

Aníbal Quijano, usurpador da colonialidade do poder? Resposta a Ramón Grosfoguel¹

Deni Alfaro Rubbo²

Assim como a mais violenta indigestão nos vem dos doces que mais gratos são, com maior fereza odeias as heresias quem já delas se viu presa.

Shakespeare, *Sonho de uma noite de verão*

Resumen

Este artículo pretende problematizar las afirmaciones de Ramón Grosfoguel, concretamente en relación con Aníbal Quijano. Sostengo que la acusación de "racismo epistémico" de Grosfoguel, según la cual Quijano no reconoció una de sus deudas intelectuales, no se apoya en fuentes precisas. Contextualizando más ampliamente la "colonialidad del poder", sostengo que Grosfoguel no tiene en cuenta aspectos fundamentales de la biografía del autor peruano, tanto su formación política e intelectual como el estilo de su obra. Asimismo, un examen de la relación entre Quijano y la tradición intelectual peruana y latinoamericana iluminará caminos cruciales en la trayectoria de la teoría de la "colonialidad del poder". De este modo, la grave acusación de "racismo epistémico" del autor puertorriqueño debe ponerse en tela de juicio, porque la trayectoria académica de Quijano revela que la elaboración de la "colonialidad" está dotada de una historicidad según la cual las ideas de raza y racismo forman parte del proceso global de construcción de la teoría.

Palabras-clave: colonialidad del poder; Aníbal Quijano; Ramón Grosfoguel; grupo modernidad/colonialidad; intelectuales.

"Colonialidade" em disputa: dissidências e bifurcações

Desde 2013, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel, professor do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade de Berkeley (Escobar, 2003;

¹ Este artigo foi publicado originalmente na revista *Dados* (Rio de Janeiro, v. 68, n.2, 2025).

² Professor do Programa de Pós-Graduação de Sociologia pela Universidade Federal de Grande Dourados (UFGD) e de Ciências Sociais da Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul (UEMS). Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo (USP). Foi pesquisador visitante do Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDIInCI, Buenos Aires, Argentina) e da Escuela de Sociología da Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM, Lima, Peru) em 2022. É autor de *Párias da terra: o MST e a mundialização da luta camponesa* (Alameda/Fapesp, 2016), *O labirinto periférico: aventuras de Mariátegui na América Latina* (Autonomia Literária, 2021), *José Carlos Mariátegui: Marxism and Critique of Eurocentrism* (Routledge, 2024) e editor de *Aníbal Quijano: Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory* (Routledge, 2024).

Pachón Soto, 2008; Ballestrin, 2010; Grupo de Estudios sobre Colonialidad, 2014), tem tornado públicas algumas críticas a membros do "programa de investigação" Modernidad/Colonialidad, em especial ao semiólogo Walter Mignolo e ao sociólogo Aníbal Quijano. Segundo Grosfoguel, tanto Mignolo quanto Quijano teriam posições "extremadas" que precisariam ser profundamente reavaliadas. O primeiro seria portador de um "exotismo romântico" que legitima qualquer cosmogonia não ocidental como de(s)colonial. Mignolo reduziria a noção de "geopolítica do conhecimento" a um determinismo geográfico, o que Grosfoguel qualifica como "populismo epistemológico colonial". Quijano, por seu turno, teria se nutrido do pensamento crítico africano ao conceber a "colonialidade do poder", deixando de citar essa tradição intelectual. Para Grosfoguel, essa seria uma maneira de inferiorizar o pensamento africano por meio da adoção de um "universalismo colonial", ou até mesmo de um "racismo/sexismo epistêmico". Em suma, seria preciso "descolonizar Quijano de Quijano, bem como Mignolo de Mignolo" (Grosfoguel, 2013: 46).

Este artigo problematiza as afirmações de Ramón Grosfoguel sobre Aníbal Quijano. Contextualizando de maneira ampla a "colonialidade do poder", pretendo mostrar como as manifestações do intelectual radicado nos Estados Unidos (Grosfoguel, 2013, 2016, 2016a, 2018) passam ao largo de aspectos fundamentais da biografia de Quijano, no que se refere tanto à sua formação política e intelectual quanto ao estilo de sua obra. Do ponto de vista teórico, a grave acusação de "racismo epistêmico" feita pelo autor porto-riquenho merece ser abandonada, pois a elaboração da "colonialidade" é indissociável de uma historicidade segundo a qual as ideias de raça e racismo são parte do processo global de construção da teoria. Entendo que um exame da relação entre Quijano e as tradições intelectuais peruana e latino-americana iluminará veredas cruciais na trajetória da teoria de "colonialidade do poder". Assim, sustento que a acusação de "racismo epistêmico" publicada por Grosfoguel, de acordo com a qual Quijano não teria reconhecido uma de suas dívidas intelectuais, é destituída de embasamento em fontes precisas. Na realidade, as noções que compõem o mosaico da teoria da "colonialidade do poder" de Quijano consistem de fontes e reflexões diversas ("poder", "totalidade", "heterogeneidade-estrutural", "sistema mundial" etc.) que foram apropriadas segundo motivações específicas do autor peruano diante de transformações políticas e intelectuais ocorridas no período de 1980 a 2010.

Antes de mais nada, algumas advertências. Em primeiro lugar, o afamado "grupo de investigação" Modernidad/Colonialidad (M/C), composto por pesquisadoras e pesquisadores de universidades do EUA e da América Latina e articulado por um conjunto de atividades acadêmicas (cf. Grosfoguel e Castro-Gómez, 2007), tem uma diversidade institucional, geracional, disciplinar e político-intelectual que definitivamente *não* pode ser minimizada. Ora, como pode se notar no posicionamento de Grosfoguel, que é um dos principais organizadores do M/C, não existem discordâncias meramente superficiais, mas divergências substantivas entre os próprios membros do coletivo. Embora reconheça que contribuiu "na criação dessa imagem de 'grupo'", Grosfoguel afirma que nomear Modernidad/Colonialidad desse modo seria até mesmo uma "ficção". No máximo, ainda segundo o sociólogo, existiria uma espécie de "rede débil", já que o coletivo "tem pessoas que não se comunicam com outras" (Grosfoguel, 2013: 42).

Não é novidade apontar que os(as) autores(as) do grupo ou rede “decolonial” têm adquirido uma considerável visibilidade nos círculos acadêmicos nos últimos anos. O êxito de seu programa de pesquisa é parte de uma disputa no terreno da geopolítica do conhecimento para conquistar um lugar no campo científico a partir da América Latina e Caribe, sem que faça com que sejam homogêneos. O fato é que dificilmente na história da formação de escolas, correntes ou perspectivas acadêmicas constituem grupos homogêneos, nem epistemológica nem politicamente. A escola de Frankfurt (Instituto de Pesquisa Social, fundado em 1923), o círculo de Viena (criado em 1921, com enfoque filosófico do empirismo lógico), a escola de Edimburgo (fundada em 1964, programa calcado na sociologia do conhecimento na *Science Studies Unit*), o coletivo dos estudos subalternos indianos (denominado também como “pós-coloniais”, surgido no final da década de 1970) são alguns exemplos dessa irreduzível heterogeneidade de seus próprios membros. Em cada uma delas é possível avistar divergências, nuances, etapas diferenciadas e reelaborações de postulados³.

Nesse sentido, ao contrário de enfatizar os pressupostos comuns partilhados pelos membros do grupo M/C e por seus seguidores – crítica do eurocentrismo, da modernidade e do colonialismo –, como comumente fazem trabalhos orientados pela agenda ou perspectiva de(s)colonial, este artigo adota outro trajeto. Desejo lançar um olhar mais atento às especificidades das obras individuais e das opções teóricas e políticas dos autores, tomando como estudo de caso as críticas de Grosfoguel, para além da plataforma de atividades coletivas do grupo. Esse acento na heterogeneidade teórico-política de intelectuais do “programa de investigação” M/C acaba também alertando para o fato de que noções como “colonialidade”, “colonial”, “decolonial” e “descolonização”, consolidadas no mercado acadêmico estadunidense e latino-americano (cf. Browitt, 2014), estão em permanente disputa *entre* os próprios membros. Trata-se, em suma, de divergências que também são *políticas* nas interpretações sobre as transformações da América Latina preconizadas por cada um dos membros do M/C em um determinado contexto social⁴.

