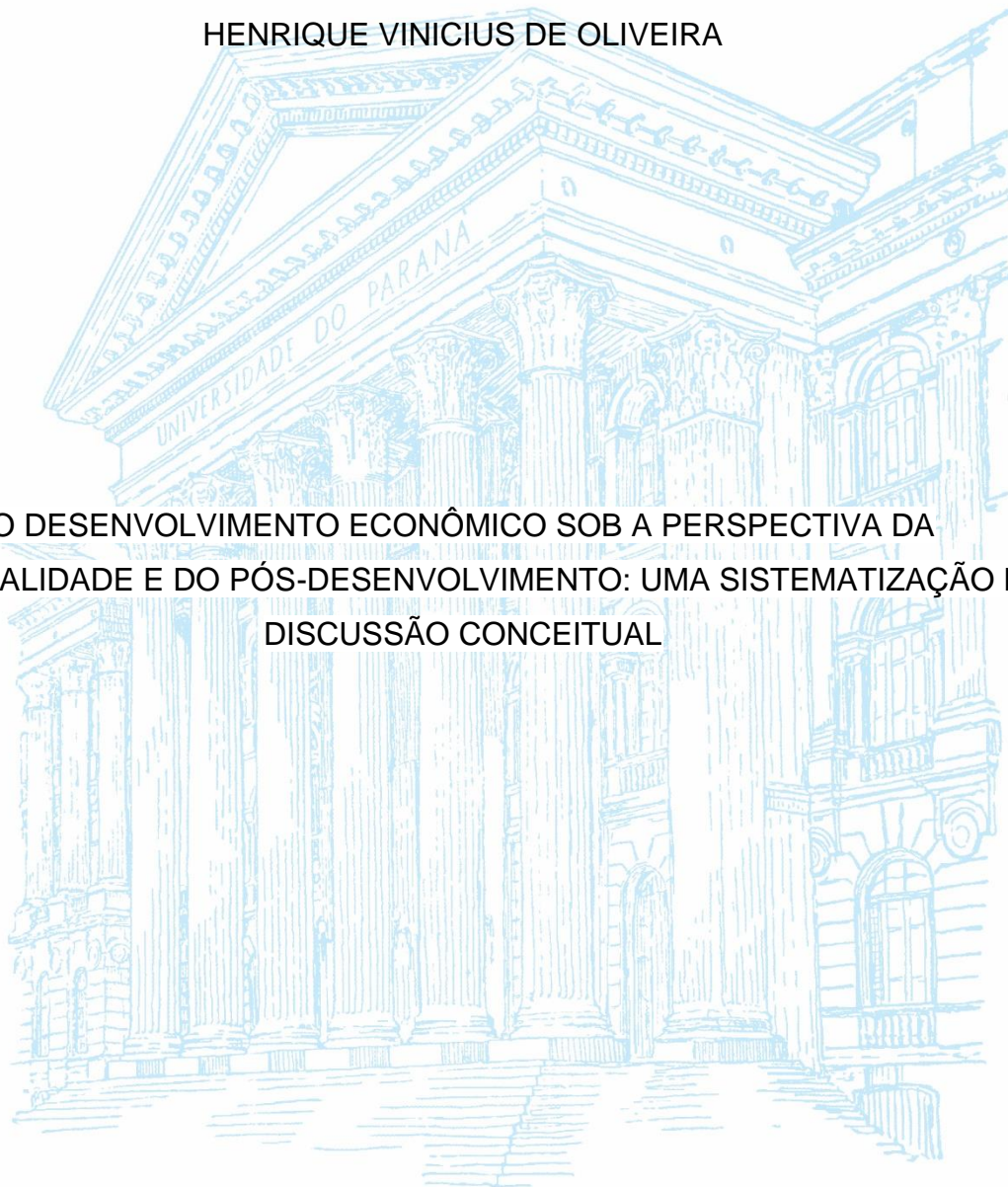


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

HENRIQUE VINICIUS DE OLIVEIRA

O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO SOB A PERSPECTIVA DA
COLONIALIDADE E DO PÓS-DESENVOLVIMENTO: UMA SISTEMATIZAÇÃO DA
DISCUSSÃO CONCEITUAL



CURITIBA

2023

HENRIQUE VINICIUS DE OLIVEIRA

O DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO SOB A PERSPECTIVA DA
COLONIALIDADE E DO PÓS-DESENVOLVIMENTO: UMA SISTEMATIZAÇÃO DA
DISCUSSÃO CONCEITUAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, no Setor de Ciências Sociais Aplicadas, na Universidade Federal do Paraná, como requisito à obtenção do título de Mestre em Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Wellington da Silva Pereira

CURITIBA

2023

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS

Oliveira, Henrique Vinicius de

O desenvolvimento econômico sob a perspectiva da colonialidade e do pós-desenvolvimento : uma sistematização da discussão conceitual / Henrique Vinicius de Oliveira. – Curitiba, 2023.

1 recurso on-line : PDF.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas.

Orientador: Prof. Dr. Wellington da Silva Pereira.

1. Política pública. 2. Colonização. 3. Descolonização. 4. Desenvolvimento econômico - Aspectos sociais. I. Pereira, Wellington da Silva. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas. III. Título.

Bibliotecária: Maria Lidiane Herculano Graciosa CRB-9/2008

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação POLÍTICAS PÚBLICAS da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **HENRIQUE VINICIUS DE OLIVEIRA** intitulada: **O desenvolvimento econômico sob a perspectiva da colonialidade e do pós-desenvolvimento: uma sistematização da discussão conceitual**, sob orientação do Prof. Dr. WELLINGTON DA SILVA PEREIRA, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Outubro de 2023.

Assinatura Eletrônica

01/11/2023 10:19:50.0

WELLINGTON DA SILVA PEREIRA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

16/11/2023 10:49:50.0

MARCIA REGINA FERREIRA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

01/11/2023 11:30:00.0

DANIELLE CRISTINA GUIZZO ARCHELA

Avaliador Externo (UNIVERSITY OF BRISTOL)

RESUMO

Esta dissertação pretende se debruçar sobre o desenvolvimento econômico sob a perspectiva da colonialidade e do pós-desenvolvimento, propondo uma sistematização da discussão conceitual. O método utilizado foi o de pesquisa bibliográfica. O caminho escolhido para alcançar este objetivo geral foi realizar a análise em duas etapas. Primeiramente se abordam os estudos sobre colonialidade e decolonialidade, e em seguida o desenvolvimento econômico sob a perspectiva da literatura da Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, e a do pós-desenvolvimento. O trabalho tem relevância por trazer uma discussão necessária para a desmistificação da ideia de desenvolvimento econômico, a qual é ainda amplamente utilizada por formuladores e influenciadores de políticas públicas. Ou seja, antes de se analisar as políticas públicas, propriamente, faz-se necessário entender quais são e como tem sido constituídas as bases conceituais de conhecimentos que são assumidos no desenho de políticas públicas. É possível concluir que o desenvolvimento econômico tem raízes profundas na cultura ocidental por sua formação judaico-cristã e pela futura imposição desta religiosidade pela colonialidade. Deste modo, a ideia de progresso está bem consolidada no imaginário, e traz consigo elementos característicos da modernidade como: a universalidade; o capitalismo; o pensamento teológico mistificador, que naturaliza fenômenos históricos e coloniza o imaginário; a hierarquia racial, de gênero, e étnica; o economicismo; uma organização desigual do poder entre as nações; o desprezo pelas peculiaridades locais e a busca pela constante uniformização do mundo; a colonialidade do saber; e o uso do Estado e das políticas públicas para manter todo este aparato. A decolonialidade vem provocando diversas inovações teóricas e metodológicas, demonstrando ser conveniente continuar tratando de suas propostas alternativas no âmbito da ideia de desenvolvimento.

Palavras-chave: colonialidade; decolonialidade; desenvolvimento; pós-desenvolvimento; buen vivir.

ABSTRACT

This dissertation intends to focus on economic development from the perspective of coloniality and post-development, proposing a systematization of the conceptual discussion. The method used was bibliographical research. The path chosen to achieve this general objective was to carry out the analysis in two stages. Firstly, studies on coloniality and decoloniality are addressed, and then economic development from the perspective of the literature of Modernity/Coloniality/Decoloniality, and that of Post-development. The work is relevant for bringing a necessary discussion to demystify the idea of economic development, which is still widely used by public policy makers and influencers. In other words, before analyzing public policies properly, it is necessary to understand what the conceptual bases of knowledge that are assumed in the design of public policies are and how they have been constituted. It is possible to conclude that economic development has deep roots in Western culture due to its Judeo-Christian formation and the future imposition of this religiosity by coloniality. In this way, the idea of progress is well consolidated in the imagination, and brings with it characteristic elements of modernity such as: universality; capitalism; mystifying theological thought, which naturalizes historical phenomena and colonizes the imagination; the racial, gender, and ethnic hierarchy; economicism; an unequal organization of power among nations; the disregard for local peculiarities and the search for constant standardization of the world; the coloniality of knowledge; and the use of the State and public policies to maintain this entire apparatus. Decoloniality is one that has provoked several theoretical and methodological innovations, demonstrating that it is convenient to continue dealing with its alternative proposals within the scope of the idea of development.

Keywords: coloniality; decoloniality; development; post-development; buen vivir.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	7
2	FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA DECOLONIALIDADE	11
2.1	PÓS-COLONIALISMO: UMA APROXIMAÇÃO	12
2.1.1	Influências teóricas	13
2.1.2	Estudos subalternos sul-asiáticos e suas influências na América Latina	15
2.2	MODERNIDADE, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE (MCD)	16
2.2.1	Modernidade, poder e relações assimétricas	18
2.2.2	A colonialidade do saber	24
2.2.3	Decolonialidade	28
2.3.4	A questão do Estado	32
3	COLONIALIDADE, DESENVOLVIMENTO E PÓS- DESENVOLVIMENTO .	36
3.1	COLONIALIDADE E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO	37
3.2	A IDEIA DE PROGRESSO	42
3.3	O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO	47
3.3.1	Políticas Públicas e Desenvolvimento	50
3.3.2	Ciências Econômicas e Desenvolvimento Econômico	51
3.4	PÓS-DESENVOLVIMENTO	55
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	60
	REFERÊNCIAS	64

1 INTRODUÇÃO

Mais de quinhentos anos se passaram após o início da colonização da América Latina e os países desta região permanecem com alguns problemas crônicos em diferentes âmbitos. Os países latino-americanos têm sua história pautada na instabilidade política, fragilidade econômica e problemas sociais. Com a colonização europeia houve o início de um período de espoliação dos recursos naturais e exploração do trabalho indígena e africano que colocou as bases do que viria a ser a sociedade latino-americana. O fim do período colonial não significou grandes mudanças no modelo econômico e social, mas, pelo contrário, perpetuou certos esquemas da vida social e intersubjetiva. As instituições, as hierarquias sociais e o modo de relação entre as pessoas de diferentes grupos sociais permaneceram sob a influência do colonialismo.

Diante desse quadro, diversas questões aparecem, tal como: de que maneira o colonialismo continuou influenciando as ex-colônias mesmo após o período colonial? Quais aspectos do colonialismo permanecem após o seu fim? E de que maneira o fazem? Que condições propiciaram um caminho histórico tão diferentemente percorrido por EUA e pelos demais países da América? Quais as influências do colonialismo no modo em que produzimos conhecimento nos dias de hoje? Por que os povos indígenas permanecem marginalizados, bem como os negros e pessoas de determinados gêneros? Motivados por estas questões, um grupo de acadêmicos se voltou à elaboração de uma nova interpretação da condição latino-americana.

Tais autores deram o nome de colonialidade ao padrão mundial de poder que foi estabelecido a partir da conquista da América e do controle do Oceano Atlântico pela Europa. A colonialidade alcançou todos os âmbitos da vida humana e gerou hierarquias em termos de raça/etnia, gênero/sexo, classes, trabalho, idiomas, religião, estética e saberes. A matriz colonial de poder nasce com o colonialismo, mas sobrevive a ele, permanecendo como o sistema mundial de controle dos recursos mundiais até os dias de hoje. Os autores têm se debruçado sobre o tema aplicando o substantivo colonialidade a outros conceitos que costumam ser tratados em áreas diferentes. Neste sentido, duas principais áreas de estudo se destacam: a colonialidade do poder e a colonialidade do saber.

Um dos elementos da colonialidade do poder e do saber é a ideologia do desenvolvimento, onde, assim como os seres humanos e os saberes, os países também foram enquadrados em uma classificação. O colonialismo teria o papel de levar o progresso das nações mais avançadas para aquelas mais atrasadas. Entretanto, mesmo com o fim do período colonial, permaneceu junto à colonialidade a noção de que os países avançados são modelos a serem seguidos por países em vias de se desenvolver. Ao longo da história esta ideia passou a ser cada vez mais presente na prática geopolítica e na formulação do pensamento econômico. O desenvolvimento econômico passou por diversos tipos de teorizações ao longo da história e serviu como pretexto para diversas políticas públicas nacionais e internacionais.

Entretanto, cabem várias críticas a este movimento, uma vez que o progresso desejado e prometido não chegou até os seres humanos e à natureza de maneira generalizada. A crescente desigualdade social, a devastação ecológica, a concentração do poder e a não acessibilidade pelo povo aos instrumentos de autoridade pública são algumas das intempéries vividas há anos pela humanidade.

Partindo desta discussão, há a corrente teórica pós-desenvolvimentista, que faz uma crítica ao economicismo da nossa sociedade e cultura, propondo a superação do paradigma econômico para uma decolonização das mentalidades. Tais pensadores partem dos pressupostos do programa de pesquisa Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade para criticar o desenvolvimento econômico e a obsessão pelo crescimento, propondo alternativas decoloniais¹.

Frente a tais arcabouços teóricos, algumas interrogações surgem, como: é possível a formação de um mundo que se distancie do modelo eurocêntrico fundado no período colonial? Quais elementos da atual conjuntura latino-americana têm raízes na colonização e que até hoje obstaculizam a vida plena? Que papel o ideário do progresso e do desenvolvimento econômico tem na formação de um imaginário que subalterniza o que é local e diviniza os centros de poder mundial?

Esta dissertação pretende se debruçar sobre o desenvolvimento econômico sob a perspectiva da colonialidade e do pós-desenvolvimento, propondo uma sistematização da discussão conceitual. O caminho escolhido para alcançar este objetivo geral foi realizar a análise em duas etapas. Primeiramente se abordam os

¹ Neste trabalho será adotado o termo “decolonial”, embora o uso com a letra “s” em “descolonial” também seja comum. Na seção 2.2.3, sobre decolonialidade, será explicado o porquê desta escolha.

estudos sobre colonialidade e decolonialidade, e em seguida o desenvolvimento econômico sob a perspectiva da literatura da Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, e a do Pós-desenvolvimento.

Para entender o que significa a colonialidade e a decolonialidade é preciso entender toda a reflexão de autores como Aníbal Quijano, Walter Dignolo, e Ramón Grosfoguel acerca de categorias chave como colonialidade do poder e do saber. Para introduzir esta discussão, será apresentada em linhas gerais o pós-colonialismo como ponto de partida à formação do coletivo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade. Também será dada atenção ao tema do Estado dentro das discussões sobre colonialidade e decolonialidade, preparando a discussão acerca das políticas públicas de desenvolvimento e as propostas decoloniais do pós-desenvolvimento.

Tendo sido lançadas estas bases, o desenvolvimento será analisado sob a perspectiva da colonialidade do poder e do saber, demonstrando como a ideologia do desenvolvimento é inerente à colonialidade. Será discutido como o padrão de poder originado na modernidade vem se perpetuando através da ideia de progresso e de desenvolvimento econômico, bem como com a produção intelectual de especialistas, e a existência de um aparato institucional. Finalmente, o trabalho mostrará a visão do pós-desenvolvimento sobre o desenvolvimento.

O trabalho tem relevância por trazer uma discussão necessária para a desmistificação da ideia de desenvolvimento econômico, a qual é ainda amplamente utilizada por formuladores e influenciadores de políticas públicas. Os planos de ação de governos, seja no âmbito federal como no estadual e municipal, costumam ser justificados pela retórica do desenvolvimento econômico nas mais diversas áreas (saúde, educação, transporte, infraestrutura, ecologia). Por diversas vezes se utiliza do fato de o desenvolvimento ter se consolidado no imaginário como algo necessariamente bom, para camuflar e justificar decisões governamentais que não favorecem de fato a população como um todo. Este trabalho procura analisar criticamente os elementos presentes na construção do imaginário do progresso e do desenvolvimento, para assim contribuir na reflexão acerca das políticas públicas. Ou seja, antes de se analisar as políticas públicas, propriamente, faz-se necessário entender quais são e como tem sido constituídas as bases conceituais de conhecimentos que são assumidos no desenho de políticas públicas. Analisar políticas específicas não é o enfoque desta dissertação, pois o trabalho dá alguns passos atrás e busca entender

as bases que permitiram afetar a construção dos diferentes saberes a partir do recorte do desenvolvimento socioeconômico.

A literatura contém poucos estudos que relacionem o pós-desenvolvimento e a discussão sobre modernidade, colonialidade e decolonialidade. A presente dissertação, ao aplicar tais arcabouços teóricos à reflexão sobre políticas públicas de desenvolvimento, reforça a dimensão política do debate atual acerca do pós-desenvolvimento e da decolonialidade. Este trabalho também contribui ao discutir a íntima relação entre economia e colonialidade, e como a decolonização da economia contribui para a decolonização das políticas públicas.

Além deste capítulo introdutório, a dissertação também traz o estudo sobre colonialidade no capítulo dois, a análise sobre as ideias do desenvolvimento econômico no capítulo três e culmina nas considerações finais alcançadas com as reflexões aqui apresentadas.

2 FUNDAMENTOS TEÓRICOS DA DECOLONIALIDADE

O desenvolvimento é uma questão muito complexa, abrangendo aspectos históricos, sociais, políticos, culturais, econômicos, étnicos, antropológicos e religiosos. São muitos os autores e as perspectivas aplicados ao desenvolvimento com o fim de compreendê-lo, disseminá-lo, promovê-lo ou criticá-lo. Neste trabalho entendeu-se que a perspectiva da colonialidade é privilegiada para abarcar todos os aspectos necessários a compreensão e avaliação do desenvolvimento.

Isto se deu porque a perspectiva da colonialidade dá importância à questão do poder, às categorias sociais como resultado histórico de conflito de interesses, e à dimensão epistemológica do poder. Ademais, a interpretação da colonialidade em relação à grande transformação ocorrida no mundo com a modernidade e a propagação do eurocentrismo e do capitalismo, serve de base para um campo fundamental quando se quer avistar o desenvolvimento desde uma perspectiva crítica. O pós-desenvolvimento busca superar o economicismo, o progressismo, o universalismo, e a marginalização das culturas locais. Tais elementos são eixos fundamentais da noção de desenvolvimento que tem suas bases formadas com a modernidade.

