



Da modernidade eurocêntrica aos estudos decoloniais: a imprescindibilidade das contribuições de Enrique Dussel e Aníbal Quijano

Williem da Silva Barreto Júnior¹  
Centro Universitário de Excelência

Resumo

O artigo analisa como a difusão do ideário iluminista e do racionalismo cartesiano consolidou um modelo eurocêntrico de humanidade que se impôs como referência universal durante a expansão colonial. Tal paradigma legitimou a dominação de povos da América Latina, Ásia e África, contribuindo para o sistemático processo de invisibilização dos seus legados históricos, culturais e científicos. A fim de problematizar esta questão, o estudo mobiliza dois aportes teóricos convergentes: a perspectiva da transmodernidade, de Enrique Dussel, e o conceito de colonialidade do poder, de Aníbal Quijano. Metodologicamente, adota-se o pluralismo jurídico-epistêmico, com o objetivo de valorizar as vozes e epistemologias dos povos historicamente colonizados. Conclui-se que os estudos decoloniais constituem ferramenta essencial para desestabilizar o paradigma racionalista eurocêntrico e promover novas formas de compreender o mundo a partir do Sul Global.

Palavras-chave

Modernidade. Eurocentrismo. Decolonialidade. Colonialidade do Poder.

1. Doutor em Direito pela Universidade La Salle/RS. Professor permanente dos cursos de Direito da UNINASSAU/BA e UNEX/BA. Advogado. Escritor.

De la modernidad eurocéntrica a los estudios decoloniales: los aportes esenciales de Enrique Dussel y Aníbal Quijano

From eurocentric modernity to decolonial studies: the essential contributions of Enrique Dussel and Aníbal Quijano

Resumen: Este artículo analiza cómo la difusión de los ideales de la Ilustración y el racionalismo cartesiano consolidó un modelo eurocéntrico de humanidad que se impuso como referencia universal durante la expansión colonial. Este paradigma legitimó la dominación de los pueblos de América Latina, Asia y África, contribuyendo al proceso sistemático de invisibilización de sus legados históricos, culturales y científicos. Para problematizar esta cuestión, el estudio moviliza dos contribuciones teóricas convergentes: la perspectiva de la transmodernidad, de Enrique Dussel, y el concepto de colonialidad del poder, de Aníbal Quijano. Metodológicamente, se adopta el pluralismo jurídico-epistémico, con el objetivo de valorar las voces y epistemologías de los pueblos históricamente colonizados. Concluye que los estudios decoloniales constituyen una herramienta esencial para desestabilizar el paradigma racionalista eurocéntrico y promover nuevas formas de comprender el mundo desde el sur global.

Palabras clave: Modernidad. Eurocentrismo. Decolonialidad. Colonialidad del Poder.

Abstract: This article analyzes how the diffusion of Enlightenment ideals and Cartesian rationalism consolidated a Eurocentric model of humanity that imposed itself as a universal reference during colonial expansion. This paradigm legitimized the domination of peoples in Latin America, Asia, and Africa, contributing to the systematic process of making their historical, cultural, and scientific legacies invisible. In order to problematize this issue, the study mobilizes two convergent theoretical contributions: the perspective of transmodernity, by Enrique Dussel, and the concept of coloniality of power, by Aníbal Quijano. Methodologically, legal-epistemic pluralism is adopted, with the aim of valuing the voices and epistemologies of historically colonized peoples. It is concluded that decolonial studies constitute an essential tool for destabilizing the Eurocentric rationalist paradigm and promoting new ways of understanding the world from the global south.

Keywords: Modernity. Eurocentrism. Decoloniality. Coloniality of Power.

Introdução

A propagação do ideário iluminista, de cunho liberal, implicou, no âmbito da cosmovisão ocidental, a prevalência do antropocentrismo face ao até então vigente teocentrismo. Com o advento do racionalismo filosófico cartesiano, estabeleceu-se o padrão de homem moderno: livre, capaz de utilizar a razão e de dominar a natureza.

Fixou-se assim, como modelo para as demais civilizações, o arquétipo do indivíduo do gênero masculino, branco, europeu e racional. Num cenário de expansão ultramarina e invasão de territórios localizados na América Latina, na Ásia e na África, os colonizadores julgavam-se destinados a impor ao restante do mundo o seu modo de vida, a fim de oportunizar “evolução” aos “povos subdesenvolvidos”.

Tendo em vista a contextualização anteriormente realizada, o presente artigo pretende responder à seguinte pergunta: o predomínio da perspectiva eurocêntrica de mundo contribuiu para a invisibilização do legado histórico, científico e cultural dos povos colonizados? Na busca pela resposta e trilhando caminhos epistêmico-metodológicos alternativos à tradicional cosmovisão de matriz europeia, serão aqui apresentados

dois aportes teóricos convergentes: o da transmodernidade, de Enrique Dussel, e o da colonialidade, trabalhada por Aníbal Quijano.

A abordagem conceitual transmoderna de Dussel se propõe a descortinar os motivos pelos quais a narrativa própria da modernidade ocidental impôs-se historicamente como discurso hegemônico. Partindo da crítica à racionalidade de matriz cartesiana, o filósofo argentino buscou asseverar que, à sombra de uma plausível imparcialidade, restou subentendido um plano de sujeição civilizacional corroborado pelas noções de racialidade e colonialismo.

Já o conceito de colonialidade do poder, construído por Aníbal Quijano, será explorado na segunda seção. No entendimento deste sociólogo peruano, a expropriação havida durante o colonialismo é validada por um ideário que institui diferenças inconciliáveis entre o colonizador e o colonizado. Os elementos raciais e culturais funcionariam, nesse processo, como mecanismo sistematizador de padrões identitários antagônicos.

Metodologicamente, utiliza-se o pluralismo jurídico-epistêmico (Sousa Santos, 2007), pela necessidade de se dar voz àqueles cujas tradições vêm sendo violadas há séculos. Nesse sentido, a adoção de qualquer das vertentes teórico-metodológicas etnocêntricas seria incompatível com a proposta de investigação dos efeitos danosos causados pelos ecos da modernidade aos povos historicamente colonizados.

