sem a descolonização da sociedade não pôde ser, não foi, um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais” (QUIJANO, 2005, p. 267). A colonialidade do poder, portanto, é a estruturação das relações sociais com bases em pelo menos duas grandes classificações sociais: a idéia de raça, como identificação social a partir de padrões fenotípicos, e a articulação das formas de controle de trabalho, gerando a idéia de classe (idéias as quais devem vir, inapelavelmente, acompanhadas da classificação de gênero).

A questão colonial, pois bem, transita entre os colonialismos oficiais e a colonialidade histórico-estrutural. Desse modo, a contemporaneidade do século XXI carrega consigo a marca da colonialidade (se bem que a do colonialismo também, em muitos territórios ainda sob o jugo da dependência político-jurídica de várias metrópoles) que organiza a divisão mundial do trabalho, segundo padrões de poder informados por classe, raça e gênero. É inspirado nessa ordem de problemas que o conjunto de teorias críticas do(s) colonialismo(s) – formais ou atinentes à colonialidade – vem desempenhar um crucial papel para a intelectualidade (não importa se “erudita” ou “popular”), permitindo a avaliação da questão colonial, sua permanência e caráter estruturador do mundo moderno.

Assim sendo, passaremos em revista, de forma muito breve e panorâmica (e com os riscos assumidos de fazê-lo em apertada síntese), os movimentos teóricos (e práticos) que se constituíram a partir da crítica da questão colonial – os anticolonialismos dos séculos XIX e XX, o pós-colonialismo e o descolonialismo. Eles são fundamentais para se compreender o mundo em que vivemos – e as escolhas que devemos fazer ante suas encruzilhadas –, em especial os problemas concretos a serem, nele, enfrentados, tais como o problema da crise migratória e da desigualdade dos povos.

## 2 Anticolonialismo histórico

Desde uma perspectiva latino-americana, tudo começa com a cerimônia de Bois-Caïman. A revolução conduzida pelos “jacobinos negros”, como se referiu James (2007) aos insurretos escravizados afro-haitianos, mostra-se um marco de sucesso na luta contra a colonização européia. Entre 1791, ano do início do planejamento da sublevação tradicionalmente representada pela cerimônia vodu ocorrida em Bois-Caïman, na cidade de Cap-Haïtien, e 1804, concretiza-se a revolução haitiana, que foi a primeira revolução anticolonial na América Latina.

É bem verdade que quase incontáveis são os antecedentes anticoloniais do continente. De história constituída pelo colonialismo, o que hoje denominamos de

América Latina foi palco de inúmeras experiências e eventos que o confrontaram, sendo o Quilombo dos Palmares, no século XVII brasileiro, e as rebeliões indígenas lideradas por Túpac Amaru II, no Peru, e Túpac Katari, na Bolívia, ambas no século XVIII, os exemplos mais lembrados. No entanto, é com a bem-sucedida revolução negra do Haiti – primeira e única capitaneada pela população escravizada – que encontramos os traços definitivos do anticolonialismo histórico.

Chamamos de histórico o anticolonialismo do século XIX em comparação com o do século XX. Obviamente, os dois são, a rigor, “históricos”. Convém, entretanto, assinalar a distinção entre eles ao redor do fato não só de terem se efetivado em realidades espaço-temporais distintas (o século XIX latino-americano e o século XX africano-asiático), mas também ressaltando que a libertação nacional da América Latina gerou grandes lideranças políticas com produção teórica totalmente atrelada a esta politicidade (o que, como veremos, é diferente do caráter também gnosiológico dos anticolonialistas do século XX, ainda que, a princípio, não deixem de ter valor epistêmico próprio os escritos do século XIX, caracterizados, contudo, por uma não ênfase nesta seara).