Em segundo lugar, meu propósito não é fazer uma apologia de Quijano – “falar” por ele – colocando-me na posição de guardião da biografia intelectual e moral do autor peruano. Não tenho intenção de sacralizar o tema da “colonialidade do poder” de Quijano, nem seus desdobramentos teóricos e políticos, tornando-a imune a críticas possíveis e eventualmente necessárias. Ao contrário, para que ela seja

³ De cada uma dessas escolas, correntes ou grupos existem livros e artigos que assinalam as diferenciações e as tensões no interior de cada grupo. Sobre o círculo de Viena, ver Casals (2003); sobre a escola de Frankfurt ver Cortina (2008), Jay (2008), Sánchez Marín e David Giraldo (2023); sobre o programa de Edimburgo, ver Massoni e Moreira (2020); sobre o grupo subalterno indiano, ver Chakrabarty (2000), Ludden (2001) e Chibber (2013).

⁴ Com efeito, embora me atenha neste artigo prioritariamente às acusações que foram feitas por Grosfoguel publicamente e procure responder a partir do desconhecimento que o sociólogo porto-riquenho tem da obra e da trajetória de Quijano, tenho ciência que esta celeuma não está reduzida apenas a esse ponto. É importante considerar que o contexto social dessa ruptura, ocorrida com a entrevista de Grosfoguel em 2013, tem dois aspectos importantes. A primeira delas, o distanciamento e a ruptura ocorrem quando se torna mais evidente a disputa política dentro do grupo M/C sobre os assim chamados governos “progressistas” da América Latina, especialmente o governo da Venezuela. A segunda delas, a raiz do imediato descontentamento do sociólogo porto-riquenho se deve ao fato de Quijano haver considerado que era antiética a rede de cursos de verão de Grosfoguel oferecia na Europa com as ideias do grupo M/C, com motivos não necessariamente “nobres” (por exemplo, transformar o arcabouço teórico da “colonialidade” em um mercado comercial) ou não comunitariamente debatidos. Outros membros ativos do grupo, naquele momento, também tiveram a mesma posição de Quijano.

compreendida em sua integralidade e, então, criticada, é possível realizar uma análise rigorosa que atravesse a biografia intelectual do autor forjada pela “densidade histórica” (Gómez, 2018; Valladares Quijano, 2019) de seus “deslocamentos epistemológicos”, “movimentos de reflexão” e “questões abertas”, como nota Montoya Huamaní (2021). Portanto, minha refutação das colocações de Grosfoguel não coincidem com uma defesa acrítica de Quijano.

Apresento um levantamento bibliográfico lançando luz sobre alguns aspectos da obra de Quijano, realçando seus textos de maior impacto bem como textos de ocasião (artigos de jornais e periódicos, entrevistas e notas de leitura). Também utilizo trabalhos acadêmicos sobre a biografia e o pensamento de Quijano publicados nos últimos anos e que têm suscitado novas perspectivas de análise. Reúno, assim, informações decisivas para sustentar o argumento central deste artigo: a teoria da “colonialidade do poder” é fruto de um debate intelectual de crítica ao eurocentrismo das ciências sociais que é indissociável da circulação internacional de Quijano em espaços acadêmicos e de referências intelectuais e experiências políticas peruanas e latino-americanas que marcaram sua formação e sua trajetória.

O trabalho se estrutura em quatro seções. A primeira delas é uma apresentação das acusações elaboradas por Grosfoguel em uma entrevista e em seus artigos. Na segunda seção, chamo atenção para uma diversidade de autoras e autores que poderiam ser considerados como precursores do “grupo decolonial”, destacando algumas características intelectuais do “estilo Quijano”. Na terceira seção, caracterizo a produção da “colonialidade do poder” como uma teoria global que foi sistematizada pelo autor por mais de duas décadas e que requer necessariamente múltiplas definições. Uma parte da gênese da “colonialidade do poder” está no pertencimento de Quijano a uma tendência peruana de “socialismo indígena” e andino, bem como aos estudos de agrupamentos sociais em linhas étnicas na América Latina e à influência da escola franco-estadunidense de Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein (*longue durée*). Na última seção, concluímos que o M/C está longe de ser um bloco monolítico: com efeito, o nascimento e o desenvolvimento da teoria da “colonialidade do poder” de Quijano estão integrados à sua biografia intelectual e política.

II. “Extrativismo epistêmico”? Grosfoguel *accuses* Quijano

Ramón Grosfoguel publicou “¿Negros marxistas o marxismos negros? una mirada descolonial” (2018) na revista colombiana *Tábula Rasa*, nº 28. Nesse ensaio que serve como introdução a um interessante dossiê sobre marxismo negro na revista, o argumento central do sociólogo porto-riquenho concentra-se na invisibilidade dessa tradição crítica. Para ele, a corrente do marxismo negro define-se através de uma visão de mundo que articula dominação racial e exploração capitalista “a partir da geopolítica e corpo-política do conhecimento da opressão racial de um negro no mundo capitalista, moderno, ocidental dominado por elites brancas ocidentais” (Grosfoguel, 2018:18).

Segundo o autor, a “ignorância” sobre os marxismos negros e sua diversidade teórica estaria incorporada ao “racismo epistemológico” e seria reproduzida não apenas pelos centros universitários e indústrias editoriais, como também pela “esquerda eurocêntrica latino-americana” que “tem participado desse silêncio”

(Grosfoguel, 2018: 12). O intelectual radicado nos Estados Unidos ainda afirma que “existem teorias cuja genealogia nutre-se do pensamento crítico dos marxistas negros e, no entanto, não reconhecem suas origens no pensamento crítico produzido pelos marxistas negros” (Grosfoguel, 2018: 13). Grosfoguel realiza um breve mapeamento de autores marginalizados e, no entanto, fundamentais para a formulação de teorias sociais de repercussão internacional tais como colonialismo interno, sistema-mundo e colonialidade do poder.

Tanto a noção de “colonialismo interno” proposta por Pablo González Casanova e Rodolfo Stavenhagen quanto a noção de “sistema-mundo” criada por Immanuel Wallerstein teriam suas origens no pensamento de marxistas negros americanos. Por um lado, Grosfoguel trata como precursores do conceito de “colonialismo interno” autores como W.E.B. Dubois (sujeitos “semicoloniais”), Sr. Clair Drake e Horace C. Cayton (“colônias negras”), Harry Haywood (“colônia interna do imperialismo norte-americano”) e Harold Cruse (“colonialismo doméstico”). Por outro lado, ele reivindica a trilogia publicada pelo afro-trinitário Oliver C. Cox (*Foundations of Capitalism*, de 1959, *Capitalism and American Leadership*, de 1962, e *Capitalism as a System*, de 1964), a qual teria sido a fonte original das periodizações históricas formuladas por Fernand Braudel, Giovanni Arrighi e Wallerstein.

Grosfoguel tece os seguintes comentários sobre a ideia de “colonialidade do poder” de Aníbal Quijano:

É menos conhecido que a ideia da “colonialidade”, isto é, a ideia de que o racismo é um princípio organizador da acumulação de capital da modernidade, está formulada por marxistas negros muito antes que Aníbal Quijano, quem começa publicar sobre este tema nos anos noventa logo de tendo sido exposto à tradição do marxismo negro em suas visitas anuais de seis semanas à State University of New York (SUNY) em Binghamton desde o começo dos anos oitenta. Em outras palavras, a tradição do marxismo negro estava já falando dessas ideias, que Quijano formulou tardiamente nos anos noventa do século XX com o termo “colonialidade”. Para mencionar somente um exemplo, Cedric J. Robinson formulou a ideia da “colonialidade” sem usar esse termo já desde o começo dos anos oitenta do século passado sob o conceito de “capitalismo racial”. (Grosfoguel, 2018: 14).