Para chegar até esta crítica pós-colonial e pós-desenvolvimentista, é preciso percorrer um certo caminho para que se construa um referencial adequado à formulação do argumento. A começar pelas bases dos estudos sobre colonialidade, que são formadas por um processo prévio que se deu tanto na academia, quanto na sociedade. Para estabelecer este ponto de partida, a seção seguinte versará sobre os estudos e o pensamento pós-colonial.

A crítica ao eurocentrismo presente na literatura da colonialidade não é um ineditismo. Mudanças sociais do século XX foram uma manifestação de um movimento dos subalternizados em direção à libertação, e este fenômeno se fez refletir na academia. Portanto, há um caminho a ser percorrido quando há a intenção de entender as raízes e influências dos estudos sobre colonialidade. Ainda que os autores da colonialidade tenham buscado se desvencilhar de certas elaborações teóricas pautadas na crítica ao eurocentrismo, compreender o que elas propunham é uma maneira de entender o contexto da proposta da decolonialidade.

2.1 PÓS-COLONIALISMO: UMA APROXIMAÇÃO

Para Ballestrin (2013), o grupo Modernidade/Colonialidade apresenta um argumento pós-colonial cujo desenvolvimento teve como precursor o pós-colonialismo como escola de pensamento. Neste sentido, partindo do princípio de que é essencial entender estas bases, esta seção será dedicada ao estudo sobre a escola do pós-colonialismo.

Os estudos pós-coloniais se iniciam com autores oriundos de países pobres e colônias, que foram estudar em grandes universidades da América do Norte e Europa Ocidental. Surge na crítica literária e cultural nos EUA e Inglaterra dos anos 1980, para posteriormente se espalhar por outras disciplinas com autores como Homi Bhabha, Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Stuart Hall e Paul Gilroy (BALLESTRIN, 2013; COSTA, 2006). Segundo Mata (2014), os estudos pós-coloniais remontam aos anos 1970, mas crescem como conceito a partir dos anos 1980.

Damasceno, Amorim e Cardoso (2022) afirmam que reflexões sobre os colonizados e os direitos civis de descendentes de escravos já podiam ser encontradas em 1903 nos estudos de Willian Edward Du Bois e Marcus Garvey. Ballestrin (2013) vai além, e considera que antes mesmo de o pós-colonialismo ser categorizado como corrente de pensamento, pensadores com viés pós-colonial já podem ser identificados em certos autores, pelo menos, desde o século XIX na América Latina. Do ensaísmo literário à teoria da dependência, na filosofia da libertação, e no marxismo latino. Poderiam ser citados autores como Simón Bolívar, Francisco Bilbao, José María Torres-Caicedo, José Martí, José Enrique Rodó e Bonfim como ativistas desta causa. Também há precursores entre pensadores de tradição europeia.

Autores que se debruçaram sobre a definição e contextualização do pós-colonialismo demonstram que há certa dificuldade em contemplar um campo tão multifacetado. Segundo Costa (2006), é difícil definir os estudos pós-coloniais, pois não apresentam uma proposta única, mas diferentes perspectivas, e porque seus autores buscaram se libertar das amarras das disciplinas e teorias. No entanto, é possível falar sobre seus contornos gerais e influências:

A abordagem pós-colonial constrói sobre a evidência – diga-se, trivializada pelos debates entre estruturalistas e pós-estruturalistas – de que toda enunciação vem de algum lugar, sua crítica ao processo de produção do

conhecimento científico que, ao privilegiar modelos e conteúdos próprios àquilo que se definiu como cultural nacional nos países europeus, reproduziria, em outros termos, a lógica da relação colonial. (COSTA, 2006, p. 83).

Portanto, a crítica à dominação epistêmica sobre o colonizado se trata de um aspecto central do pós-colonialismo, bem como a crítica à anulação dos saberes locais e à colocação da produção de conhecimento eurocêntrico como parâmetro universal. O lugar de fala é de grande relevância, e não se pode negligenciá-lo, ao modo que fazê-lo é, consciente ou inconscientemente reproduzir a estrutura hierárquica entre os saberes.

Outro ponto importante é a atenção não apenas aos aspectos político e econômico da relação colonial, mas também às opressões de gênero, à etnia e à raça (COSTA, 2006; MATA, 2014). Autores do pós-colonialismo como Stuart Hall e Paul Gilroy, abordam as polaridades eu/outro, nós/eles, sujeito/objeto, mulher/homem, preto/branco, significante/significado. São classificações binárias que refletem a maneira ocidental de ver o mundo, e funcionam como suporte para o padrão de dominação da modernidade.

Tal constatação é absorvida do pós-estruturalismo, particularmente da noção de *différance*, de Jacques Derrida (COSTA, 2006). Além do pós-estruturalismo os estudos pós-coloniais sofreram influências de outras correntes teóricas, e entender estas bases e a dimensão de seus impactos será o tema do próximo subitem.

2.1.1 Influências teóricas

Segundo Costa (2006), pode-se reconhecer a relação próxima do pós-colonialismo com pelo menos três correntes contemporâneas de pensamento. Uma delas é o pós-estruturalismo, principalmente de Derrida e Foucault, em seu interesse pela dimensão discursiva do social. O pós-estruturalismo abrange autores que se contrapõem ao estruturalismo, e, portanto, não se pode compreender o primeiro sem o entendimento do que seja o segundo.

O estruturalismo considera que por trás dos fenômenos existe uma essência que os interliga e fundamenta. Esta essência é passível de ser analisada para o entendimento da linguagem, antropologia, economia, filosofia e demais aspectos da vida. Segundo Mendonça (2020), uma estrutura é uma totalidade que interrelaciona

uma variedade de elementos, enquanto assume formas invariantes. O estruturalismo busca o fundamento imutável, universal e oculto sob toda estrutura social.

O estruturalismo se inicia com Ferdinand de Saussure na linguística, pela afirmação de que todas as línguas têm uma lógica estrutural subjacente, e que são um sistema social compartilhado entre os falantes. Este argumento é aplicado por Claude Lévi-Strauss na antropologia, apontando a proibição do incesto como a regra universal por traz das três formas de relação familiar existentes em todas as culturas, quais sejam, consanguinidade, aliança e filiação (MENDONÇA, 2020). Com a obra de Heidegger, abre-se caminho para a desconstrução do argumento estruturalista, na medida em que este autor defende que o ser se auto fundamenta, e, portanto, não tem uma essência que seja externa a ele. Derrida continua esta discussão, confirmando que a estrutura tem um centro, mas que não é transcendente a ela, e sim contida nela. Além disto, este centro é mutável, as estruturas têm possibilidades infinitas de reestruturação.

A segunda corrente a qual o pós-colonialismo está atrelado, é a do pós-modernismo, pela compreensão de que a pós-modernidade se caracterizaria pelo “descentramento das narrativas e dos sujeitos contemporâneos” (COSTA, p. 84, 2006). Contudo, rejeita-se o pós-modernismo como programa teórico e político, uma vez que o pós-colonialismo pretende ter no centro a transformação social e o combate à opressão.

Além destes campos, os Estudos culturais, sobretudo na versão britânica, tiveram grande influência teórica no pós-colonialismo. Segundo Costa (2006), há uma continuidade entre os Estudos Culturais e pós-coloniais a partir do momento em que Stuart Hall, um dos principais autores nessa área temática, deixa o foco nas questões de classe e marxismo, e passa a concentrar-se no racismo, etnicidades, gênero e identidades culturais. Os Estudos Culturais dão atenção a formas não tradicionais de cultura, questionando a hierarquização entre alta cultura e cultura de massa. Além disso, analisam as funções políticas da cultura (ESCOSTEGUY, 2001). Para Prysthon (2010), este campo promove uma revisão das desigualdades e cosmopolitismo convencional² da modernidade e propõe alternativas teóricas ao padrão econômico, político e social dos países do “Primeiro Mundo”.

² O cosmopolitismo da modernidade, teorizado sobretudo por Kant, é pensado de modo centrífugo, ou seja, da Europa para o mundo. Uma universalização de uma cultura única mundial de raízes europeias (MIGNOLO, 2017).

Dadas estas influências, o pós-colonialismo se nutriu de diversas dimensões críticas às heranças coloniais. Desde a aversão ao essencialismo e à visão estática das estruturas, passando pela crítica às narrativas da modernidade, até a superação da visão eurocêntrica universalista de cultura. Tais sementes teóricas estarão presentes também nos autores dos Estudos subalternos, que serão abordados na próxima seção.

2.1.2 Estudos subalternos sul-asiáticos e suas influências na América Latina

Segundo Ballestrin (2013), o movimento dos anos 1970 conhecido como Grupo de Estudos Subalternos teve papel importante em reforçar o pós-colonialismo em suas frentes intelectual e política. Nele, autores liderados por Ranajit Guha, criticaram a forma como a história indiana foi contada, predominantemente, pelo olhar dos colonizadores. A palavra “subalterno” foi aderida da obra de Gramsci e adjetiva, desta maneira, o extrato social que não consegue se unir e se organizar politicamente devido à ação intencional das classes mais poderosas.

Outro ponto importante dentro dos Estudos Subalternos é a ideia de que o colonialismo não se restringe às dimensões política e econômica, mas traz um grande problema epistêmico, na medida em que o poder imperial exerce sua hegemonia também na construção de uma visão de mundo e um padrão de conhecimento imposto e validado como único (CASTRO-GÓMEZ, 2007). Ademais, tais autores consideram que as ciências humanas e as humanidades nascem com a tarefa de serem instrumentos desta função epistêmica, através da criação de uma certa ideia de sujeito subalternizado que legitima a sua dominação.

Os Estudos Subalternos ultrapassaram as fronteiras da Índia através da obra de autores como Gayatri Chakravorty Spivak, grande responsável pela disseminação desta crítica nos Estados Unidos (BALLESTRIN, 2013). Nos anos 1990 neste país, autores latino-americanos se deixaram influenciar por estas ideias e fundaram o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Este coletivo apresenta em seu manifesto fundante (GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS, 1998) quatro pontos essenciais: interdisciplinaridade (assim como os Sul-Asiáticos), a ideia de que as mudanças do mundo daquele tempo deveriam impulsionar novas formas de pensamento e atuação política, a proposta de revisar as epistemologias

consolidadas nas ciências sociais e humanas, e a visão de que a democratização demanda uma reinterpretação do que seja o pluralismo.

Apesar deste passo, entre os autores latino-americanos ainda havia alguns como Walter Mignolo descontentes com o transplante da abordagem Sul-Asiática para o estudo da realidade da América Latina, sem levar em conta as especificidades desta região dentro da lógica colonial. Segundo Ballestrin (2013), este desencontro de ideias levou à desagregação por parte de alguns autores que apontavam a persistência de influências intelectuais eurocêntricas dentro dos Estudos Subalternos. Segundo os dissidentes, o foco em autores eurocêntricos como Foucault, Derrida e Gramsci, não estaria permitindo uma análise mais radical. Grosfoguel (2008) considera que houve uma oposição fulcral entre aqueles que concebiam os Estudos Subalternos como uma crítica pós-moderna (ou seja, uma “crítica eurocêntrica ao eurocentrismo”) e os que a viam como uma crítica decolonial, ou, em outras palavras, uma crítica ao eurocentrismo construída a partir das epistemes marginalizadas. Os autores que pensavam de maneira decolonial, formaram, por meio de encontros em seminários e publicações, o Grupo Modernidade/Colonialidade.

Pode-se perceber, portanto, que os estudos sobre colonialidade e decolonialidade não partem de um vácuo epistêmico, mas resultam de um longo caminho de sucessivas ideias que os influenciaram de alguma forma. É válido destacar que, a partir do que foi apresentado, o Grupo Colonialidade/Decolonialidade pauta sua originalidade ao fazer a opção por ir além da epistemologia eurocêntrica, buscando ser mais radical que a própria crítica pós-colonial e subalterna. Portanto, buscará criticar as epistemologias estabelecidas e o eurocentrismo a partir de uma perspectiva latino-americana.

Este trabalho utilizará as ideias do Grupo Modernidade/Colonialidade para fazer uma discussão a respeito da ideia de desenvolvimento. Para tanto, a sessão seguinte se concentrará nos autores deste grupo e suas principais ideias.

2.2 MODERNIDADE, COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE (MCD)

O Grupo Modernidade/Colonialidade se formou gradativamente através de publicações, seminários e diálogos. Apesar de o ponto inicial da abordagem da colonialidade ter partido de um ponto comum, a crítica ao eurocentrismo remanescente e persistente nas teorias pós-coloniais, os autores deste campo de

estudos advêm de diversos campos do conhecimento e contribuem com diversos enfoques para a discussão. Segundo Ballestrin (2013), o grupo contou com pesquisadores de diversas nacionalidades, e com formação básica em áreas como sociologia, filosofia, semiótica, antropologia, linguística e direito. Além disso acabou incorporando discussões que já vinham sendo desenvolvidas, como a Filosofia da Libertação de Enrique Dussel, a Teoria da Dependência de Quijano³, e a do Sistema-Mundo⁴ de Wallerstein.

Em meio aos diferentes pontos de vista, Quintero (2019) desenvolve um trabalho de identificação de um centro fundamental dentro da abordagem da colonialidade, enumerando um conjunto de seis preocupações comuns entre os diversos autores:

- a) localização das origens da modernidade não no Iluminismo, o que é mais comum, mas sim na conquista da América e controle pela Europa do Oceano Atlântico;
- b) ênfase na estruturação do poder por meio do colonialismo e suas formas específicas de acumulação e exploração globais;
- c) vê as relações da modernidade como assimétricas;
- d) há uma subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados pelo eurocentrismo;
- e) a subalternização se dá a partir do controle do trabalho e da intersubjetividade;
- f) eurocentrismo/ocidentalismo como forma específica e única de produção de conhecimento e subjetividades.

³ Quijano teve contato próximo com grandes autores da dependência, e trabalhou sobretudo em temas como a heterogeneidade histórico-estrutural, marginalização e suas variantes (urbanização e capitalismo dependente). Entretanto, o autor sempre foi um marxista não ortodoxo e aberto a questionamentos ao próprio marxismo. Com as derrotas políticas e sociais na América Latina e a crise no marxismo, Quijano passa por um período de transição em sua trajetória intelectual nos anos 1980, questionando a teoria social latino-americana e considerando dependente esgotado. Este processo o leva a elaborar o conceito da colonialidade (RUBBO, 2019).

⁴ A visão de do capitalismo como um sistema mundial é de extrema importância dentro da análise decolonial. As abordagens mais tradicionais das Ciências Sociais (liberalismo e marxismo) analisavam o capitalismo a partir dos Estados Nacionais, em uma noção de totalidade fragmentada (QUINTERO, 2012). Os autores do grupo MDC seguem a tradição iniciada por Prebisch, que pensava o capitalismo como um fenômeno mundial formado por centro e periferia, visão esta continuada e reelaborada por Wallerstein, que uniu os conceitos de sistema mundial do marxismo com o de longa duração histórica de Fernand Braudel (QUIJANO, 2014).

Os estudos decoloniais buscam retomar a discussão sobre o poder de uma maneira não convencional, trazendo à tona fatores que parecem estar ocultos em muitas discussões teóricas, mas que tem uma grande capacidade de elucidar diversos problemas que persistem na história de países latino-americanos. É uma interpretação da história, da sociedade, da economia, da cultura, que encadeia os mais diversos elementos da vida humana em torno de uma questão comum: as consequências da modernidade. Os pontos apresentados por Quintero serão abordados nas próximas seções.

2.2.1 Modernidade, poder e relações assimétricas

Conforme supracitado, os autores da abordagem da colonialidade consideram que as origens da modernidade não estão no Iluminismo, mas na conquista e controle da América e Oceano Atlântico pela Europa. Para Enrique Dussel (2005), há a concepção de modernidade de autores como Friedrich Hegel e Jürgen Habermas, que a consideram como um momento de emancipação da humanidade pela razão a partir da Europa, com os eventos da Reforma Protestante, Iluminismo e Revolução Francesa. Dussel (2005) se contrapõe a esta interpretação, e demonstra que a modernidade se inicia com as invasões dos europeus no Extremo Oriente e na América.

É neste momento em que se dissemina, a partir da Europa, a ideia de que todo o resto do mundo é a periferia deste continente. Também se propaga o mito de uma História Mundial⁵, e de que o conhecimento precisa partir dos preceitos da epistemologia europeia. Aqui fica claro o que Gayatri Spivak demonstra a respeito do contexto colonial e a negação da história e do lugar de fala do sujeito subalternizado (DAMASCENO; AMORIM; CARDOSO, 2022). A modernidade implica na proposição de uma pretensa verdade única e superior a todos os povos.

Se torna uma característica primordial do mundo de então a universalização de uma visão particular (a europeia) para explicar o todo. Neste processo foram geradas novas identidades geoculturais (América, África, Extremo Oriente, Oriente

⁵ A sequência histórica do mundo grego à Europa moderna é formada por diversos acontecimentos e influências culturais, que foram ocultados pelos europeus, que passaram a disseminar a ideia de uma história linear que começa no mundo grego, passando pelo mundo romano e pelo cristão medieval. A história da Ásia é considerada uma pré-história europeia (DUSSEL, 2005).

Médio, Ocidente e Europa) e sociais (índios, negros, bancos, mestiços) (QUIJANO, 2014). A América, por exemplo, não era algo já existente esperando ser descoberta, como costuma-se pensar e ensinar, mas foi inventada, e sua história contada de seus primórdios para favorecer a retórica da necessidade de apropriação e exploração por parte dos seus colonizadores (MIGNOLO, 2017). Portanto, o mapeamento do mundo e a classificação dos seres humanos passou a seguir a lógica eurocêntrica. Segundo Mignolo (2017), a modernidade é uma narrativa de grande complexidade que se origina na Europa, e constrói um imaginário de civilização ocidental onde são valorizadas apenas as conquistas dos europeus, ao mesmo tempo que esconde o seu lado mais obscuro. Até 1500, o autor demonstra que o mundo era policêntrico e não totalmente capitalista. Havia diversas experiências de organização social, poder e autoridade pelo mundo. No entanto, no século XVI emergiu o modelo único do capitalismo e o modo eurocêntrico de conhecimento passou a dominar todo o mundo até a atualidade. Tal ideologia teve como canal de grande importância o colonialismo.

Este período histórico é marcado pela expansão imperialista de potências europeias da época em busca de aumento de poder geopolítico e exploração de riquezas. Assim, consolida-se o colonialismo que impacta profundamente os âmbitos econômico, social, político, ambiental e ideológico daquele tempo, mas também até os dias de hoje. Para entender tamanha influência é preciso buscar entender as características específicas deste sistema de exploração.