Os estudos decoloniais constituem ferramenta relevante para pensar o mundo sob um viés desassociado da visão eurocêntrica dominante. Assim, investigações como esta, que postula conferir protagonismo às epistemologias do Sul Global, são *per se* relevantes por concorrerem para a desconstrução do tradicional paradigma racionalista.

1 A transmodernidade em Enrique Dussel

Enrique Dussel iniciou a sua construção teórica sob a perspectiva marxista da teologia da libertação², com a obra “Filosofia da libertação na América Latina”, de 1983. Para além, o filósofo argentino se destacou por digressões relativas ao eurocentrismo e à colonialidade, como em “1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade”, de 1992.

2. A Teologia da Libertação é um movimento de intelectuais eclesiais e laicos que revisita e critica tradicionais dogmas da Igreja Católica. Ele é responsável pela discussão, em espaços sob o domínio da instituição romana, de noções advindas das Revoluções Liberais do Século XVIII, tais como liberdade, igualdade e fraternidade, com foco na justiça social e no respeito aos Direitos Humanos. Alguns dos seus expoentes são: Hugo Assman, Frei Betto, Maria Clara Luucchetti Bingemer, Clodovis Boff, Leonardo Boff, Pedro Casaldáliga, Ignacio Ellacuría, Ivone Gebara e Gustavo Gutiérrez. Vide: Noronha (2012).

A relevância das suas referências, majoritariamente centradas no universo do continente americano, resultou em possibilidades alternativas de reflexões sobre assuntos importantes para a História, a Política e o Direito, a exemplo do vislumbrado na sua proposta de transmodernidade³.

Dussel (2000a, p. 59) apresentou a transmodernidade como ferramenta de enfrentamento à modernidade eurocêntrica, endossando novos prismas hermenêuticos para a sua conceituação. Dentre as inovações interpretativas propostas, destaca-se a ideia de que o processo emancipatório dos povos, subsidiado pelo exercício da razão crítica de cariz subjetivista, constitui fenômeno tipicamente europeu, com raízes no século XVIII.

Com efeito, Dussel (1993, p. 113) encampou noção diversa da modernidade cujo alcance se propõe global. Para ele, a história assumiu contornos de mundialização somente após o ano de 1492, quando inaugurado, na lição de Wallerstein (2007), o sistema-mundo⁴, tendo em vista a invasão dos territórios localizados no continente americano por Espanha e Portugal.

Desse modo, o fator preponderante para a consolidação da modernidade residiu na aquisição do protagonismo europeu em âmbito global, cuja implicação medular foi a inédita classificação das demais culturas do planeta como “marginais”. Assim, a abordagem transmoderna de Dussel intenciona demonstrar que a modernidade não constituiu um conjunto de eventos exclusivamente havidos no interior da Europa, tendo em conta a colonialidade e as suas obscuras consequências para além do Velho Mundo (Mignolo, 2000a, p. 77-79).

Considerando tratar-se a modernidade de um conjunto de eventos de dimensões globais, nela também tomaram parte civilizações classificadas como periféricas, mesmo inexistindo o devido reconhecimento quanto à sua contribuição no processo. Desse modo, tendo em vista que o fenômeno moderno se prestou a instituir uma lógica eurocêntrica (Dussel, 1993, p. 40), todavia projetada para além do território europeu, as dinâmicas históricas não podem ser adequadamente apreendidas segundo o prisma puramente eurocêntrico, inobstante esta tenha sido/seja a realidade prevalente.

3. A leitura aqui proposta dialoga com o horizonte teórico mais amplo do grupo Modernidade/Colonialidade, no qual Ramón Grosfoguel (2008) sustenta que a matriz colonial de poder estrutura simultaneamente hierarquias epistêmicas, raciais, sexuais e geopolíticas, evidenciando que a modernidade não pode ser compreendida sem a sua dimensão colonial constitutiva. Nelson Maldonado-Torres (2007), ao desenvolver a noção de colonialidade do ser, aprofundou a crítica ao revelar como a desumanização ontológica das populações colonizadas constitui condição de possibilidade da racionalidade moderna. Tal ampliação reforça a pertinência da crítica dusseliana ao mito da modernidade, demonstrando que não se trata apenas de uma distorção narrativa, mas de engrenagem estrutural de produção de subjetividades hierarquizadas.

4. No momento que a modernidade se consolida, vislumbra-se, pela primeira vez na história, um sistema econômico globalmente conectado, intitulado, por Wallerstein, de sistema-mundo moderno colonial. Vide: Ballestrin (2013).

Em razão da predominância desse discurso, o legado de Dussel mostra-se essencial para a legitimação de concepções epistêmico-metodológicas diversas das hegemônicas, fundadas no binômio eurocentrismo-liberalismo. Com efeito, o autor sustenta que a ideação do europeu enquanto povo e, além, como paradigma identitário para as demais civilizações, deve ser historicamente revisitada, sob o risco de nos imiscuirmos em uma “miopia eurocêntrica” (Bragato; Castilho, 2012, p. 7-8).

A noção da supremacia eurocêntrica sobre os demais povos se consolidou a partir da associação entre o curso da história e o progresso da humanidade, em consonância com a marcha civilizatória europeia, cujos reflexos naturalizaram determinado modo de se pensar o humano e a sua relação com o mundo.

A estruturação do arquétipo epistêmico moderno se correlacionou à submissão das civilizações hipoteticamente “descobertas” e à categorização dos seus integrantes como seres sub-humanos durante o processo de colonização. Considerando esse cenário, Dussel (2020, p. 96) argumenta que, para os pensadores afeitos à modernidade, a exemplo de Hegel, o *locus* histórico da América Latina não possuía qualquer relevância no âmbito da história mundial, sucedendo o mesmo com a África, ante a existência uma cultura dominadora a subjugar todo o resto.

Para Sousa Santos (2007), em linha intelectual convergente com a de Dussel, o universo colonial marginalizado se apresenta do “outro lado da linha abissal”,⁵ o qual congloba as realidades do indígena ultrajado, do negro escravizado, da mulher e dos não heterossexuais reprimidos, que constituem verdadeiros mártires produzidos pela modernidade eurocêntrica.