Além de Cedric Robinson, nomes como W.E.B. Dubois, Eric Williams, Franz Fanon, Kwame Nkrumah e Stuart Hall são citados como autores negros que consideravam em suas respectivas obras a ideia de raça não como uma “‘superestrutura’ ideológica do capitalismo”, mas, ao contrário, como “princípio organizador/articulador/estruturante integrado à exploração da classe capitalista e à acumulação de capital em escala global” (Grosfoguel, 2018:16).

Mais do que apontar autores do marxismo negro como precursores da ideia “colonialidade do poder”, através da articulação estrutural entre raça e capitalismo, o sociólogo portoriquenho tece uma forte acusação a Quijano:

Mas, ao contrário de Wallerstein, Braudel e Arrighi, o peruano Aníbal Quijano nunca citou ou reconheceu esses autores que estudou e leu extensamente. Isso deixou a impressão errada de que a ideia de colonialidade tinha origens mestiças

latino-americanas ou era uma ideia original de Aníbal Quijano, escondendo sua estreita relação com marxistas negros. O *racismo epistêmico* de Quijano nunca lhe permitiu reconhecer generosamente as fontes intelectuais de sua obra, o que não teria diminuído as enormes contribuições de sua obra. A ignorância e a falta de traduções da tradição dos autores marxistas negros fizeram com que muitos intelectuais latino-americanos, alguns por ignorância e outros intencionalmente, repetissem essas ideias como se fossem exclusivas e originais de Quijano. A partir daí, construiu-se uma indústria de publicações extrativistas epistêmicas que, em nome da “colonialidade”, deixou de lado e escondeu toda a importante influência dos marxistas negros na literatura descolonial (Grosfoguel, 2018: 16-17, grifos nossos).

A afirmação não deixa qualquer dúvida: segundo Grosfoguel, Quijano seria um expropriador do marxismo negro através da ideia de colonialidade. No trecho acima, há, ainda, duas notas de rodapé que complementam a querela do autor. Uma delas seria um *mea culpa* do próprio Grosfoguel, que confessa ter sido parte da “indústria extrativista” que eclipsou os marxistas negros:

Neste ponto faço a crítica e, também, a autocrítica já que também fiz parte dessa indústria extrativista. Li os primeiros trabalhos de Quijano nos anos noventa sem conhecer a tradição dos marxistas negros. Como Quijano nunca citava os marxistas negros de quem tirou a ideia de colonialidade, cheguei a acreditar, como muitas outras pessoas até hoje, que ele foi o autor que originou essa ideia. A ignorância de ler Quijano desconhecendo a tradição dos marxistas negros me levou a acreditar que a ideia de colonialidade era uma contribuição original e exclusiva de Quijano (Grosfoguel, 2018: 17, nota 5).

A outra nota de rodapé consiste em uma extensa explanação sobre a influência de José Carlos Mariátegui na ideia de colonialidade de poder. O sociólogo porto-riquenho admite que a “sensibilidade mariateguiana contribuiu ao giro de Quijano com relação à ideia de colonialidade”, e que Mariátegui é um dos “primeiros marxistas a reconhecer o racismo e a ideia de raça articulados à exploração de classe”. Afirma, inclusive, que “sim, era possível passar por Mariátegui a ideia de colonialidade sem passar pelo marxismo negro” (Grosfoguel, 2018:17, nota 4). Entretanto, conclui que, “apesar de [Quijano] criticar o marxismo eurocêntrico usando a Mariátegui, a ideia de colonialidade não estava presente em Quijano” no final da década de 1980.

Portanto, embora a obra de Mariátegui possa ser o germe da ideia de “colonialidade” em Quijano, essa hipótese acaba descartada por Grosfoguel. Aos olhos do acusador, Quijano só teria mobilizado um Mariátegui que articula raça e classe em 1992, ao passo que em suas produções precedentes sobre Mariátegui a ideia de “colonialidade” estaria completamente ausente – voltaremos a esse ponto no quarto item deste artigo.

Na realidade, esse conjunto de acusações empreendidas por Ramón Grosfoguel em “¿Negros marxistas o marxismos negros? una mirada descolonial” já havia se tornado público. Em uma entrevista publicada na revista mexicana *Metapolítica* em 2013, Grosfoguel desfere duras críticas a Quijano e a Mignolo. O ponto de discordância era fundamentalmente idêntico ao texto de 2018: Quijano teria feito *tábula rasa* da ideia de colonialidade e não apresentado a *origem* de sua teoria. Dessa maneira, “essa lógica de falar como se ele fosse o princípio e o fim da temática da

colonialidade e da decolonialidade é muito problemática porque é colonial” (Grosfoguel, 2013: 43). Eis a diferença entre as posições de 2013 e de 2018: se, na entrevista, Quijano era acusado por Grosfoguel por *não citar* os pensamentos africano, indígena asiático e islâmico (a ênfase estava nos dois primeiros), no texto de 2018 a acusação se circunscreve a uma suposta falta de reconhecimento da corrente do marxismo negro. Ou seja, o que transparece nesse intervalo é que, em um primeiro momento, a intenção de Grosfoguel era se desvincular completamente de Quijano, ainda que não soubesse, digamos assim, exatamente como fazer e, por isso, afirma que o sociólogo peruano não citava todas as tradições intelectuais do “terceiro mundo”. Posteriormente, em 2018, opta pela ideia da crítica através do marxismo negro exclusivamente.

A partir de sua experiência na “rede” Modernidad/Colonialidad, Grosfoguel fornece outros episódios que reforçam a imagem de uma suposta “epistemologia colonial” em Quijano. Uma delas é a de que o sociólogo peruano também não teria reconhecido em seus textos contribuições de outras e outros intelectuais do próprio M/C: “colonialidade do saber” (Edgardo Lander), “colonialidade do ser” (Nelson Maldonado Torres) e “colonialidade de gênero” (María Lugones) e “colonialidade da natureza” (Catherine Walsh).

Em seguida, Grosfoguel avalia negativamente o comportamento de Quijano em uma conferência:

Quando havia aquelas poucas conferências em que compartilhava com pessoas da rede, Quijano sempre assumia um monólogo porque vinha com a atitude de palestrar sem pretensão de diálogo com as visões dos outros. Ele nunca veio para ouvir ou dialogar, mas com a atitude de “cita-me e segue-me”. Essa é uma atitude colonial. (Grosfoguel, 2013: 45)⁵.

Nesse processo de afastamento de Grosfoguel diante de Quijano (e de Walter Mignolo), do qual, diga-se de passagem, o autor se absteve nos anos precedentes, Grosfoguel inspira-se em *Ch'ixinakax Utxiwa*, de Silvia Rivera Cusicanqui. Publicado em 2010, o livro da socióloga boliviana faz duras críticas a “Mignolo e companhia [que] construíram um pequeno império dentro do império” (Rivera Cusicanqui [2010] 2021: 96). A criação de um novo “cânone acadêmico” moldado por um repertório de referências e chancelado pelas universidades do norte “visibiliza certos temas e fontes, mas deixa outros à sombra” (Rivera Cusicanqui [2010] 2021: 109). Na avaliação de Cusicanqui, a circulação internacional das ideias entre o Sul e o Norte teriam assimetrias tal como no “mercado mundial de bens materiais”. Isto é, “as ideias também saem do país convertidas em matéria-prima, que depois retorna, regurgitada e em uma grande amálgama, sob a forma de produto terminado” (Rivera Cusicanqui [2010] 2021: 108). Assim, o “pensamento pós/decolonial” formava seu discurso científico social.