Foram de grande importância para os estudos deste tema, as pesquisas do sociólogo peruano Aníbal Quijano, que se encarregou de pensar os impactos do sistema colonial para além do colonialismo, dando uma nova perspectiva a este termo em um momento em que era frequentemente usado no contexto da Guerra Fria e das lutas pela descolonização e libertação na África e Ásia (MIGNOLO, 2017). A pesquisa de Quijano teve importante influência nos demais autores voltados às questões pós-coloniais na América Latina. Segundo Quintero (2019), a partir de então, uma série de autores vem se debruçando na retomada de problemáticas histórico-sociais até então consideradas como resolvidas nas ciências sociais latino-americanas. Estes trabalhos buscam revisar a constituição histórica da modernidade e suas transformações na América Latina.

Quijano cria um conceito para comportar características que se iniciam com o colonialismo, mas que permanecem mesmo após a emancipação das colônias: a colonialidade. A colonialidade é o padrão mundial do poder capitalista desde a

conquista do Novo Mundo, e tem como fundamento uma classificação social imposta a todo o mundo, baseada na raça⁶ e na etnia, operando em todos os âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas da existência social (QUIJANO, 2014). Segundo o autor, o poder é historicamente um espaço de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas pela disputa para controlar aspectos essenciais da vida humana:

- a) o trabalho e seus produtos;
- b) a natureza e seus recursos;
- c) o sexo e seus produtos (prazer e reprodução);
- d) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos (como o conhecimento);
- e) a autoridade e seus instrumentos, especialmente os de coerção.

E seria a partir da conquista da América pelos europeus, segundo o autor, que teria surgido um padrão inédito de poder que se desenvolveu e solidificou, espalhou-se pelo mundo e permanece dominante até os dias de hoje. Assim, para Quijano (2005), este novo padrão se formou sobre dois eixos. Primeiro o conceito de raça, que serviu de explicação e justificação para a diferença entre conquistadores e conquistados⁷. E o segundo eixo é a articulação do trabalho e produção em torno do capital. A partir da modernidade, todas as formas históricas de controle e exploração do trabalho (escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade e salário) e de seus recursos e de seus produtos, bem como o controle da produção/apropriação/distribuição de produtos foram submetidas à lógica do capital e do mercado mundial. Enquanto no centro do capitalismo a forma dominante da relação

⁶ A proposta de Quijano dialoga com a do Capitalismo Racial de Cedric Robinson na medida em que enxerga: a crucialidade da categoria raça na formação e desenvolvimento do capitalismo; a limitação do marxismo para considerar este elemento; a falácia do caminho único para o desenvolvimento; o capitalismo como um sistema mundial e não limitado a espaços nacionais; a possibilidade de uma luta anticapitalista. Segundo Melamed (2015), a acumulação no capitalismo se dá através da desigualdade entre grupos humanos, e o racismo “consagra” estas iniquidades, através da escravidão, colonialismo, genocídio, encarceramento, exploração de migrantes e guerra racial. No entanto, enquanto os autores da colonialidade dão mais ênfase à racialização a partir da modernidade, Robinson destaca a continuidade do racismo pré-existente, rejeitando a ideia marxista de que o capitalismo seja uma ruptura radical com o feudalismo e afirmando que racismo e capitalismo evoluem da antiga ordem para um sistema mundial moderno de capitalismo racial (Ashe, S. D. 202-).

⁷ Antes do capitalismo já havia a classificação por sexo, idade e força de trabalho, e depois da conquista da América se adicionou o fenótipo (QUIJANO, 2014).

capital-trabalho foi salarial/branca, na periferia colonial a forma salarial foi minoritária e dominaram outras formas de exploração do trabalho (escravidão, servidão, produção mercantil simples, reciprocidade), mas todas sempre articuladas sob o domínio do capital e em seu benefício.

Os eixos raça e trabalho se interrelacionam na medida em que os brancos e negros assumem papéis bem definidos na divisão do trabalho (CHIARA, 2021). Os brancos na posição de patrões ou mão de obra assalariada, os negros na escravidão como mão de obra gratuita, e os indígenas destinados a servidão, isto é, mão de obra não assalariada.

Walter Mignolo, sociólogo argentino profundamente influenciado pelos trabalhos de Quijano relacionados à colonialidade, também desenvolve seu próprio trabalho sobre o assunto. Para Mignolo (2017), ao mesmo tempo em que na modernidade o capitalismo e a epistemologia europeia se consolidam como modelos únicos rumo ao progresso, a vida humana se torna cada vez mais descartável e dispensável por estes mesmos modelos. A violência e exploração é justificada em nome do progresso e racionalidade. A hierarquização social com base na raça e gênero é exportada de forma implícita junto ao sistema econômico, político e de conhecimento europeus. Estas seriam características essenciais da colonialidade, que por sua vez seria a face oculta da modernidade.

Autores que partem de uma perspectiva progressista e messiânica, explicariam a profusão alcançada pelo modelo econômico e epistêmico europeu baseando-se nas conquistas do ocidente, ao desenvolver um sistema econômico que reinveste os retornos da produção em busca de maiores lucros, e ao produzir teorias a serviço desta racionalidade. Tal interpretação, no entanto estaria escondendo o que Mignolo (2017) considera ser a face oculta da modernidade.

O sistema econômico que direciona o capital e o trabalho para a produção de mercadorias e sua comercialização no mercado mundial é apenas parte de algo maior e mais complexo. Para além da hierarquia global determinada por fatores políticos e econômicos, conforme esboçado pela teoria do sistema-mundo, o homem heterossexual, branco, patriarcal, cristão, militar, capitalista e europeu, moldou o mundo, por meio do colonialismo, entrelaçando todos os aspectos da vida humana sob o domínio de um poder racista, homofóbico, machista, elitista e violento.

Ramón Grosfoguel, sociólogo porto riquenho, amplia o conceito de colonialidade de Quijano, conceituando-o como um entrelaçamento de múltiplas

hierarquias (do trabalho, interestatal, de gênero, espiritual, epistêmica e linguística) determinadas transversalmente pela hierarquia étnico-racial (GROSFOGUEL, 2008). Assim, o trabalho barato ou gratuito fica a cargo dos não europeus, enquanto o trabalho livre e assalariado se reduz aos integrantes de culturas “dominantes”. Na relação entre os sexos, as mulheres são inferiores aos homens, mas as mulheres brancas e europeias estão acima de homens não europeus. Do mesmo modo, as organizações político-militares, as religiões, epistemes e idiomas também são ordenados em desfavor dos não brancos europeus. Ao contrário do que afirmam teorias eurocêntricas, raça, sexualidade, espiritualidade e epistemologia não são fatores simplesmente orbitais à estrutura político-econômica do sistema-mundo, mas são partes constitutivas.

A classificação social não ocorre da maneira orgânica como pensavam os iluministas, que transplantaram a ideia de classe da botânica e foram influenciados pela racionalidade cartesiana. Tampouco se reduz a um resultado da luta pelo controle do trabalho e dos meios de produção, como postulado por Karl Marx, que embora tenha superado a ideia de classe iluminista com sua importante ênfase no aspecto histórico da classificação social, se manteve dentro de uma visão eurocêntrica de classe (QUIJANO, 2014). Por outro lado, Quijano argumenta que a classificação social na modernidade se dá como resultado do padrão de poder, a colonialidade. O poder é uma malha de relações de exploração/dominação/conflito entre as pessoas na disputa pelo controle do trabalho, da natureza, do sexo, da subjetividade e da autoridade. Deste modo, a classificação social se refere:

⁸aos lugares e papeis das pessoas no controle do trabalho, seus recursos (incluídos os da natureza) e seus produtos; do sexo e seus produtos, da subjetividade e seus produtos (sobretudo o imaginário e o conhecimento); da autoridade, seus recursos e seus produtos. (QUIJANO, 2014, p. 312, tradução nossa).

Mundialmente, as classes foram definidas com base na colonialidade do poder: no centro os dominantes são os capitalistas e os dominados os assalariados, classes médias e camponeses independentes. Na periferia colonial os dominantes são

⁸ Texto original: a los lugares y a los roles de las gentes en el control del trabajo, sus recursos (incluidos los de la “naturaleza”) y sus productos; del sexo y sus productos; de la subjetividad y sus productos (ante todo el imaginario y el conocimiento); y de la autoridad, sus recursos y sus productos.

os capitalistas tributários e/ou associados dependentes, e os dominados são os escravos, servos, pequenos produtores mercantis independentes, assalariados, classes médias e camponeses. Tal classificação foi o mecanismo central da acumulação mundial em benefício do centro, e o que permitiu a lealdade dos explorados dominados brancos.

Segundo Quijano (2014), os processos de classificação se dão pela associação e dissociação das três instâncias do complexo exploração/dominação/conflito. Das três instâncias, o âmbito central e permanente é o trabalho, o qual associa exploração e dominação. As outras instâncias são de dominação, já que a exploração sexual e racial é descontínua (o mesmo tipo de relação entre homem e mulher não ocorre em todos os casos e circunstâncias, como a relação exploração dominação entre capital e trabalho). A relação entre raças também é de dominação. A articulação entre instâncias de exploração e dominação é heterogênea e descontínua.

Compreende-se, portanto, que a modernidade nasce com o aumento do poder do europeu no espaço e no tempo a partir das expansões marítimas do século XVI, e consolida uma matriz colonial de poder fundado na raça, que se alastra por todos os aspectos da vida humana, hierarquizando-os. Nota-se aqui outro aspecto comum entre os autores da abordagem decolonial, conforme apontado por Quintero (2019): as relações assimétricas da modernidade. Um aspecto central dentro desta assimetria é a hierarquização da própria sociedade com base na raça, de modo que analisar a classificação social do ponto de vista da colonialidade, implica em uma superação da visão eurocêntrica de classes.

Conforme apontado por Quintero (2019), outra hierarquia global profundamente analisada pelos autores da abordagem da colonialidade, é a das epistemes. Com a modernidade houve a subalternização das práticas e subjetividades dos povos dominados pelo eurocentrismo a partir do controle do trabalho e da intersubjetividade. Assim, eurocentrismo/ocidentalismo se torna a forma única de produção de conhecimento e subjetividades, os saberes são classificados como válidos ou não conforme sua adesão aos preceitos epistemológicos eurocêntricos. Este aspecto, que ficou conhecido como colonialidade do saber, será trabalhado na próxima subseção.

2.2.2 A colonialidade do saber

A colonialidade implica que mesmo após o fim do colonialismo permanece a relação colonial entre os saberes, modos de vida, Estados-nação e grupos humanos. O colonialismo termina, mas a colonialidade se propaga por diversas formas (TONIAL; MAHEIRIE; GARCIA JR., 2017). Nesta sessão será discutida a relação colonial entre os saberes, que ficou conhecida na literatura como colonialidade do saber.

Com o surgimento de um novo universo chamado modernidade, as relações intersubjetivas de dominação estão sob a hegemonia do eurocentrismo, e tem como emblema o conhecimento racional, a única episteme considerada válida (QUIJANO, 1994, 2005, 2014). Juntamente à consolidação da dominação colonial europeia houve a imposição de um complexo cultural conhecido como modernidade/racionalidade⁹ europeia. Tal perspectiva de conhecimento foi elaborada sistematicamente a partir do século XVII na Europa, como expressão e como parte do processo de centralização na Europa do padrão de poder colonial/moderno/capitalista (QUIJANO, 2002). O poder capitalista colonial e centrado na Europa produziu um universo intersubjetivo e um paradigma de conhecimento.

Segundo Quijano (2007), a colonialidade do poder teve papel decisivo na constituição deste paradigma de conhecimento, associado à formação das relações sociais capitalistas e urbanas. Para Ballestrin (2013), o eurocentrismo é essencial à colonialidade do saber pois universaliza junto ao poder o paradigma de conhecimento, com a secularização burguesa do pensamento europeu, num padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, centrado na Europa, estabelecido a partir da América.

Para Tonial, Maheirie e Garcia Jr. (2017), a centralidade no poder do eurocentrismo anda junto com a centralidade na produção do conhecimento, numa atitude colonial perante os saberes. Sustenta-se a relação de poder na certeza de que os europeus, a Europa e sua história são a versão mais completa da história humana. A colonialidade do saber é a dimensão epistêmica da colonialidade, e é efeito da

⁹ Segundo Chauí (1995), o período moderno na filosofia compreende três grandes mudanças intelectuais: o surgimento do sujeito que conhece partindo de si mesmo, e não de Deus e da natureza; a compreensão das coisas exteriores ao intelecto são objeto de conhecimento desde que se tornem representações, conceitos criados pelo intelecto, e por serem inteligíveis, são passíveis de pleno conhecimento pelo sujeito; a realidade é um sistema racional de mecanismos físicos (mecânica da causa e efeito) que tem como estrutura profunda a matemática. René Descartes é um dos principais pensadores deste período.

subalternização, folclorização ou invisibilização de conhecimentos e saberes que não são produzidos sob os parâmetros da ciência moderna.

Segundo o filósofo Santiago Castro-Gómez (2007), o paradigma dominante de conhecimento ocidental se funda em um pecado original, o de tentar ser como Deus sem poder sê-lo. Busca-se a posição sugerida por René Descartes¹⁰, de distanciamento entre sujeito e objeto para se obter melhor observação do objeto. Entretanto não há como ter a visão orgânica de Deus, e assim recorre-se à visão analítica, da separação em partes, da visão mecanicista e matemática do mundo. Este ponto cartesiano é chamado por Castro-Gómez (2007) de *hybris*¹¹ do ponto zero, um ponto de partida de observação, supostamente neutro e absoluto, onde a linguagem científica desde o iluminismo é a mais perfeita entre todas as linguagens humanas, sendo a estrutura pura e universal da razão (BALLESTRIN, 2013). A lógica do ponto zero é centrada na Europa, presume a totalização da gnose ocidental fundada no grego, no latim e nas seis línguas modernas imperiais europeias¹².

Para Grosfoguel (2008), a *hybris* do ponto zero é o ponto de vista que se apresenta como não tendo ponto de vista. Esta visão através do olhar de deus esconde a perspectiva local e concreta sob um universalismo abstrato. Assim, o conhecimento não ocidental foi visto como particular e incapaz de alcançar universalidade. Castro-Gómez (2007) considera que a partir da *hybris* a modernidade ocidentalizante toma seu ponto de vista sobre o mundo, sem permitir que haja outros pontos de vista, nem que haja um ponto de vista sobre seu próprio ponto de vista.

Segundo Grosfoguel (2008), Descartes substitui Deus pelo homem (não por acaso aqui é utilizado o gênero masculino) ocidental. O “penso logo existo” é o fundamento das ciências modernas ocidentais, criando um dualismo entre mente

¹⁰ Filósofo francês que formulou a sentença *cogito ergo sum* (penso logo existo) como resultado de suas reflexões na busca pela Verdade. Chegou a esta conclusão ao buscar a maneira mais confiável de se chegar a um conhecimento verdadeiro das coisas, desconfiando das sensações como principal caminho epistemológico (DESCARTES, 1979). Sua filosofia aponta para o sujeito reflexivo, para a razão como ponto de partida, para observação dos objetos, e, deste modo, se tornou um dos principais pensadores da filosofia moderna.

¹¹ Segundo Japiassú e Marcondes (2001), *hybris* “designa, em grego, toda espécie de desmedida, de exagero ou de excesso no comportamento de uma pessoa: orgulho, insolência, arrebatamento etc. Bastante empregado na filosofia moral, esse termo se opõe a medida, equilíbrio”. Castro-Gómez (2007) utiliza o termo para se referir ao pecado do homem ocidental de tentar ser como Deus. O autor utiliza da metáfora teológica *Deus absconditus*, segundo a qual Deus observa o mundo desde um ponto inobservado, com a finalidade de gerar um ponto de vista verdadeiro e livre de qualquer dúvida. O autor afirma que a ciência moderna tenta também estar fora do mundo e ter um ponto de vista inquestionável.

¹² Inglês, alemão, francês, italiano, espanhol e português.

corpo, mente e natureza, e proclamando um conhecimento não situado, universal, visto pelos olhos de Deus.

A partir desta dinâmica se forma, segundo Ballestrin (2013), uma filosofia na qual o sujeito epistêmico não tem sexualidade, língua, gênero, etnia, raça, classe nem localização epistêmica em nenhuma relação de poder. A verdade é produzida desde um monólogo interior consigo mesmo sem relação com ninguém fora de si. Se trata de uma filosofia surda, sem rosto e sem força de gravidade, assumida nas ciências humanas a partir do século XIX como epistemologia da neutralidade axiológica e da objetividade empírica do sujeito que produz conhecimento.

Segundo Grosfoguel (2008), há diferença entre lugar epistêmico e lugar social, pois alguém pode estar no lado subalternizado do mundo, mas não produzir conhecimento epistêmico subalterno. Tal fenômeno constitui o êxito do sistema-mundo colonial/moderno, onde os sujeitos situados no lado subalterno pensam como os que estão no lado dominante.

Grosfoguel (2008, p. 118), com base em intelectuais feministas e estudiosos do Terceiro Mundo ressalta que falamos sempre a partir de um determinado lugar situado nas estruturas de poder. Ninguém está alheio às “hierarquias de classe, sexuais, de gênero, espirituais, linguísticas, geográficas e raciais do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno”. Nossos conhecimentos são sempre situados. Entretanto, a “egopolítica do conhecimento” da filosofia ocidental sempre privilegiou a falácia de um “Ego” não situado, gerando um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro, que oculta não só o sujeito, mas também o lugar epistêmico a partir do qual ele se pronuncia, bem como as características geopolíticas e corpo-políticas das estruturas de poder/conhecimento colonial deste lugar de fala.

A neutralidade e a objetividade desinserida também fazem parte deste mito ocidental. Tonial, Maheirie e Garcia Jr. (2017) consideram que o núcleo da colonialidade do saber consiste no governo de si e no governo dos outros, em nome de verdades produzidas pelo saber expert, e que é na pretensão da neutralidade, objetividade e universalidade do pensamento científico que se assenta a suposta superioridade epistêmica que inferioriza as outras formas de produzir conhecimento e compreender o mundo.

Enrique Dussel (2005), afirma que o *ego cogito* foi precedido pelo *ego conquiro*. O que tornou possível o ponto de partida do “penso logo existo” foi a centralidade do homem europeu gerada pela conquista de outros povos. Foram as

condições históricas, políticas, sociais e econômicas que possibilitaram ao homem moderno europeu se tornar o fundamento de todo conhecimento verídico, pois neste quadro a subjetividade dos europeus estava no centro do mundo que eles conquistaram.