Segundo o mito da modernidade, conceito elaborado por Dussel, o descobrimento depende estritamente do encobrimento. Assim, a lógica de ação consiste em, ao identificar-se um novo padrão cultural, automaticamente classificá-lo como prolongamento da razão europeia e, porque se o concebe mera extensão da cultura moderna, opera-se o encobrimento das suas peculiaridades (Bragato; Castilho, 2012, p. 8). Logo, a ausência referencial da invasão americana para a consolidação da modernidade evidencia a desimportância das contribuições civilizacionais consideradas “periféricas” para a construção da “história oficial”.

O mito da modernidade é notabilizado por sugerir um processo inversivo, segundo o qual, as civilizações não europeias são penalizadas por seu acentuado grau de imaturidade, daí o protagonismo da colonialidade, do imperialismo e da opressão

5. Tendo em vista o conceito de “linha abissal”, Sousa Santos (2007) considera haver, na sociedade moderna, os fenômenos “visíveis” e os “invisíveis”. Os primeiros são compatíveis com o ideário europeu hegemônico, enquanto os segundos contemplam o arcabouço pós-moderno, de matriz não ocidental. A ideia central do conceito reside na impossibilidade da coexistência de ambos os lados da linha. Assim, os que se encontram do lado de lá, ou invisíveis, são totalmente desconsiderados, observando-se, *in casu*, uma “ausência não dialética”.

capitalista, teoricamente alinhadas ao progresso e ao padrão cultural mais avançado, de adesão imperativa (Ballestrin, 2013, p. 521). Nesse contexto, Dussel (2000) pretende o desencobrimento do referido mito a partir das suas exterioridades, cuja reprodução, por ser historicamente contínua, segue gerando efeitos sobre a América Latina, a África e a Ásia.

A ideia de evolução progressiva, na qual os seres humanos vêm gradualmente avançando na salvaguarda dos seus direitos e suprimento das suas necessidades, típica da ótica eurocêntrica do mundo, descredibiliza qualquer análise da modernidade que destoa da lógica de autoafirmação e universalização que lhe é própria. Dussel defende, por outro lado – ao invés da drástica via da integral rejeição ao racionalismo antropocêntrico –, a descolonização do pensamento eurocêntrico mediante o combate à irracionalidade do seu mito criador (Bragato; Castilho, 2012, p. 9).

Tal postura é adotada por Dussel (1977, p. 154) porque ele considera a racionalidade moderna um importante elemento de afirmação da “razão do outro”, conceito cuja base teórica finca raízes numa mundialidade transmoderna de cariz descolonizador. Nesse cenário, a filosofia da libertação sustenta a plausibilidade de uma epistemologia calcada não somente no atendimento às reivindicações do “outro” subjugado, mas, para além, fundada na sua própria disposição histórica enquanto sujeito, que elabora cognitivamente desde a vivência a si peculiar.

A ideia fulcral da filosofia da libertação reside na compreensão de que o domínio europeu, e *a posteriori* norte-americano, busca aniquilar as economias das civilizações subjugadas, transformadas em suas neocolônias. As composições sociais marginalizadas são, assim, oprimidas por um sistema de feições imperiais, responsável por acumular, em seus centros de poder político, a mais-valia derivada dos esforços periféricos. Nesse sentido, Dussel (1977) identifica tal engrenagem alienante como o nascedouro de uma “ruptura teórico-epistemológica radical”.

Desse modo, a filosofia da libertação possui o desiderato deveras peculiar de restaurar, mediante o emprego de categorias gerais, um método analítico que conglome os discursos teóricos afeitos aos movimentos intelectualmente críticos. A partir da noção de exterioridade, relacionada às denegações e submissões de ordem cultural, econômica etc., promovidas pelas sociedades imperialistas em desfavor dos povos colonizados (Dussel, 1993, p. 44), emerge uma *praxis* política, erótica, pedagógica e fetichista própria do sistema-mundo naturalizado, para o qual a princípio não se apresentam alternativas.

Esse mundo histórico de dimensões universais, que se exterioriza por uma diversidade de sistemas, pode ser entendido, segundo as premissas da filosofia da libertação, pelo modo como a sua totalidade é constituída: a partir da invisibilização do “outro” e da produção de embates e problemáticas associadas às diferentes categorias

do espectro prático. É precisamente por isso que Dussel propõe-se a esquadriñar e delimitar o alcance da metalinguagem filosófica dos movimentos protagonizados pelas vítimas da racionalidade antropocêntrica, da colonização e do capitalismo (Bragato; Castilho, 2012, p. 10-11).

Com fundamento na crítica à modernidade universalizante e na asseveração emancipatória da diversidade, concebe-se novo conceito de universalidade, que identifica a alteridade não como elemento com ela incompatível; sob um paradigma diverso, vislumbra-se a universalidade na diferença e a diferença na universalidade. Tal cenário consolida-se mediante internalização de princípios éticos e políticos provenientes dos “outros”, a quem Dussel (1993, p. 51) intitula vítimas da modernidade.

Os “outros” da modernidade correspondem às suas vítimas, cuja participação no sistema-mundo revelou-se assimétrica ou mesmo inexistente, por estas não se encaixarem no padrão histórico-evolutivo da humanidade segundo as diretrizes europeias (Dussel, 2006, p. 85). Desse modo, a estrutura político-social fundada nas premissas da modernidade expressa a sua perversa lógica de funcionamento ao restringir os benefícios da ordem vigente a determinados grupos privilegiados, o que produz, para Dussel, sofrimento injustificado e, naturalmente, movimentos de oposição⁶.

