

## Colonialidade como fato social total: a teoria social de Aníbal Quijano<sup>1</sup>

*Lucas Trindade da Silva<sup>2</sup>*

### Resumo:

Em um esforço de explicitar a teoria social produzida por Aníbal Quijano, buscarei demonstrar como a “colonialidade”, quando lida como fato social total, é fenômeno abarcador, presente em experiências individuais – seja em diversas formações sócio-nacionais, seja de mulheres e homens em particular – e que, *mutatis mutandis*, confere a tais experiências uma significação global ou um caráter de totalidade, imiscuindo-se nas dimensões sincrônico-estrutural (da ordem), diacrônico-histórica (da mudança), corpóreo-psíquica (subjetividade), assim como ontoepistemológica (metateórica).

**Palavras-chave:** Colonialidade. Fato social total. Aníbal Quijano. Teoria social.

### Introdução

Já nas primeiras páginas do seu célebre texto, “O Ensaio como Forma”, Adorno (2003, p. 16) propõe uma inicial imagem da forma-ensaio como a “especulação sobre objetos específicos já culturalmente pré-formados”. Diferente de “alcançar algo cientificamente ou criar artisticamente alguma coisa”, os “esforços” do ensaio “ainda espelham a disponibilidade de quem, como uma criança, não tem vergonha de se entusiasmar com o que os outros já fizeram” (Adorno, 2003, p. 16).

Permito-me tomar essas indicações sobre uma forma de texto, que “pensa em fragmentos, uma vez que a própria realidade é fragmentada” (Adorno, 2003, p. 35), como mote do exercício intelectual que aqui proponho. Daqui não sairá qualquer criação ou descoberta, pois lidarei com artefatos conceituais, figuras do discurso científico supostamente despidas do véu (ou névoa) que caracteriza tudo aquilo que existia na mais plena indiferença em relação à calma violência do pensamento sistemático e formalizante. Como uma criança que joga seriamente, porém, colocarei

1 Este ensaio é o resultado da revisão e reelaboração de um paper apresentado no Grupo de Trabalho 41 – Teoria Social: diagnósticos e prognósticos do tempo presente, do 44º Encontro Anual da ANPOCS, realizado em dezembro de 2020. Agradeço à Simone Brito e ao Diogo Correa, coordenadores do GT, pela acolhida do trabalho, e à Adélia Miglievich, que teceu comentários relevantes para o amadurecimento da reflexão. Agradeço também ao Edemilson Paraná e à Andrea Borges Leão pelo convite para discutir aspectos do presente texto em uma conferência realizada virtualmente no PPGS/UFC, em março de 2021. Agradeço ao Rogério Medeiros e ao Bruno Lira, que me acolheram em uma aula aberta no PPGS/UFPB, realizada em maio de 2021, para debater os argumentos aqui apresentados. Por fim, agradeço aos pareceristas anônimos e as ótimas sugestões para consolidar a versão final do texto.

2 Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Instituto Humanitas de Estudos Integrados. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Natal, Rio Grande do Norte, Brasil. E-mail: lucas.trindade@ufrn.br. <https://orcid.org/0000-0003-3390-2046>. Integra o Periféricas - Núcleo de Estudos em Teorias Sociais, Modernidades e Colonialidades (UFBA) e o Grupo de Pesquisa Social (GPS) da UFRN.

em interação esses objetos do intelecto, não por uma afinidade eletiva, alheia a toda relação de causa-efeito, que os teria induzido por motivos internos a um encontro envolto em mistério, como os amantes de Goethe. Faço-o como arbítrio ou projeto, por pensar que ler a “colonialidade” como um “fato social total” permite ver sob uma luz nova aquele conceito, ao evidenciar tanto a radicalidade crítica da teoria social de Aníbal Quijano como a produtividade do seu uso aprofundado em veredas investigativas heterogêneas.

Como poderá ser percebido e para de imediato evitar mal-entendidos, o gesto intelectual aqui realizado – de utilizar o fato social total como instrumento de prática teórica ou Generalidade II (Althusser, 2015) para ler a colonialidade – se encontra em um marco fundamentalmente distinto do Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais. Para remeter a um problema clássico, a possibilidade da ordem social não é aqui pensada a partir dos seus fundamentos em um paradigma da dádiva. Pelo contrário, muito mais próxima da teoria crítica, a leitura da colonialidade como fato social total aponta, principalmente, para os fundamentos patológicos das formas hegemônicas de vida social. A seguinte passagem de “Minima Moralia” dá o tom do ensaio: “Até a árvore que floresce mente no instante em que se percebe a sua sombra...” (Adorno, 2001, p. 14).

No que se refere à estrutura do texto, na primeira seção, logo após esta introdução, buscarei reconstruir a forja do conceito de “fato social total” na elegia crítica de Lévi-Strauss à obra de Marcel Mauss e no próprio “Ensaio sobre a Dádiva”. Salientarei a conhecida força desse conceito para pensar fenômenos que atravessam os mais distintos e possíveis planos da existência.

Na segunda seção, lerei a chamada por Rojas (2019) de terceira fase da produção intelectual de Quijano, no interior da qual é formulado o conceito de “colonialidade”, à luz dos atributos formais do “fato social total”, abstraído dos conteúdos particularizantes referentes ao objeto-dádiva. Buscarei defender, num diálogo mais abrangente com a teoria social (Giddens, 2003; Alexander, 1987; Joas; Knöbl, 2017; Vandenberghe, 2012) e com leitores da obra de Quijano, que a “colonialidade”, herdeira do paradoxo interno a toda crítica conceitual da razão (Habermas, 2000), ilumina as sombras de três eixos básicos: a) o eixo poder/saber, que mais do que ao binômio política/ciência refere-se às relações entre os planos ontológico e epistemológico, já que a efetividade é concebida como inteiramente perpassada e constituída por relações de poder, que são recalcadas ou explicitadas no pensamento; b) o eixo da constituição da ordem social a partir das relações específicas entre as distintas esferas da vida social (tratarei especificamente das esferas cultural, científica, econômica e política); e c) o eixo do sistema de ação (Parsons) ou da tríade constituinte do mundo da vida racionalizado (Habermas), a saber, das relações entre os domínios cultural-valorativo, sócio-normativo e da personalidade, que aqui tratarei sobretudo em termos de formação das subjetividades.

Nas considerações finais, primeiramente, evidencio, retomando uma reflexão realizada anteriormente (ver Silva, 2015), as tensões entre a radicalidade de enunciação da colonialidade em Quijano e a cautela necessária à prática científica. Trata-se de cuidar para que o reflexo emitido por uma lâmina não nos cegue. Em segundo lugar, numa guinada normativa, apontarei para a relação necessária, como o seguir dos passos de um andarilho, entre a enunciação da brutalidade da “colonialidade como fato social total” e uma também “totalizante decolonialidade”, capaz de eliminar a mácula-raça nos mais diversos domínios da vida, nos quais mais durável se faz quando menos percebida.

## 1. Fato social total: de Mauss a Lévi-Strauss

Já na introdução ao seu “Ensaio Sobre a Dádiva”, Mauss (2003, p. 187) nos fala do encontro, no confronto com os seus temas de investigação, com “um enorme conjunto de fatos” “muito complexos”, nos quais “tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas”. A tais fatos Mauss dá a alcunha de “fenômenos sociais ‘totais’”, assim denominados por exprimirem,

de uma só vez, as mais diversas instituições – religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares de produção e de consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam (Mauss, 2003, p. 187).

Como se sabe, esse fenômeno social total é o “sistema da dádiva” (Mauss, 2003, p. 229): “a obrigação de dar, receber e retribuir”, “vasto sistema de prestações e de contraprestações” (Mauss, 2003, p. 223) englobante cuja quebra, “[r]ecusar dar, negligenciar convidar, assim como recusar receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão” (Mauss, 2003, p. 201-2).

No “regime da dádiva” (Mauss, 2003, p. 232), “alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções”, tudo, nessa rede, “é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações” (Mauss, 2003, p. 203). “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato e a troca” (Mauss, 2003, p. 212).

Mauss (2003, p. 188-9) desatrela a validade do fenômeno social total da dádiva às por ele chamadas sociedades arcaicas e primitivas, generalizando-o como “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades” civilizadas (na terminologia do tempo) ou complexas (na perene herança evolucionária instituinte do léxico sociológico): “assim, rivalizamos em nossos brindes de fim de ano, em nossos festins, bodas, em nossos simples convites para jantar, e senti-mo-nos ainda obrigados a nos *revanchieren*, como dizem os alemães” (Mauss, 2003, p. 193).