Segundo Quijano (2007), no paradigma moderno de conhecimento o sujeito é uma categoria que concerne o indivíduo isolado, que se constitui nele mesmo e por ele mesmo, no seu discurso e na sua capacidade de reflexão (*cogito ergo sum*). Já o objeto é um ente não apenas diferente do sujeito, mas externo a ele por sua natureza. O objeto é idêntico a si mesmo pois é constituído por propriedades que dão a ele uma identidade e definição, demarcando-o e posicionando-o em relação a outros objetos. Tal relação sujeito-objeto fundada com a modernidade se consolidou, e permanece hegemônica nas pesquisas acadêmicas até a atualidade. Mas, segundo Quijano (2007), tal paradigma está em crise e vem sendo questionado por novas pesquisas.

Questiona-se o caráter individual e individualista do sujeito, que nega a intersubjetividade e a totalidade social como lugares de produção do conhecimento. Ademais, pesquisas mostram que as propriedades são modos e tempos de um dado campo de relações, e que há uma estrutura profunda de comunicação no universo, o que vai contra a ideia de externalidade na relação entre sujeito e objeto (QUIJANO, 2007). Portanto, não se pode negligenciar que existe a dimensão intersubjetiva da relação social, onde toda reflexão e pronunciamento individual se encontra em uma estrutura intersubjetiva. O conhecimento é fruto de uma relação intersubjetiva voltada a algum propósito. Além disso, há mais relação entre sujeito e objeto do que se costuma considerar.

Segundo Quijano (2002), o dualismo radical entre razão e corpo, sujeito e objeto, está associado à visão reducionista e homogeneizante do social presente no paradigma moderno, que tem uma narrativa a-histórica. Esta concepção percebe os fenômenos e objetos como isolados ou separados, e, portanto, tem uma ideia evolucionista, orgânica e sistêmica de totalidade.

Nesta visão de totalidade é possível perceber a despreocupação pela figura do outro, e isto está intimamente relacionado com as relações de conflito cultural e social quando da conquista europeia do novo mundo. No dualismo/individualismo europeu está totalmente ausente o “outro” como sujeito epistêmico (QUIJANO 2007). O “outro” está presente apenas de maneira objetificada, em que pese a existência de disciplinas como Antropologia e Etnologia onde o sujeito europeu estuda o autóctone,

ao passo que a disciplina que estuda o europeu, tratado como sujeito, é a Sociologia. Isto tudo nega a ideia de totalidade social e exalta a imagem atomística de existência social. Nega a existência de qualquer outro sujeito fora do contexto europeu, ocultando a ordem colonial como uma totalidade.

Quijano (2007) aponta criticamente que as outras culturas, que não a europeia, foram consideradas inferiores por natureza. Só podem ser objetos do conhecimento e de dominação. Assim, a relação entre a cultura europeia e as demais foi estabelecida como a relação sujeito-objeto, bloqueando qualquer possibilidade de comunicação e de geração intercultural de conhecimento – uma vez que o paradigma institui que entre sujeito e objeto só pode haver relação externa.

Isto é uma expressão da colonialidade do poder e permanece até hoje, como é perceptível por exemplo na relação do Estado e sociedade em geral com as tribos indígenas e seus saberes. Segundo Tonial, Maheirie e Garcia Jr. (2017), a matriz colonial dá invisibilidade a determinadas formas de saber e existir, consideradas inferiores e não científicas. Para Walsh (2007), com a colonialidade se descarta outros saberes questionando, inclusive, a capacidade intelectual dos povos que não partem da chamada ciência moderna.

2.2.3 Decolonialidade

Diante da colonialidade do saber e do poder, é necessária uma reação por parte dos povos desfavorecidos, e que se tornam conscientes da opressão. Deste modo, a literatura também discute um esforço de resistência à lógica da modernidade/colonialidade, seja no âmbito teórico quanto prático, político e epistemológico. À esta resistência os autores dão o nome de decolonialidade ou descolonialidade. Segundo Quintero (2019), não há um consenso sobre a utilização do termo descolonial ou decolonial, mas ambos se referem ao desmonte das estruturas de dominação e exploração postas pela colonialidade, bem como de seus principais dispositivos.

Catherine Walsh, um dos expoentes da abordagem da colonialidade e decolonialidade, argumenta que o uso adequado do termo é decolonialidade (sem a letra “s”), para que haja uma diferenciação entre o ideal decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade, e a descolonizações ocorridas com os processos de independência ocorridos durante a Guerra Fria (BALLESTRIN, 2013). Enquanto este

está relacionado a um momento histórico específico, o projeto decolonial surge junto à própria colonialidade e estará vivo até que a colonialidade seja superada. Mignolo (2010) acrescenta que esta distinção também contribui para uma distinção pedagógica entre a decolonialidade como esforço por desvelar e desmontar a colonialidade, e as ideias do pós-colonialismo e seu apego a autores eurocêntricos.

Os autores do Grupo Modernidade/Colonialidade amadureceram a ideia de que o estudo da decolonialidade ampliaria a capacidade de análise das categorias analíticas modernidade e colonialidade. A decolonialidade passa a ser pensada como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade no encontro *Mapping Decolonial Turn*, ocorrido em 2005.

Pensar a modernidade e a colonialidade conduz inevitavelmente a questionamentos sobre o que é possível ser feito para que haja uma mudança. Ademais, conforme defende Mignolo (2008b), o próprio ato de conceituar a colonialidade é em si um ato decolonial, uma vez que contribui para lançar luz sobre o padrão de poder que surge com a modernidade. Este padrão de poder consegue se manter há tanto tempo pois, dentre outros motivos, sedimentou no imaginário coletivo que seus males são frutos de movimentos naturais da história do mundo. Portanto, como afirma Latouche (2010), é necessária uma decolonização do imaginário.

Outro conceito importante da decolonização é o do pensamento crítico de fronteira, desenvolvido por Walter Mignolo. Este autor foi influenciado por pensadores e pensadoras chicanas (de cultura mexicana-americana) que refletiram a mistura entre as culturas americanas e mexicanas devido a interação entre sudoeste dos EUA, e México. Neste sentido, percebe-se que regiões de fronteira são locais propícios para o afloramento do pensamento decolonial, uma vez que demonstra que toda cultura é feita de interação de diversas influências. Esta região em específico, demonstra o quanto é descabida a imposição cultural estadunidense e a consequente baixa estima dos colonizados quanto à sua própria cultura (CHIARA, 2021). Os pensadores chicanos demonstram como a América Latina não se acaba ao fim do território mexicano, mas se alastra profundamente do território americano, influenciando sua cultura, política, economia e espaços.

Segundo Mignolo (2000), empreendimentos teóricos como este devem ocorrer como resposta epistêmica do sujeito subalternizado diante da colonialidade. E uma característica central desta reação deve ser a não rejeição da modernidade, é preciso reconhecer sua importância para a formação do mundo em que vivemos hoje,

por outro lado, torna-se necessária uma redefinição desta modernidade a partir de cosmologias e epistemologias do subalterno, que se encontra no lado oprimido da diferença colonial. Para Grosfoguel (2008), isto torna também necessária a redefinição de categorias chave da modernidade, como cidadania, democracia, direitos humanos, humanidade e relações econômicas.

A ressignificação de conceitos a partir da cosmovisão dos oprimidos é tratado pela socióloga Catherine Walsh como interculturalidade. A autora defende a possibilidade de reconstruir o imaginário a partir de outros saberes e modos de vida além dos impostos pela modernidade (TONIAL; MAHERIE; GARCIA JR., 2017). A vivência indígena, por exemplo, pode nos ajudar a pensar e criar as condições necessárias para outra organização social. Para tanto, é preciso criar espaço para que as epistemes negadas pela modernidade convivam e dialoguem, como a Universidade Intercultural e a etnoeducação afro. Nestes ambientes o pensamento crítico de fronteira, os conhecimentos e cosmovisões subalternos podem interagir e se fortalecer, mas também manter o diálogo com a epistemologia e modo de vida típicos do mundo ocidental.

Segundo Grosfoguel (2008), as respostas mais comuns à opressão são o fundamentalismo e nacionalismo, entretanto ambos apresentam soluções eurocêntricas ao problema. Enquanto o nacionalismo forma uma colonialidade interna e reifica o Estado-nação, os fundamentalismos do terceiro mundo reforçam o binarismo do eurocentrismo, como a ideia de que a democracia é um patrimônio essencialmente ocidental. Portanto, ambas reações são antimodernas, mas tão eurocêntrica, hierárquica e autoritária quanto a modernidade. A opção decolonial por outro lado, não busca ser antimoderna, mas sim transmoderna, no sentido dado por Enrique Dussel.

A proposta de Dussel (2005) é de superação da Modernidade negando a inocência desta e dando espaço ao “outro”, o subalternizado. Nega-se a justificativa dada à violência da modernidade pautada na inevitabilidade do sacrifício em prol de algo maior, do progresso, da falácia desenvolvimentista. O autor propõe o uso de um componente da própria racionalidade iluminista, a alteridade, para reconhecer os sujeitos que foram negados pela Modernidade. Por meio da transmodernidade, possibilita-se algo que seria impossível segundo a Modernidade, a solidariedade dentro dos binarismos da Modernidade, isto é, entre centro e periferia, mulher e

homem, raça, etnias, classes, humanidade e natureza, ocidente e ex-colônias, não pela negação, mas incorporação, subsunção.

Dussel (2005) descreve o projeto pré-moderno como exaltação do passado por um viés folclórico, enquanto os antimodernistas são de grupos conservadores, nazistas, fascistas ou populistas. Já os pós-modernos negam a Modernidade incluindo a razão como tal, e caem em um irracionalismo de caráter niilista. Bem diferente é a proposta transmoderna, que pretende transcender a razão moderna, não negando a razão em si, mas a razão eurocêntrica, desenvolvimentista, violenta e hegemônica.

Transmodernidade, pensamento de fronteira e interculturalidade se coadunam como propostas não fundamentalistas de valorização dos saberes e práticas dos povos subalternizados, rumo a uma superação do lado escuro da Modernidade. Percebe-se que a decolonialidade tem caráter não autoritário nem impositivo, mas considera-se como uma opção. Mignolo (2017) desenvolve este aspecto demonstrando que para o século XXI há cinco projetos determinantes: reocidentalização, reorientação da esquerda, desocidentalização, decolonialidade e espiritualidade. Diante disto, a opção decolonial quer ser uma opção, e não o único caminho a ser imposto, ou então, a palavra “opção” perderia seu sentido.

Num esforço de construir uma linguagem crítica de descolonização, Grosfoguel (2008) conceitua a “diversalidade anticapitalista decolonial universal”, que seria uma oposição à noção eurocêntrica de universalidade, que diluem os particulares em um todo homogêneo. A diversalidade é um universal decolonial que respeita as múltiplas particularidades locais na luta contra a modernidade e a colonialidade, com seu capitalismo, patriarcado e eurocentrismo.

A proposta da diversalidade é uma fusão da transmodernidade de Dussel com a socialização do poder, conceito criado por Quijano. A socialização do poder tem relação estreita com a questão do Estado dentro da matriz colonial de poder, pois é uma proposta alternativa à visão eurocêntrica de Estado. A próxima seção tratará deste tema, contribuindo também para fundamentar a discussão deste trabalho sobre uma das dimensões da prática colonial do Estado, que são as políticas públicas de desenvolvimento.

2.3.4 A questão do Estado

Como já exposto, o poder é um espaço de relações de exploração/dominação/conflito articuladas pela disputa para controlar, dentre outros aspectos, a autoridade e seus instrumentos. Deste modo, é fundamental entender o lugar do Estado nesta discussão, como sendo um espaço de dominação essencial para o novo padrão mundial de poder a partir da colonialidade.

A modernidade se dá no mesmo processo histórico que o capitalismo, da conquista da América ao amadurecimento com o Iluminismo e a Revolução Industrial. Surge então a necessidade de substituição das antigas instituições Império, Monarquia e Igreja pelo Estado-nação, República e universidade laica, com a intenção de proporcionar um ambiente mais propício ao capital e as relações sociais que este promove (QUIJANO, 2020). Outras instituições em destaque são a família burguesa e a empresa, que junto ao Estado-nação ordenaram as relações sociais culturais e políticas com base no trabalho, Estado e família. Juntas, todas estas instituições foram formadas para atender as necessidades do padrão de poder da colonialidade.

O Estado nasce como uma solução para os dominadores do capitalismo e sua necessidade pelo controle de um espaço de dominação estável e bem delimitado. Neste sentido, o Estado é um instrumento que garante a competição capitalista e a defesa dos interesses dos donos do capital nacional, bem como proporciona oportunidade de negociação com os demais competidores. O Estado Nação foi concebido como instrumento principal da mudança social ocorrida na modernidade por ser o iniciador e protetor das instituições modernas associadas ao capitalismo industrial (NANDY, 1996). Assim, o Estado se torna a instituição central do poder no mundo capitalista.

O padrão de poder mundial a partir da modernidade é a articulação entre colonialidade do poder, capitalismo, eurocentrismo e Estado como forma central universal de controle da autoridade coletiva e de dominação política (QUIJANO, 2002). Seguindo a lógica da colonialidade, o Estado, assim como a epistemologia europeia, espalha-se pelo mundo como modelo eurocêntrico a ser seguido. No entanto, sendo o instrumento da dimensão da colonialidade que se refere à autoridade, o Estado não se estabelece nas regiões colonizadas de forma particular.

Para Mignolo (2017), o controle da matriz colonial de poder sobre elementos essenciais da vida (economia, autoridade, gênero e sexualidade, conhecimento e

subjetividade) foi observado em duas direções paralelas: a luta entre Estados imperiais europeus, e a outra foi entre esses Estados e os seus sujeitos coloniais africanos e indígenas, submetidos à escravidão e exploração. Enquanto na Europa as revoluções burguesas davam origem a seus Estados-nações, nas áreas colonizadas os espaços de dominação também passavam por transformações, mas sob o julgo europeu. Por tanto, na Europa o movimento era contra o império e o papado, e na América Latina se formavam Impérios coloniais que bloqueariam por séculos o processo de nacionalização destas sociedades e Estados (QUIJANO, 2020). O Estado na periferia é espaço de dominação sob o controle dos europeus durante a colonização, e após o período colonial é assumido pelos descendentes dos europeus, perpetuando a colonialidade (QUIJANO, 1994). Se consolida uma colonização interna de alguns grupos por outros, pela força e pelo controle estatal.

Os países que têm passado colonial como os da América Latina, não alcançaram o ideal de Estado-nação, no sentido de promover a cidadania a todos, preservar a identidade nacional e a garantir representatividade. Isto se explica pela persistente colonialidade do poder (QUIJANO, 1993). As elites locais identificadas e associadas à Europa, e posteriormente aos EUA, resguardaram os seus interesses, de modo que nenhum Estado constituído sobre o complexo racismo-eticismo alcançou a democratização e nacionalização, e a cidadania se reduz ao voto.

Apesar do fim do colonialismo global a da organização política de grande parte da periferia em Estados independentes, persistiu a colonialidade global, onde os povos não-europeus continuam a ser explorados e dominados por europeus e americanos (GROSFOGUEL, 2008). A exploração entre capital e trabalho continua na relação de dominação de alguns Estados sobre outros, fazendo uso inclusive de instituições internacionais como Fundo Monetário Internacional, do Banco Mundial e OTAN.

O Estado também tem relação com a colonialidade do saber, uma vez que a produção intelectual que deu sustentação à modernidade também teorizou em favor do modelo eurocêntrico de Estado. A ideia de Estado se espalhou em todo o mundo e como um axioma na consciência humana (NANDY, 1996). Mesmo os autores que criticaram o Estado tinham suas raízes na Europa e partiram da ideia de Estado-nação eurocêntrica, ignorando as peculiaridades das experiências de Estado vividas no Terceiro Mundo.

Considerando que no Estado como construção eurocêntrica o controle da autoridade pública é concentrado, Aníbal Quijano propõe que a autoridade seja comunitária, e apresenta o conceito de socialização do poder. A utopia é que as instituições da vida social (escola, empresa, hospitais etc.) sejam autogeridas por líderes que promovam expansão da democracia e igualdade social, num processo radical de democratização a partir de baixo.

A socialização do poder se opõe à projetos centrados no Estado, seja capitalista ou socialista, buscando um novo imaginário universal e anticapitalista radical que descoloniza os limites eurocêtricos presentes nas visões marxistas e socialistas (GROSFOGUEL, 2008). A esquerda historicamente reproduziu a hierarquia racial no poder, e não questionou devidamente a diferença colonial contida na colonialidade. A proposta decolonial não busca uma política de identidades (“negra”, “indiana” “africana”, “colombiana” etc), pois elas podem servir de ponto de partida, mas são limitadas uma vez que são construções coloniais. As identidades contribuem para a busca dos objetivos de um grupo dentro do sistema, mas não de uma luta anticapitalista radical de todos os grupos contra o sistema.

Um problema global como o da colonialidade não pode ser resolvido no plano do Estado-nação, mas no âmbito global, para superar a relação desigual entre norte e sul globais, que se agrava com o neoliberalismo (GROSFOGUEL, 2008; QUIJANO, 2002). As regiões periféricas têm pouco espaço para mudança pois a soberania de seus Estados se encontra em um sistema interestatal global que os limita. As desigualdades sociais requerem alternativas decoloniais globais e utópicas, por isso Quijano também propõe instituições públicas internacionais para a igualdade na produção, reprodução e distribuição dos recursos do mundo.

A esperança de experiências comunitárias de poder aparece em movimentos sociais que tem a reciprocidade na organização do trabalho e a comunidade como estrutura de autoridade pública (QUIJANO, 2002). Tais valores também podem ser aprendidos de tribos indígenas e comunidades quilombolas. Na experiência histórica da América Latina, é possível tomar como exemplo a revolução civil mexicana.

A literatura sobre a colonialidade do poder e do saber servirão de base para o questionamento da ideologia do progresso e das concepções de desenvolvimento existentes ao longo da história. Como discutido até então, a colonialidade do poder envolve uma classificação social pautada na raça, uma organização capitalista do mundo e do trabalho, e uma hierarquização dos saberes com privilégio da cultura

ocidental, racional, branca e heterossexual. Toda esta lógica esteve presente desde a modernidade sob a mistificação da ideia de progresso e desenvolvimento.

Segundo Ferreira (2022) são necessárias outras leituras sobre o desenvolvimento, uma vez que as apresentadas até agora geram um padrão de poder pautado na violência física sobre os corpos racializados e inferiorizados, e na prática do epistemicídio baseado no sexismo e racismo. Para Ferreira (2022, p. 79), aplicar a perspectiva decolonial ao desenvolvimento pode levar à superação da “patologia do regime colonial capitalístico e realizar a travessia desse regime e sistema de dominação para uma outra forma de se relacionar.” Neste sentido, a abordagem da colonialidade do poder e do saber contribuem para a reflexão acerca das violências por trás da ideia de desenvolvimento. É este o empreendimento intelectual a ser executado nos próximos capítulos.