A afirmação da vivência dos “outros” seria condição essencial para a concepção da transmodernidade, cuja proposta é a de ir além da construção conceitual pós-moderna. Assim, o vocábulo “trans” amplia o campo de discussão, enquanto o prefixo “pós” remete à perspectiva cronológica da história desenvolvida segundo uma percepção linear do tempo e dos seus eventos, que inviabiliza reconsiderações e/ou rediscussões (Bragato; Castilho, 2012, p. 11). A transmodernidade, em Dussel, alude à viabilidade de interlocuções de cariz não eurocêntrico, nas quais a alteridade possa suplantar a naturalizada repressão exercida contra as civilizações subjugadas.

Assim, a transmodernidade afirma-se enquanto abordagem vanguardista, cujo objetivo central é sobre-exceder a crítica contida no âmbito das teorias pós-modernas (Saito, 2010, p. 85; Barreto, 2013, p. 34), pois referidos aportes teóricos, embora robustos e inovadores, também partem de referenciais epistêmico-metodológicos eurocêntricos (Romaguera; Teixeira; Bragato, 2014, p. 21).

6. Importa problematizar leituras que reduzam negros, mulheres e povos indígenas a sujeitos exclusivamente vitimizados. Nesse sentido, Archie Mafeje (1971) critica concepções de alteridade que reificam populações colonizadas como objetos passivos da dominação, e Marshall Sahlins (1990) demonstra que sociedades não europeias reconfiguraram criativamente os impactos coloniais. No contexto brasileiro, John Manuel Monteiro (1994), Maria Regina Celestino de Almeida (2003), João Pacheco de Oliveira (2016) e Flávio Gomes (2006) evidenciam a agência política e estratégica de indígenas e negros nas estruturas coloniais. Lélia Gonzalez (1988), com a noção de *amefricanidade*, e Oyèrónké Oyèwùmí (1997), ao questionar a universalização ocidental das categorias de gênero, reforçam a necessidade de superar perspectivas binárias que fixam tais grupos apenas como vítimas.

Da transmodernidade extrai-se uma revisitação conceitual da modernidade, pois esta expõe as “vísceras” da narrativa eurocêntrica pretensamente universal, cujas raízes estão fincadas no campo da racionalidade cartesiana. Desse modo, Dussel sustenta que os tentáculos eurocêntricos se espalharam por todo o globo, impondo aos povos colonizados a sua naturalizada condição de inferioridade (Romaguera; Teixeira; Bragato, 2014, p. 21).

Dussel (2000a, p. 49) intenta suplantear a modernidade, tal qual historicamente concebida, a partir da desconstrução da sua natureza mítica. Para tanto, é importante considerar que os “outros” são inocentes vítimas de um sistemático martírio ritualístico de dimensões globais. Com efeito, essas vítimas, ao assim se perceberem, tendem a reconhecer a culpa da modernidade por toda a violência física e cultural a si infligida.

Ao rejeitar-se a inocência da modernidade, reconhecendo-se a alteridade do “outro”, é possível descortinar o seu lado oculto e basilar, gerador de uma estruturação periférica e colonial do mundo. Daí é possível vislumbrar com maior clareza, segundo Dussel, o sofrimento do indígena molestado, do negro escravizado, da mulher oprimida etc., que foram/são historicamente vítimas de medidas irracionais, naturalmente incompatíveis com o ideário racionalista-antropocêntrico conforme historicamente apresentado.

Somente com a refutação do mito civilizatório é possível identificar a natureza bárbara da lógica sacrificial estabelecida para além do território europeu, cujo fundamento foi uma pretensa razão emancipatória. Assim, uma vez detectada a natureza sofisticada do processo hegemônico de modernização, referida razão emancipatória transfigura-se, para Dussel (2000a, p. 49), numa “razão libertadora”.

Citada transformação é crível quando a dignidade do “outro”, sua cultura, princípios éticos e contribuições científicas são descobertas, ou seja, no momento em que as vítimas têm a inocência reconhecida face à negação experimentada segundo a supremacia da ótica moderna. Trata-se, portanto, de uma transmodernidade enquanto proposta libertadora, na qual a alteridade realiza-se efetivamente, não para rejeitar os contributos das civilizações colonizadoras, mas para desinvisibilizar os colonizados, cuja participação no processo se impõe (Mignolo, 2000a).

Nesse sentido, Dussel (2000a, p. 50) alude a um estado de transcendência, no qual a modernidade e a sua alteridade negada correalizam-se mútua e criativamente. A proposta transmoderna pretende atingir a correalização da solidariedade do centro/periferia, das raças, etnias e gêneros distintos, não por pura “síndrome do oprimido”, mas por agregação da alteridade do “outro” historicamente excluído.

Com efeito, a categoria conceitual transmoderna apresenta uma expressiva inovação que alude ao “desencobrimento” da exterioridade, da alteridade, do inevitavelmente diverso. Dussel (2016, p. 63) almeja o reconhecimento de culturas em fase de

desenvolvimento, as quais, embora tenham assimilado forçadamente as premissas da modernidade euro-americana, elaboram desde outro *locus*, cujo ponto de partida é a sua própria experiência histórica.

A transmodernidade defende a valorização das peculiaridades situadas para além das estruturas historicamente prestigiadas pelo arcabouço social, político, econômico, artístico e religioso moderno, acolhendo os relevantes contributos da modernidade euro-americana. Todavia, é imperativo que tal ótica contemple uma pluriversalidade agregadora resultante de genuínas interlocuções transculturais, as quais tenham em conta, de forma cristalina, assimetrias naturalmente existentes (Dussel, 2002, p. 223-225).

O diálogo intercultural deve ter caráter de transversalidade, ou seja: é preciso partir de outros *locus*, para além da insuficiente interlocução entre eruditos. Nesse sentido, para Dussel (2016, p. 64): “deve haver um diálogo multicultural que não pressupõe a ilusão de simetria, inexistente entre as culturas. Aqui estão alguns aspectos críticos do diálogo intercultural em relação à transmodernidade”.

2 Aníbal Quijano e a colonialidade do poder

É possível afirmar, a despeito da ousadia do comentário, que a noção de colonialidade do poder amplifica a construção teórica foucaultiana sobre o poder disciplinar (Quijano, 2011). Assim, Quijano busca demonstrar que os instrumentos panópticos⁷ concebidos pelo Estado Moderno se inserem num macrocosmo mais abrangente, de alcance global, modulado pela lógica colonial instituída entre centro e periferias.