⁵ No trecho seguinte, sugere, ainda, um suposto desprezo de Quijano pela obra de Enrique Dussel: “[Eu diria] até desrespeitoso. Para alguém como Enrique Dussel, que escreveu mais de 60 livros, que Quijano venha falar com ele como se estivesse lhe ensinando algo, que venha sem ter lido nada de Dussel e com todos os preconceitos da esquerda secular tradicional, rejeitando sua obra com acusações como, “ele é teólogo”, “ele é crente” e descartá-lo assim me parece uma falta de respeito. Quijano não somente desconhece a filosofia da libertação de Dussel como a reduz à teologia da libertação” (Grosfoguel, 2013: 45).

Ainda que Silvia Cusicanqui mencione alguns nomes – primordialmente o de Mignolo –, sua crítica refere-se ao “pensamento pós/decolonial” *in totum*. Nessa linha, Grosfoguel incorpora as críticas da socióloga de ascendência *aymara* à sua problematização do “extrativismo epistemológico” (cf. Grosfoguel, 2016). Contudo, na entrevista citada, essa incorporação adquire claramente um tom pessoal. Em vista da suposta ausência de uma “diversidade epistêmica” de Quijano diante dos saberes promovidos por sujeitos de experiências coloniais distintas, Grosfoguel classifica pejorativamente Quijano como um “*intelectual mestizo*”. Quijano seguiria a lógica “única que define todos” – um “universalismo positivo”⁶ –, prática semelhante à do “socialismo do século XX”, que, por sua vez, desdenhara das “diferentes histórias locais, diversas experiências coloniais e múltiplas epistemologias críticas do mundo” (Grosfoguel, 2013: 45).

No mesmo ano em que Cusicanqui publica seu livro, Eduardo Restrepo e Axel Rojas (2010) propõem o primeiro balanço crítico do “programa de investigação” M/C em *Inflexión decolonial*. Dividido em três partes, o livro mergulha nos antecedentes teóricos e nas linhas constitutivas que definem a genealogia do grupo, propõe uma análise dos principais conceitos utilizados pelo coletivo e, por fim, apresenta um conjunto de questionamentos sobre propostas fomentadas pelo grupo. Um desses questionamentos incide justamente na origem do conceito, se formulado por Quijano ou por Immanuel Wallerstein. Os antropólogos colombianos apontam que o termo “colonialidade” está presente no texto “Creación del sistema mundial moderno” (1992) de Wallerstein, criticando a “retórica oficial” do coletivo que trata Wallerstein como “marginal” e Quijano como “indiscutido herói cultural” (Restrepo e Rojas, 2010: 113-114).

Como podemos observar, encontramos também em *Inflexión decolonial* um claro questionamento sobre a origem do termo “colonialidade”, que teria sido utilizado pela primeira vez por um intelectual estadunidense. É curioso que essa referência não seja citada por Ramón Grosfoguel nas acusações que faz ao sociólogo peruano. Independentemente das críticas a que o livro de Restrepo e Rojas está sujeito, dificilmente *Inflexión decolonial* passou despercebido do grupo, de modo que a acusação de Grosfoguel a Quijano nem mesmo é original. Com efeito, a principal diferença entre, de um lado, Restrepo e Rojas e, de outro, Grosfoguel, é que os primeiros saem em defesa de Wallerstein e o último em defesa dos marxistas negros. Além disso, difere o modo como suas críticas são expostas: Restrepo e Rojas adotam um tom mais objetivo e impessoal, enquanto Grosfoguel se excede em acidez e ressentimento.

Outro fator de maior relevância é apontar como as pesquisas de Grosfoguel do final da década de 1990 e da década seguinte se beneficiaram abundantemente da produção do sociólogo peruano. Diferentemente de intelectuais vinculados ao grupo

⁶ Grosfoguel repudia o “universalismo positivo”, pois essa perspectiva seria baseada na lógica em que “um define para todos” sem reconhecimento da diversidade epistêmica do mundo. Em contrapartida, o autor porto-riquenho reivindica o que entende ser um “universalismo negativo”, isto é, um conhecimento que toma como ponto de partida o pensamento crítico (não qualquer pensamento) de uma diversidade de tradições epistêmicas como o anticapitalismo, anti-imperialismo, antipatriarcalismo, antieurocentrismo, anticolonialismo” (Grosfoguel, 2013: 45).

como Catherine Walsh, Walter D Mignolo, Rita Segato, Agustín Lao-Montes, Arturo Escobar e outros, que tinham sua própria agenda de pesquisa e citavam os textos de Quijano e Dussel (ambos com mais idade do grupo), dentro dos trabalhos que já faziam anteriormente, Grosfoguel, por seu turno, fez um caminho distinto. Talvez por não possuir, naquele momento, pesquisas reconhecidas de ampla circulação, foi aquele que citou mais vezes os textos de Quijano. Em seu trabalho *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective* (2003), sobre a experiência da migração porto-riquenha com comparações com as de outros migrantes caribenhos nos Estados Unidos e na Europa, Grosfoguel cita Quijano quarenta e cinco vezes. O sociólogo peruano perderia somente em número de citações para Immanuel Wallerstein com cinquenta e duas menções. O arsenal teórico mobilizado de Grosfoguel para destrinchar os efeitos do colonialismo de Porto Rico nas migrações tem como referência principal as noções de “capital simbólico” (Bourdieu), “sistema mundo moderno” (Wallerstein), “colonialidade global” e “colonialidade do poder” (as duas últimas de Quijano).

A dívida da obra do sociólogo porto-riquenho com o sociólogo peruano aparece até mesmo em temas distantes, como em um texto de Grosfoguel sobre poeta e ensaísta martinicano Aimé Césaire autor de *Discours sur le colonialisme*. Aliás, nesse artigo publicado em 2006, Grosfoguel menciona as contribuições de autores do pensamento crítico negro. O fato de Grosfoguel ser caribenho, inclusive, reforça seu conhecimento, de alguma medida, do pensamento negro, que foi sempre uma tradição expressiva na região. Curiosamente, busca articular a noção de “colonialidade do poder” de Quijano com a de “geopolítica e corpo-política do conhecimento” de Césaire como formas originais de crítica aos discursos de la modernidad eurocentrada (Grosfoguel, 2006, p. 155-156). Ademais, embora Grosfoguel tenha feito um uso sistemático da obra Quijano por muitos anos em suas pesquisas, menciona apenas os textos pós década de 1990. Não foi capaz em procurar textos mais antigos de Quijano, que constituía trinta anos de produção ininterrupta e fundamentais para um entendimento mais substantivo das raízes da “colonialidade do poder”, como veremos na seção IV deste artigo. Nem sequer os trabalhos de Quijano sobre urbanização na América Latina, já que em um dos capítulos de *Colonial subjects*, as transformações urbanas têm um papel preponderante nos processos e impactos das migrações. De todo modo, de um “quijaneano” convicto, Grosfoguel transformou-se em um “antiquijaneano” confesso.

III. Heterogeneidade da tradição decolonial e a escritura de Quijano

Neste item, procuro responder a algumas declarações do sociólogo porto-riquenho ressaltando elementos biográficos e teóricos de Aníbal Quijano com a finalidade de contextualizar a produção intelectual do pensador peruano. Que fique claro que não pretendemos colocar em questão a importância que o sociólogo porto-riquenho atribui à corrente do marxismo negro para a constituição das ciências sociais *tout court*. Também nos parece fundamental o alerta que ele lança sobre a invisibilidade crônica de autoras e autores dessa tradição escondida (cf. Robinson, [1983] 2000; Montañez Pico, 2021). O que merece crítica, aqui, é o fato de que, ao tecer graves acusações e arbitrar sobre quem e quem não é de(s)colonial, Grosfoguel se apropria indevidamente de uma pauta legítima. Como afiança Bonilla Avendaño, a propósito dessa querela protagonizada pelo intelectual porto-riquenho, sua posição “leva a uma estratégia de ruptura permanente e à produção de discursos constantemente alinhados ao politicamente correto do momento” (Bonilla Avendaño, 2021: 135).