3 COLONIALIDADE, DESENVOLVIMENTO E PÓS-DESENVOLVIMENTO

Um dos elementos do padrão colonial de poder é a ideia de desenvolvimento econômico. Assim como as ideias de raça, gênero, e classificação social, o desenvolvimento econômico faz parte de uma naturalização mitológica incutida no imaginário coletivo. E por isso mesmo, também faz parte da colonialidade do poder.

Essa dissertação parte da consideração de que o desenvolvimento econômico funciona como uma ideologia à serviço da colonialidade, ordenando os países dentro de uma hierarquia comum imposta a todos. Dentro desta concepção, o desenvolvimento é um caminho único a ser percorrido por aqueles países que querem chegar ao mesmo patamar em que se encontram os países do centro do padrão mundial de poder. Entretanto, este caminho é desenhado pelos próprios países do centro, apesar de muitas vezes não ter sido este mesmo o caminho que foi percorrido por eles. Logo, a ideia do desenvolvimento econômico é um instrumento de dominação que já estava presente na ideia de progresso do período colonial, mas que sobrevive a este momento histórico na forma da colonialidade.

Tal concepção de mundo faz uso de uma ideia burguesa, naturalista e organicista. Isto quer dizer que as partes são vistas como elementos de um todo orgânico, com leis naturais que são inevitavelmente seguidas. Desconsidera-se a heterogeneidade estrutural do todo social, bem como o papel dos interesses e vontades humanas no curso dos acontecimentos históricos (QUIJANO, 2014). Deste modo, naturaliza-se a posição dos países que estão no centro do poder mundial, maculando a colonialidade do poder que torna possível a dominação e a exploração.

Juntamente à consolidação do eurocentrismo como padrão de poder mundial, que gerou uma determinada classificação social, consolidou-se também um tipo de classificação dos saberes. O saber mais prestigiado foi aquele mais útil aos interesses do capital, enquanto os demais saberes foram subalternizados, relativizados, e folclorizados, juntamente com as culturas a eles relacionadas. O saber moderno e eurocentrado foi considerado o único racional, e capaz de levar a humanidade ao progresso.

Neste sentido, inevitavelmente as ideias econômicas foram influenciadas pela colonialidade. É possível identificar desde os primeiros pensadores sobre economia e desenvolvimento econômico, uma exaltação da modernidade, da ideia de progresso,

um otimismo em relação aos avanços do capitalismo e da evolução tecnológica. Ademais, desde muito cedo o pensamento econômico esteve intimamente relacionado ao poder e aos interesses mercantis, o que fez com que as ideias econômicas fossem permeáveis à colonialidade do poder.

Deste modo, a intenção deste capítulo é aprofundar as discussões iniciadas no capítulo anterior, discutindo a relação entre a colonialidade do poder e do saber com a ideia de desenvolvimento econômico, que tem suas raízes na ideologia do progresso.

3.1 COLONIALIDADE E DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

Segundo Quijano (1993), é impossível analisar o desenvolvimento sem entender a questão da colonialidade. O desenvolvimento é um dos elementos da história do poder, e este, desde a invasão europeia do que ficou conhecida como América Latina, tem traços bem característicos. Além disso, com a modernidade nasce o capitalismo, um sistema que por sua natureza envolve a dominação e a exploração de um grupo social sobre outro. Os recursos do mundo passaram a se concentrar sob o domínio europeu, que se utilizou das categorias raça¹³, cor e etnia para classificar o mundo.

Todos os povos e culturas não-europeias passaram a ser tachados de inferiores, selvagens, incultos, sem alma, e, portanto, passíveis de serem explorados, catequisados, violentados física e epistemicamente. A classificação também foi aplicada às nações com base nestes critérios, influenciando a trajetória destas sociedades e resultando nos papéis que exerceram no sistema mundial ao longo da história, até os dias de hoje.

Esta diferença colonial justificou discursos da modernidade que tiveram a dimensão de projetos de colonização. Inicialmente a cristianização ou missão cristã e,

¹³ Segundo Rodney (1975), a Europa “subdesenvolveu” a África, pois, ao contrário do que se propaga, este continente já era “desenvolvido”. É falacioso o argumento de que a Europa encontrou uma África sem desenvolvimento. Podemos pensar isso também em relação à América Latina. Segundo Almeida (2020), é impossível entender o desenvolvimento capitalista sem a questão da raça, já que este ocorreu por meio da exploração e o extermínio de pessoas escravizadas. O autor considera que no Brasil houve uma modernização conservadora, ou seja, apenas crescimento econômico, sem distribuição de renda e bem-estar à população, sobretudo à população negra por ser a mais marginalizada do país. A modernização, por tanto, não seria um caminho para superar o racismo, pois ela é em si racista.

em seguida, a missão secular de Civilização, e após a Segunda Guerra mundial tal processo assume o nome de desenvolvimento e modernização (MIGNOLO, 1998, 2008; GROSFUGUEL, 2008). Esta retórica foi imposta pela força, ao mesmo tempo em que se sustentou por meio de componentes ideológicos, levando a colonialidade a se perpetuar.

Assim, a concepção hierárquica dos países, que mais tarde viria a ser chamada de desenvolvimento econômico, é um conceito eurocêntrico que exerce também a função de ideologia. É um discurso que profere verdades inquestionáveis e se torna uma ilusão à consciência. O imaginário é colonizado, e as pessoas e sociedades não enxergam os interesses do capital por trás do discurso (LATOUCHE, 2010). A realidade é mascarada e a resistência das vítimas paralisada. Segundo Mészáros (1996?), tal mistificação leva as pessoas a consentirem consensualmente com valores, práticas e políticas contrários aos seus próprios interesses, tornando possível a lealdade dos explorados e dominados.

A ideologia do desenvolvimento é uma expressão da colonialidade do poder e do saber. A modernidade impõe uma naturalização mistificadora de categorias sociais chave. A concepção dos elementos da vida em geral, incluindo os sociais, políticos, econômicos e antropológicos, como um organismo vivo, foi usada também para descrever fenômenos como resultado de fenômenos naturais, e não como produtos históricos e fruto de relações de poder bem determinadas no espaço e no tempo.

A associação existente entre trabalho/fenótipo e classificação social a partir da modernidade é vista desta maneira naturalizadora. Outro exemplo desta naturalização mitológica é a identificação entre gênero e sexo (QUIJANO, 2014). No que tange à organização mundial do poder, naturalizou-se o posicionamento da Europa no centro da cultura, da história e da economia. Assim, as nações são ordenadas em mais ou menos desenvolvidas à medida que se assemelham ou não aos países hegemônicos de cada período.

Criou-se no imaginário coletivo a ideia de que é natural o posicionamento da Europa no centro da estrutura de poder mundial, e de que esta hierarquia se deu por leis divinamente pré-determinadas, enquanto as nações estão continuamente avançando, ainda que com ocasionais percalços, em direção ao progresso. Tal crença

tem raízes na tradição judaico-cristã, e foi disseminada pelo mundo pelos europeus, assim como a sua religião¹⁴.

Em consequência, hoje é possível distinguir países que estão em posições de maior poder político e econômico como aqueles que historicamente se incorporaram ao centro ou não foram colônias europeias. Segundo Quijano (2014), os países que tinham, na maioria de sua população, vítimas das relações racistas ou etnocidas do poder, não conseguiram sair da periferia colonial na disputa pelo desenvolvimento.

Há também os países que foram colonizados de modo curto e parcial, como Japão, Taiwan e China. Ou ainda as nações onde as populações colonizadas foram minorias, ou onde indígenas foram exterminados, como nos EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia (QUIJANO, 2014). Os efeitos da colonialidade no ordenamento entre os países fica visível através da proximidade étnica e política com o eurocentrismo.

os dominantes das raças não-brancas foram submetidos a serem canais no processo de exploração, ou seja, intermediários na cadeia de transferência de valor e riquezas da periferia colonial ao eurocentro, ou associados dependentes¹⁵. (QUIJANO, 2014, p.319. tradução nossa).

Assim, tanto os descendentes diretos dos europeus, quanto os dominantes entre os não-brancos, permaneceram exercendo a colonialidade nas ex-colônias, por estarem mais identificados com a cultura europeia do que com a local, devido terem tido sua mentalidade forjada sob o eurocentrismo. Deste modo foi possível aos Estados-nação do centro fortalecerem sua dominância, tendo como contrapartida os Estados coloniais, e depois os Estados-nação dependentes. Mesmo o Welfare State¹⁶ foi um privilégio do centro, pois teve seu custo coberto pela exploração do trabalho da periferia colonial em condições não democráticas.

¹⁴ A ideia de progresso será melhor discutida na seção 3.2 sobre a a relação da colonialidade do saber e o desenvolvimento.

¹⁵ Texto original: Los grupos dominantes de las razas no-blancas fueron sometidos a ser tributarios, es decir, intermediarios en la cadena de transferencia de valor y de riquezas de la periferia colonial al eurocentro, o asociados dependientes.

¹⁶ Um sistema econômico implantado nos países centrais no pós-Segunda Guerra Mundial, e que levou à melhoria na qualidade de vida nas populações destes países. É um sistema de livre-empresa com importante participação do Estado na promoção de benefícios sociais, proporcionando padrões de vida mínimos aos cidadãos, desenvolvendo bens e serviços sociais, controlando o ciclo econômico e ajustando o total da produção, considerando custos e rendas sociais. A política fiscal é progressiva para financiar programas de moradia, saúde, educação, previdência social, seguro-desemprego e, sobretudo, o alcance do pleno emprego. Estas garantias têm o status de direito político, não de caridade. O sistema também é comumente chamado de Estado de bem-estar social.

Bhambra e Holmwood (2018) demonstram que para entender o Welfare State é necessário analisá-lo a partir da lógica colonial. A herança do colonialismo é a racialização do mercado e a hierarquia do acesso aos direitos políticos e cidadãos baseada na raça. Isto se reflete nos tipos de Welfare State aplicados em diferentes países, pois a proximidade ou não com os países dominantes e brancos determina a profundidade alcançada por este sistema sociopolítico.

Aqui reside a farsa do desenvolvimento, trabalhada por autores como Arturo Escobar. O desenvolvimento é uma ideologia favorável aos países do centro, e que os países periféricos buscam como um caminho único que supostamente os levará ao patamar dos países já desenvolvidos. Ironicamente, este caminho único, o do liberalismo econômico, não foi o percorrido pelos países ricos, os quais, segundo Chang (2004), “chutaram a escada”.

A posição em que se encontra a América Latina na geopolítica mundial não é uma eventualidade, e sim produto histórico da colonialidade. Após o processo de independência nas colônias, a diferença colonial permaneceu através dos descendentes dos europeus, mas também de todos os outros que aceitaram a falácia do eurocentrismo como algo natural (QUIJANO, 1993). Os Estados-nação que haviam surgido nas colônias por meio da colonialidade, permaneceu sendo principal instrumento de difusão do eurocentrismo e da ideia de desenvolvimento econômico. E o acesso ao controle da autoridade pública do Estado era tido pelas classes associadas às ex-metrópoles, gerando uma dependência histórico estrutural.

Mais recentemente tal estrutura mundial de poder tem a cara da globalização neoliberal, que aprofunda os problemas decorrentes da colonialidade. Segundo Quijano (2002), a globalização tem provocado uma reconcentração do controle de recursos (dentre eles o trabalho e seus recursos e produtos), a expansão das formas não salariais de controle do trabalho, o aprofundamento das desigualdades sociais, e mudanças significativas na estrutura mundial de acumulação capitalista com os efeitos da especulação financeira.

Nos últimos 510 anos do “sistema-mundo patriarcal/capitalista colonial/moderno europeu/euro-americano”, passamos do “cristianiza-te ou dou-te um tiro” do século XVI, para o “civiliza-te ou dou-te um tiro” do século XIX, para o “desenvolve-te ou dou-te um tiro” do século XX, para o recente “neoliberaliza-te ou dou-te um tiro” dos finais do século XX e para o “democratiza-te ou dou-te um tiro” do início do século XXI. Não houve respeito nem reconhecimento pelas formas de democracia indígenas, fossem elas africanas, islâmicas, ou outras não-europeias. A forma liberal da democracia

é a única aceita e legitimada. As formas outras de democracia são rejeitadas. (GROSFOGUEL, 2008, p.140).

Da mesma forma que a colonialidade implica em uma universalização do poder e do saber europeus, o desenvolvimento, sendo um dos componentes da colonialidade, promove o pensamento único e a ocidentalização do mundo em detrimento de culturas locais (SACHS, 1996, 2000; SBERT, 1996). Segundo Shanin (1997), a grande complexidade cultural revelada pelas novas colônias na modernidade, exigiu um esforço de ordenamento e categorização de uma forma que favorecesse os descobridores.

Para Gronemeyer (1996), com a Peste Negra, a morte deixou de ser vista como castigo divino para ser uma afronta às capacidades humanas. Uma vez que a morte é inevitável, optou-se por tornar a vida mais rápida e segura, além de obsessiva pela otimização. Deste modo, a ideia de desenvolvimento surge como instrumento ideal de prevenir surpresas indesejáveis, busca de previsibilidade, planejamento e compreensão. Neste sentido, adotar o estilo de vida mais rápido e mundial é libertar-se das amarras das culturas locais. Assim é possível que as elites se sintam em casa em qualquer parte do mundo, uma vez que os ambientes se tornam muito semelhantes (KOTHARI et al., 2021). Neste ambiente, os saberes locais são constantemente ameaçados e sufocados pela cultura única propagada pelos líderes mundiais na corrida incessante pela superação do que é supostamente ultrapassado.

As experiências comunitárias são vistas como inferiores ao individualismo e economicismo capitalistas. Há uma “economização” da vida, onde todos os seres humanos podem ser analisados como se pudessem ser reduzidos a um tipo de sujeito, o *homo economicus*, graças ao disciplinamento dos corpos, indivíduos e estruturas sociais dentro da lógica do mercado (ESCOBAR, 2007). A diversidade é vista como um empecilho ao progresso, e a homogeneização cultural uma forma de diminuir a necessidade de recursos e esforços em prol do desenvolvimento. O resultado foi uma perda da diversidade e a necessidade constante de uma resistência decolonial.

Tendo em vista que os autores da colonialidade apontam que é preciso enxergar as categorias sociais como resultado histórico, e que a melhor forma de superar uma ideologia é compreendendo-a em suas estratégias ocultas, a seção a seguir realiza uma apresentação temporal da formação da ideia de progresso. Deste modo, será possível compreender a interpretação do mundo que formou as raízes

para a ideologia do desenvolvimento econômico, o que será abordado na seção subsequente.

3.2 A IDEIA DE PROGRESSO

O que conhecemos hoje com o nome de desenvolvimento é, na verdade, uma expressão de um conceito mais antigo: a ideia de progresso. Segundo Bittencourt (2011), o progresso é a noção de desenvolvimento contínuo seja da vida ou de um sistema social, em seus aspectos materiais, intelectuais e morais. Para o autor, tal concepção nos é herdada da cultura judaico-cristã desde seus primórdios, tendo em vista sua crença na imortalidade e possibilidade de evolução infinita da alma.

O cristianismo logrou grande influência na cultura ocidental ao longo da história, de tal modo que a ideia de progresso também ganhou espaço importante no senso comum e na produção intelectual. Na Europa Ocidental da Idade Média, esta influência se reforçou devido ao poder político adquirido pela Igreja Católica. Neste contexto, disseminou-se o determinismo da vontade de Deus. Neste sentido, todos os aspectos da vida seriam governados pelos desígnios do Criador, e as sociedades estariam divinamente condicionadas a um avanço para uma situação melhor (embora desvios ocasionais ocorressem). Os povos estariam mais próximos da redenção, quanto mais afastados estivessem da barbárie, despotismo e ignorância (SHANIN, 1997). A este período seguiu-se o do Renascimento, um movimento intelectual, artístico e literário que buscou superar o obscurantismo medieval.

O Renascimento se deu entre os séculos XV e XVI, caracterizando-se pela busca de maior liberdade intelectual, trazendo à luz a filosofia da antiguidade ocultada pelas “trevas” da Idade Média, e assumindo uma atitude otimista em relação ao presente e ao futuro (BYINGTON, 2009). Segundo Reclus (1999), tal emancipação intelectual e fervor revolucionário foram animados pelas descobertas/invasões do período das navegações, que causaram uma expansão temporal e espacial do conhecimento, estimulando a ousadia do pensamento e a imaginação.

Para Shanin (1997), a ideia de progresso funciona como resposta dos europeus a duas mudanças que desafiaram sua visão de mundo até então estabelecida: as noções de tempo e de complexidade cultural do mundo. A partir do encontro dos europeus com os povos de territórios invadidos, a dualidade entre nós e os outros, civilizados e bárbaros, cristãos e infiéis, passou a ser insuficiente diante da

grande complexidade cultural que as novas experiências de dominação forneciam. Ademais, até então o tempo era entendido de maneira biológica e circular, onde o fim era entendido como um novo começo. A partir do Renascimento e da modernidade, passou a ser mais vantajoso para a Europa entender a história como uma evolução linear. Assim, a ideia do progresso solucionou os dois enigmas, unindo-os. A nova compreensão de mundo passou a ser a de que as diferenças culturais existiam por conta dos diferentes estágios de desenvolvimento em diferentes sociedades.

Dussel (2005) demonstra como o desenvolvimento é intrínseco à modernidade, e que o conceito de Europa surge juntamente ao de modernidade, no contexto das invasões e colonização dos territórios além-mar. Segundo o autor, a modernidade contém o mito que justifica uma prática irracional de violência, à medida em que a civilização moderna se autodescreve como superior e desenvolvida, e esta superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, bárbaros, rudes como exigência moral. O caminho a ser seguido pelos países mais pobres deve ser aquele seguido pela Europa, em um desenvolvimento unilinear. Diante da oposição do bárbaro, a violência é justa e as vítimas são parte de um holocausto heroico e necessário, em ritual de sacrifício do povo índio, negro, da mulher, e da natureza. A culpa do bárbaro inocenta a modernidade e a torna emancipadora dessa culpa, de modo que o sofrimento das vítimas é inevitável.

Heidemann (2010) defende que o mito do progresso se iniciou com o Renascimento e sua mudança de perspectiva histórica em relação à Idade Média. No medievo, segundo o autor, havia uma percepção de que o presente era de decadência em relação a um passado mais glorioso. Os Renascentistas teriam invertido esta percepção, passando a entender os acontecimentos como naturalmente direcionados um uma condição melhor ao passo do avanço do tempo. Este ponto de virada teria sido uma revolução paradigmática na cosmovisão da raça humana.