Desse modo, na colonialidade do poder⁸, evidencia-se um projeto na medida em que os seus instrumentos de disciplinamento amparam-se numa dúplice governabili-

7. O panóptico de Jeremy Bentham é construção circular composta por uma torre central, de onde é possível avistar as celas dispostas no seu entorno. As celas contêm duas janelas, cujo objetivo é permitir a entrada de luz por cada uma delas, de modo que os vigilantes da torre panóptica enxerguem tudo quanto ali sucede. No interior da central panóptica, as janelas são ornadas com persianas, para os detentos não conseguirem visualizar os seus observadores. Michel Foucault examina o panóptico benthaminiano e afirma que o detento é objeto de informação quando visto, mas, nesse contexto, não lhe é possível ser sujeito de ações comunicativas. Logo, o panóptico inocula, nos reclusos, sensação de contínua vigilância e proporciona-lhes a introjeção do efeito disciplinar. Essa introjeção subjetiva constrói uma realidade comportamental induzida, razão pela qual, o poder deve ser “visível e inverificável”. Para maior aprofundamento sobre o tema, vide: Foucault (2004) e Miller (2000).

8. A articulação entre a transmodernidade e a colonialidade do poder revela convergência estrutural entre crítica ética e análise sistêmica. Enquanto Dussel, conforme já visto, explicita a dimensão sacrificial da modernidade, desvelando o encobrimento das vítimas como condição de sua autoproclamação civilizatória, Quijano demonstra como essa mesma lógica se institucionaliza por meio da racialização, da divisão internacional do trabalho e do controle da produção de conhecimento. A transmodernidade fornece, nesse sentido, o horizonte normativo de superação da colonialidade, ao passo que a colonialidade do poder explicita os mecanismos concretos que impedem tal superação. Trata-se, portanto, de categorias teoricamente distintas, porém metodologicamente complementares, cuja interlocução fortalece a densidade analítica do debate decolonial.

dade jurídico-política: por um ângulo, a empregada no interior dos estados-nação, com o objetivo de produzir identidades homogêneas a partir de mecanismos de subjetivação e, por outro, a exercida para além das fronteiras das potências europeias, cujo propósito é garantir o trânsito de *commodities* das regiões “periféricas” para as metrópoles e salvaguardar a relação de superioridade entre os “civilizados” e os “bárbaros (Castro-Gómez, 2000, p. 153)”.

É plausível inferir, portanto, que a colonialidade do poder⁹ corresponde ao lado obscuro e essencial da modernidade, por dela ser parte inalienavelmente constitutiva. Quijano resume a sua estrutura do seguinte modo: a) institui-se o controle sobre a economia; b) empregam-se expedientes disciplinares em desfavor das civilizações subjogadas; c) explora-se a natureza e os seus recursos; d) controlam-se as noções de gênero e sexualidade; e) ao fim, domina-se a subjetividade e a produção de conhecimento (Bal-lestrin, 2017, p. 519).

Esse projeto de poder, de dimensões globais, relaciona-se ao aprofundamento do capitalismo, ao racismo e ao eurocentrismo. Ademais, é responsável por introduzir a divisão do trabalho em escala supranacional e categorizar os povos segundo a cor da pele e outros aspectos físicos.

No curso da história, determinadas características humanas assumiram um relevante papel na categorização social, a exemplo do sexo, da faixa etária, da força de trabalho e, com a invenção da América, do fenótipo. O sexo e a idade são peculiaridades biológicas de diferenciação entre os indivíduos, não se podendo olvidar que a posição destas especificidades nas dinâmicas de exploração e dominação resta acoplada à sua elaboração enquanto elementos de classificação sociocultural (Quijano, 2000, p. 203).

Por outro lado, para Quijano, a força de trabalho e os traços fenotípicos não constituem aspectos biológicos de cunho diferenciador entre os indivíduos. O tom da tez, o formato e a tonalidade dos cabelos, dos olhos, a disposição dos componentes do rosto etc. não interferem na conformação orgânica da pessoa e decerto não influem nas suas capacidades e/ou habilidades. Logo, a função desempenhada por tais elementos na categorização social não está ligada à biologia (Quijano, 2011, p. 26) ou à “natureza humana¹⁰”.

9. A compreensão da colonialidade do poder adquire ainda maior densidade quando analisada a partir das contribuições de Catherine Walsh (2009), que enfatiza a dimensão pedagógica e política da decolonialidade como prática de reexistência, e de Arturo Escobar (2003), cuja crítica à narrativa desenvolvimentista moderna explicita como o discurso do progresso opera como tecnologia de governo sobre os territórios do Sul Global. Essas contribuições permitem situar a formulação de Quijano não como categoria isolada, mas como eixo estruturante de uma constelação teórica comprometida com a desnaturalização da centralidade eurocêntrica.

10. O conceito de “natureza humana” é afeito às construções jurídico-políticas de ordem jusnaturalista. No contexto inicial do Estado Liberal, e também antes dele, pensadores concebiam a existência de qualidades inatas ao ser humano, o que, no campo jurídico, reverberou no nascimento do jusnaturalismo racionalista. Dentre os principais artífices dessa corrente encontra-se John Locke, para quem os direitos à liberdade e à propriedade eram inerentes aos indivíduos. Para maior aprofundamento sugere-se Macpherson (2011).

Tal correlação é consequência dos conflitos pelo controle dos espaços de poder (Mignolo, 2000, p. 63). Assim, o fato de os critérios definidores das posições de protagonismo social assumirem a pretensa condição de fenômenos naturais sugere que o exercício do poder exige o manejo de ferramentas subjetivas para a sua manutenção e reprodução.

A construção do gênero em função do sexo é, para Quijano (2011, p. 27), a mais remota na história, enquanto a concepção da categoria raça, em conformidade com o fenótipo, é fenômeno moderno, cuja efetiva condição de critério (des)inclusivo nas relações de poder iniciou-se somente a partir da invenção da América e, por conseguinte, da expansão mundial do modo de produção capitalista. As diversidades fenotípicas entre “vitoriosos” e “derrotados” são então utilizadas para justificar a fabricação da diferença racial, conceito que se insere no encadeamento das relações de dominação coloniais.