Assim é que os libertadores da América apresentarão seu legado para as futuras gerações. O mais notável, entre eles, é encontrar uma contribuição de tal monta que permita seu resgate, mesmo passados quase duzentos anos de suas ações revolucionárias. Ainda que figuras como as de Toussaint L’Ouverture (Haiti), San Martín (Argentina), Bernardo O’Higgins (Chile), José Artigas (Uruguai) e Miguel Hidalgo (México), dentre outros, não possam ser secundarizadas na consideração da história do século XIX latino-americano, são as convergências a respeito da unidade do continente que fazem de Simón Bolívar e José Martí os grandes representantes do anticolonialismo histórico. Desse modo, inclusive, a epopéia de independências que começara com o Haiti em 1804 pode adquirir uma amplitude tal que alcança uma narrativa que tem seu termo em 1898, com a independência de Cuba de Martí, passando pela significativa participação de Bolívar na América do Sul.

As idéias da construção de uma “Pátria Grande” – “eu desejo mais do que qualquer outro ver a maior nação do mundo na América formada” (BOLÍVAR, 2007, p. 65) – e da defesa de uma “Nossa América” – “e nossa América está se salvando de seus grandes erros [...] pela virtude superior, adubada com o sangue necessário, da república que luta contra a colônia” (MARTÍ, 1983, p. 198) – acabam por se constituir em herança histórica que chega a influenciar movimentos políticos em pleno século XXI. A despeito de suas formações liberais – como de resto fora a de quase todos os assim chamados libertadores – Bolívar e Martí ensejaram resgates de seus pensamentos políticos já à luz de perspectivas socialistas, como no caso da revolução cubana de 1959 e no da ascensão de Hugo Chávez, na Venezuela, a partir de 1999.

Como podemos notar, o anticolonialismo histórico serviu, ao mesmo tempo, de momento inaugural da crítica às bases coloniais da realidade social e de referência político-ideológica para os futuros processos de luta por libertação nacional/continental. E se é verdade que, porém, as independências não desfizeram a relação de submissão que até hoje acomete os países do continente, houve a possibilidade de se dar novos e ousados passos, como viria a acontecer em 1910, na revolução mexicana. Assim como tudo começou com a cerimônia de Bois-Caïman, para planejar o levante haitiano, a revolução de Zapata, Villa e Orozco, no México, marca uma viragem no processo latino-americano, abrindo espaço para imaginários para além de os do o liberalismo radical, estando mais próximos da cultura popular e das reivindicações sociais (e futuramente socialistas). Assim, o anticolonialismo histórico guarda dentro de si dois círculos circunscritos: o período de 1804 (revolução haitiana) a 1898 (independência cubana) dentro do período de 1791 (cerimônia de Bois-Caïman) a 1910 (revolução mexicana). O século XX, porém, traria novas questões para a crítica (e suas teorias) do colonialismo.

### 3 Anticolonialismo epistêmico

O processo de desmoronamento do colonialismo oficial é gradual e, no século XX, ele se estende até, pelo menos, a década de 1970. Os motivos para esta persistência não são outros senão os novos ciclos de expansão do capital. A necessidade de matérias-primas e de novos mercados consumidores faz com que a “civilização” européia assanhe-se na mais impudica exploração socioeconômica e na mais desabrida dominação político-cultural.

Se o Haiti representou o início do anticolonialismo do século XIX, é a Índia o palco das primeiras descolonizações do século XX<sup>2</sup> e um dos processos mais conhecidos. Com a figura de Mahatma Gandhi à frente da tática da desobediência civil e pacífica (representada pela *Satyagraha* – princípio da “força da verdade” – e suas manifestações não-violentas de massas, tendo na Marcha do Sal de 1930 uma espécie de equivalente histórico à cerimônia de Bois-Caïman, no Haiti do século XVIII), a Índia (e o Paquistão, de maioria muçulmana) se torna independente em 1947.

A partir daí, então, vários processos de independência ocorrem na Ásia, tendo no caso do Vietnã o exemplo mais cru do que significa a estrutura da colonialidade como sendo a essência do fenômeno do colonialismo: mesmo tornando-se

<sup>2</sup> Aqui fazemos uma omissão consciente: assim como a independência estadunidense de 1776, também a da Austrália, em 1901 (ou da Nova Zelândia, em 1907), adquirem conseqüências distintas das que padronizam a periferia do capitalismo colonial/moderno e, por isso, não figuram como centrais em nosso discurso.

independente da França em 1954, pela liderança comunista de Ho Chi Minh, teve de enfrentar uma dura guerra contra os Estados Unidos, que patrocinara a divisão do território e, derrotado, veio a realizar acordos de paz em 1973 (em 1976 haveria a reunificação do Vietnã). Além de tal caso, o da África do Sul também é exemplar, já que o país se retirara da *Commonwealth* britânica em 1960, mas manteve um regime de apartação racial até o início da década de 1990.