No campo do pensamento, o período do Renascimento abriu as portas para a Filosofia Moderna, onde houve a continuidade da noção de progresso. A Filosofia Moderna abandona o modo explícito medieval de basear análises na vontade de Deus. O sujeito é quem toma a iniciativa para o conhecimento e tem em si capacidade de conhecer. As coisas a sua volta são passíveis de serem conhecidas, e são, portanto, objetos do conhecimento. Os objetos do conhecimento estão todos contidos em um sistema racional cuja lógica profunda é matemática (CHAUI, 1984). Portanto, uma vez que o sujeito, agora capaz de conhecer, passa a compreender como funciona

o mundo que o cerca, o pode dominar e manipular. Com a modernidade, o homem¹⁷ como sujeito é quem toma a iniciativa do conhecimento não dependendo mais da revelação divina, o que torna o europeu moderno a sentir-se potente e otimista para controlar os fatores naturais e sociais que encaminham a humanidade para o progresso.

Portanto, a Filosofia Moderna incorpora a noção de progresso, dando contornos de racionalidade e secularização. Esta filosofia precede o Iluminismo e o influencia com seu empirismo, enfoque na razão e liberdade, crítica à tradição e autoridade e busca pelo progresso. O Iluminismo por sua vez dá seguimento ao pensamento impulsionado pela filosofia moderna, e dá aplicação histórica a tais ideias por meio de influência no contexto social e político. Neste movimento a ideia de progresso segue viva e atuante. Segundo Duarte (2020), apesar de o Iluminismo ter questionado as superstições e as práticas das instituições religiosas, uma parte importante da literatura recente discute a relação entre o Iluminismo e a religião demonstrando que não houve uma ruptura, mas uma continuidade do pensamento teológico a partir dos pensadores iluministas. Isto não significa, entretanto, ausência de tensões e transformações¹⁸.

Pensadores como Immanuel Kant seguiram com a filosofia do progresso considerando que apesar da liberdade da ação humana, o mundo está regido por leis naturais inescapáveis (BITTENCOURT, 2011). Em um sentido teleológico¹⁹, o homem tem uma tendência natural ao aperfeiçoamento, e deve buscar compreender o plano oculto da natureza que leva a sociedade gradativamente a um aperfeiçoamento moral ininterrupto. A analogia utilizada por Francis Bacon também teve seu papel na difusão do conceito de progresso e sua relação com a modernidade (HEIDEMANN, 2010). Segundo o filósofo e político inglês, da mesma forma que um homem mais velho tem mais sabedoria que um mais jovem, a Era Moderna seria um estágio mais avançado qualitativamente em relação à Era Antiga.

¹⁷ O sujeito cognoscente moderno desenvolvido por autores como Descartes, arroga o lugar de Deus e produz um conhecimento supostamente não situado e universal. Entretanto, ele é sim situado, pois é um homem, branco e heterossexual. Ademais, não é universal, mas universaliza a realidade local da Europa uma vez que é europeu (GROSFUGUEL, 2008).

¹⁸ Apesar de o Iluminismo ter questionado as superstições e as práticas das instituições religiosas, uma parte importante da literatura recente discute a relação entre o Iluminismo e a religião demonstrando que não houve uma ruptura, mas uma continuidade do pensamento teológico a partir dos pensadores iluministas. Isto não significa, entretanto, ausência de tensões e transformações (DUARTE, 2020).

¹⁹ Ciência que se ocupa da finalidade das coisas. Nesta concepção, certos fenômenos não são explicados pelas suas causas, mas são determinados pelos fins e propósitos a que estão destinados (JAPIASSÚ; MARCONDES, 2001).

No “Século das Luzes” (entre meados do século XVIII e início do século XIX) pensadores desenvolveram uma filosofia crente no poder da razão para alcançar a realização humana e social. Segundo Chauí (1984), os iluministas assumiam que o homem é perfectível, e que a razão poderia alcançar o progresso. A perfectibilidade da razão se concretizaria com o progresso de civilizações, as quais estão classificadas entre as mais “primitivas” e “selvagens” e as “perfeitas” da Europa Ocidental.

Uma consequência histórica destas ideias foi a Revolução Francesa. Tal fenômeno questionou de forma drástica o elitismo do *Ancien Régime* e promoveu um aprofundamento da secularização. No entanto, esta secularização é sobretudo aparente, pois permaneceram valores cristãos na consciência coletiva, sendo que os próprios ideais de igualdade, liberdade e fraternidade são uma expressão laica da moral cristã (BITTENCOURT, 2011). A revolução de Paris passou a ser utilizada por influenciadores intelectuais como exemplo da capacidade de o ser humano e de a sociedade, como um todo, evoluir socialmente, politicamente e economicamente. A passagem da monarquia ao republicanismo seria a prova de que é possível o constante progresso para melhor.

Estando cada vez mais consolidado o progresso como lei inelutável da história, o futuro é visto como algo grandioso, e a ciência e educação são defendidas como determinantes da evolução humana, supostamente trazendo apenas resultados bons (MORIN, 2005). Neste sentido, o progresso técnico, tido como grande propulsor de avanços socioeconômico, teria tido sua capacidade demonstrada na Revolução Industrial.

No século XIX ocorreu o ápice do conceito de progresso, graças aos diversos avanços tecnológicos decorrentes da Revolução Industrial que alteraram significativamente o modo de vida das pessoas deste tempo (BITTENCOURT, 2011). Deste modo, o progresso domina as manifestações culturais deste século e se estabelece cada vez mais a visão de que é possível se livrar da exclusão social por meio do progresso material (HEIDEMANN, 2010). Neste período o progresso é sustentado intelectualmente pelo romantismo e positivismo.

Segundo Löwi e Varikas (1992), a forma como Hegel concebe a história, é uma expressão filosófica suprema do progresso, onde cada fato histórico encaminha a humanidade à liberdade. O filósofo considerava o povo germânico o ápice do progresso que a humanidade havia alcançado até então, tendo alcançado a liberdade e tornando-se baluarte dos princípios cristãos (BITTENCOURT, 2011). Haveria,

portanto, uma História Universal e uma ordem natural garantidos por uma inteligência universal ininteligível aos olhos humanos.

Esta crença em uma ação providencial e no aprimoramento moral e material da humanidade também estava presente no positivismo, que assumia o primado da ciência e buscava purificar a humanidade de influências metafísicas e teológicas. Um de seus principais autores, Augusto Comte, afirmava que o ser humano se desenvolvia em três estágios. No estágio inicial, chamado teológico, o homem lança mão de explicações sobrenaturais para o mundo a sua volta. No segundo momento, o metafísico, há um refinamento, e o homem substitui entes sobrenaturais por forças abstratas, que em certa medida são compreensíveis pela razão. No estágio positivo, todos os fenômenos seriam analisados fisicamente (não mais teológica nem metafisicamente) por meio da ciência (REALE; ANTISERI, 2005; BITTENCOURT, 2011). Apesar de supostamente buscar um afastamento das explicações religiosas, acaba criando uma religião que diviniza a humanidade e a ciência.

A interpretação do positivismo aos efeitos da revolução industrial daquele período é, portanto, otimista, apesar de reconhecer alguns dos efeitos negativos do boom tecnológico. Bem outra é a leitura feita por Karl Marx, que denuncia a exploração da classe menos abastada. No entanto, segundo Morin (2005), o sociólogo alemão também se apropria do conceito de progresso, dando a ele não significação de evolução linear, mas um resultante do embate presente na luta de classes. Este conflito seria o canal pelo qual seria alcançada a liberdade do proletariado, o desenvolvimento das forças produtivas e da tecnologia e, deste modo, o progresso. Não diferente das demais correntes de pensamento pós-medieval, percebe-se o messianismo e pensamento religioso presente na utopia marxista do novo mundo da sociedade sem classes, e no apocalipse da revolução.

Percebe-se que uma das características comuns entre as manifestações culturais e intelectuais do século XIX é a busca pela liberdade. Esta foi uma dimensão que também condicionou o ambiente político e econômico do século, uma vez que predominou o liberalismo econômico, sustentado intelectualmente pela Economia Política. O século XIX foi o período de ouro do liberalismo, e o tamanho da liberdade é visto como proporcional à influência do setor privado nos rumos do desempenho econômico das nações.

O Estado se concentrava mais em outros campos como justiça, diplomacia, e educação, enquanto o progresso era guiado pelas forças de mercado e a força do

setor privado era visto como diretamente proporcional à liberdade individual. Segundo Heidemann (2010), a liberdade quase absoluta trouxe problemas ao negligenciar a natureza comunal da humanidade.

A noção de progresso no campo econômico estaria muito associada às forças de mercado, e esta é a característica dominante até a primeira metade do século XX, quando ocorrem duas guerras mundiais e uma crise econômica de alcance mundial. Neste período o conceito de progresso cai em desencanto, e seus aspectos simplistas e românticos são substituídos por um novo conceito, o de desenvolvimento (HEIDEMANN, 2010). O novo conceito se diferencia do anterior na medida em que exige a colaboração entre Estado e mercado, mas traz consigo a herança da noção de evolução contínua da humanidade, agora já muito bem consolidada no imaginário, após as diversas etapas no rumo dos acontecimentos históricos e produções teóricas que foram se superpondo e fortalecendo a noção de inevitabilidade do avanço da humanidade para um estado melhor.

3.3 O DISCURSO DO DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO

No início do século XX alguns fatos históricos contribuíram para a formação da utopia do desenvolvimento. No período da Primeira Guerra Mundial se dá a Revolução Russa de um lado, e de outro os Estados Unidos estão cada vez mais dando sinais de serem o centro do capitalismo. O tema da planificação econômica é trazido pela URSS para as discussões políticas e intelectuais, sobretudo com a Crise de 1929. No lado ocidental esta discussão ganha os contornos das análises dos ciclos econômicos e demanda efetiva de Keynes (PRADO, 2020). Na América Latina, ainda no início do século XX, viu-se a ascensão da burguesia industrial, que nos anos 1930 entra em acordo com a elite oligárquica primário-exportadora. Se trata do período entre guerras e da grande crise econômica mundial, onde os países latino-americanos se deparam com uma menor demanda mundial por seus bens primários, e menor oferta de bens manufaturados. Forma-se assim um ambiente favorável a ideologia do desenvolvimento voltado ao progresso técnico e industrialização por substituição de importações.

Mas é após a Segunda Guerra Mundial que o conceito do desenvolvimento ganha maior importância. Com as duas guerras mundiais e a crise econômica mundial de 1929, o uso do conceito do progresso perdeu força embora tenha conservado seu

messianismo na União Soviética e nos países sob sua influência (SBERT, 1996). Neste momento, o Estado se junta ao mercado na condução das sociedades. O Estado passa a ser mais ativo nos campos da ação reguladora e participação econômica direta (como através de empresas estatais).

A era do desenvolvimento substitui a era do progresso. Vários autores designam um momento específico na história para o início deste período, 20 de janeiro de 1949, o dia do discurso da posse de Harry S. Truman no segundo mandato como presidente dos EUA (SACHS, 1996; 2022). Neste discurso, Truman deixa claro o programa de governo estadunidense para o mundo, de propagação de uma ideologia que lhe favoreça, e reforço de sua posição no mundo do pós-guerra como líder, protetor e exemplo a ser seguido pelos demais países do mundo. Sobretudo os mais pobres, que a partir de então passaram a ser enquadrados na categoria dos “subdesenvolvidos”.

Um das importantes mudanças deste momento é o fim da conexão explícita entre capitalismo e colonização, como ocorria desde a modernidade (ESTEVA, 1996). Até então a ideologia economicista e progressista era propagada pelas potências mundiais colonizadoras, mas no pós-guerra outro tipo de liderança emerge no mundo.

No pós-guerra, os EUA se encontram em uma situação privilegiada, uma vez que há décadas vinham acelerando seu crescimento econômico, e durante a Segunda Guerra assume liderança importante, ao mesmo tempo que não são tão impactados quanto a Europa em sua base econômica, tendo em vista sua localização geográfica. Isto dá ao país a possibilidade de emergir como potência capaz de liderar o mundo, e de reconstruir países da Europa, região que era centro do mundo desde a Modernidade. A colonialidade do poder tem seu centro deslocado, e recebe características novas, entretanto a lógica profunda é a mesma.

Segundo Harvey (2005), até então os países que assumiram a posição de hegemonia do mundo exerceram uma liderança coercitiva, mas dado que o momento da história mundial era outro, os americanos escolheram um modelo de liderança diferente, isto é, por consenso. Os países da sua zona de influência, latino-americanos, já eram independentes há décadas, e as lideranças mundiais até então tinham exercido sua hegemonia através do imperialismo colonial. Seria muito mais inteligente uma liderança que alcançasse, em última instância, seus próprios interesses, mas sob o discurso do bem-comum, da paz mundial, da democracia e do desenvolvimento para todos. Os EUA se colocam nesta posição do país que atingiu

um patamar nunca antes alcançado por outra nação e que, portanto, pode servir de exemplo aos demais, ditar regras, dar conselho, e fornecer ajuda externa.

É neste sentido que o discurso de Truman defende que os EUA não planejam seguir os moldes do velho imperialismo, mas um desenvolvimento justo e democrático. Cabe ressaltar que o período posterior à Segunda Guerra é marcado pela Guerra Fria, e por conta disto Truman também menciona em seu discurso o papel dos EUA como promotor da liberdade em oposição ao comunismo, o qual evoca a necessidade de defesa de todos os países contra esta ideologia, defesa esta que apenas os americanos poderiam proporcionar. Neste sentido, Sachs (1996) descreve o desenvolvimento como uma arma na competição entre sistemas políticos na Guerra Fria.

A classificação dos países mais pobres como subdesenvolvidos e Terceiro Mundo contribuiu para a manutenção da colonialidade do poder, onde há uma desigualdade fundada na hierarquização social. Também contribuiu para o uso de ferramentas que ao mesmo tempo que justificam esta estrutura por meio de uma naturalização, mas também reforçam a posição dos dominadores sobre os dominados.

Uma das ferramentas utilizadas para a continuidade deste sistema é a ideia de ajuda. A ideia de caridade cristã na Idade Média era voltada à salvação da alma do pobre, enquanto na modernidade passa a ser direcionada aos nativos dos territórios conquistados e vista como instrumento de salvação da própria alma. Com a Revolução Industrial a ideia de ajuda se volta ao disciplinamento dos pobres no trabalho. Neste momento a ajuda se seculariza e deixa de ser caridade para tornar-se regulação social, tendo como uma de suas motivações diminuir a força de discursos revolucionários. Ao longo deste processo, portanto, a ideia de ajuda vai adquirindo características como o interesse próprio, universalismo, instrumento de disciplina, secularização e estatização. Tais atributos historicamente acumulados estarão presentes na forma de ajuda presente na ideologia do desenvolvimento em seu estágio do pós-guerra.

Truman em seu discurso defendeu a necessidade da ajuda para manter a segurança nacional, a prosperidade, e por conta da obrigação moral de transmitir aos outros o que se alcançou em seu próprio país. Mas o que não estava muito explícito em seu discurso foi o novo fundamento que a ajuda passou a ter, desde então. Segundo Gronemeyer (1996), no pós-guerra a ideia de ajuda volta-se à autoajuda,

pois isso beneficiava os EUA tanto economicamente e geopoliticamente como líder do mundo livre. Ademais, a ideia de ajuda com a globalização no final do século XX passa a ser no sentido de contribuir para uma uniformização do mundo, diminuindo a ineficiência causada pela diversidade, e padronizando a cultura mundial aberta ao capitalismo globalizado, e intolerante com relação às peculiaridades locais.

3.3.1 Políticas Públicas e Desenvolvimento

Segundo Escobar (2005), o discurso do desenvolvimento tem raízes na modernidade e no capitalismo, mas aflorou após a Segunda Guerra mundial com os eventos supracitados. Neste momento houve a profissionalização das atividades voltadas ao problema do desenvolvimento econômico, bem como o nascimento de conhecimentos especializados no desenvolvimento, autorizando os especialistas do desenvolvimento a atuarem na Ásia, África e América-Latina construindo o chamado Terceiro Mundo. Este movimento foi acompanhado por um vasto aparato institucional, como as organizações de Bretton Woods (Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional), a Organização das Nações Unidas e agências nacionais de planejamento e execução do desenvolvimento. Tais elementos foram de fundamental importância para a disseminação e sedimentação do discurso do desenvolvimento.

O desenvolvimento passa a figurar como um programa da mais elevada importância da maior potência econômica e política mundial, e em consequência dos outros países que compartilham a hegemonia, e inevitavelmente dos países que a partir de então passaram a ser chamados de Terceiro Mundo. Ao mesmo tempo em que funciona como justificativa usada pelos especialistas no desenvolvimento, pelos formuladores e influenciadores de políticas públicas para assegurar privilégios enquanto a maioria da sociedade é objeto de manipulação (SHANIN, 1997).

Segundo Prado (2020), o ideário do desenvolvimento deu base utópica a um aparato de produção de conhecimento e de aplicação de políticas públicas que concedia ao “desenvolvimento” uma finalidade inquestionável a ser perseguida pelas nações.

Aplicou-se o entendimento positivista à burocracia estatal, e a meta de tratar as políticas de maneira objetiva, imparcial e voltado a soluções práticas aos problemas humanos. Surge então, de dentro da ciência política, um campo de estudos que viria a carregar elementos da colonialidade do saber como a universalidade, racionalidade,

e um discurso supostamente não localizado. Na realidade, o ponto de partida para esta nova área do conhecimento, teve localização bem específica: os EUA.

Segundo DeLeon (2006) a Análise de Políticas Públicas é uma herança da administração pública americana, e surge com o trabalho de Lasswell, que em continuidade com o movimento progressista do início do século XX, queria desenvolver uma análise científica de problemas sociais e políticos, buscando soluções objetivas. No período de ouro da dominação americana, houve um crescimento vertiginoso de analistas de políticas públicas, bem como de estruturas acadêmicas para sua formação, como graduação e pós-graduação. Do mesmo modo as teorias e trabalhos acadêmicos se multiplicaram a partir do trabalho de Lasswell.

As políticas públicas ganharam maior espaço, neste período em que foi mais aceita a intervenção estatal na busca do desenvolvimento. Da mesma forma que teorias de Análise de Políticas Públicas se direcionaram a este fim, no campo das ciências econômicas a Teoria do Desenvolvimento aparece como um importante instrumento de orientação. Tal tema será discutido na próxima seção.

3.3.2 Ciências Econômicas e Desenvolvimento Econômico

A preocupação com o desenvolvimento econômico sempre esteve presente entre diversos estudiosos. Nomes como Kautilya na antiga Índia, Aristóteles na Grécia, e Santo Agostinho da Europa medieval escreveram sobre os caminhos da prosperidade cidades, países e reinos (GALBRAITH, 1989; SATRÚSTEGUI, 2013). No século XVII há grande amadurecimento das discussões de intelectuais e políticos a respeito dos caminhos para o desenvolvimento dos países, no que ficou conhecido posteriormente como mercantilismo (PRADO, 2020). Com o iluminismo e estudo da economia se delimita no campo da Economia Política, onde a tentativa de explicar o movimento de longo prazo da acumulação de capital acabou se tornando uma primeira versão aquilo que futuramente veio a se chamar (tautologicamente) economia do desenvolvimento.