É na “Introdução à Obra de Marcel Mauss”, de 1950, que Lévi-Strauss (2003, p. 12, grifo do autor) sintetiza, na forma de uma elegia crítica ao “*modernismo* do pensamento de Mauss”, a consideração de certo conjunto de fatos como “fenômenos sociais totais” na amplamente conhecida “noção de fato social total” (Lévi-Strauss, 2003, p. 23). Parece não haver dúvida de que, aqui, as implicações teóricas do “Ensaio sobre a dádiva” são não só explicitadas como elevadas a um nível superior.

Essa elevação se dá em dois níveis: 1) um primeiro, centro do interesse do pai da antropologia estrutural, em que Lévi-Strauss busca corrigir o erro de Mauss ao assimilar a teoria neozelandesa do *hau* como “razão última” (Lévi-Strauss, 2003, p. 34) do regime da dádiva, crítica que é sucedida pela afirmação do “caráter relacional do pensamento simbólico” (Lévi-Strauss, 2003, p. 41) como *explanans* superior ao substancialismo das noções de *hau* ou *mana*; 2) uma segunda, que desdobra o que se diz quando se usa a noção de fato social total, centro do meu interesse neste ensaio.

Para Lévi-Strauss (2003, p. 23), a noção de fato social total sintetiza ou, precisamente, “comanda”, “de forma mais inclusiva e sistemática”, o conjunto de contribuições de Mauss para as ciências sociais, a saber, a atenção para as relações entre: o fisiológico e o social, observada já em 1926 e só posteriormente aprofundada pela “medicina psicossomática” (Lévi-Strauss, 2003, p. 12); entre indivíduo e grupo, demarcada no ensaio sobre as técnicas do corpo, depois explorada por Ruth Benedict e Margaret Mead e a etnologia americana; e entre etnologia e psicanálise. Contribuições que procedem “do mesmo cuidado de definir a realidade social; melhor ainda: de definir o social como a *realidade*” (Lévi-Strauss, 2003, p. 23, grifo do autor).

Ora, o social não é real senão integrado em sistema, e esse é um primeiro aspecto da noção de fato total. ‘Depois de terem inevitavelmente dividido e abstraído um pouco em excesso, os sociólogos devem buscar recompor o todo’. Mas o fato total não consegue sê-lo por simples reintegração dos aspectos descontínuos – familiar, técnico, econômico, jurídico, religioso – sob qualquer um dos quais poderíamos ser tentados a apreendê-lo exclusivamente. É preciso também que ele se encarne numa experiência individual, e isto sob dois pontos de vista diferentes: primeiro, numa história individual que permita ‘observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades’; a seguir, naquilo que gostaríamos de chamar (re-encontrando o sentido arcaico de um termo cuja aplicação ao caso presente é evidente) uma *antropologia*, isto é, um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas: ‘O simples fragmento de nossa vida que é nossa vida em sociedade não basta’ (Lévi-Strauss, 2003, p. 23-4).

Por um lado, quando Lévi Strauss (2003, p. 24) fala em “experiência individual” ao ler Mauss e semelhante ao que Weber (2004) chama de “individualidades históricas”, ele se refere a experiências concretas seja “de uma sociedade localizada no espaço ou no tempo, ‘Roma, Atenas’; mas também de um indivíduo qualquer de algumas dessas sociedades, ‘o melanésio dessa ou daquela ilha’”. Por outro lado, como se sabe (ver Martins, 2005, p. 47), Mauss não considerava a antropologia, “Ciência do Homem”, como apenas mais um ramo das ciências sociais ao lado da sociologia e da ciência política, como é concebida contemporaneamente, mas como a ciência mais abrangente, da qual a sociologia, interessada em específico nas sociedades modernas, seria uma especialização. Didaticamente, o fato social total, considerado como objeto por excelência de tal concepção de antropologia, apresentaria “um caráter tridimensional”, ao “fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim a dimensão fisio-psicológica” e “é somente em indivíduos que essa tríplice aproximação pode ocorrer” (Lévi-Strauss, 2003, p. 24).

Essas três dimensões, por sua vez, se desdobram em:

1) diferentes modalidades do social (jurídica, econômica, estética, religiosa etc.); 2) diferentes modalidades de uma história individual (nascimento, infância, educação, adolescência, casamento, etc.); 3) diferentes formas de expressão, desde fenômenos fisiológicos como reflexos, secreções, desacelerações e acelerações, até categorias inconscientes e representações conscientes, individuais ou coletivas (Lévi-Strauss, 2003, p. 24).

Em todas essas dobras reveladas, o fato social total se faz presente, assim como é somente no fato social total que esse conjunto de elementos adquire “uma significação global” e torna-se “uma totalidade” (Lévi-Strauss, 2003, p. 24).

A Lévi-Strauss importa, com o fim de não reduzir o individual ao social ou o social ao individual, evidenciar o imbricado jogo revelado na noção de fato social total:

é realmente verdade que, num certo sentido, todo fenômeno psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental identifica-se com o social. Mas, num outro sentido, tudo se inverte: a prova do social, esta, só pode ser mental; dito de outro modo, jamais podemos estar certos de ter atingido o sentido e a função de uma instituição, se não somos capazes de reviver sua incidência numa consciência individual. Como essa incidência é uma parte integrante da instituição, toda interpretação deve fazer coincidir a objetividade na análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida (Lévi-Strauss, 2003, p. 24-5).

A generalização global da dádiva como fato social total, presente como vimos no próprio Mauss, engendra formalmente em 1981, quando é fundado o M.A.U.S.S. (Movimento Anti-Utilitarista nas Ciências Sociais), a defesa de um “paradigma do dom”, que:

deve ser visto como um paradigma primeiro ou primordial, já que os dois outros paradigmas usuais – o individualista, que privilegia o interesse dos produtores de bens e serviços, e o holista, que valoriza a regra burocrática impessoal e regulamentar – são apenas momentos do ciclo geral do dom, do simbolismo e da política em ato (Martins, 2005, p. 63).

Generalização essa que permite, inclusive, pensar um horizonte normativo alternativo, no qual a sociedade civil (e suas potencialidades para o associativismo) aparece como espaço privilegiado para o desenvolvimento de práticas de confiança para além do mercado e do Estado, que também não podem ser entendidos sem referência a atributos típicos do dom.

## 2. Colonialidade como fato social total

Ao propor uma leitura da “colonialidade como fato social total”, meu interesse não é o de me inserir no amplo programa de pesquisa, vigorosamente atual, maussiano. Não se trata assim, como apontei na introdução, de demonstrar como o fenômeno da colonialidade, sistematizado por Aníbal Quijano, pode ser enquadrado, ou melhor, pensado sob a luz dos atributos da dádiva como “paradigma primeiro” e atuante nos mais diversos aspectos da existência humana.

Trata-se, na verdade, de exprimir como a colonialidade pode ser pensada como fato social total. Como um fenômeno que, utilizando as palavras de Lévi-Strauss, é passível de observação em experiências individuais concretas – seja em diversas formações sócio-nacionais, seja de mulheres e homens em particular – e que, *mutatis mutandis*, confere a tais experiências uma significação global ou um caráter de totalidade, imiscuindo-se de forma relevante naquelas três dimensões e seus desdobramentos: dimensão sincrônico-sociológica (da autonomia e da articulação entre as esferas da vida social); dimensão diacrônico-histórica (da mudança social); dimensão corpóreo-psíquica (da subjetividade). Vê-se como tal abordagem – que utiliza a ossatura formal do conceito de fato social total como instrumento de prática teórica – permite explicitar a teoria social implicada na reflexão quijaniana sobre a colonialidade, fenômeno total que, em uma quarta dimensão ontoepistemológica, também corta transversalmente a relação entre ser, poder e saber.

### 2.1. Modernidade/Colonialidade: poder, saber, ser

Rodrigo Rojas (2019, p. 57-8, grifos do autor) divide a obra de Aníbal Quijano em três principais etapas: 1) uma primeira, que vai de 1956 a 1967 e “corresponde à sua preocupação maior com a

cultura peruana, os movimentos campestres no Peru e na América Latina, com os processos de urbanização e seus primeiros textos sobre a sociologia peruana”; 2) uma segunda fase “começa em 1968, ao lado de Fernando Henrique Cardoso e o grupo de cientistas sociais reunidos na CEPAL (Santiago do Chile) e se prolonga até 1980-85, aproximadamente”; e 3) a última fase centra-se, por sua vez, “na colonialidade-descolonialidade do poder” e começa em textos como “*Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, de 1988, em *La nueva heterogeneidad estructural en América Latina*, de 1989, *Colonialidad y modernidad-racionalidad*”, de 1991, assim como em textos como “*Americanity as a Concept. Or the Americas in the Modern-World-System*, de 1992”, escrito com I. Wallerstein, e vai até “*¿Bien vivir?: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder*, de 2011”.