Como se estivesse à procura de uma origem imaculada, baseando-se na *pureza* teórica do que entende por de(s)colonial, Grosfoguel reproduz, curiosamente, um essencialismo passível de ser comparado às ortodoxias bíblicas e marxistas-stalinistas, como certa vez ironizou o filósofo francês Daniel Bensaïd (2008)⁷.

Oportunismos à parte, na realidade, o tema da "colonialidade" não parece ser dotado de uma única e legítima linhagem. Se ela existe, essa linhagem encontra-se provavelmente na constelação heterogênea de autores(as) e tradições que poderiam ser apontados como *precursores* pelos próprios membros do M/C. Não por acaso, o antropólogo Arturo Escobar foi um dos que sistematizaram aspectos gerais da coluna vertebral da "rede", com foco em correntes da América Latina tais como a "ciência social autônoma" de Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo González Casanova e Darcy Ribeiro, a Teologia da Libertação, a Teoria da Dependência, a discussão sobre modernidade e pós-modernidade na década de 1980 etc. (Escobar, 2003, p. 54). Walter Mignolo, por seu turno, amplia o escopo do "pensamento des-colonial" ao reconhecer o caráter "planetário" do mesmo, lembrando das contribuições de Mahatma Gandhi, W.E.B. Dubois, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú e Gloria Anzalda. Na "genealogia do pensamento des-colonial" também estariam "movimentos sociais" como o Movimento dos Trabalhadores Sem Terra (MST) e o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), movimentos indígenas dos países andinos, Fórum Social Mundial etc. (Mignolo, 2008: 21-22). Como se pode perceber, o marxismo negro está presente nessa rica constelação, mas não é a única raiz da ideia de "colonialidade".

De certa forma, através da crítica do colonialismo, todos os autores e movimentos enunciados acima propõem uma crítica "decolonial" *avant la lettre*. Como diria Borges, "cada escritor cria seus precursores". No caso particular do decolonialismo, uma genealogia criada retrospectivamente depende do percurso intelectual, das inclinações teóricas e das áreas institucionais com que cada "genealogista" tem mais afinidade. Diferentes intelectuais, artistas e militantes que se manifestaram sobre a negatividade do significado de colônia, buscando questionar a aceitação passiva das ideias europeias em países da periferia, poderiam ocupar, em tese, o posto simbólico de *antecipadores* da "descolonização epistêmica". Assim, o debate sobre as "ideias fora do lugar" na América Latina (que poderíamos estender ao Caribe, à África e à Ásia), segundo a afamada expressão do crítico literário Roberto Schwarz, atravessaria pelo menos mais de um século de debates e reflexões (cf. Fernández Retamar, 1988).

Dito isso, convém discorrer sobre algumas especificidades da trajetória e da produção intelectual de Quijano. A primeira delas revela-se pelo estilo de escrita do pensador peruano. De fato, é possível constatar uma economia nas "citações de autores, escolas e tendências, assinalado por elevada generalidade, dificultando um possível mapeamento de suas afinidades negativas e eletivas no campo das ciências

⁷ "Quantos cartazes e vinhetas, panos de fundo dominando as tribunas de congressos pletóricos, peitos cobertos com condecorações [...] ornaram a sacrossanta procissão dinástica Marx-Engels-Lenin-Stalin! Esses perfis sobrepostos conferiram uma legitimidade genealógica inspirada no Gênesis bíblico de Adão a Noé: Marx teria gerado Lenin, que teria gerado Stalin, tal como Adão gerou Seth, que gerou Enoch, que gerou Kenan. E assim por diante, sem ruptura nem descontinuidade, até o paraíso reconquistado ou o fim dos tempos" (Bensaïd, 2008: 167).

sociais estrangeiras” (Rubbo, 2019: 253), o que não significa, evidentemente, omissão *total* de referências. É o que tentaremos mostrar a seguir.

Com efeito, pode-se aventar algumas hipóteses sobre o “estilo Quijano”. Interessante notar que o sociólogo brasileiro Francisco de Oliveira, ao analisar a obra de Celso Furtado, também se deparou com o “problema da ausência” de referências do renomado economista – nesse caso, o diálogo “silencioso” de Furtado seria com os “clássicos” do pensamento autoritário. Para o sociólogo pernambucano, “a explicação da ausência se deve, a meu ver, ao que pode ter tido como o ‘estilo Furtado’: a ausência de qualquer polêmica explícita e a busca constante de procurar manter-se, e aparecer, como estritamente científico” (Oliveira, 2003: 65). Uma forma científica que seria “o resultado de um esforço civilizatório [...] para superar, no Brasil, a discussão estéril e bacharelesca, opiniática”.

À luz das considerações de Oliveira, uma possível explicação do “estilo Quijano” pode ser compreendida, *mutatis mutandis*, como reação à tendência de especialização dos saberes e ao advento do “intelectual específico” nas universidades na década de 1970. Carregado de uma prosa sóbria, densa e audaciosa, talhada pelo diálogo com sociólogos latino-americanos na década de 1960 (sobretudo no Chile) e pelo radicalismo de sua crítica ao governo Velasco Alvarado, o “estilo Quijano” teceu explicações teóricas, mesmo que de maneira fragmentária. A economia das citações diz respeito, nesse sentido, menos a uma pretensão de Quijano de apresentar-se como vanguarda teórica, mas, antes, uma tentativa de elaborar hipóteses ousadas em plena maturidade intelectual sobre o que detectou como tema central: a questão da identidade – *quem somos nós?* – em um contexto de debate internacional sobre a crise da modernidade, a crise do capitalismo e o colapso dos estados burocráticos “socialistas”.

Cumprido notar, no entanto, que o problema da identidade em Quijano não exclui o exame das relações de desigualdade de poder entre europeu e não europeu no continente latino-americano. Ao dar enfoque nas relações de poder na cultura, Quijano acaba por se distanciar do “fundamentalismo culturalista”, como ele próprio batizou, que então ganhava destaque nas ciências sociais. No final da década de 1980 e no início da década seguinte, ele inicia paulatinamente um novo projeto de pesquisa: a “re-originalização da cultura” na América Latina e a redistribuição do poder global (Quijano, 1991). Não se tratava de uma confrontação “nacionalista epistemológica” entre o latino-americano e o europeu, mas de uma nova *universalização* costurada por uma “racionalidade alternativa”. Com efeito, as experiências políticas, intelectuais e acadêmicas que acumulara nas décadas precedentes não desapareceram nessa nova jornada político-intelectual.

Por outro lado, tratar a “autorreferência” dos textos de Quijano – uma atitude “cartesiana” e “colonial”, segundo Grosfoguel – como sinônimo de recusa ao diálogo com outros autores(as) também parece ser uma postura demasiado reducionista. Se assim fosse, praticamente toda produção científica, inclusive as “decoloniais”, seriam... coloniais! Contrariamente ao que sugere o sociólogo porto-riquenho, os textos de Quijano não são um “monólogo solipsista”, mas, antes, uma maneira de compreender a si próprio e suas próprias experiências de um modo situado histórica e geograficamente. Em outras palavras, a autorreferência também pode transmitir pistas de elaborações inacabadas e provisórias que são retomadas e rearticuladas

em um novo contexto de produção. As referências históricas e empíricas de Quijano foram, como se sabe, o Peru, mas também tiveram como horizonte de análise a América Latina e o mundo.

Desvendando particularidades do "estilo Quijano", convém recuperar o texto intitulado "El silencio y la escritura" sobre o amigo de geração e crítico literário Antonio Cornejo Polar. Escrito em 1997, após o falecimento do autor de *Vigencia y universalidad de José María Arguedas*, Quijano salienta que "não se pode conhecer uma escrita sem os seus silêncios". Para ele, o ato de ler "implica escutar, aprender a escutar o silêncio do que não pode ser comunicado". No caso particular da escritura peruana e latino-americana, "é imprescindível a escuta não somente do silêncio, dos silêncios, dos que escrevem ou podem escrever, mas também [...] a oralidade dos que não podem escrever e cujo universo de subjetividades é condenado a não ser senão um dos silêncios da escritura" (Quijano, 1997: 80).