Além de os casos da Índia, do Vietnã e da África do Sul, foram os processos revolucionários africanos que, em geral, deram o tom da mudança qualitativa do anticolonialismo do século XX. Agora não mais como movimento somente político, inaugura-se também uma reflexão epistêmica de fundo, que redundará na elaboração de uma “teoria crítica” das mais inovadoras e importantes para superar as explicações de mundo tipicamente eurocentradas.

Sem dúvidas, é a figura do argelino-martinicano Frantz Fanon seu representante mais significativo. Um dos últimos países de colonização francesa a se tornar independente, a Argélia vivenciou um violento conflito até alcançar sua soberania, em 1962. Um de seus principais líderes e intelectuais, Fanon ganhou notoriedade por seus escritos, sendo que *Os condenados da terra* acabou se tornando um verdadeiro testamento da epistemologia anticolonial. Antecedido e influenciado por Aimé Césaire – que em seu clássico *Discurso sobre o colonialismo* sentenciara: “a Europa é indefensável” (CÉSAIRE, 2010, p. 15) – e outros teóricos da negritude, como Leopold Senghor, é de Fanon o salto que levaria à agitação política e à proposta de canalização da violência colonial contra os colonizadores.

Em Fanon (2005, p. 104), portanto, a luta contra o colonialismo não pode se apartar da “práxis absoluta”, da “mediação real” que a violência representa, demonstrando que sua máxima segundo a qual “a vida é um combate interminável” (FANON, 2005, p. 112) não era mera retórica, metáfora ou ideologia. Criticando as posições burguesas da não-violência e ressaltando o exemplo vietnamita, Fanon logo percebe que a manutenção do colonialismo é a perpetuação de um sistema que produz, freneticamente, opressores e oprimidos. E esta produção atende às demandas do capitalismo colonial/moderno. Logo, “o Terceiro Mundo não é excluído. Muito pelo contrário, ele está no centro da tormenta” (FANON, 2005, p. 95).

O que Fanon evidencia, no entanto, é algo mais que a estrutura colonial baseada em problemas socioeconômicos, mas também na mentalidade e nas relações sociais. A racialização do pensamento e a colonização intelectual são fenômenos que acompanham a situação colonial, devendo-se, na lógica fanoniana, perceber que “não se prova a nação a partir da cultura, mas no combate que o povo trava contra as forças de ocupação” (FANON, 2005, p. 257).

De algum modo, sintetiza-se um horizonte cujo fundamento é a resistência. O argumento da resistência, aliás, viria a ser bastante sublinhado por outros importantes anticolonialistas, como é o caso de Amílcar Cabral, revolucionário da libertação nacional dos países africanos de colonização portuguesa: “desde o dia em que passou pela cabeça dos tugas [portugueses] dominar-nos, explorar-nos, a nossa resistência começou na Guiné” (CABRAL, 1979, p. 8). Portanto, dominação/exploração, as marcas do colonialismo, geram necessariamente, mesmo que às vezes difusamente, resistência e, assim, uma cultura de resistência.

Este é o legado do anticolonialismo epistêmico do século XX, resumido nas teorias críticas de Fanon e Cabral: o sistema colonial (relação opressores-oprimidos) gera violência estrutural e resistência cultural, as quais devem ser reorientadas na luta interminável contra o próprio colonialismo. Muitos outros intelectuais e revolucionários, contribuíram para este mesmo debate – tais como, afora os já citados, Albert Memmi, Kwame N’Krumah, Gamal Abdel Nasser, Patrice Lumumba, Steve Biko, Agostinho Neto, Eduardo Mondlane, Julius Nyerere, Thomas Sankara e assim por diante – ainda que com grande diversidade de leituras e em um espectro temporal que durou cerca de trinta anos (entre a independência da Índia, em 1947, e a das colônias portuguesas na África, em 1975). A partir daqui, o enfrentamento anticolonial se rarefaz – com as independências nacionais – e o problema colonial ganha novas facetas.