A imersão nas três fases da obra de Quijano desde uma perspectiva da sua formação tem sido realizada rigorosamente nos trabalhos de Montoya Huamaní (2021) e de Deni Rubbo (2018, 2019). Concentrar-me-ei, como já mencionado e devido à problemática específica deste ensaio, na última fase, cujo texto basilar é “*Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*”, de 1991<sup>3</sup>, no qual o próprio conceito de “colonialidade” ganha forma explícita, assim como pela sua importância, assinalada por Mignolo (2017) e Ballestrin (2013), na formação do Grupo Modernidade/Colonialidade.

Sem dúvida, o vínculo indissociável entre a modernidade capitalista e as colonizações não aparece, como uma emanção, na letra de Quijano. Diríamos que desde o famoso capítulo XXIV de “O Capital”, ‘A Chamada Acumulação Primitiva’, já há um forte impulso para a constituição dessa problemática. C. L. R. James, Eric Williams, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Mariátegui, compatriota que tem influência mais decisiva em Quijano, todos eles, entre outros, também ofereceram elementos fundamentais para tal.

A importância de Quijano, me parece, está na forma de colocação, no grau de aprofundamento e explicitação plástica do problema. O ensaio “*Colonialidad y Modernidad-Racionalidad*” aparece como decisivo para definitivamente inscrever, no horizonte cognitivo e prático das ciências sociais, o problema da interdependência Modernidade/Colonialidade, inscrição que se articulará, ao longo dos anos 1990, na forma de um grupo de intelectuais interessados em aprofundar, ampliar e divulgar as implicações dessa dualidade.

Dualidade que de princípio corrói a imagem da modernidade, cara à teoria sociológica, como um processo interno à Europa cujos marcos de gênese processual seriam a Renascença, a Reforma, o Iluminismo, as Revoluções Burguesas Clássicas e a Revolução Industrial. Essa imagem<sup>4</sup> de uma modernidade que amplia paulatinamente o seu círculo de influência a partir do berço europeu é repensada como processo a princípio global, no qual a empresa da conquista colonial e o encontro entre os povos (ulteriormente identificados como) europeus e os outros (ulteriormente identificados como negros, indígenas) tornam-se eventos também fundantes e perenes em sua força de estruturação.

No ensaio “*Lo Público y Lo Privado: un enfoque latinoamericano*”, de 1987/1988, portanto antes da inscrição da Modernidade/Colonialidade, Quijano (1988) já sugere hipóteses de pesquisa particularmente instigantes sobre esse encontro:

3 Embora frequentemente datado em 1992, ano de sua publicação original na Revista del Instituto Indigenista Peruano, é o próprio Quijano que situa o ensaio em 1991: “Em 1991, introduzi o conceito de Colonialidade do poder em ‘Colonialidad y Modernidad/Racionalidad...’” (Quijano, 2005b, p. 27, nota 2).

4 Imagem que vai de Weber a Parsons de modo particularmente não problemático, assim como vai da Europa para os Estados Unidos como formação sócio-nacional herdeira maior das Luzes.

- a) A proposição de que a conquista/encontro com a (posteriormente denominada) América Latina foi fundamental para a constituição de uma temporalidade moderna orientada para o novo, mais precisamente o “deslocamento do passado, como sede de uma para sempre perdida idade dourada, para o futuro como a idade dourada por conquistar ou por construir” (Quijano, 1988, p. 12). Em termos eliasianos, Quijano está aqui propondo que a sociogênese das utopias modernas tem a conquista das Américas, saturada de sangue e encanto, como um fator crucial;
- b) A hipótese de que, historicamente mais a frente, a América Latina não é apenas receptora, mas parte constituinte da produção das Luzes, tanto porque ao longo do século XVIII “as instituições, os estudos, as ideias e os conhecimentos que emergiam como a Ilustração se formam e se difundem ao mesmo tempo na Europa e na América” (Quijano, 1988, p. 13), a exemplo das Sociedades de Amigos do País, constituídas simultaneamente lá e aqui, como pela influência de intelectuais, a exemplo dos peruanos Pablo de Olavide, amigo de Voltaire e biografado por Diderot, e Morales Duárez, um dos deputados latino-americanos com atuação de destaque nas Cortes de Cádiz (Quijano, 1988, p. 14).

Em “Colonialidad y Modernidad/Racionalidad”, como bem se sabe, é sobretudo a violência do encontro o elemento enfatizado. Trata-se da conformação de uma “estrutura colonial de poder” que, se é gestada na longa duração da conquista e do colonialismo inaugurado em 1492, atualiza-se e efetiva-se para além desse na codificação, religiosa e depois científica, de “discriminações sociais” em termos de raça e etnia, de diferenças “antropológicas” ou “nacionais” (Quijano, 1992, p. 438). Codificações essas convertidas, no caso do racismo científico, em “fenômenos naturais e não da história do poder”. Logo, naturalização do histórico, conversão do contingente em necessidade, inscrição no corpo – biologicamente concebido – dos resultados de uma agonística econômica, social e cultural.

Tal estrutura de poder do colonialismo (pacto colonial) e da colonialidade (ontologia do presente) é, para Quijano (1992, p. 438), o “marco dentro do qual operaram [e operam] as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental”. A prova dessa primazia, no passado e no presente, da estrutura de poder articulada em torno do eixo racial está na evidência de que, ao observar-se “as linhas principais da exploração e da dominação social a escala global, as linhas matrizes do poder mundial atual, sua distribuição de recursos e trabalho entre a população mundial”, percebe-se que:

a maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados, são exatamente os membros das ‘raças’, das ‘etnias’, ou das ‘nações’ nas quais foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, desde a conquista de América em diante (Quijano, 1992, p. 438).

Se poder é definido por Quijano (2014a, p. 289) como um “espaço e malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas” que visa o “controle do trabalho e seus produtos”, da “natureza”, do “sexo”, da “subjetividade” e da “autoridade”, a colonialidade do poder explicita como, na modernidade/colonialidade, aquele espaço e malha de relações sociais estrutura-se “em torno da ideia de raça” (Quijano, 2002, p. 13). Esta “estrutura colonial de poder” é pensada, reiteremos, em uma escala global, ou melhor, a partir de seus efeitos ou marcas diferenciadas em um palco que é todo o mundo: “A colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo como ordem política foi destruído” (Quijano, 1992, p. 440).

Salta aos olhos a abrangência do conceito de poder – que faz lembrar a transversalidade e onipresença das relações de poder proposta pela analítica foucaultiana (ver Huguet, 2012) – e de colonialidade do poder, articulada tanto por práticas tradicionalmente tomadas por distintas (exploração, dominação, conflito) como orientada para o controle dos âmbitos mais diversos da existência: natureza, trabalho, sexo, subjetividade e autoridade. Conceito que, na definição da “colonialidade do saber”, amplia ainda mais o seu escopo de aplicação e explicação.

No texto de 1991, a colonialidade do saber é pensada a partir de alguns dos atributos mais basilares do “paradigma europeu do conhecimento racional” (a *racionalidad-modernidad*). O “conhecimento como produto de uma relação sujeito-objeto” (Quijano, 1992, p. 441) implica um *cogito* caracterizado pelo isolamento, que “se constitui em si e para si mesmo, em seu discurso e em sua capacidade de reflexão”, o que tanto nega o caráter fundamentalmente intersubjetivo da produção de conhecimento como faz do objeto um resíduo do sujeito, “categoria referida a uma entidade não somente diferente do ‘sujeito’-indivíduo, mas externo a este por natureza” (Quijano, 1992, p. 441), por um conjunto de propriedades e atributos heterogêneos e incomparáveis.

Em particular congruência com os processos de colonização, do *ego conquiro* (Grosfoguel, 2007, p. 64), essa cisão entre sujeito e objeto reflete e produz uma relação com o outro análoga à relação de “propriedade, como uma relação entre um indivíduo e algo” (Quijano, 1992, p. 442). Modo de posse que é, rigorosamente, uma relação de negação ou de “radical ausência do outro” (Quijano, 1992, p. 442). Modo de posse que “não somente postula uma imagem atomística da existência social em geral” e assim rejeita a “ideia de totalidade-social”, como torna possível “omitir toda referência a outro ‘sujeito’ fora do contexto europeu”, o que resulta na invisibilidade da “ordem colonial como totalidade, no momento mesmo em que a própria ideia de Europa está se constituindo precisamente pela relação com o resto do mundo em colonização” (Quijano, 1992, p. 442).