Adam Smith sistematiza as preocupações sobre desenvolvimento como acumulação em sua obra *A Riqueza das Nações*, enquanto autores como David Ricardo e Stuart Mill e outros analisaram os entraves ao crescimento seja na falta de investimento nos países mais pobres, seja por retornos decrescentes da terra nos

países ricos devido a falhas no governo, educação e insegurança de propriedade (ALACEVICH; BOIANOVSKY, 2018). Segundo Blyth (2017), os economistas clássicos estavam interessados em defender o capitalismo, e com ele seus próprios interesses pecuniários.

Portanto, a Economia Política nasce com a modernidade, e inevitavelmente carrega os traços da colonialidade do poder e do saber. Para Escobar (2007), o desenvolvimento e a visão economicista da história constituem um dos capítulos fundantes da modernidade, onde as noções de economia, mercado, produção e emprego passaram a ser naturalizados. Impôs-se ao imaginário coletivo que o modelo capitalista sempre existiu tendo a Europa no centro, e todas as formas de trabalho subordinadas ao capital. A economia se torna o discurso que interconecta toda a argumentação em favor desta naturalização ideológica, e a produção intelectual serve como importante suporte.

Com a modernidade, a reflexão sobre a economia abraça o ideal da racionalidade, universalidade e secularidade. Como já discutido anteriormente, a secularização foi apenas aparente, pois as ideias de progresso, ajuda e desenvolvimento econômico mantiveram um discurso messiânico e dogmático, até mesmo como forma de justificação perante o imaginário popular. Para Satrústegui (2013), impôs-se uma visão de mundo e uma crença única para obliterar as particularidades das culturas e crenças locais.

Segundo Zein-Elabdin e Charusheela (2004) a Ciência Econômica tem relação próxima com o colonialismo e dominação imperial, pois, sendo uma ciência da acumulação material, sempre autorizou a exploração e colonização, como quando Karl Marx justifica o colonialismo britânico na Índia. Esteva (1996) considera que a economia tenta subordinar todos os outros domínios, por meio da conquista, dominação, destruição, violência e genocídio. Portanto, a história é diferente da narrativa idílica dos fundadores da teoria econômica.

Mais do que qualquer outra, esta disciplina foi historicamente central na narrativa do desenvolvimento econômico como organizadora do mundo entre ricos e pobres, na consolidação da Europa moderna como precedente ontológico das regiões colonizadas. Esta narrativa vê tudo que é alheio ao capitalismo ocidental como um erro. Segundo Zein-Elabdin e Charusheela (2004), também é central o papel da Ciência Econômica na forma como as políticas públicas foram moldadas tendo como pedra angular o desenvolvimento econômico. E este poder de influência sobre a

autonomia das nações pode ser observada até os dias de hoje, mas viu-se consideravelmente aumentada no período do pós-guerra.

Para Mariutti (2004), a partir de 1945 os cientistas sociais europeus e estadunidenses “descobrem” o Terceiro Mundo como um grupo de países em uma situação que não se enquadra naquilo que as ciências sociais vinham teorizando desde o século XIX. Como reação, estes teóricos insistiram em defender a aplicabilidade das ciências sociais não apenas aos EUA e Europa, explicando que os países de terceiro mundo poderiam ser estudados com os mesmos modelos de análise ainda que levando em consideração as peculiaridades destes territórios. A solução encontrada foi explicar o Terceiro Mundo a partir de uma concepção então já difundida nas ciências sociais (e já apresentada na subseção anterior). Os países estariam em uma esteira única de progresso evolucionário, e uma “teoria da modernização” estaria responsável por considerar este aspecto, e investigar em qual estágio cada Estado se encontrava tendo como referências os Estados desenvolvidos.

A dimensão epistêmica da colonialidade, a colonialidade do saber, permanece com peso importante neste período. As universidades americanas tem cada vez mais prestígio, inclusive com o importante reforço intelectuais vindos de partes do mundo em guerra. Os EUA passam a ser o centro dinâmico de importantes avanços intelectuais e diferentes áreas, sobretudo aquelas que recebem o investimento em busca de retorno financeiro. Cabe destaque a duas áreas do conhecimento: o das ciências econômicas e das políticas públicas.

Sendo a colonialidade do saber um instrumento da colonialidade do poder, a Ciência Econômica atende aos interesses do *hegemon*. Estando os EUA empenhados em liderar o mundo pelo exemplo, a Ciência Econômica absorve tal momento, debruçando-se sobre a questão de o porquê de algumas nações serem mais desenvolvidas que outras, e de que maneira seria possível que os países economicamente inferiores fizessem seu *catch up*, ou seja, alcançassem os números da economia dos países mais desenvolvidos. Surge então, dentro da Ciência Econômica, a disciplina do Desenvolvimento Econômico, para dar conta deste problema.

Neste movimento, dentro da Ciência Econômica surgem estudos sobre crescimento econômico e desenvolvimento econômico. Seguindo a racionalidade de

modelos convencionais abstratos de economia, e influenciados pelo keynesianismo²⁰, economistas como Roy F. Harrod e Evsey Domar se concentraram na relação capital-produto. O modelo destes economistas demonstrava que o investimento era responsável por aumentar a renda nacional e a capacidade produtiva, ao mesmo tempo em que as taxas de crescimento do Produto Interno Bruto (PIB) afetava os investimentos. (ESCOBAR, 2007). Cada país teria uma taxa natural de crescimento condicionada pelo aumento de sua população, progresso tecnológico e acumulação de capital. Apesar das várias contribuições que se seguiram a este modelo, pode-se afirmar que a teoria de Harrod-Domar foi basilar nos estudos do crescimento econômico, e que seria aplicado ao desenvolvimento econômico.

Enquanto a área do crescimento econômico se volta a performance de crescimento das economias industrializadas, os economistas do desenvolvimento se voltam aos obstáculos do crescimento em países relativamente pobres e em como superá-los (ALACEVICH; BOIANOVSKY, 2018). Os pressupostos da economia do crescimento são aplicados para entender as diferenças entre os países e ao mesmo tempo explicar o privilégio dos países mais ricos de um modo que ocultasse as raízes coloniais das hierarquias sociais e raciais. A dificuldade das economias mais pobres em ter poupança doméstica aparece na teoria do desenvolvimento como pretexto à ajuda externa, sobretudo dos EUA na Guerra-Fria.

Segundo Escobar (2005), o otimismo dos teóricos da modernização quanto aos benefícios da tecnologia e ciência, é contrastada pela teoria da dependência, que evidencia a relação direta entre dependência externa e exploração interna. Portanto o problema não estaria na falta de capital e tecnologia para o desenvolvimento, mas no capitalismo em si. No entanto, segundo Prado (2020), tal reação, ao tentar fazer uma análise do desenvolvimento a partir da América-Latina, criticando as teorias convencionais do desenvolvimento (como o empreendimento intelectual dos autores da CEPAL e do método histórico-estruturalista), ainda assim não conseguiu se livrar de todo da ideologia do desenvolvimento, mas a reproduziu.

Isto demonstra o poder alcançado pela ideologia do progresso dentro da Ciência Econômica, tornando a economia uma gramática universal, onde o comportamento maximizador, o equilíbrio de mercado as preferências estáveis se consolidam como pressupostos fundamentais que se alastram para diversas outras

²⁰ Refere-se à inovação de John Maynard Keynes ao relacionar o crescimento e contração econômicos aos níveis de poupança e investimento (ESCOBAR, 2007).

disciplinas (ZEIN-ELABDIN; CHARUSHEELA, 2004). Tanto na ortodoxia econômica como na heterodoxia há uma imensa dificuldade em se distanciar da modernidade, e por consequência, da colonialidade do poder e do saber,

No fim do século XX, a esperança de que os especialistas em Desenvolvimento Econômico e em Análise de Políticas Públicas levariam à resolução de grandes problemas sociais, ambientais, políticos e econômicos foram frustradas. Observou-se que situações como desigualdade, degradação ambiental e a falta participação democrática não foram resolvidas. Tem-se, assim, o cenário onde surgem teorias que passam a abordar o mau desenvolvimento, numa tentativa de salvar a ideia de progresso afirmando que os maus resultados alcançados não se devem ao desenvolvimento em si, mas à forma como ele foi conduzido (SATRÚSTEGUI, 2013). Contra esta tentativa de dar sobrevida aos ímpetus do desenvolvimento, um conjunto de pesquisadores passa a questionar o desenvolvimento desde suas raízes, e propor que a humanidade reflita se o caminho único, linear e homogeneizador do progresso são, de fato, os objetivos a serem buscados. Estes autores ficaram conhecidos por formarem a abordagem do pós-desenvolvimento, a qual será trabalhada na próxima seção.

3.4 PÓS-DESENVOLVIMENTO

Diante de diferentes visões que têm em comum a ideia de progresso, sendo a economia o centro das atenções ou, ao menos, um dos meios para este fim, fica a questão: será mesmo o desenvolvimento um caminho viável após tantos anos em que ele não vem apresentando resultados totalmente favoráveis? É possível que o capitalismo se desenvolva de maneira sustentável? O desenvolvimento econômico deve ser o caminho privilegiado para aumentar o bem-estar das pessoas? É possível encontrar um ponto em que mercado e Estado se conjuguem de modo a melhorar a qualidade de vida de todos os povos, sem exceção?

Colocadas estas questões, é oportuno recorrer às ideias de uma corrente de pensamento crítica ao desenvolvimento: o pós-desenvolvimento. A perspectiva do pós-desenvolvimento surgiu após a questão colocada por Sachs ao editar o livro *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (RAHNEMA; BAWTREE, 1997) Nesta obra, o autor afirma que os últimos 40 anos poderiam ser denominados

como a era do desenvolvimento, e que esta era se aproximava do seu fim (ESCOBAR, 2005). Desse modo, diversos autores passaram a refletir no mesmo sentido.

Entretanto, o que pode ser percebido após o período em que foi escrito o dicionário, é que a ideologia do desenvolvimento não se esgotou, mas, pelo contrário, ganhou força, demonstrando a resiliência do imaginário progressista. Segundo Sachs (2021), assim que os rascunhos do dicionário ficaram prontos, o Muro de Berlim foi derrubado, findando a Guerra Fria e iniciando-se a nova era da globalização, na qual prevaleceria uma forma de desenvolvimento com menor protagonismo estatal e abertura radical ao mercado transnacional. Neste movimento houve uma padronização do estilo de vida no mundo todo. Também, no mesmo período da produção do dicionário, a obra de Francis Fukuyama²¹, foi um marco do triunfalismo de um Ocidente industrialista e democrático, cada vez mais defensor do liberalismo econômico e exclusão de qualquer papel interventor do Estado na economia.

Todavia, mesmo com a persistência do desenvolvimentismo sob a roupagem neoliberal, as promessas do desenvolvimento não se cumpriram, e prevalece o medo ao invés do triunfo, a insegurança em relação ao futuro social, econômico e político. Os povos são alienados de suas tradições locais, ao mesmo tempo em que são excluídos do mundo moderno (SACHS, 2021). Portanto, a abordagem do pós-desenvolvimento segue viva e necessária.

Segundo Satrústegui (2013), uma questão central do pós-desenvolvimento é a de que o problema do desenvolvimento não pode ser resolvido com uma nova versão melhorada de proposta desenvolvimentista, pois o problema está na ideia de desenvolvimento em si. O caminho a ser seguido não é o de uma outra economia, uma outra ideia de desenvolvimento, ou um modelo econômico com mais ou menos Estado. Contra a compreensão produtivista da vida humana e da natureza, os pós-desenvolvimentistas criticam a universalização da ideia eurocêntrica de desenvolvimento a partir da modernidade, que se impõe como algo inquestionável. O desenvolvimento seria tanto um produto histórico quanto um produtor de história.

O pós-desenvolvimento vai contra o universalismo e a ideia de progresso linear presente no conceito eurocêntrico de desenvolvimento, e propõe pensar os rumos da sociedade de baixo para cima, desde as tradições locais, a partir de comunidades tradicionais e movimentos sociais (MACÍAS; GONZÁLES, 2020). A

²¹ O fim da história e o último homem (1992).

universalidade como um dos aspectos da modernidade e que se reflete na ideia de desenvolvimento também é um dos pontos criticados pelo pós-desenvolvimento, que propõe uma resistência ao desenvolvimento por meio da valorização de culturas tradicionais, que valorizam as experiências comunitárias, de reciprocidade e convivialidade (AMARO, 2017). Também são exaltados os movimentos sociais como experiências exemplares de organização que valoriza os conhecimentos não hegemônicos (ESCOBAR, 2005).

Para o pós-desenvolvimento, tanto as teorias convencionais do desenvolvimento quanto as mais heterodoxas tem sua raiz na ideia de progresso. A economia do desenvolvimento seria um empreendimento do intelecto ocidental voltado à justificação e expansão de seus próprios valores, com a intenção de propor ao resto do mundo a ocidentalização como antídoto ao atraso. Um dos elementos marcantes desta ocidentalização é a predominância do aspecto econômico da vida, e da noção de escassez.

Para Esteva (1996), a escassez é o princípio de toda a construção da teoria econômica, e é tido como pré-condição universal da vida social, onde os desejos humanos infinitos se defrontam com recursos limitados. Diante disto, a solução proposta é o mercado, capaz de alocar os recursos de maneira otimizada. Segundo o autor, esta dependência do ser humano em relação ao mercado foi ideologizada como algo natural, quando na verdade se trata de uma criação histórica.

Neste tema, Sahlins (1997) demonstra como a Ciência Econômica narra de forma errônea as sociedades do paleolítico como dependentes de uma economia de subsistência, onde a precariedade técnica não permite a produção excedente e o ócio. Segundo o autor, se nos livrássemos da obsessão pela escassez das economias de mercado, seria possível enxergar mais abundância relativa entre as sociedades dos caçadores do que na nossa. A reflexão proposta é sobre se as necessidades humanas podem ser satisfeitas, ou pela produção cada vez maior (o que não parece ser o caso em um mundo onde se produz alimentos em demasia e a fome prevalece), ou pela via de se desejar menos.

Portanto, contra a ideia econômica de que os seres humanos têm desejos ilimitados a serem supridos por recursos naturais escassos, o pós-desenvolvimento propõe o reconhecimento de que os desejos e necessidades humanas podem ser satisfeitos com os recursos existentes se houver uma mudança de mentalidade (SAHLINS, 1997). Esta *metanóia* pode parecer um projeto utópico, porém

extremamente necessário em um mundo que caminha para um destino ecologicamente terrível. O pós-desenvolvimento propõe sair da economia e do desenvolvimento, isto é, descolonizar o imaginário para que seja possível se livrar da obsessão humana por ser *homo economicus* e por buscar incessantemente o crescimento econômico.

Também são alvos de críticas os novos nomes dados ao desenvolvimento que é adjetivado de verde, ecológico e sustentável para tentar dar sobrevida ao conceito, mas preserva os problemas intrínsecos ao desenvolvimento e à ideia de progresso (LATOUCHE, 2010). Propostas como o Green New Deal não passariam de *greenwashing* e precisariam ser desmitificados.

Segundo Amaro (2017), os pós-desenvolvimentistas propõem alternativas ao desenvolvimento a partir de epistemologias do Sul global, no sentido de aprender que o Sul global existe, e ir até ele para aprender a partir dos saberes desta região. Deste modo, surgem diversas propostas pós-desenvolvimentistas, demonstrando que é possível aprender de diversas alternativas e universos, saindo da universalidade para a pluriversalidade (KOTHARI et al., 2021). A alternativa mais mencionada é a da “Boa Vida” ou “*Buen Vivir*”.

O *Buen Vivir* surge a partir das comunidades indígenas dos Andes, enquanto o termo é a tradução de quatro expressões de povos localizados nestas regiões, que significam viver em plenitude e em comunhão com a Mãe-Terra (AMARO, 2017). Segundo Manosalvas (2014), isto é possível pois na cosmologia indígena não há a visão desenvolvimentista, mas sim uma concepção holística da vida, onde os esforços humanos devem se direcionar à construção e manutenção de uma vida harmônica.

Pino e Dolcetti-Marcolini (2016) afirmam que o *Buen Vivir* chegou a termos práticos em países andinos ao ser aplicado por meio de políticas públicas antissistemas, e por combater o desenvolvimentismo herdado da modernidade. O *Buen Vivir* foi aplicado nas novas constituições de Equador (em 2008) e da Bolívia (em 2009), incorporando ideias como plurinacionalidade, e direitos da natureza, o que se tratou de um grande avanço, ainda que haja havido contradição entre o *Buen Vivir* e o desenvolvimentismo dos governos de Rafael Correa e Evo Morales (CHÚJI; RENGIFO; GUDYNAS, 2021; SCHAVELZON, 2015).

Portanto, o Pós-desenvolvimento incorpora preocupações trazidas pelos autores da colonialidade, no que diz respeito à colonialidade do poder e do saber presentes na ideia de desenvolvimento, e aplicam uma crítica que busca superar a

ideologia por meio de uma análise histórica, e que considere a heterogeneidade das vivências humanas, onde a riqueza se dá pela diversidade e não pela uniformidade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou fazer uma reflexão acerca da ideologia do desenvolvimento a partir do referencial teórico da Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, bem como do Pós-desenvolvimento. Para tanto, optou-se por apresentar os conceitos relacionados à colonialidade e decolonialidade, partindo das suas influências teóricas, que podem ser encontradas, no mínimo, desde os autores pós-coloniais.

Neste empreendimento foi possível perceber que os autores pós-coloniais deram passos importantes no sentido de não deixar ocultas as consequências do colonialismo, sobretudo no campo epistêmico, e incentivar que teóricos por todo o mundo buscassem, à sua maneira, entender as heranças coloniais em sua cultura, e os problemas que elas acarretam.

Portanto, tratou-se de um passo importante para que posteriormente autores da América Latina buscassem compreender a realidade pós-colonial latino-americana, onde autores buscaram ser ainda mais radicais quanto ao uso de referenciais teóricos eurocêntricos, em um momento da história em que as ciências sociais na América do Sul buscavam desvencilhar-se dos olhares estrangeiros e buscar entender os problemas locais a partir de formulações locais.

Teóricos como Walter D. Mignolo, Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, e Catherine Walsh desenvolveram uma abordagem capaz de uma explicação aos problemas crônicos da América Latina, visualizados até os dias de hoje. A colonialidade surge como um conceito para abarcar o padrão de poder implantado no mundo a partir da Modernidade, com as invasões europeias no que viria a ser conhecida como América Latina. Este padrão de poder fundamentado na hierarquização pela raça, etnia e gênero, impõe ao resto do mundo um modelo econômico que reorganiza as relações sociais e de trabalho em torno do capital. Diversos tipos de hierarquias se consolidam, com destaque para a hierarquia das epistemologias.