## 4 Pós-colonialismo

O advento de dois fenômenos importantes deu ensejo à construção das chamadas teorias pós-coloniais: a estabilização dos processos de independência a partir da década de 1970, de uma parte, e a ascensão das críticas teóricas pós-modernas, de outra.

O pós-colonialismo, portanto, pode ser identificado com um momento do debate crítico ao(s) colonialismo(s) que arrefece a reflexão sobre a ação política em nome do debate cultural, perfeitamente enquadrado já em correntes de investigação acadêmicas e universitárias. E isto, a um só tempo, anuncia suas possibilidades e limites. Os limites se apresentam devido ao fato de que mais ou menos descrentes com as grandes narrativas que a ação política costuma avalizar, os pós-colonialistas têm alcance reduzido na práxis social. Por outro lado, seu refinamento teórico, a partir de leituras tipicamente desconstrutivistas e pós-simbólicas, ajuda a compreender uma série de fatores que ainda não estavam nítidos para os que se interessavam pela questão colonial.

É conveniente notar que o pós-colonialismo prosperou, via de regra, na intelectualidade africana e asiática oriunda de países colonizados pelos britânicos. Assim, jamaicanos, egípcios, guianenses e, sobretudo, indianos constituem o cerne

da produção teórica da corrente. Se antes, no anticolonialismo epistêmico de Fanon, Cabral e outros, o caso era o de evidenciar a resistência dos “condenados da terra” – portanto, daqueles que sofreram processos de desterritorialização em seus próprios territórios de origem (rearranjados conforme os interesses das metrópoles) – agora, com o pós-colonialismo, trata-se de se refletir sobre a relação entre diáspora e local da cultura.

No flanco da diáspora, aparecem as reflexões do jamaicano Stuart Hall e do britânico descendente de guianense Paul Gilroy (2012). Pelo lado do local da cultura, fazem-se presentes desde o palestino Edward Said, até os indianos como Dipesh Chakrabarty (2008), Gayatri Spivak e Homi Bhabha.

Quanto à questão pós-colonial, pensada a partir de uma condição diaspórica, Hall é incisivo: “é justamente a distinção falsa e impeditiva entre colonização enquanto sistema de governo, poder e exploração e colonização enquanto sistema de conhecimento e representação que está sendo recusada” (HALL, 2008, p. 111). Isto quer dizer que se ultrapassa a demarcação colonialismo-colonialidade e se avança naquilo que aos anticolonialistas estava vedado, por suas circunstâncias históricas específicas. Logo, trata-se de uma profunda crítica à edificação eurocêntrica do imaginário moderno e de suas estruturas de saber e poder.

Como corolário necessário da crítica ao eurocentrismo, coube à teoria crítica pós-colonial destacar as características da cultura não-ocidental. Daí a formulação de Said (2010) acerca do “orientalismo” como invenção estereotipada européia; de Bhabha (2013) sobre o “local da cultura” como ambivalência; ou de Spivak (2010) quanto à condição de fala subalternizada do sujeito colonial e, especialmente, das mulheres.

Apesar de tamanha diversidade de enfoques e interpretações, dos quais os autores citados figuram como apenas exemplos de uma produção teórica cada vez mais difundida, o debate pós-colonial é eminentemente cultural e, em uma contradição assumida, dialoga preferencialmente com as teorias críticas européias, desde a psicanálise e a semiótica até o pós-estruturalismo e a marcada presença de Foucault e seus continuadores.

Muito por fruto da inserção de seus teóricos no cenário universitário anglo-saxão, os autores pós-coloniais fazem uma crítica ao eurocentrismo que não consegue escapar dele mesmo, correndo o risco de uma contradição performativa – sobretudo porque menos atrelada à práxis social, o que se vai tentar colocar em xeque pelos descolonialistas.

## 5 Descolonialismo

Seguindo a mesma linhagem de crítica ao(s) colonialismo(s) – em suas diversas perspectivas, seja o colonialismo oficial seja a colonialidade relacional – a perspectiva descolonial se distingue das anteriores por uma série de questões, dentre as quais também a dimensão espaço-temporal (a América Latina, notadamente com produções teóricas a partir da década de 1990) mas principalmente uma proposta de transformação paradigmática (ver debate de SANTOS, 2006, p. 33 e seguintes).