Quando, contra o “atomismo empirista”, uma “perspectiva da totalidade” (Quijano, 1992, p. 443) emerge na articulação de “propostas sociais alternativas” a exemplo de Saint-Simon, ela é “elaborada segundo uma imagem organicista, que acabou promovendo uma visão reducionista da realidade” (Quijano, 1992, p. 444). Visão atuante, para Quijano (1992, p. 444-6), seja no estrutural-funcionalismo, que encerra a totalidade em termos de funções hierarquizadas necessárias para a sua reprodução (cérebros/braços, elites/subalternos, Europa/o resto do mundo), seja no materialismo histórico<sup>5</sup>, que homogeneiza a totalidade como um “*continuum* evolutivo” de estágios ou modos de produção, articulada pela determinação em última instância do econômico e pela luta de classes como princípio de dinâmica. Ambos, estrutural-funcionalismo e materialismo histórico, para Quijano, não conseguiriam livrar-se da suposição de um “macrossujeito histórico” em suas imagens distintas, porém ambas homogêneas, de totalidade.

Contra isso, e contra a adesão ao que ele concebe como o novo atomismo dos “pós-modernistas” (Quijano, 1992, p. 446), Quijano propõe, colocando-se como aprendiz das cosmovisões não-ocidentais, uma perspectiva outra de totalidade, capaz de incluir “o reconhecimento da heterogeneidade de toda realidade; de seu irreduzível caráter contraditório; da legitimidade, isto é, a desejabilidade do caráter diverso dos componentes de toda realidade e da social em consequência” (Quijano, 1992, p. 446). Uma perspectiva da totalidade heterogênea que “não somente não nega, mas requer a ideia do ‘outro’ diverso, diferente” – diferenças passíveis ou não, historicamente, de

---

5 Embora não retomada em “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”, em texto anterior, Quijano (1990: 10-14) traça uma diferença clara entre a “teoria materialista da história”, proposta por Marx e valorizada pelo sociólogo peruano, e o “materialismo histórico”, representado, segundo ele, pelas distorções stalinista, althusseriana, trotskista e maofista daquela.



serem articuladas em termos de desigualdades e hierarquias –, e que possa captar, nas diversas situações de “heterogeneidade histórico-estrutural”, a “copresença e a articulação de diversas ‘lógicas’ históricas em torno de algumas delas, hegemônica, porém de modo algum única” (Quijano, 1992, p. 447).

Vê-se, claramente, como saber e poder, na letra de Quijano, abarcam a efetividade de uma maneira global. De uma perspectiva muito mais abrangente, pois o peruano narra uma ação que se desenrola no palco-mundo, síncrona e diacronicamente, as considerações de Quijano sobre poder e saber no marco da ferida colonial muito se aproximam da longa elaboração de Frantz Fanon sintetizada na seguinte frase: “Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica” (Fanon, 2008, p. 104, sobre isso ver também Bernardino-Costa, 2016). Soa, assim, como um passo particularmente natural a passagem das reflexões sobre a colonialidade do poder/saber para a colonialidade do ser, pois, como se vê, já em Quijano, que contra uma concepção homogênea propõe uma perspectiva heterogênea da totalidade, é toda a realidade e todo o pensamento que são perpassados por este “espaço e malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito” articulados pela “ideia de raça” (Quijano, 2002, p. 13).

A elaboração das contribuições de Quijano em termos de uma reflexão ontológica, sobre a colonialidade do ser, passa por Walter Dignolo, que forja o conceito em 1995, por Enrique Dussel, que procurou em diálogo com Levinas notar “a conexão entre o Ser e a história das empresas coloniais” (Maldonado-Torres, 2007, p. 129), e ganha um caráter sistemático no trabalho de Nelson Maldonado-Torres. Para esse, a “colonialidade do ser introduz o desafio de conectar os níveis genético, existencial e histórico, onde o ser mostra mais claramente o seu lado colonial e suas fraturas” (Maldonado-Torres, 2007, p. 130-1).

Para Maldonado-Torres (2007, p. 138-40), “o racismo moderno, e por extensão a colonialidade, pode ser entendido como a racialização e naturalização da não-ética da guerra”, da “conquista e da colonização”. A “colonialidade é uma ordem de coisas que coloca a gente de cor sob a observação assassina e violadora de um ego vigilante”, o *ego cogito/conquiro/fálico*, que tem a mulher como “objeto privilegiado”, mas que também objetifica o homem racializado por meio de sua feminização e/ou animalização.

Retornando ao trabalho da ontologia fundamental à luz do giro decolonial, Maldonado-Torres (2007, p. 143) afirma que para “sujeitos racializados”, diferente da autenticidade do ser individual que emerge como projeto de existência a partir da antecipação da própria morte, de uma intelecção extraordinária de si como ser-para-a-morte, a “antecipação da morte não é tanto um fator individualizador como um traço constitutivo de sua realidade”. No lado racializado da colonialidade do ser, o “encontro com a morte sempre chega de alguma forma muito tarde, já que a morte está sempre ao seu lado como ameaça contínua”. O que faz com que um projeto de existência para além dessa condição, como “des-colonialidade”, se delineie, para o sujeito racializado, “não tanto a partir de um encontro com sua própria morte, mas a partir de um desejo de evitar a morte”, a sua e a dos seus próximos, “como uma característica constitutiva de sua experiência vivida” (Maldonado-Torres, 2007, p. 143).

Operante “quando a preservação do ser (em quaisquer de suas determinações: ontologias nacionais e identitárias, etc.) ganha primazia sobre escutar os gritos/choros daqueles cuja humanidade é negada”, a colonialidade do ser tem a “invisibilidade e a desumanização” como suas “expressões primárias”, resultantes da “produção da linha de cor”. Relaciona-se, assim, numa radicalização de elementos já presentes em Quijano, não apenas com “a redução do particular à

generalidade do conceito ou a um horizonte de sentido específico, mas à violação do sentido da alteridade humana, até o ponto em que o alter-ego é transformado em sub-alter” (Maldonado-Torres, 2007, p. 150-1).

## 2.2. Colonialidade e as esferas sociais

O desenvolvimento do tópico anterior evidencia como, retomando os termos de Mauss/Lévi-Strauss, a dimensão sociológico-sincrônica, da colonialidade como ontologia do presente, só pode ser entendida a partir de uma crítica às narrativas euro-estadunidenses sobre a história e sobre a modernização e da consequente afirmação de uma nova forma de narrar e escrever o diacrônico. Essa época singular chamada de modernidade, na qual a mudança e não a conservação e o futuro e não a tradição ganham primazia tanto prática como reflexivamente, essa época no interior da qual o próprio sincrônico é definido pelo diacrônico não pode de modo algum ser pensada independentemente ou, como em uma operação fenomenológica, colocando entre parênteses as violências de toda ordem da conquista, do genocídio, da violação, do colonialismo.

Aí é possível perceber o vínculo indissociável entre saber, poder e ser. Recontar, sob o prisma do colonialismo, os processos de mudança social engendrados pela modernidade, para assim expressar a colonialidade como configuração atual do mundo, é imediatamente enfrentar o eurocentrismo como manifestação sintética da colonialidade do saber e tornar visível ou sensível a colonialidade como um padrão tanto global, no sentido de ser um fundamento das desigualdades e assimetrias entre formações sócio-nacionais, como totalizante, no sentido de imiscuir-se nos mais diversos níveis ou instâncias da existência (como vimos: natureza, trabalho, sexo, subjetividade e autoridade).

Portanto, seja o que for a mentira contida no termo ‘modernidade’, hoje envolve o conjunto da população mundial e toda sua história dos últimos 500 anos, e todos os mundos ou ex-mundos articulados no padrão global de poder, e cada um de seus segmentos diferenciados ou diferenciáveis, pois se constitui junto com, como parte da redefinição ou reconstituição histórica de cada um deles por sua incorporação ao novo e comum padrão de poder mundial. Portanto, também como articulação de muitas racionalidades (Quijano, 2005a, p. 113).

Nesse recontar (saber), o padrão global de poder é simultaneamente enfrentado, fazendo emergir uma heterogeneidade de práticas e racionalidades, e redefinido pela colonialidade. Essa aparece, em sua definição mais simples e também mais fundamental, como “classificação básica e universal da população do planeta em torno da ideia de ‘raça’” (Quijano, 2002, p. 4); como produção da fronteira, por meio da racialização, entre o ser e o não-ser, entre o visível e o invisível, entre o viver a guerra e a morte extraordinária ou cotidianamente; como produção consciente e/ou inconsciente do outro como um nível inferior numa escala estratificada do que é ser menos ou mais humano, e conceber o sub-humano é já negar humanidade.