A colonialidade do saber, sendo a dimensão epistêmica da colonialidade do poder, coloca como único saber válido o conhecimento eurocêntrico. O antropocentrismo substitui o teocentrismo, e prevalece a arrogância do homem europeu, que propaga um conhecimento pretensamente universal, neutro, racional, e

não localizado que, na verdade, sobrepõe o ponto de vista europeu sobre todos os outros. A partir da Europa, a história mundial é recontada, as regiões geográficas são nomeadas e pessoas de outras etnias são enquadradas sob os atributos de selvagens e atrasados. Uma das consequências é a naturalização da superioridade europeia no imaginário popular, fazendo com que mesmo não europeus aceitem e defendam as diferenças coloniais sem perceber sua perversidade.

O Estado aparece como um dos instrumentos do capitalismo, a partir do qual é exercida a colonialidade do poder e do saber, e como um canal alcançado sobretudo pelos colonizadores e, posteriormente, por seus descendentes. Através do Estado o poder dominante se fortaleceu sob os pretextos da evangelização, da civilização, do desenvolvimento e da democracia. Assim, são necessárias alternativas a partir de autoridades que desenham e implementam políticas públicas que privilegiem a convivialidade e a vivência comunitária, capazes de valorizar os saberes locais e não aceitar ideologias universalistas como a do desenvolvimento.

Os autores da abordagem sobre modernidade e colonialidade, devido às diversas reflexões que alcançaram, notaram ser indispensável a decolonialidade como terceiro elemento e como resposta. Diante da colonialidade e das heranças da modernidade, são necessárias alternativas que partam de baixo para cima, dos saberes subalternizados pelo eurocentrismo. A partir de culturas como a indígena e africana, é preciso resgatar valores comunitários em oposição ao individualismo capitalista, e propor alternativas radicais, mas não unívocas. A decolonialidade não pode cair no erro da colonialidade de pretender ser a única resposta, mas sim pretender ser uma opção entre várias, sem deixar de considerar a heterogeneidade das culturas e experiências pelo mundo.

Fica claro portanto, que o Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade forma uma abordagem que pode ser utilizada para criticar vários aspectos das ideologias eurocêntricas, o que inclui a do desenvolvimento. Os autores apontam, em vários trabalhos, o desenvolvimento como um mito do progresso linear aplicável a todas as nações da mesma forma, tendo como referência um modelo único de economia, sociedade e política. De forma muito semelhante, os autores do pós-desenvolvimento desenvolvem a sua crítica ao desenvolvimento com foco em suas raízes na modernidade. Assim, este trabalho apresentou o itinerário dos ideários do desenvolvimento, desde uma concepção mais antiga, a de progresso. Tal análise foi

feita utilizando tanto autores da decolonialidade, quanto trabalhos com teores pós-desenvolvimentistas.

Diante da análise feita, é possível concluir que o desenvolvimento econômico tem raízes profundas na cultura ocidental por sua formação judaico-cristã e pela futura imposição desta religiosidade pela colonialidade. Deste modo, a ideia de progresso está bem consolidada no imaginário, e traz consigo elementos característicos da modernidade como: a universalidade; o capitalismo; o pensamento teológico mistificador, que naturaliza fenômenos históricos e coloniza o imaginário; a hierarquia racial, de gênero, e étnica; o economicismo; uma organização desigual do poder entre as nações; o desprezo pelas peculiaridades locais e a busca pela constante uniformização do mundo; a colonialidade do saber; e o uso do Estado e das políticas públicas para manter todo este aparato.

Toda esta reflexão é relevante na medida em que a ideia do desenvolvimento condiciona as políticas públicas até os dias de hoje. Em nome do desenvolvimento diversas políticas públicas são formuladas, dado que tal ideário não se restringe a apenas um espectro político. Diante das obras analisadas, diversos questionamentos surgem, como, por exemplo, se é possível decolonizar o imaginário e superar a ideia de desenvolvimento em uma cultura formada pela colonialidade há centenas de anos. Ou ainda, se será mesmo possível que movimentos locais e iniciativas comunitárias (como, por exemplo, a do Buen Vivir) consigam alcançar relevância como alternativas reais ao desenvolvimento capitalista eurocêntrico.

Após a Europa e hegemonia mundial adquirida pelos EUA, não se deixou de fazer uso da ideia do progresso, mas, pelo contrário, seu uso fortaleceu uma determinada cultura mundial por meio de políticas desenvolvimentistas que lograssem consolidar os EUA como líder mundial e modelo a ser seguido. Apesar de ser uma liderança em decadência, é possível ainda perceber de maneira muito forte o americanismo na cultura latino-americana, acompanhado de um complexo de inferioridade em relação à história e cultura locais. E a China, potência que se avizinha como outro grande líder mundial, não caminha no sentido de decolonizar a ideologia do desenvolvimento.

Tomando como exemplo a realidade dos indígenas brasileiros, sua dignidade ainda não é respeitada por grande parte da população, haja vista o grau de sofrimento que tem tido com projetos de desenvolvimento como a construção da usina de Itaipú e de Belo Monte. Também deve ser citado o genocídio seletivo, sob o olhar do

autoritarismo governamental, sofrido pelas comunidades indígenas durante a pandemia, mas também com o aumento de invasões e degradação de territórios indígenas por garimpeiros e pelo agronegócio.

Por outro lado, os autores da decolonialidade e pós-desenvolvimentistas defendem que a alternativa decolonial se faz justamente baseada nas pequenas iniciativas com horizonte utópico, uma vez que ficou historicamente comprovada a ineficiência de grandes ideologias conformadoras de uma força unificada para combater o universalismo capitalista. Por ser um caminho relativamente recente, que vem provocando diversas inovações teóricas e metodológicas, parece ser conveniente continuar dando atenção a propostas alternativas como a da decolonialidade aplicada à ideia de desenvolvimento.

REFERÊNCIAS

- ALACEVICH, M.; BOIANOVSKY, M. Writing the History of Development Economics. **History of Political Economy**, n. 50 (S1), p. 1–14, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1215/00182702-7033812>. Acesso em: 06 out 2023.
- ALMEIDA, S. **Racismo estrutural**. São Paulo: Jandaíra, 2020.
- AMARO, R. R. Desenvolvimento ou Pós-Desenvolvimento? Des-Envolvimento e... Noflay! **Cadernos de Estudos Africanos**, [online], n. 34, 2017. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cea/2335>. DOI: <https://doi.org/10.4000/cea.2335>. Acesso em: 06 out. 2023.
- ASHE, S. D. **Racial Capitalism**. Disponível em: [https://globalsocialtheory.org/topics/racial-capitalism/\[S.I.\]](https://globalsocialtheory.org/topics/racial-capitalism/[S.I.]), 202-. Acesso em: 01 out. 2023.
- BHAMBRA, G. K. HOLMWOOD, J. Colonialism, Postcolonialism and the Liberal Welfare State, **New Political Economy**, v. 23, n. 5, p. 574-587, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13563467.2017.1417369>. Acesso em: 06 out 2023.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BITTENCOURT, R. N. As falácias da ideia de progresso segundo Nietzsche. **Acta Scientiarum**. Maringá: Human and Social Sciences, v. 33, n. 1, p. 81-96, 2011.
- BLYTH, M. **Austeridade: a história de uma ideia perigosa**. Tradução: SILVA, F. e. São Paulo: Autonomia Literária, 2017. Título original: Austerity: the history of a dangerous idea.
- CASTRO-GÓMEZ, S. Decolonizar la universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 79-91.
- CHANG, H. J. Políticas de desenvolvimento econômico: perspectiva histórica das políticas industrial, comercial e tecnológica. *In* CHANG, H. J. **Chutando a escada: a estratégia do desenvolvimento em perspectiva histórica**. São Paulo: UNESP, 2004. p. 29-121.
- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 1995.
- CHAUÍ, M. Filosofia moderna. **Primeira filosofia**, v. 8, 1984.
- CHIARA, M. de. Decolonização, sul global e colonialidade do poder. Tradução: BAGGIO, A. T. **Revista X**. [S.l.], v.16, n.1, p. 175-193, 2021. Título original: Decolonialism, Global South and Coloniality of Power.
- COSTA, S. Pós-colonialismo e différence. *In*: COSTA, S. **Dois atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006. p. 83-130.
- CHÚJI, M.; RENGIFO, G.; GUDYNAS, E. Bem Viver. *In*: KOTHARI, A. *et al.* **Pluriverso: um dicionário do pós-desenvolvimento**. Tradução: Victoria Eleonora, I. V. São Paulo: Elefante, 2021. Título original: Pluriverse: a post-development dictionary. p. 209-214.
- DAMASCENO, M.; AMORIM, G. C.; CARDOSO, D. R. Modernidade/colonialidade/decolonialidade: perspectivas teóricas e históricas. **TEL**, Irati, v. 13, n.1, p. 12-27, 2022.
- DEMO, P. **Introdução à metodologia da ciência**. São Paulo: Atlas, 1985.
- DESCARTES, R. Discurso do método. Tradução: GUINSBURG, J.; JÚNIOR, B. P. **Os pensadores: René Descartes**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Título original: Discours de la Méthode.

DELEON, P. The historical roots of the field. *In*: MORAN, M.; REIN, M; GOODIN, R. E. (ed.) **The Oxford handbook of Public Policy**. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 39-57.

DUARTE, J. de A. e D. Enlightenment and Religion: Rupture or Continuity? **História da historiografia**, Ouro Preto, v. 13, n. 32, p. 83-114, 2020.

DUSSEL, E. Europa, modernidade e eurocentrismo *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 24-32.

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo**. Caracas: el perro y la rana, 2007.

ESCOBAR, A. **Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia**. Bogotá: ICANH, 2005.

ESCOSTEGUY, A. C. Os estudos culturais. *In*: HOHLFELDT, A (Org.). **Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências**. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 151-170.

ESTEVA, G. Desarrollo. *In*: SACHS, W. (ed.) **Diccionario del desarrollo: un guía del conocimiento como poder**. Lima: PRATEC/CAM, 1996. p. 52-78.

FERREIRA, M. R. Inovação social e saberes outros: o que a construção do conhecimento formal tem a ver com isso? *In*: DE CASTRO, C. E. *et al.* (Org.). **Geografias fora do eixo: por outras geografias feitas com práxis territoriais**, Londrina: Liberdade, 2022. p. 75-93.

FUKUYAMA, F. **O fim da História e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GALBRAITH, J. K. **O pensamento econômico em perspectiva: uma história crítica**. São Paulo: Pioneira, 1989.

GRONEMEYER, M. Ayuda. *In*: SACHS, W. (ed.) **Diccionario del desarrollo: un guía del conocimiento como poder**. Lima: PRATEC/CAM, 1996. p. 8-31

GROSFUGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 115-147, 2008.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS. *In*: CASTRO-GÓMEZ, S.; MANDIETA, E. (ed.) **Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

HARVEY, D. Como o poder norte-americano se expandiu. *In*: **O novo imperialismo**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 31-76.

HEIDEMANN, F. G. Do sonho do progresso às políticas de desenvolvimento. *In*: HEIDEMANN, F. G.; SALM, J. F. (org.). **Políticas públicas e desenvolvimento: bases epistemológicas e modelos de análise**. 2. ed. Brasília: UnB, 2010. p. 23-128.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 3. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

KOTHARI, A. *et al.* **Pluriverso: um dicionário do pós-desenvolvimento**. Tradução: Victoria Eleonora, I. V. São Paulo: Elefante, 2021. Título original: *Pluriverse: a post-development dictionary*.

LATOUCHE, S. Existirá uma vida após o desenvolvimento? **Estudos de Sociologia**, [online], v. 2, n. 16, p. 217-230, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/index.php/revsocio/article/view/235295/28293>. Acesso em: 06 out. 2023.

- LÖWY, M.; VARIKAS, E. A crítica do progresso em Adorno. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política, p. 201-216, 1992.
- MACÍAS, P. G. G.; GONZÁLEZ, A. E. Desarrollo al desnudo: de la decolonialidad del poder al post desarrollo. **Nuestramérica**, v. 8, n. 16, 2020. Disponível em: <https://zenodo.org/record/6481764>. Acesso em: 06 out. 2023.
- MANOSALVAS, M. Buen vivir o sumak kawsay. En busca de nuevos referenciales para la acción pública en Ecuador. **Íconos**: Revista de Ciencias Sociales. Quito, n. 49, p. 101-121, 2014.
- MARIUTTI, E. B. Considerações sobre a perspectiva do sistema-mundo. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 69, p. 89-104, 2004.
- MATA, I. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 27-42, 2014.
- MENDONÇA, D. de. Uma (Breve) Introdução ao Pensamento Pós-Estruturalista. **Paralelo 31**, Pelotas, ed. 15, p. 150-162, 2020.
- MÉSZÁROS, I. A natureza da ideologia. In: MÉSZÁROS, I. O poder da ideologia. Ensaio: [S.l.], 1996?.
- MIGNOLO, W. D. Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 3, p. 47-72, 2005.
- MIGNOLO, W. D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução: OLIVEIRA, M. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 32, n. 94, 2017. Título original: The darker side of western modernity.
- MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Tradutora: NORTE, A. L. **Cadernos de Letras da UFF, Dossiê**: Literatura, língua e identidade, n. 34, p. 287-324, 2008. Título original: Epistemic Disobedience: the de-colonial option and the meaning of identity in politics.
- MIGNOLO, W. D. **Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo. 2010.
- MIGNOLO, W. D. **La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso**. Tabula Rasa, n.8, p. 243-282, 2008b.
- MIGNOLO, W. D. **Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking**. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, W. D. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. **Cuadernos americanos**, v. 67, n. 1, p. 143-165, 1998.
- MORIN, E. Para além do Iluminismo. **FAMECOS**: mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, n. 26, p. 24-28, 2005.
- NANDY, A. Estado. In: SACHS, W. (ed.) **Diccionario del desarrollo**: un guía del conocimiento como poder. Lima: PRATEC/CAM, 1996. p. 79-93
- PINO, B. A.; DOLCETTI-MARCOLINI, M. Revolución Ciudadana y refundación constitucional en Ecuador: políticas públicas y cooperación para el Buen Vivir. **Estado & comunes**: Revista de políticas y problemas públicos, Quito, n. 2, pp. 35-53, 2016.
- PRADO, F. C. **A ideologia do desenvolvimento: e a controvérsia da dependência no Brasil**. Marília: Lutas anticapital, 2020.
- PRYTHON, Angela. Histórias da teoria: os estudos culturais e as teorias pós-coloniais na América Latina. **Interin**, v. 9, n. 1, p. 1-25, 2010.

- QUIJANO, A. América Latina en la economía mundial. **Problemas del desarrollo**: revista latinoamericana de economía, v. 24, n. 95, p. 43-59, 1993. Disponível em: <https://doi.org/10.22201/iiec.20078951e.1993.95.32381>. Acesso em: 06 out 2023.
- QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: QUIJANO, A. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2014. p.285-327.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: Lander, E. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.
- QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, São Paulo, ano 17, n. 37, p. 4-28, 2002.
- QUIJANO, A. Colonialité du pouvoir et démocratie en Amérique Latine. *In*: BÉJAR, P. A. A. *et al.* **Amérique Latine: démocratie et exclusion**. Paris: Futur Antérieur, 1994. p. 93-100
- QUIJANO, A. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural studies**, v. 21, n. 2-3, p. 168-178, 2007.
- QUIJANO, A. Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. *In*: **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 675-696.
- QUINTERO, P. Aníbal Quijano y la cuestión del poder en América Latina. *In*: SOLANO, J. *et al* (ed.) **Colonialidad/decolonialidad del poder/saber**: miradas desde el sur. Valdivia: Universidad Austral de Chile, 2012. P. 65-82
- QUINTERO, P.; FIGUEIRA, P.; ELIZALDE, P. C. Uma breve história dos estudos decoloniais. **São Paulo: MASP Afterall**, 2019.
- RAHNEMA, M.; BAWTREE, V. (comp.) **The post-development reader**. London and New Jersey: Zed Books, 1997.
- REALE, G.; ANTISERI, D. O positivismo na cultura europeia. *In*: **História da Filosofia, 5**: do romantismo ao empiriocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005 Tradutor: STOMIOLO, I. Título original: Storia della filosofia – volume III: dal romanticism ai nostril giorni.
- RECLUS, E. O Renascimento. Tradução: MOREIRA, R. **GEOgraphia**, ano 1, n. 2, 1999.
- RIST, G. **The history of development**: from western origins to global faith. 3. ed. London and New York: Zed books, 2008.
- RODNEY, W. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. VALLES, E. Lisboa: Serra Nova, 1975. Título original: How Europe Underdeveloped Africa.
- RUBBO, D. A. Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 21, n. 52, p. 240-269, 2019.
- SACHS, W. Introducción. *In*: SACHS, W. (ed.) **Diccionario del desarrollo**: un guía del conocimiento como poder. Lima: PRATEC/CAM, 1996. p. 1-7.
- SACHS, W. O dicionário do desenvolvimento revisitado. KOTHARI, A. *et al.* **Pluriverso**: um dicionário do pós-desenvolvimento. Tradução: ELEONORA, I. V. São Paulo: Elefante, 2021. Título original: Pluriverse: a post-development dictionary. p. 17-28.
- SAHLINS, M. The original affluent society. *In*: RAHNEMA, M.; BAWTREE, V. (comp.) **The post-development reader**. London and New Jersey: Zed Books, 1997.

SATRÚSTEGUI, K. U. Desenvolvimento, subdesenvolvimento, mau-desenvolvimento e pósdesenvolvimento: um olhar transdisciplinar sobre o debate e suas implicações. Tradução: ERIC, de S. **Revista Perspectivas do Desenvolvimento**: um enfoque multidimensional, n. 1, p. 34-69, 2013.

SBERT, J. M. Progreso. *In*: SACHS, W. (ed.) **Diccionario del desarrollo**: un guía del conocimiento como poder. Lima: PRATEC/CAM, 1996. p. 299-318.

SHANIN, T. The idea of progress. *In*: Rahnama, M.; Bawtree, V. (comp.) **The post-development reader**. London and New Jersey: Zed Books, 1997.

SCHAVELZON, S. El concepto de Vivir Bien/Buen Vivir. *In*: SCHAVELZON, S. **El concepto de Vivir Bien/Buen Vivir**: Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes. Quito: Abya-Yala, 2015.

TONIAL, F. A. L.; MAHEIRIE, K.; GARCIA JR., C. A. S. A resistência à colonialidade: definições e fronteiras. **Revista de Psicologia da UNESP**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 18-26, 2017.

WALSH, C. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGUÉL, R. (ed.) **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, Bogotá: Siglo del Hombre, 2007. p. 47-62.

ZEIN-ELABDIN, E.; CHARUSHEELA, S. Introduction: Economics and postcolonial thought. *In*: ZEIN-ELABDIN, E.; CHARUSHEELA, S. **Postcolonialism Meets Economics**. London and New York: Routledge, 2004.