Nesse obituário, Quijano aponta, ainda, que o crítico literário "entendeu que a historicidade específica da experiência cultural no Peru pode ser melhor entendida como um espaço e uma história de heterogeneidades, e não tanto, nem necessariamente, de híbridos (como na proposta eurocêntrica de García Canclini)" (Quijano, 1997: 80). Essa aproximação de Cornejo Polar diante da "heterogeneidade cultural" como categoria específica teria afinidades com outra categoria: a de "heterogeneidade histórico-estrutural", que esteve no palanque das ciências sociais latino-americanas na década de 1960. A convergência entre as duas formas de heterogeneidade repousa na percepção das descontínuas relações do espaço/tempo e no primado da história e do poder. Segundo o autor peruano, o "multiculturalismo" e o "hibridismo" ficam limitados a uma mera descrição da diversidade de formas da realidade e levam a um escamoteamento do poder.

"El silencio y la escritura", texto do qual pouco se lembra, nos coloca duas questões sobre o "estilo Quijano" e sua formação intelectual – e que estão completamente ausentes das acusações de Grosfoguel. Algumas colocações do sociólogo peruano sobre Cornejo Polar poderiam ser aplicadas à sua própria obra. Em primeiro lugar, é possível buscar pelos "silêncios" da escrita de Quijano, que vão muito além de uma questão de citação e que podem ser compreendidos através das idiosincrasias da literatura andina (a oralidade e a escrita, a voz e a letra e suas franjas de interseções) que sempre acompanharam o itinerário intelectual do autor. Em segundo lugar, ao situar na mesma linhagem as noções de heterogeneidade cultural e de heterogeneidade histórico-social, Quijano inscreve-se na tradição crítica de Cornejo Polar. Não por acaso, Quijano fez pesquisa sobre o grupo *cholo* mobilizando essas noções (cf. Quijano [1964] 1979). Todas essas são noções que se encontram na gênese e estrutura da "colonialidade do poder".

Quem consulta o conjunto da obra quijaneana encontra textos com inúmeras referências bibliográficas, outros sem nenhuma. A que se deve essa dupla característica no conjunto de sua produção? Uma vez que Quijano produzia constantemente, seus projetos de pesquisa combinavam-se com os diversos temas dos convites recorrentes que recebia. De maneira complementar, haja vista que a circulação internacional de Quijano foi permanente, ele viveu mais em hotéis do que em sua própria casa, o que tornava impossível que ele acessasse um amplo material bibliográfico durante as viagens que realizava. Em certo sentido, textos sem citações

de Quijano podem ser vistos como esboços que, em seguida, transformaram-se em artigos com referências.

É sabido que Quijano dizia frequentemente que não tinha uma escritura sistemática e que preferia "*escribir al viento*", expressão inspirada em um verso do poeta César Vallejo ("*solía escribir con su dedo grande en el aire*"). Para a socióloga peruana Carolina Ortiz, o verso representa para a escritura "um sentindo de movimento, de não fixidez, de oralidade distante de toda rigidez, porque a escritura como a oralidade, como diria Iain Chambers, é uma constante travessia que cruza os limites entre acontecimento e narração, entre autoridade e dispersão, entre o pretexto anônimo e a inspiração textual" (Ortiz Fernández, 2019: 66). Há, portanto, aspectos da escrita do sociólogo peruano que permitem uma compreensão mais precisa do estilo Quijano.

Ainda convém notar o incômodo que Quijano demonstrava diante de certos rótulos que recaiam sobre sua própria produção intelectual. Parecia-lhe necessário ressaltar sua "autonomia crítica" – lembremos que durante sua trajetória pública e acadêmica foi chamado (ou "acusado") de "marxista", "anarquista", "maoísta", "trotskista", "niilista", "culturalista" etc. (cf. Quijano, 1991b). Não se trata, é claro, de uma apologia ao "intelectual livremente flutuante", como defendia Karl Mannheim, mesmo porque Quijano foi mais um exemplo de intelectual público e engajado do século XX que se guiou por seus valores socioculturais e optou por um "socialismo descolonizador". O problema, então, estaria no uso político de tais classificações sobre o pensamento do sociólogo peruano. De certa forma, os diversos estereótipos que recebia explicam por que certa vez se declarou "a minoria de um" (Quijano, 2000). Evitava declarar fidelidade a um campo teórico, por mais que estivesse situado. Essa experiência inescapável para quem se movia no campo científico e político decerto levou Quijano a evitar referências com receio de receber mais estereótipos. Como veremos a seguir, esses apontamentos não significam que não seja possível rastrear zonas de "influências" em suas formulações. Não há dúvida de que Quijano dialogou com diversas correntes do pensamento clássico e contemporâneo das ciências humanas, embora, por vezes, tenha procurado fazê-lo com cautela. Em grande parte, essas correntes aparecem em seus textos "menores".

IV. Contextualizando Quijano: raízes da "colonialidade do poder"

A acusação aberta feita por Grosfoguel parte de uma única definição: a ideia de "colonialidade" é constituída pelo conceito de raça como "princípio organizador e constitutivo" da modernidade capitalista mundial. Ora, esse é, sem dúvida, um dos eixos da tese da "colonialidade do poder" em Quijano, embora não seja o único. A construção da teoria da "colonialidade do poder" não é passível de receber definições estanques e unilaterais. Quijano não dedicou um livro especificamente a esse tema e seus textos mais conhecidos, publicados em revistas acadêmicas e coletâneas de livros, têm objetivos diferentes e foram escritos em contextos distintos. Seus argumentos têm nuances, são por vezes acidentados e inevitavelmente repetitivos. Portanto, sua produção intelectual sobre a "colonialidade do poder" tem formulações inacabadas e assume um caráter provisório.

Com efeito, a *teoria* da “colonialidade do poder” sofreu mutações importantes durante a trajetória intelectual e política de Quijano. Vale lembrar que o termo aparece pela primeira vez no artigo “Colonialidad y modernidad/racionalidad” (Quijano, 1992) e pela última vez em uma entrevista sobre sua própria trajetória (Quijano, [2017] 2022). A teoria é, portanto, reelaborada por mais de duas décadas, passando por aproximações e afastamentos com grupos de intelectuais, inclusões de novos referenciais bibliográficos e diálogos com processos e experiências da política peruana, latino-americana e mundial.

Há ainda temas e experiências sobre os quais Quijano trabalhou durante as décadas de 1960 e 1970 e que não foram abandonados, como os debates sobre “marginalidade”, “economia popular”, “literatura latino-americana”, “heterogeneidade-estrutural”, movimentos populares territoriais, “poder” e “autoridade do Estado”. Assim, a “colonialidade do poder” se constitui ao longo de um percurso, com pontos de continuidade com a produção de Quijano estendida durante décadas (cf. Quintero, 2010, 2018; Pacheco Chávez, 2016; Clímaco, Gómez, 2019; Gandarilha e García, 2019; Germaná, 2010, 2020; Montoya Huamaní, 2021; Romero Reyes, 2021; Palermo, 2022). Em seu recente trabalho sobre o jovem Quijano, Montoya Huamaní mobiliza as noções do próprio autor peruano, tais como “movimento de reflexão”, “questões abertas e horizontes” e “deslocamento epistemológico”, tratando-as como instrumentos conceituais mais aptos para descrever com precisão as nuances e elementos de continuidades da vida e da obra de Quijano. Além disso, Montoya Huamaní desenvolve um capítulo intitulado “Sociologia da suspeita”, no qual examina textos de Quijano publicados entre 1962 e 1965 em um contexto de institucionalização da sociologia na América Latina. Para o autor, esses textos representam “um projeto teórico mais amplo de ‘descolonização epistemológica’ das ciências sociais diante do euro-norte-americanismo” (Montoya Huamaní, 2021: 122)⁸.