Do ponto de vista mais estritamente sociológico-sincrônico, e de como esse se desdobra, usando as palavras de Lévi-Strauss (2003, p. 24), em “diferentes modalidades do social”, a questão se coloca na superfície do texto de 1991, “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”. Ora, a problemática clássica da diferenciação e integração das ordens da vida social já se anuncia quando, além do sexo e da subjetividade (que buscarei tratar no tópico seguinte), apresenta-se a colonialidade do poder como visando o controle da natureza e do trabalho (economia) e da autoridade (política).

E, de fato, para um autor que se envolveu entusiasticamente no debate sobre marginalidade, subdesenvolvimento e dependência na segunda fase de sua trajetória, também na fase posterior, a influência da colonialidade nos processos de (sub)desenvolvimento e na formação dos Estados-nacionais latino-americanos continua sendo uma preocupação central de Quijano.

Não podemos, porém, deixar de notar rapidamente as implicações imediatas da colonialidade do saber para pensar a cultura e a ciência, a saber, a consolidação de assimetrias e hierarquias no interior dessas esferas. Para a cultura, uma hierarquização de práticas, símbolos, rituais, representações, expressões artísticas, etc., numa escala que vai do bárbaro ao civilizado, do irracional ao racional, do espontâneo ao deliberado, do empírico ao conceito, do grotesco ao sublime, do concreto ao abstrato, do simples ao complexo, da magia à religião, do sagrado ao estético. Aqui, sob as mais diversas formas e de forma mais ou menos explícita, a cultura dos conquistadores aparece como o equivalente geral – o eixo a partir do qual são emitidos juízos sobre o valor das coisas – frente à qual todas as outras culturas aparecem como relativas (em relação à), mesmo quando são valorizadas em termos de alteridade radical, exotismo, novidade, frescor, visceralidade, espontaneidade ou originalidade (no sentido de uma suposta maior proximidade das origens ou pulsões humanas primevas).

Para a ciência, trata-se em primeiro lugar, como já vimos, da constituição de uma forma de conceber a relação entre sujeito e objeto do conhecimento que tanto guarda relações com a empresa da conquista colonial (os paralelos entre *ego cogito* e *ego conquiro*) como tem implicações profundas seja na construção da natureza como mero objeto a ser crescentemente controlado e explorado para fins humanos, seja na constituição da própria sociedade e da subjetividade como objetos passíveis de redução causal para a previsão e manipulação. Nesse aspecto, Quijano (1988, 1992), como em vários de seus textos, explicita uma afinidade com a crítica da razão instrumental. No entanto, diferente dos frankfurtianos, Quijano (1992, p. 447) traz para o centro de sua crítica a relação necessária entre a emergência desse padrão hegemônico de racionalidade e as empresas coloniais, ou melhor, “a instrumentalização da razão pelo poder colonial”.

Como consequência, para além de apontar a instrumentalização da natureza e do ser humano em geral, trata-se de evidenciar como, no interior de um padrão mundial colonial e racializado de poder, certas naturezas, humanidades e subjetividades são mais coisificáveis, poderíamos dizer reificáveis, do que outras. Implica também em atentar, de forma muito mais decisiva, para os pontos cegos e vieses raciais e coloniais produzidos por uma comunidade científica marcada por um eurocentrismo que se expressa de diversas formas, dentre as quais: em uma divisão intelectual do trabalho tão bem assinalada por Connell (2007), em que as periferias ou Sul se especializam em fornecer material empírico (matéria-prima) e os centros ou Norte se especializam na articulação teórica de resultados; na produção e reprodução acrítica de cânones disciplinares constituídos exclusiva ou majoritariamente por nomes e títulos euro-estadunidenses; na subcategorização de “pensamento” a toda reflexão teórico-abstrata em contextos periféricos; na ausência ou pequena proporção de sujeitos racializados nas universidades e centros de pesquisa; na simples exclusão ou secundarização da raça como variável estruturante das relações sociais e central para entender uma heterogeneidade de processos sócio-históricos.

Na esfera econômica, a colonialidade do poder efetiva-se como uma relação antropocêntrica e predatória com a natureza. Essa aparece como mera reserva a ser continuamente explorada em favor de supostas necessidades humanas (leia-se dos processos de valorização do valor). Relação de predação que, como é de fácil dedução, é desigualmente distribuída (mais ou menos racionalizada, mais ou menos predatória) pelo grau de presença da colonialidade e da racialização entre as formações Estado-nacionais e os povos do globo.

A distribuição desigual da predação da natureza por uma razão instrumental-colonial repousa e entrelaça-se com a “distribuição racista do trabalho” (Quijano, 2005a, p. 108), uma das implicações básicas da colonialidade ao lado do eurocentrismo como hierarquização e violação epistêmica de saberes diversos.

No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante – os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus) – foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Conseqüentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: *amarelos* e *azeitonados* (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial. [...] Assim, cada forma de controle do trabalho esteve articulada com uma raça particular. Conseqüentemente, o controle de uma forma específica de trabalho podia ser ao mesmo tempo um controle de um grupo específico de gente dominada. Uma nova tecnologia de dominação/exploração, neste caso raça/trabalho, articulou-se de maneira que aparecesse como naturalmente associada, o que, até o momento, tem sido excepcionalmente bem-sucedido. (Quijano, 2005a, p. 108-9, grifos do autor).

Tal distribuição do trabalho que tem a raça como critério básico de classificação social, “dentro do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental” (Quijano, 1992, p. 438), seu desenvolvimento na longa duração do colonialismo e sua atualização como colonialidade para além dos processos de descolonização político-formal das ex-colônias é fundamental, conforme Quijano (2014b, p. 205), para dissipar qualquer atrelamento casual ou meramente aleatório ao fato de “que na escala global do planeta a esmagadora maioria das pessoas exploradas, dominadas, discriminadas, e em algumas regiões inclusive despojadas de recursos de sobrevivência, procedam das sociedades destruídas e/ou colonizadas por europeus...”. A racialização do sujeito do trabalho implica em marcá-lo fortemente e destiná-lo, ao longo de sua trajetória, a formas atuais de trabalho que conservam características do trabalho escravo e da servidão: a superexploração, o trabalho precarizado, o trabalho informal, o trabalho doméstico das mulheres indígenas e negras que presentifica a imagem da cria da casa (sobre isso, Fernandes, 1978 e Gonzalez, 2020).

A interpelação racial dos trabalhadores/as nas ex-colônias é central, conforme Quijano (2005a), para explicar, após os processos diversos de abolição na América Latina: a falha numa generalização significativa do assalariamento para os sujeitos racializados (ex-escravizados e/ou indígenas); a ausência de uma política oficial e clara de incorporação da massa de libertos no mercado interno de trabalho e consumo, o que será fundamental para entender tanto a constituição de um mercado interno estruturalmente restritivo e elitista como a manutenção de um modelo agrário-exportador desligado de um projeto robusto de industrialização; o interesse por uma política massiva de imigração de europeus para suprir a abrupta “escassez” de força de trabalho com o fim do regime escravocrata; uma política de substituição de importações ligada sobretudo aos setores internos, e brancos, de consumo suntuário; a frustração dos projetos de desenvolvimento econômico no sentido de alcance, inclusão e integração nacionais, em suma, de superação do subdesenvolvimento e, mais rigorosamente, da “dependência histórico-estrutural”, caracterizada pela aliança entre “Estado independente e sociedade colonial” (Quijano, 2005a, p. 123).

Vê-se como elaborar as implicações da colonialidade do poder na esfera econômica imediatamente traz à tona a sua influência na esfera política, mais especificamente, na formação e na configura-

ração dos Estados-nacionais latino-americanos. Primeiramente, evidencia-se o desdobramento da colonialidade em uma divisão profunda, e, nesse sentido, a gramática da Modernidade/Colonialidade mantém seu diálogo com a gramática dos *Subaltern Studies*, entre elites e subalternos como domínios não propriamente de antagonismo complementar ou oposição dialética, mas como domínios separados, cindidos, no interior de uma mesma formação sócio-nacional. No próprio Peru, vários anos antes de Quijano, José Carlos Mariátegui (1929, p. 64) já apontava para o problema da ausência de solidariedade, de “uma história e de uma cultura comuns”, na relação entre a “aristocracia e burguesia nativas” e o “povo” peruano, de setores dominantes que, ao se sentirem “antes de tudo, brancos”, “depreciam o popular, o nacional”, e que sentem pertença sobretudo às elites imperialistas.

Vimos como naquele conjunto de processos econômicos em que a colonialidade tem uma influência decisiva, o fosso entre elites e massas racializadas exprime uma face imediatamente política. Trata-se da (in)ação oficial, do aparelho político-estatal saturado pelas elites brancas, orientada para a manutenção ou mitigação sempre tímida dessa cisão, dessa fratura racial que faz com que a descolonização político-formal esteja sempre acompanhada da colonialidade social ou, em outros termos, com que a nacionalização política ocorra sem descolonialidade.