A relevância e o simbolismo da noção de raça para o arquétipo global de poder capitalista eurocêntrico não podem ser subestimados. Com efeito, a outorga dos novos padrões identitários e a sua posição nas dinâmicas expansionistas do capitalismo se apresentam como matriz social de cunho universalizante e fundamentam inéditas especificidades geoculturais, o que implica a noção de diferença colonial (Mignolo, 2003, p. 39).

A hierarquização racial resulta na composição de novas intersubjetividades afeitas à dominação, além de fomentar uma perspectiva epistêmico-cultural globalmente prescrita como a única plausível (Ballestrin, 2013). Assim, para Quijano, a racialização das relações de poder funciona como referencial validador, nos planos material e intersubjetivo, do seu cariz eurocentrado, que é objeto de paulatina naturalização.

Colonialidade do poder e capitalismo se entrelaçam e se fortalecem, na lição de Quijano, por alguns motivos seminais: a) a população mundial é categorizada pela fixação de identidades raciais e separada em dominantes europeus e dominados não europeus; b) as diversidades fenotípicas são associadas ao reconhecimento de diferenças raciais, inicialmente em razão da coloração da pele e, nos séculos XIX e XX, por conta do formato do rosto, das dimensões cranianas e etc.¹¹; c) a cor da tez é considerada o elemento racial mais expressivo, porque claramente visível; daí a ideia de que os não europeus são “pessoas de cor” (Quijano, 2011, p. 27-28).

11. Ressalte-se que, no curso da história, houve um esforço sistemático das elites brasileiras no sentido de promover o “embranquecimento da população”, inclusive com o auxílio de importantes construções teóricas a respeito. Para alcançar tal intento, far-se-ia necessário diluir as ingerências africanas na formação histórica do país, relegando-as ao campo do folclore, com o objetivo de se chegar a uma ideal homogeneização da sociedade. Eram adeptos da ideia de degenerescência do mestiço e do negro enquanto empecilho para a formação da identidade nacional brasileira, dentre outros: Silvio Romero, Euclides da Cunha, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquette Pinto e Oliveira Viana. Para aprofundamento, sugere-se Oliveira (2017).

As civilizações colonizadas total/parcialmente, e mesmo as não colonizadas, são categorizadas tendo em vista o modelo eurocêntrico do capitalismo, de acordo com o *locus* ocupado por cada raça em âmbito geográfico. Dessa maneira engendram-se as dinâmicas de poder entre a Europa, a América, a África, a Ásia e, a *posteriori*, a Oceania, o que subsidia a naturalização do domínio “branco” sobre os territórios não europeus, sobretudo em relação ao aproveitamento dos recursos naturais a estes pertencentes (Rabasa, 1993).

Nas colônias, os integrantes das elites “não brancas” funcionam como intermediários no processo de envio das riquezas da periferia colonial para as metrópoles europeias. Assim, as nações centrais se desenvolvem econômica e socialmente em razão da incondicional contrapartida ofertada pelas colônias e Estados que, embora “soberanos”, são delas dependentes.

Tendo em vista a lógica de desigualdade forçada inerente às relações coloniais, os países cuja maioria das populações é vitimada por engrenagens institucionais de poder racistas tendem a não reunir condições de deixar o campo periférico, sendo alijados da possibilidade real de desenvolvimento. É de se constatar, por outro lado, que as nações não europeias inseridas no centro, ou a caminho de alcançá-lo, em regra não foram significativamente afetadas pelos expedientes da colonialidade, ou o foram por pequenos períodos. Logo, é crível afirmar que a colonialidade do poder firma uma relação de dependência histórico-estrutural em relação aos países sobre os quais atua (Quijano, 1992).

Outro fator determinante para a afirmação do modo de produção capitalista moderno-colonial é a divisão global do trabalho *alrededor* da colonialidade do poder (Grosfoguel, 2008, p. 126). O capitalismo estrutura o aproveitamento da força de trabalho a partir de uma intrincada engrenagem baseada na estreita relação entre o capital e o salário, sendo outros modelos produtivos considerados pré-modernos, por prescindirem dos interesses burgueses.

Para Quijano, é evidente que o sistema de acumulação próprio do capitalismo nunca esteve desatrelado do fenômeno da colonialidade do poder. Nos centros hegemônicos, o arquétipo estrutural e demográfico prevalente na relação entre o capital e o trabalho é o salarial, regime comumente aplicado aos trabalhadores brancos. Já no campo periférico, por longo período, predominam modos arcaicos de exploração laboral, como a escravidão, a servidão e a produção mercantil simples (Quijano, 2000, p. 206-207).

Quais sejam as formas de articulação entre o capital e o trabalho, todas se inclinam a gravitar em torno dos interesses burgueses. Consequentemente, para Quijano, as diversas classes sociais foram e são sistematicamente reduzidas ao universo de controle do trabalho e dos produtos dele advindos, sob o ferrenho domínio das premissas da colonialidade do poder.

Na Europa, a categorização social é inicialmente limitada ao âmbito do trabalho, pois os europeus não se enxergavam como racialmente distintos entre si. Tal realidade permanece na atualidade, principalmente quando se vislumbra o tratamento discriminatório dispensado às vítimas da colonialidade do poder que obtêm cidadania nos países do Velho Continente (Quijano, 1992) e, sobretudo, aos imigrantes em situação juridicamente irregular¹².

Em escala mundial, como requisito de subsistência do capitalismo, a pirâmide econômica foi providencialmente hierarquizada segundo as premissas da colonialidade do poder (Ballestrin, 2013, p. 111). Na Europa, dominam grandes capitalistas, que subjugam os operários, as classes médias e o campesinato. Nas zonas coloniais periféricas, os dominantes são os capitalistas dependentes, cuja supremacia recai sobre os escravizados, os servos, os operários, as classes médias e os camponeses (Quijano, 2011, p. 30).