Nessa direção, três textos publicados na década de 1960 de Quijano podem ser apreciados como amostra sumária de reflexões que ajudam a compreender alguns antecedentes da teoria da colonialidade do poder. O primeiro deles, é sobre Wright Mills (1916-1962), uma homenagem póstuma ao sociólogo estadunidense. Quijano (1962) destaca os principais trabalhos de Mills, principalmente seu enfoque teórico sobre a estrutura social dinâmica. Contudo, parece o que mais chamou atenção do jovem Quijano sobre o “autêntico outsider na civilização do êxito”, foi o tratamento que deu as categorias de poder e autoridade, bem como seus efeitos na sociedade contemporânea. Elas não seriam o “resultado de um consenso coletivo”, mas, ao contrário, elas passam existir a partir de “certas bases institucionais e certos mecanismos que permitem alguns dos membros acumular poder em detrimento dos demais” (Quijano, 1962: 311). Desse modo, a introdução da noção de poder de Wright Mills como resultado de uma situação constante de tensão e conflito foi decisiva para Quijano praticamente em toda sua produção intelectual. A questão do poder será reatualizada por Quijano na elaboração da colonialidade do poder como uma teia de relações sociais de dominação, exploração e conflito em diversos âmbitos da existência social.

⁸ Para uma análise do importante livro *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra 1948-1968*, de Montoya Huamaní, a primeira biografia intelectual publicada sobre Quijano, ver Rubbo (2023).

Um segundo registro é o trabalho sobre Saint-Simon (1760-1825), publicado em 1964. Trata-se de uma apresentação da concepção de sociedade e de história formulada pelo “socialista utópico” francês e de sua importância para sociologia contemporânea. Nela, Quijano identifica um conjunto de características dessa “filosofia social”, inclusive a incorporação da teoria de classes como estrutura básica da sociedade industrial (antecipando-se à Marx). De toda forma, dois traços destacados por Quijano merecem atenção: 1) a ideia de sociedade enquanto uma totalidade “formada por elementos dialeticamente interdependentes entre si e com seu conjunto” (Quijano, 1964: 51); 2) o elemento de historicizar fenômenos sociais e formas de conhecimento no “sentido de estar sujeitos à transformação no tempo e de apresentar, em cada caso, características concretas de diferenciação individual” (Quijano, 1964: 55). Esse paradigma de uma totalidade história, de um processo constante de formação e transformação de suas partes e de seus cruzamentos, visto como uma das características notáveis de Saint-Simon, também permitiu Quijano desenvolver décadas depois como uma de suas bases conceituais na construção da teoria da colonialidade do poder. Isso acarretou, inclusive, que sua produção fosse resolutamente interdisciplinar, o que lhe permitiu buscar novos sentidos históricos (García Bravo, 2021).

Mais conhecido que os dois textos anteriores, “Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica” (1968), constitui parte de um conjunto de ensaios da fase “dependentista” de Quijano, período que atuou como funcionário da Organização das Nações Unidas (ONU), através do Instituto Latinoamericano y del Caribe de Planificación Económica y Social (ILPES) da Cepal, na cidade de Santiago (Chile). Nesse trabalho em que discorre sobre as tendências e os efeitos do processo de urbanização no continente, Quijano buscou, nesse contexto, entender algumas mudanças nas relações urbano-rurais a partir do sistema de dependência *histórica*.

Isso posto, o autor peruano abordou processos de colonização e descolonização que produziram “deslocamentos intermetropolitanos de poder” e “alterações substantivas no sistema de relações de dependência”, seja na sua forma colonialista ou imperialista (Quijano, 1968: 529). Assim, o processo de urbanização destinado a estimular o desenvolvimento na América Latina “ingressaria, sem poder evitá-lo, no beco sem saída de acentuação da dependência” e da assimetria crescente entre centros urbanos e núcleos rurais, não superando o colonialismo e as formas de dependência interna e global (Quijano, 1968: 567). Como se pode perceber, os efeitos da colonização econômica e política a partir do processo de urbanização contém elementos que também estarão presentes, posteriormente, rearticulados e reconfigurados na proposta da colonialidade de poder. Como se sabe, o “padrão de poder” específico que será aprofundado por Quijano é o “colonial/moderno/eurocentrado” pedra angular que dá fundamento a ideia de colonialidade⁹. Em suma, tanto a noção de poder, de totalidade e de colonialismo mostram de um modo especialmente sutil nas origens das temáticas que o autor peruano trata na década de 1990.

⁹ Na década de 1970, quando Quijano desenvolve um projeto de pesquisa sobre o imperialismo no Peru (cf. Quijano, 1977), é possível encontrar reflexões sobre as elites oligárquicas do país andino que se modernizam e estabelecem novas formas de dominação cultural e política.

Em contrapartida, autores(as) “decoloniais” que reivindicam o “legado quijaneano” como Rita Segato (2013) e Walter Mignolo (2020) eclipsam o “antes” do autor peruano, no que parece uma tentativa de extinguir o peso das ideias “marxistas” adotadas por Quijano – consideradas por ambos como uma marca de eurocentrismo. Entretanto, uma leitura que escamoteie recursos “marxistas” no mosaico da “colonialidade do poder” de Quijano está fadada a sérios equívocos (Rubbo, 2019; Romero Reyes, 2021). Ademais, depois de sua experiência política na década de 1970 com a Comunidad Urbana Autogestionaria de Villa El Salvador (CUAVES) (Coronado e Pajuelo, 1996), Quijano passa cada vez mais incorporar e dialogar com a perspectiva de um “socialismo contra o Estado” (Quijano, 1991c), uma linhagem intelectual e política mais subterrânea da tradição marxista.

Embora hegemônicos no século XX, tanto o eurocentrismo como o economicismo não foram as únicas variantes da tradição marxista. Propostas teóricas e políticas alternativas que manifestam críticas severas ao colonialismo e ao positivismo existem há mais de um século na história do marxismo. Inscrito em uma cultura de esquerda resolutamente antistalinista, Quijano faz parte dessa miríade de autoras e autores que contestam “marxismos vulgares”¹⁰. As inúmeras polêmicas e divergências entre Quijano e a tradição “marxista” não significam necessariamente uma separação rígida entre teoria marxista e teoria da colonialidade¹¹.

Não por acaso a trajetória de Quijano alinha-se com outra constelação do pensamento do século XX: a do “socialismo indígena” de José Carlos Mariátegui, César Vallejo e José Maria Arguedas (cf. Pinilla, 1993). Trata-se de uma “visão de mundo” que começa a se moldar em Quijano graças a uma dupla socialização: familiar, marcada por seu pai, Marcial Quijano, professor do secundário, “identificado com seus protestos e contestações frente ao gamonalismo da região e solidário com

¹⁰ Como é sabido, o programa de estudos decoloniais desferiu sua crítica “epistemológica” às “esquerdas revolucionárias”, qualificando-as como “pensamento eurocêntrico”. Assim, assumiu, muitas vezes, um tom mais virulento contra o pensamento de esquerda do que da direita liberal. Cabe observar que os estudos decoloniais também produzem uma agenda política e, de certa forma, vislumbam ocupar espaços deixados pela crise do marxismo, ainda que sua incidência seja preeminentemente universitária. De toda forma, essa visão negativa sobre toda a “esquerda latino-americana” como mera reprodutora da dinâmica colonial carrega sérios problemas. Para Natalia Bustelo, um desses problemas é a ideia de que as esquerdas latino-americanas (e europeias) são reduzidas ao “marxismo”. Na realidade, “elas incluem também o anarquismo, o socialismo não marxista, o sindicalismo revolucionário, as tentativas de conciliar o socialismo com o anarquismo, o autonomismo e outras variantes que deixaram sua marca não somente na política, mas também cultural e social na América Latina. Nossa história tem inúmeras obras e movimentos que se identificaram com o marxismo ou outras esquerdas e até teorizaram e questionaram o colonialismo e o patriarcado ao lado do capitalismo”. A ausência de um programa historiográfico e filosófico sobre a esquerda por parte dos estudos decoloniais “acaba negando à América Latina a análise e a memória de parte importante de suas subjetividades e teorizações” (Bustelo, 2020: 113).