E, talvez de modo ainda mais enfático do que em Mariátegui, isso se dá pela completa falta de interesse nacional efetivo, no sentido de um projeto de integração nacional amplo, se dá por meio de elites que aceitam uma condição inferior na divisão do trabalho e na geopolítica internacional não por falta de recursos ou condições de soberania nesse cenário, mas por uma ação positiva fundada na “comunidade de interesses raciais” (Quijano, 2005a, p. 123) com as elites globais. “A dependência dos capitalistas senhoriais desses países [da América Latina]”, continua Quijano na mesma página, “tinha como consequência uma fonte inescapável: a colonialidade de seu poder levava-os a perceber seus interesses sociais como iguais aos dos outros brancos dominantes, na Europa e nos Estados Unidos”.

O Estado constitui-se assim como um paradoxo: Estado-nacional sem qualquer “interesse nacional” ou “interesse social comum” (Quijano, 2005a, p. 123). Para Quijano, a “construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços” e a “colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno” (Quijano, 2005a, p. 124). Esse seria, portanto, o fator decisivo para entender a debilidade das instituições democráticas e da produção massiva de subcidadãos e subcidadãs em formações sócio-nacionais com alta “proporção das raças colonizadas dentro da população total” (Quijano, 2005a, p. 124).

### 2.3. Colonialidade e subjetividade

Tratamos, primeiramente, da dimensão metateórica (ontoeistemológica). Em segundo lugar, do entrelaçamento entre a dimensão diacrônico-histórica (colonialismo) e sincrônico-sociológica (colonialidade) na conformação de um padrão atuante de poder global (ontologia do presente) que tem a raça como eixo fundante e articulador, e, em terceiro lugar, da influência decisiva da colonialidade nas diversas ordens da vida social, sobretudo nas sociedades de passado colonial. Resta tratar, em quarto e último lugar – numa leitura da colonialidade como fato social total que ao mesmo tempo acentua as suas respostas a perguntas centrais da teoria social – das implicações da colonialidade na formação das subjetividades, tanto em um sentido de sujeição, ou de interpe-

lação corpóreo-psíquica dos indivíduos, como em um sentido processual de subjetivação, como marcador central para pensar as trajetórias individuais no espaço-tempo social.

Alguns elementos e indicações sobre essa dimensão foram trazidos ao longo das páginas anteriores. Vimos como Maldonado-Torres chama atenção para dois principais aspectos: a) a produção da linha de cor como produção de invisibilidade e desumanização como expressões primárias da colonialidade do ser, na transformação, aos olhos do branco, do alter-ego racializado em sub-alter; e b) no contraste entre o ser-para-a-morte como evento extraordinário e como cotidianidade/ordinariedade na experiência vivida nos dois grandes lados – como fronteira/cisão, como ferida/fratura – da colonialidade do ser.

Ao discutirmos as implicações da colonialidade nas ordens da vida social, a problemática do sujeito, como sujeição e/ou subjetivação, também emerge, pois, ao que me parece, não há em Quijano uma separação entre os níveis da estrutura e da ação, do sistema e dos indivíduos, pois é sempre a violência, a sujeição – física e epistêmica –, da colonialidade sobre corpos e mentes que motiva a formulação de um movimento a contrapelo na história da modernidade. São sempre sujeitos racializados que são concretamente inferiorizados ou exotizados em suas práticas culturais; excluídos, marginalizados, não-vistos na produção do conhecimento e da ciência; marcados pela chaga do subemprego, do desemprego, do trabalho análogo à escravidão, da informalidade, da precarização e da subcidadania.

Quijano (2002, p. 4) chega mesmo a definir, em um de seus textos, “o eurocentrismo como forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular no modo de produzir conhecimento”. Retornando mais uma vez a “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”, isso se dá precisamente por ser por meio do eurocentrismo, da colonialidade do saber, que se realiza um processo não só de coerção e violência, mas de persuasão e internalização, por parte dos conquistados, dos símbolos, dos valores e das normas do conquistador.

Entre os sociólogos, de Parsons (sistema de ação) a Habermas (mundo da vida racionalizado), a dimensão da personalidade-subjetividade que aqui estamos tratando não pode ser pensada independentemente das instâncias simbólico-cultural e sócio-normativa (Parsons integraria aqui, preenchendo a função adaptativa, a instância orgânico-comportamental). Quijano não nega o seu ofício nesse aspecto.

À conquista, golpe de força literalmente vindo de fora, atrela-se o eurocentrismo como “colonização do imaginário dos dominados”, que atua “internamente” (Quijano, 1992, p. 438), completando a triangulação dinâmica entre Repressão/Imposição/Cooptação (ver Quijano, 1992, p. 438-9). Essa consolidou a sua eficácia na constituição perene das relações de poder, quando a “cultura europeia se converteu” em uma “sedução” que “dava acesso ao poder” e a “europeização” tornou-se uma “aspiração” (Quijano, 1992, p. 439) para os próprios colonizados/dominados. Mesmo quando o fim se torna a subversão das hierarquias e formas de dominação constituídas, quando se almeja a independência, a liberação, o desenvolvimento, a “cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal”; o léxico e as práticas, os “padrões culturais dos dominantes” tornaram-se meios privilegiados de expressão da fala, das exigências e do desejo de reconhecimento dos dominados.

A “repressão cultural” dos conquistados é levada a cabo tanto por meio do “genocídio massivo” dos povos anteriores à conquista como por meio da hegemonização da cultura do conquistador, convertendo a cultura dos povos anteriores à conquista “em subculturas campesinas iletradas, condenadas à oralidade”, “despojadas de padrões próprios de expressão formalizada e objetivada,

intelectual e plástica ou visual” (Quijano, 1992, p. 439), condenadas à subalternidade e ao exotismo (ver Quijano, 1992, p. 440). A colonialidade passa, portanto, a se expressar não somente através da violência e da brutalidade coercitiva, mas, paralela e simultaneamente, como universo simbólico-normativo legítimo e desejado, cimentando o universo ideológico colonial e pós-colonial tanto para dominantes como para dominados.

No entanto, para pensar a formação do sujeito pela lente da colonialidade, a alegoria da interpelação (Althusser, 1985; Butler, 2017) talvez seja mais útil do que o “modelo de intercâmbio” (Alexander, 1983, p. 83) entre subsistemas do sistema de ação em Parsons, que de algum modo reverbera, decantado de finalidade sistêmica, na tríade ideal do mundo da vida racionalizado em Habermas. Não só em Quijano, mas sobretudo em Fanon<sup>6</sup>, a imagem do indivíduo que se volta à ordem policial (e o policial pode ser uma criança e o seu espanto)<sup>7</sup> e assim é feito e se faz sujeito ganha particular força em sua produção de inteligibilidade.

Esse sujeito interpelado pela raça aparece como uma forma particular de fratura: é a cultura e as normas do conquistador (na imagem terrível de um policial pedagogo) que o constituem, a Europa torna-se tanto o seu fundamento como o seu horizonte. No entanto, por um lado, fragmentos de símbolos, palavras, tradições, valores, normas estranhos ao universo do conquistador continuam a assediá-lo ou seduzi-lo como um mundo da vida que persiste e se reconfigura por meio da própria impressão de que está a desaparecer. Por outro lado, a sua experiência e trajetória evidenciam uma contínua resistência, por parte desse mundo forjado na conquista que o interpela e com o qual “deve” se identificar, a incorporá-lo efetivamente, a incorporá-lo como um igual. Há uma experiência permanente, portanto, para o sujeito racializado, de uma inclusão excludente, de simultânea atração e repulsa, ao universo hegemônico que o interpela.

Como talvez aquele que melhor analisou as implicações do colonialismo para a subjetividade, esse duplo processo de imposição (externa) e “interiorização” do universo simbólico-normativo do conquistador pelo conquistado/racializado, Fanon escreve, em inúmeras passagens, como ao “enfrentar o olhar branco” e seu “peso inusitado”, “o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal” e empreende o “conhecimento do corpo” como “uma atividade de negação”, como um “conhecimento em terceira pessoa” no qual “reina uma atmosfera densa de incertezas” (Fanon, 2008, p. 104). Processo que se desdobra, amplamente, em uma “epidermização da inferioridade” (Fanon, 2008, p. 28) que se exprime menos como um “sentimento de inferioridade”, que Fanon questiona, do que como “um sentimento de inexistência”, afinal, o “pecado é preto como a virtude é branca. Todos estes brancos reunidos, revólver nas mãos, não podem estar errados. Eu sou culpado. Não sei de quê, mas sinto que sou um miserável” (Fanon, 2008, p. 125).