Essa ordenação socioeconômica, fundada na dicotômica relação entre o centro e a periferia colonial, constitui veículo primaz da sistemática de acumulação do capital engendrada em favor dos grandes centros europeus. Por meio dela, segundo Quijano, foi possível fabricar, preservar e comprar a fidelidade dos “brancos periféricos”, a fim de que estes pudessem funcionar como seus representantes e coordenar as ações nos mais diversos âmbitos.

A questão de gênero também é estruturada nos termos da colonialidade do poder (Lugones, 2008). No universo colonial, os modelos de conduta sexual e os parâmetros de ordenação familiar dos europeus consolidam-se segundo a categorização racial; o padrão de liberdade sexual masculina e de estrita lealdade feminina concretiza-se, no mundo eurocêntrico, pelo acesso sexual dos homens brancos às mulheres negras, indígenas e de “outras cores”, a depender da região colonizada (Quijano, 2011, p. 30).

Já na Europa, em sentido diverso, é a prostituição feminina que se insere na rotina da família burguesa padrão, cuja indissolubilidade remete à desagregação das relações parentais, entre pais e filhos, quando nascidos indivíduos não brancos, considerados mercadorias e tratados como animais, especialmente os negros. Essa típica dissimulação, implícita ao conjunto de valores da família burguesa, não se apresenta por acaso, sendo também, para Quijano, um reflexo da colonialidade do poder.

Além disso, nas sociedades em que o colonialismo promove a tentativa de aniquilamento da dinâmica social, os indivíduos são despidos de autonomia intelectual/

12. Não obstante esteja na ordem do dia invocar o direito de cerramento fronteiriço sob o fundamento da soberania dos estados nacionais, analogicamente à defesa dos países enquanto domicílios privados, convém recordar que tal postura, embora pareça lógica (em verdade é simplória), contraria sobremaneira a tradição liberal, para a qual o *ius migrandi* foi consagrado como um dos mais antigos direitos naturais, intimamente ligado às origens da civilidade jurídica ocidental. Vide: Arcos Ramírez (2020).

artística e reduzidos ao estereótipo de pessoas incultas. E mesmo nos espaços nos quais a colonização não logra êxito em destroçar totalmente a ancestralidade intelectual e estética das sociedades, impõe-se, no plano intersubjetivo, a supremacia da ótica eurocêntrica sobre a dos dominados (Damasceno; Amorim; Cardoso, 2022, p. 20).

No decurso do tempo, alerta Quijano (2000, p. 209), o arquétipo epistemológico de cariz eurocêntrico é forçadamente assimilado por grande parte da população mundial, cujo imaginário próprio é alvo da colonialidade. Assim, a hegemonia europeia, inerente à percepção de mundo capitalista, redundava numa concepção mistificada da realidade, o que conduz as civilizações subjugadas a um quadro de anomia artístico-intelectual-cultural.

No capitalismo, é mediante a naturalização da colonialidade do poder que a cultura universal se inunda de construções mitológicas e mistificadoras, as quais constituem ferramentas extraordinariamente potentes de dominação. Cita-se, nesse sentido, a invenção dos já abordados “dogmas” sobre a necessária identificação entre o gênero e o sexo, a raça e a cor da pele (Quijano, 1992).

É importante ressaltar que a tonalidade da tez nem sempre foi o mais relevante critério de racialização social, como quando, por exemplo, o regime nazista hierarquizou os “brancos arianos” em relação aos demais, incluindo-se aí os “brancos judeus” e os “brancos eslavos”. Estas, para Quijano (2011, p. 32), são contundentes evidências históricas da natureza inteiramente mítico-social da “automática” conexão entre cor e raça.

O conceito de raça, embora de matriz subjetiva, está demasiadamente inoculado no imaginário das sociedades, porque relativo ao corpo humano enquanto elemento material. Isso sucede, pois a corporalidade é componente essencial para o exercício das dinâmicas de poder. No processo exploratório, o corpo é manejado e exaurido através do trabalho e, em grande parte do mundo, pela inanição, doenças etc. Também os corpos são alvos da opressão, de lesões e de carnificinas ocorridas nos embates contra os exploradores, ou até mesmo em ocasiões banais (Quijano, 2011, p. 32).

Atualmente, as batalhas contra a espoliação neocolonial devem, para Quijano, mirar na desconstrução das premissas da colonialidade do poder, que ainda constitui o eixo-chave de articulação do capitalismo eurocêntrico. Desse modo, o *locus* central da corporalidade nos processos exploratórios sistemáticos evidencia a necessidade de se pensar e repensar as relações de poder no mundo, cujo atrelamento à perspectiva euro-americana tem buscado silenciar, há séculos, as civilizações do Sul Global.

Considerações finais

A modernidade instituiu uma ideia de humanidade hierarquizada, classificando as civilizações em superiores e inferiores. Esta estrutura justificou a dominação colonial, permitindo a exploração e o genocídio de povos considerados menos, ou não humanos. A produção de vítimas “bárbaras” foi apresentada, nesse contexto, como inevitável, constituindo danos colaterais aceitáveis ante a “grandeza da causa”. Para os europeus, os bárbaros eram culpados por sua condição, razão pela qual a modernidade deveria exercer sobre eles papel humanizador.

Com a colonização da América, inaugurou-se não somente uma particular modalidade de estruturação social, política e econômica do mundo, mas também uma intervenção nos planos epistêmico e linguístico. Esta intervenção foi responsável por mudar a sistemática de retenção de memórias e o próprio imaginário dos povos colonizados, processo posteriormente denominado epistemicídio (Sousa Santos, 1998).

Assim, o conhecimento produzido pelos colonizados foi sistematicamente descreditado, enquanto a narrativa europeia se naturalizou como universal. Principalmente nos séculos XVIII e XIX, a totalidade do espaço e do tempo foi assimilada pela maioria das civilizações segundo os pressupostos da modernidade.