O que chamamos, em verdade, de descolonialismo – preferimos escrever o termo aportuguesadamente, com um “s” que pretende evitar um anglicismo em sua grafia – refere-se à perspectiva de teoria crítica produzida pelo grupo de intelectuais latino-americanos que passou a fazer o debate sobre a relação entre modernidade e colonialidade e construiu a crítica da colonialidade do poder e do saber. Trata-se de proposta de compreensão da realidade em geral como estando marcada pela subordinação ao padrão mundial de poder colonial, em nível geopolítico. Assim, o descolonialismo é o coroamento das teorias críticas que a América Latina produziu no século XX, apresentando-se como um dos últimos momentos do rico debate ocorrido especialmente a partir da década de 1960. Da convergência entre a teoria da dependência, a filosofia e teologia da libertação, a pedagogia do oprimido, a história dos vencidos, e assim por diante, é que surge a perspectiva da crítica à colonialidade do poder e do saber.

De algum modo, partem seus autores de um “giro descolonial” que se posiciona, por exemplo, “contra o colonialismo teórico da filosofia política tal como se pratica na América Latina” (DUSSEL, 2007, p. 534) para superar o helenocentrismo, o eurocentrismo e o ocidentalismo prevalentes em nossa formação.

O giro descolonial encontra-se umbilicalmente relacionado, portanto, à crítica da modernidade. A modernidade, quando enunciada, evoca ou sua face civilizadora (perspectiva defendida pelos autores modernos) ou seu semblante de impossibilidades utópicas (conforme a crítica pós-moderna mais estandardizada). No entanto, o que autores como Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Walter Mignolo assinalam é que a civilização é a barbárie – na melhor tradição das teorias críticas da modernidade – e que, por conseguinte, a colonialidade é pedra angular da modernidade: “o eurocentramento do capitalismo colonial/moderno foi nesse sentido decisivo para o destino diferente do processo da modernidade entre a Europa e o resto do mundo” (QUIJANO, 2005, p. 246).

Isto quer dizer que modernidade e colonialidade são porções de um mesmo todo, igualmente às noções de desenvolvimento e subdesenvolvimento ou progresso e atraso. Para expressar tal totalidade, os descolonialistas recorrem à noção de

sistema-mundo, resgatado do pensamento de Immanuel Wallerstein, mas devidamente qualificado como colonial/moderno. Sendo assim, o estudo da questão da colonial exige sua visualização geopolítica a partir do que é o “sistema-mundo colonial/moderno”, a integração mundial ou planetária a partir da expansão colonial e imperial, definindo suas fronteiras internas e externas, parafraseando Mignolo (2003, p. 62).

Ao conceito de sistema-mundo colonial/moderno devemos agregar a idéia de “diferença colonial” que exprime “a classificação do planeta no imaginário colonial/moderno praticada pela colonialidade do poder, uma energia e um maquinário que transformam diferenças em valores” (MIGNOLO, 2003, p. 37). A diferença colonial é a experiência de um dilema histórico segundo o qual quem passa por uma formação colonizada tem de fazer de sua história uma história que também não é sua. Mignolo (2003, p. 279 e seguintes) chama isso de “dilema Chakrabarty” que pode ser resumido por um enunciado básico e autoexplicativo: escrever a história da Inglaterra é conhecer a história da Inglaterra; escrever a história da Índia, por sua vez, é conhecer a história da Inglaterra e da Índia (troque-se Inglaterra por Portugal, Espanha ou França e Índia por Brasil, Peru e Haiti e veremos o quão estrutural este dilema é).

A diferença colonial, contudo, que se experiencia na geopolítica do sistema-mundo colonial/moderno abre caminhos para um pensamento que funde outro paradigma de compreensão da realidade, o que Mignolo (2003, p. 33) denomina de “gnosologia liminar”, um pensamento crítico produzido nas margens, bordas e fronteiras do sistema-mundo. Ou seja, a condição de possibilidade para o supracitado giro descolonial ou ainda “uma máquina para a descolonização intelectual, e, portanto, para a descolonização política e econômica” (MIGNOLO, 2003, p. 76).