Encontramo-nos, portanto, no terreno do debate sobre a “dupla consciência”, tensionada entre os clamores universais e humanistas da civilização ocidental moderna e sua compartimentação/particularização numa escala inferior de humanidade por essa mesma civilização, de uma afirmação da raça que já é um gesto de ir além das interpelações de corte racial, da experiência daquela inclusão excludente em um horizonte cultural-normativo que se proclama abarcador. A par dessa

---

6 “‘Preto sujo!’ Ou simplesmente: ‘Olhe, um preto!’” (Fanon, 2008, p. 103); “‘Mamãe, olhe o preto, estou com medo!’ Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível” (Fanon, 2008, p. 105).

7 A despeito de ter sido de fato o destino do chamado, como se estivesse sempre em um estado de suspeita (que indica um sujeito anterior à própria interpelação), como se inclusive a persuasão e a hegemonia se dessem por meio de um aparelho repressivo, que imobiliza, que opera por meio da ameaça e do medo.

problemática, Quijano, em 1987/1988, antes portanto de inscrever o conceito de colonialidade, apropria-se dessa carga de ambivalência, fusão e hibridismo formativa do sujeito racializado e interpelado pela colonialidade na figuração de uma subjetividade emergente e original, chão para um horizonte de liberação descolonial.

Uma das mais insistentes expressões do caráter tensionado da subjetividade latino-americana é a nota permanente de dualismo em nossa maneira intelectual, em nossa sensibilidade, em nosso imaginário. Esta nota não pode ser referida simplesmente à oposição entre o moderno e não-moderno, como continuam a insistir os apologetas da ‘modernização’. Antes, deriva da rica, variada e densa condição dos elementos que nutrem esta subjetividade, cujas contradições abertas também continuam a se fundir em novos significados e consistências que se articulam em uma nova e diferente estrutura de relações intersubjetivas (Quijano, 1993, p. 149).

Mariátegui (e a “tensão em seu pensamento”) é, inclusive, pinçado por Quijano (1993, p. 149) como “o melhor exemplo” dessa subjetividade: “o maior dos marxistas latino-americanos” que “também não era marxista”, explicitamente crente em Deus, mas profundo leitor e admirador de Nietzsche.

Em um esforço de construção por interlocução, parece-me importante, nesta seção sobre colonialidade e subjetividade, desenvolver algo que me parece menos trabalhado por Quijano, mas que é fortemente trazido por Césaire<sup>8</sup> (1978), Fanon<sup>9</sup> (2008) e Guerreiro Ramos (1995). Além da dimensão da interpelação seguida de interiorização do universo simbólico-normativo do conquistador pelo conquistado, a colonialidade e sua expressão maior, o racismo, forja uma estrutura, uma cultura e uma normatividade patológicas que não têm efeitos apenas para o sujeito racializado. É todo o universo social que é saturado da mácula-raça, que adocece e é, portanto, também (e talvez sobretudo da perspectiva de Ramos<sup>10</sup>) o sujeito que se favorece com a colonialidade o mais adoecido, pois o racismo, como patologia do branco, é a formação de um sujeito incapaz de lidar com a alteridade, um sujeito que compulsivamente busca identificar-se em uma posição de superioridade insustentável, um sujeito marcado por uma agressividade tal em relação a toda ambivalência e impureza que – assediado continuamente pelo simultâneo medo e desejo do outro – constante e naturalmente se volta contra si mesmo.

Outro elemento menos elaborado por Quijano, a despeito de explicitamente indicado como um dos aspectos do padrão de poder mundial, é o controle do sexo pela colonialidade, o que em si é problemático, pois não incorpora o debate sobre sexo/gênero de maneira central, mantendo-se, como salienta Lugones (2008), nos marcos de um binarismo biologizante<sup>11</sup>.

Vimos rapidamente como, para Maldonado-Torres, a colonialidade do ser, perpetrada pelo *ego cogito/conquiro/fálico*, se expressa por meio de uma violação que tem a mulher como objeto pri-

---

8 “a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado” (Césaire, 1978, p. 23). “É a minha vez de enunciar uma equação: *colonização = coisificação*” (Césaire, 1978, p. 25, grifos do autor).

9 “Qualquer que seja o domínio considerado, uma coisa nos impressionou: o preto, escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos se comportam segundo uma linha de orientação neurótica” (Fanon, 2008, p. 66).

10 “o que se tem chamado no Brasil de ‘problema do negro’ é reflexo da patologia social do ‘branco’ brasileiro, de sua dependência psicológica” (Ramos, 1995, p. 236).

11 “... el marco de Quijano reduce el género a la organización del sexo, sus recursos y productos y parece caer en cierta presuposición respecto a quién controla el acceso y quiénes son constituidos como ‘recursos’. Quijano parece dar por sentado que la disputa por el control del sexo es una disputa entre hombres, sostenida alrededor del control, por parte de los hombres, sobre recursos que son pensados como femeninos. Los hombres tampoco parecen ser entendidos como ‘recursos’ en los encuentros sexuales. Y no parece, tampoco, que las mujeres disputen ningún control sobre el acceso sexual. Las diferencias se piensan en los mismos términos con los que la sociedad lee la biología reproductiva” (Lugones, 2008, p. 28).



vilegiado e a feminização/animalização dos homens racializados como meio constante de objetificação e inferiorização, dominação e subordinação. Nesse sentido, que Lugones também destaca, a instrumentalização da natureza e a naturalização/animalização dos corpos das mulheres (supostamente mais próximos de uma natureza-objeto do que da cultura-sujeito) aparecem como processos interligados na gênese e no desenvolvimento da modernidade/colonialidade, em ambos se exprime “a desumanização constitutiva da colonialidade do ser” (Lugones, 2014, p. 938).

Além de demonstrar a imbricação genética entre a formação da colonialidade e as formas modernas de dominação de gênero, a colonialidade de gênero define “a análise da opressão de gênero racializada capitalista”, concebendo o “sistema de gênero... não só hierárquica, mas racialmente diferenciado, e a diferenciação racial nega humanidade e, portanto, gênero às colonizadas” (Lugones, 2014, p. 941). Não se trata, assim, de apenas apontar a construção, pela colonialidade, da oposição homens/mulheres em termos de cultura/natureza, sujeito/objeto, conquistador/conquistado, ativo/passivo, mas de apontar a operação diferenciada da racialização no interior desses mesmos grupos e indo além de uma compreensão binária de gênero.

A afinidade com a perspectiva da colonialidade do ser mais uma vez se revela, pois se trata de uma mirada crítica que aponta a construção de níveis de (não) ser e de (des)humanidade no interior dos quais são categorizados/interpelados dinamicamente uma diversidade de indivíduos e grupos, pois ver “a colonialidade”, escreve Lugones (2014, p. 946),

é ver a poderosa redução de seres humanos a animais, a inferiores por natureza, em uma compreensão esquizoide de realidade que dicotomiza humano de natureza, humano de não-humano, impondo assim uma ontologia e uma cosmologia que, em seu poder e constituição, indeferem a seres desumanizados toda a humanidade, toda possibilidade de compreensão, toda possibilidade de comunicação humana.

Essa rápida consideração sobre a colonialidade de gênero, tão atrelada à colonialidade do ser, permite fazer uma observação final, mas não menos importante, sobre a relação entre colonialidade e subjetividade. A interpelação realizada pela colonialidade, como de certo modo se evidencia desde o “Olhe, um preto!” vivido e inscrito por Fanon, não opera apenas pela positivação como está em Althusser, ou seja, pela constituição de indivíduos concretos em sujeitos. O que ela produz ou positiva é sobretudo a fratura que demarca, nas mais diversas situações, a fronteira entre sujeitos e não-sujeitos. A racialização operada pela colonialidade – que se estrutura praticamente ao ponto de dispensar justificações discursivas, religiosas, “científicas” ou étnicas – é, portanto, interpelação por meio da sujeição/não-sujeição. Essa não-sujeição ou não-assujeitamento é, sem qualquer medo do ambíguo, tanto o existir negado enquanto sujeito como a brecha para a constituição de subjetividades outras.

## Considerações finais

Ao longo das páginas anteriores, busquei demonstrar como a problemática da colonialidade em Quijano, e naquelas/es que buscaram desenvolver essa perspectiva, oferta-se à leitura como um fenômeno ou fato social total, dado que, transversalmente, penetra, na terminologia de Lévi-Strauss (2003, p. 24), “diferentes formas de expressão”, “diferentes modalidades do social” e “diferentes modalidades de uma trajetória individual”: as relações entre ser, poder e saber; a com-

preensão dos processos de mudança social alcunhados como modernidade; as diversas ordens da vida social; a produção/formação de subjetividades.