Dussel propôs a transmodernidade como ferramenta de enfrentamento à modernidade eurocêntrica. Sua filosofia da libertação sustenta a plausibilidade de uma epistemologia fundada na vivência dos povos historicamente subjugados, a partir da qual se busca suplantar a modernidade mediante a desconstrução da sua natureza mítica. Somente com a refutação do mito civilizatório é possível identificar a natureza bárbara da lógica sacrificial estabelecida para além do território europeu.

O conceito de colonialidade do poder, construído por Quijano, demonstra como a expropriação havida durante o colonialismo é validada por um ideário que institui diferenças inconciliáveis entre colonizador e colonizado. Os elementos raciais e culturais funcionaram, desse modo, como mecanismo sistematizador de padrões identitários antagônicos.

A colonialidade do poder evidenciou um projeto cujos instrumentos de disciplinamento amparavam-se numa dúplice governabilidade jurídico-política. A hierarquização racial resultou na composição de novas intersubjetividades afeitas à dominação, além de ter fomentado uma perspectiva epistêmico-cultural globalmente prescrita como a única plausível.

É imperioso concluir que a predominância do viés etnocêntrico no Ocidente, instrumentalizada pelos fenômenos do colonialismo, do racismo e da colonialidade, embora não tenha aniquilado as perspectivas de mundo dos povos colonizados, cau-

saram-lhes incalculáveis prejuízos. Nesse sentido, as análises críticas e propositivas de Dussel e Quijano podem e devem ser consideradas ferramentas adequadas para a valorização do modo de vida das sociedades não europeias.

A incorporação dessas conexões impõe à pesquisa decolonial contemporânea desafios concretos. Não basta reconhecer a colonialidade como categoria analítica; é necessário enfrentar suas expressões institucionais no campo jurídico, acadêmico e político. A revisão de currículos, a democratização da produção científica e a reformulação de políticas públicas demandam deslocamento efetivo do eixo epistêmico eurocentrado.

Nesse cenário, as contribuições de Dussel e Quijano não apenas elucidam a gênese histórica da modernidade/colonialidade, mas oferecem parâmetros normativos e analíticos para a construção de horizontes pluriversais concretos, capazes de articular crítica teórica e transformação prática.

Referências

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. **Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

ARCOS RAMÍREZ, Federico. ¿Existe um derecho humano a inmigrar? Una crítica del argumento de la continuidad lógica. **Doxa - Cuadernos de Filosofía del Derecho**, Alicante, n. 43, 2020.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, maio/ago. 2013.

BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **DADOS – Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, 2017.

BARRETO, José-Manuel. **Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2013.

BRAGATO, Fernanda Frizzo; CASTILHO, Nathália Martinuzzi. O pensamento descolonial em Enrique Dussel e a crítica do paradigma eurocêntrico dos direitos humanos. **Revista Direitos Culturais**, Santo Ângelo, v. 7, n. 13, 2012.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Revista Novos Estudos Jurídicos**, Itajaí, v. 19, n. 1, jan./abr. 2014.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invencción del otro”. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

DAMASCENO, Maira; AMORIM, Gabriel Chaves; CARDOSO, Dorvalino Refej. Modernidade/colonialidade/decolonialidade: perspectivas teóricas e históricas. **Revista TEL (Tempo, Espaço e Linguagem)**, Irati, v. 13, n. 1, jan./jun. 2022.

DUSSEL, Enrique. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão. São Paulo: Editora Vozes, 2000.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000a.

DUSSEL, Enrique. **Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1977.

DUSSEL, Enrique. **Siete ensayos de filosofía de la liberación: hacia una fundamentación del giro decolonial**. Madri: Trotta, 2020.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista sociedade e estado**, Brasília, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016.

DUSSEL, Enrique. World-System and transmodernity. **Nepantla Views from South**, Durham, v. 3, n. 2, 2002.

DUSSEL, Enrique. **1492. O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**, conferências de Frankfurt. Petrópolis: Vozes, 1993.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de otro modo. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro – século XIX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GROSGUÉL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, 2008.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, 1995.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. In: **Tabula Rasa**, Cundinamarca, n. 9, 2008.

MACPHERSON, Crawford Brough. **The political theory of possessive individualism.** Hobbes to Locke. Oxford: Oxford University Press, 2011.

MAFEJE, Archie. The ideology of “tribalism”. **The Journal of Modern African Studies**, Cambridge, v. 9, n. 2, 1971.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, 2007.

MIGNOLO, Walter. Diferencia colonial y razón postoccidental. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago (Org.). **La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina.** Bogotá: Centro Editorial Javeriano, 2000a.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales:** colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo. Madrid: Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber:** eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

MILLER, Jaques-Alain. A máquina panóptica de Jeremy Bentham. *In*: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **O Panóptico:** Jeremy Bentham. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra:** índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

NORONHA, Cejana Uiara Assis. Teologia da Libertação: origem e desenvolvimento. **Revista Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 22, n. 2, abr./jun. 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. **Revista semestral del Departamento de Estudios Ibéricos y Latinoamericanos de la Universidad de Guadalajara**, Guadalajara, v. 3, n. 5, jul./dic. 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber:** eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

QUIJANO, Aníbal: ‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariátegui: Cuestiones abiertas, en Juan Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento. Lima: Amauta, 1992.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. **Religiões afro-brasileiras e o racismo:** contribuição para a categorização do racismo religioso. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

OYĒWŪMÍ, Oyèrónkẹ́. **The invention of women**: making an African sense of Western gender discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

RABASA, José. **Inventing America**. Norman: Oklahoma University Press, 1993.

ROMAGUERA, Daniel Carneiro Leão; TEIXEIRA, João Paulo Allain; BRAGATO, Fernanda Frizzo. Por uma crítica descolonial da ideologia humanista dos direitos humanos. **Revista Derecho y Cambio Social**, Lima, n. 38, 2014.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

SAITO, Vitória Hiromi. A filosofia da libertação e o projeto de construção da transmodernidade numa perspectiva latino-americana. **Anais da XXI Jornada de Iniciação Científica**, Curitiba, v.1, n. 10, 2010.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 78, out. 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1998.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O universalismo europeu**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, sociedad**: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Abya-Yala, 2009.