Com isto, pudemos esboçar as linhas gerais do pensamento descolonial em Dussel, Quijano e Mignolo, aos quais se juntam autores como Silvia Rivera Cusicanqui (2010), Ramon Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez (2007), dentre tantos outros, ampliando a discussão dos cortes estruturais da sociedade capitalista/moderna/colonial e aprofundando a perspectiva crítica da modernidade para enxergar nela a colonialidade constitutiva. Mas tudo isso tendo como referência a própria ação de sujeitos coletivos – como os movimentos populares – que se insurgem contra este estado de coisas e, conseqüentemente, não apagam do horizonte a ação política, combinada com a reflexão epistemológica ao nível de uma transformação de paradigmas.

\*\*\*

As teorias críticas do(s) colonialismo(s), pois bem, se revelam como alternativa ao modo de conceber a realidade social na qual somos premidos a viver. Com elas,

temos condições de moldar um imaginário no qual se possa valorizar a história de nossos povos, sua resistência contra a opressão colonial, a cultura que daí se desprende e, acima de tudo, superar o eurocentrismo que impede de conceber as relações sociais, as formas políticas e as mentalidades com as quais estamos metidos como algo ultrapassável, passível de desnaturalização e de revolucionamento. Em tempos de acirramento das desigualdades entre os povos e de desumanização, pela via institucional ou cotidiana, do contato intercultural – como se percebe no caso da crise migratória que acomete o mundo contemporâneo – compreender a constitutividade colonial do mundo capitalista moderno e debruçar-se sobre sua crítica, a partir do legado teórico já acumulado, mostra-se um

## Referências

- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. 2. ed. Belo Horizonte: UFMG, 2013.
- BOLÍVAR, Simon. “Carta da Jamaica”. Em: BOLÍVAR, Simon. *Simon Bolívar: o libertador*. Tradução de Ruth Elisabeth Pucheta. Rio de Janeiro: ADIPRO; Caracas: Fundação Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 52-71.
- CABRAL, Amílcar. *Análise de alguns tipos de resistência*. Bolama, Guiné-Bissau: Imprensa Nacional, 1979, 136 p.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón. “Prólogo: giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico”. Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; 505 IESCO/Universidade Central; Instituto Pensar/Pontificia Universidad Javeriana, 2007, p. 9- 23.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Anísio Garcez Homem. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2010.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- DUSSEL, Enrique Domingo. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Trotta, 2007. v. I.
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora-MG: UFJF, 2005.
- GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Tradução de Cid Knipel Moreira. 2. ed. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Centro de Estudos afro-Asiáticos/UCAM, 2012.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Tradução de Adelaine La Guardia Resende, Ana Carolina Escosteguy, Cláudia Álvares, Francisco Rüdiger e Sayonara Amaral. 2 reimp. rev. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. 1 reimp. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARTÍ, José. *Nossa América* (antologia). Tradução de Maria Angélica de Almeida Trajber e Beatriz Cannabrava. Textos selecionados por Roberto Fernández Retamar. São Paulo: Hucitec; Associação Cultural José Martí, 1983.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política – O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. 2 reimp. São Paulo: Boitempo, livro I, 2014.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/Projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. Em: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latinoamericanas*. Tradução de Júlio César Casarin Barroso Silva. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-278.

RIBEIRO, Darcy. *Configurações histórico-culturais dos povos americanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y quechwa, 1900-1980*. 4. ed. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010.

SAID, Edward S. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. Tradução de Rosaura Eichenberg. 2 reimp. São Paulo: Companhia de Bolso, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.

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



## Sobre o autor

### **Ricardo Prestes Pazello**

Professor do Curso de Direito e do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Pesquisador em estágio pós-doutoral do Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Colíder do Núcleo de Direito Cooperativo e Cidadania (NDCC/UFPR). Coordenador do GT de Direito e Marxismo do Instituto de Pesquisa, Direitos e Movimentos Sociais (IPDMS). Coordenador do projeto de extensão/comunicação popular Movimento de Assessoria Jurídica Universitária Popular - MAJUP Isabel da Silva, junto à UFPR.