Como fato total é, portanto, passível de elaboração em um nível elevado de abstração, sob o “primeiro aspecto” do social como real ao ser “integrado em sistema”, mas também, e simultaneamente, passa pela prova do segundo aspecto, a saber, a necessidade de que esse todo abstrato “encarne numa experiência individual”, seja de seres totais integrados e “não divididos em faculdades”, seja como “sistema de interpretação” que torne inteligíveis “os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas” (Lévi-Strauss, 2003, p. 23-4).

No decorrer da exposição, busquei deixar claro que ler a colonialidade como fato social total é também evidenciar a teoria social (Giddens, 2003; Alexander, 1987; Joas; Knöbl, 2017; Vandenberghe, 2012) implicada na última fase da trajetória intelectual de Quijano, e daqueles que o seguiram, na medida em que, mais ou menos explicitamente, são respostas singulares a questões metateóricas, aos problemas da ordem, da mudança, da ação (que tratei de modo limitado e parcial como a produção de subjetividades) e, talvez de modo mais evidente, um diagnóstico do presente que encontramos ao longo de sua obra.

Por certo, não há de ter passado despercebida a ironia em tentar pensar a colonialidade como fato social total, pois, ao contrário de apontar um fenômeno positivo no sentido de produção de reciprocidade e laços sociais, favorecendo a integração social, aqui aponta-se um fenômeno produtor de laço, evidentemente, mas laços anômicos, desagregadores, ou, numa possível definição, produtor de uma integração social fundamentalmente patológica, o que, como assinalado desde o início do texto, aproxima este esforço muito mais de uma teoria crítica do que da escola sociológica francesa.

Duas últimas observações para finalizar este artigo. Primeiramente, do ponto de vista estritamente teórico-científico, gostaria de retomar um comentário que fiz em outro texto em torno da obra de Quijano (Silva, 2015). Parece-me que ler a colonialidade como fato social total, além de ajudar a trazer à tona a teoria social de Aníbal Quijano, permite chamar atenção para a produtividade do uso desse instrumento conceitual nas mais diversas veredas investigativas, utilizando-o como meio de aproximação à realidade concreta, hipótese de trabalho, meio de conhecimento. Uso que evita, conscientemente, tomar a colonialidade, como por vezes parece tender na letra de Quijano, como *explanans* privilegiado, determinação em última instância ou causalidade mais profunda na compreensão de uma heterogeneidade de processos sociais, históricos, econômicos, políticos, culturais e subjetivos que só podem ser compreendidos por meio de investigações substantivas e múltiplas.

De um ponto de vista político-normativo – segunda observação –, porém, pensar a colonialidade como fato social total implica precisamente em, sistemática e insistentemente, observar como a interpelação racial se apresenta nos níveis mais objetivos aos mais subjetivos, do mais visível ao mais opaco, para assim instaurar práticas radicais de supressão das compulsões racializantes enraizadas nas mais diversas formas de configuração da relação Ego/Alter, seja entre indivíduos, seja entre coletividades. Trata-se de, como escreve Lugones (2014, p. 946), “habitar plenamente esta fratura, esta ferida, onde o sentido é contraditório e, a partir desta contradição”, forjar um movimento de decolonialidade mais totalizante e profundo do que a força transversal da colonialidade na estruturação do nosso tempo.

## Referências

- Adorno, Theodor W. **Minima Moralia**. Lisboa: Edições 70, 2001.
- \_\_\_\_\_. O ensaio como forma: In: Adorno, Theodor W. **Notas de literatura I**. São Paulo: Duas cidades, Ed. 34, 2003.
- Alexander, Jeffrey. **Theoretical logic in sociology**, v. 4. Berkeley: University of California Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. **Twenty lectures: Sociological theory since World War II**. New York: Columbia University Press, 1987.
- Althusser, Louis. **Aparelhos Ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- \_\_\_\_\_. **Por Marx**. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- Ballestrin, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11. Brasília, maio-agosto de 2013, p. 89-117.
- Bernardino-Costa, Joaze. A prece de Frantz Fanon: Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!. **Civitas**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, jul-set 2016, p. 504-521.
- Butler, Judith. **A vida psíquica do poder: teorias da sujeição**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- Césaire, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.
- Connell, Raewyn. **Southern theory: the global dynamics of knowledge in social sciences**. Cambridge: Polity Press, 2007.
- Fanon, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.
- Fernandes, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.
- Giddens, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- Gonzalez, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Gonzalez, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos** (organizado por Flávia Rios e Márcia Lima). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- Grosfoguel, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: Castro-Gómez y Grosfoguel (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.
- Habermas, Jürgen. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- Huguet, Montserrat Galceran. El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá – Colômbia, n. 16, enero-junio 2012, p. 59-77.
- Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang. **Teoria social: vinte lições introdutórias**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- Lévi-Strauss, Claude. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: Mauss, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- Lugones, María. Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial. In: Mignolo, Walter (org.). **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2008.
- \_\_\_\_\_. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos feministas**, Florianópolis, 22 (3): 320, setembro-dezembro 2014, p. 935-952.
- Maldonado-Torres, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.
- Mariátegui, José Carlos. Ponto de vista antiimperialista. **Revista Novos Rumos**, Marília, n. 18/19 (5), 1990, p. 64-66.

Martins, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 73, dezembro 2005, p. 45-66.

Mauss, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

Mignolo, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.21, n.94, 2017.

Montoya Huamaní, Segundo Timoteo. **Aníbal Quijano: reconstrucción de su vida y obra, 1948-1968, tomo 1**. Lima: Heraldos Editores, 2021.

Quijano, Aníbal. Lo público y lo privado: un enfoque latinoamericano. In: Quijano, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopia en America Latina**. Lima: Sociedad y Política ediciones, 1988.

\_\_\_\_\_. La nueva heterogeneidad estructural de America Latina. **Hueso Humero**, n. 26, 1990, p. 8-33.

\_\_\_\_\_. Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. In: Bonilla, Heraclio. **Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.

\_\_\_\_\_. Modernity, Identity and Utopia in Latin America. **Boundary 2**, vol. 20, n. 3, The postmodern debate in Latin America, autumn, 1993, p. 140-155.

\_\_\_\_\_. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos rumos**, ano 17, n. 37, 2002.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005a.

\_\_\_\_\_. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Estudos Avançados**, 19 (55), 2005b, p. 9-31.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del poder y Clasificación Social. Clímaco, D (org.). **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estrutural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014a.

\_\_\_\_\_. América Latina en la economía mundial. Clímaco, D (org.). **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estrutural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014b.

Ramos, Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

Rojas, Rodrigo Montoya. Aníbal Quijano: socialización del poder como cuestión central del socialismo. **Discursos del Sur**, n. 3, enero/junio 2019, p. 55-75.

Rubbo, Deni Ireneu Alfaro. Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui. **Estudos Avançados**, 32 (94), 2018, p. 391-409.

\_\_\_\_\_. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas. **Sociologias**, Porto Alegre, 2019, p. 1-30.

Silva, Lucas Trindade da. Colonialidade do poder como meio de conhecimento: em torno de seus limites e potencialidades explicativas. **Plural**, v. 22, n. 2, 2015, p. 204-221.

Vandenberghé, Frédéric. **Uma história filosófica da sociologia alemã: alienação e reificação**, v. 1: Marx, Simmel, Weber e Lukács. São Paulo: Annablume, 2012.

Weber, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

## Coloniality as total social fact: Aníbal Quijano's social theory

### Abstract:

In an effort to make explicit the social theory produced by Aníbal Quijano, I will try to demonstrate how "coloniality", when read as total social fact, is a comprehensive phenomenon, present in individual experiences – whether in different socio-national formations or in women and men in particular – and that, *mutatis mutandis*, gives such experiences a global significance or a character of totality, meddling in the synchronic-structural (of order), diachronic-historical (of change), corporeal-psycho (subjectivity) dimensions, as well as onto-epistemological (meta-theoretical).

**Keywords:** Coloniality. Total social fact. Aníbal Quijano. Social theory.

## La colonialidad como hecho social total: la teoría social de Aníbal Quijano

### Resumen:

En un esfuerzo por hacer explícita la teoría social producida por Aníbal Quijano, intentaré demostrar cómo la "colonialidad", cuando tratada como un hecho social total, es un fenómeno comprensivo, presente en las experiencias individuales – ya sea en diferentes formaciones socio-nacionales o de mujeres y hombres en particular – y que, *mutatis mutandis*, confiere a tales experiencias un significado global o un carácter de totalidad, entremezclando en las dimensiones sincrónico-estructural (de orden), diacrónico-histórico (de cambio), corpóreo-psíquico (subjectividad), así como onto-epistemológica (metateórica).

**Palabras clave:** Colonialidad. Hecho social total. Aníbal Quijano. Teoría social.