¹¹ As experiências políticas vivenciadas por Quijano na *Comunidad Autogestionaria Villa El Salvador* na década de 1970, bem como a teorização do socialismo por parte de Quijano enquanto “socialização do poder” (Montoya Rojas, 2019), levaram à adoção de uma posição política profundamente antiestatal e adepta à organização comunitária. Para o sociólogo andino, o melhor exemplo disso é fornecido pelos movimentos indígenas. Tal posição política também não se extinguiu com a formulação da colonialidade do poder e com as análises políticas de conjuntura sobre movimentos sociais na América Latina feitas por Quijano entre as décadas de 1990 e 2010. Nesse sentido, Quijano parece ter uma *afinidade* com o assim chamado “marxismo libertário”. Para algumas informações sobre as diversas tentativas de “marxismo libertário”, ver Besancenot e Löwy (2016).

eles [indígenas] diante da exploração e dominação daqueles que eram vítimas e, em especial, da discriminação racial” (Valladares Quijano, 2019: 13); escolar, pois, quando moço, Aníbal Quijano frequentou uma escola bilíngue e “ali encontrou muitos de seus companheiros de estudos [que] eram filhos de camponeses quéchua-falantes ou ‘índios’ e que vários deles eram amigos conhecidos de suas cotidianas andanças infantis pela rua ou por lugares vizinhos” (Valladares Quijano, 2019: 12). Essa experiência material e mental no mundo andino deixa marcas profundas até o final da vida intelectual de Quijano – aspecto completamente ausente das queixas de Grosfoguel.

Em diálogo permanente com as obras desses autores – por vezes, “silencioso” –, Quijano construiu um conjunto de valores e de relações com o mundo que se integrou às suas posições políticas e intelectuais, desde projetos de mudança social à valorização da “realidade peruana” e do sujeito indígena enquanto potência social e política e elemento principal de uma autêntica “nacionalidade”. A importância da narrativa de *Los ríos profundos*, de Arguedas, em sua biografia “foi decisiva para sentir, e, de algum modo, quicá inclusive saber que [Quijano] não tinha de optar pelo eurocentrismo e que na história andina fervia um outro mundo possível de poderosa intensidade”, recorda Quijano (2015: 28). Foi ali que o sociólogo peruano encontrou uma “perspectiva” e uma “identidade” do que “sentia” (cf. Quijano, 1984; Pacheco Chávez, 2018).

Mais conhecida é a presença de Mariátegui no itinerário de Quijano, como trabalhos recentes têm apontado (cf. Montoya Huamaní, 2018; Reyna e Gómez, 2018; Rubbo, 2018 e 2021). No caso em tela, pretendo me deter sobre algumas afirmações feitas por Grosfoguel sobre o par Quijano-Mariátegui a partir de uma nota de rodapé já mencionada neste artigo. A primeira concerne à introdução de Quijano à edição dos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* publicada em 1979, a qual estaria mais próxima das “correntes trotskistas e marxistas dependentistas”. Grosfoguel (2018: 17) conclui que Quijano “realiza uma crítica ao marxismo eurocêntrico, mas não vai mais longe”. Ora, não resta dúvida de que nesse trabalho Quijano constrói sua própria versão de Mariátegui em contraposição a pelo menos cinco tendências políticas da esquerda peruana da década de 1970: nacionalismo, leninismo, trotskismo, maoísmo e aprismo. Na realidade, a imagem de Mariátegui tecida por Quijano estava próxima de suas próprias experiências políticas no Movimiento Revolucionario Socialista (MRS), de modo que a crítica ao “marxismo eurocêntrico” naquele momento visava justamente *ir mais longe* dentro de um contexto político (e, nesse caso, não acadêmico) marcado por mudanças, apostas e ações da esquerda política peruana (cf. Quijano [1979]1981; Rubbo, 2021: 88-109).

Outra passagem sobre Mariátegui-Quijano apontada pelo sociólogo porto-riquenho está colocada da seguinte maneira:

Se olharmos *Introducción a Mariátegui* de Quijano em 1981 e sua introdução no começo dos anos noventa, a antologia de textos de Mariátegui (Quijano, 1991) não tem indícios de uma mudança de visão sobre a interpretação de Mariátegui. É uma interpretação marxista da obra de Mariátegui na qual a ideia da colonialidade ainda não aparece. [...] Essa mudança pode ser vista no ensaio de Quijano (1992) sobre Mariátegui no início da década de noventa no qual ele faz a primeira abordagem da ideia de colonialidade depois de ter escrito junto a

Wallerstein o primeiro ensaio em que a noção de colonialidade aparece no sentido aqui indicado (Grosfoguel, 2018: 17, nota 4).

De fato, a raça como “princípio organizador” da economia política mundial aparece apenas na comunicação “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ em Mariátegui: cuestiones abiertas” (cf. Quijano, [1992] 1993). No entanto, como temos tentado mostrar até aqui, a teoria da colonialidade do poder em Quijano não começa com a ideia de raça. Outras categorias igualmente identificáveis que dizem respeito a problemas relativos à fundamentação das ciências humanas se fizeram presentes na década de 1980, e Mariátegui é peça decisiva nessa reflexão “quijaneana”.

Entre o texto “Mariátegui y la tensión del pensamiento latino-americano” (Quijano, 1987), produto de um trabalho apresentado um ano antes no Colóquio Internacional “Marx, para quê?” em Porto Rico, e o prólogo da antologia de textos de Mariátegui (Quijano, 1991a) – sendo o primeiro desastrosamente não citado (!) por Grosfoguel –, Quijano busca em Mariátegui uma resposta sobre o espectro que rondava o pensamento latino-americano: a tensão entre o eurocentrismo e a própria historicidade peruana e latino-americana. Como pensar os problemas “a partir de dentro”, perguntava Quijano, sem perder de vista o horizonte de “totalidade” histórica? Tornava-se mais incisivo esse questionamento que deságua no dualismo cartesiano, na relação e separação entre “sociedade” e “natureza”, “corpo” e “alma”, “sujeito” e o “objeto”. Aos olhos de Quijano, a reflexão teórica e a prática política de Mariátegui estremeciam algumas bases do que se pode chamar de racionalidade ocidental capitalista e provocavam um novo “sentido histórico” de “existência social”. Como observa o sociólogo César Germaná, “o ponto de partida para compreender as análises que propõe Quijano é um problema ontológico: a questão de como se produz e se reproduz a existência social dos seres humanos” (Germaná, 2019: 79).

A frequente circulação regional e internacional de Quijano também colabora na construção da ideia de colonialidade do poder. Desse modo, não é novidade recordar que na história do pensamento latino-americano existiram diversos exemplos de abordagens sobre os efeitos do colonialismo e do eurocentrismo, do ponto de vista epistemológico e político. No caso especificamente de Quijano, para além do que ele (não) citou, sua própria trajetória de sessenta anos de atividades intelectuais constantes é um exemplo vivo de participação e construção de inúmeros debates com intelectuais latino-americanos de distintas fases e vertentes da sociologia crítica. José Gandarilha menciona alguns autores contemporâneos à Quijano que influenciaram sua produção intelectual: o sociólogo espanhol José Medina Echavarría (“heterogeneidade histórico-cultural”), o economista argentino Raúl Prébisch (“intercâmbio”), o historiador argentino Sergio Bagú (“capitalismo colonial”), o diplomata equatoriano Benjamín Carrión (“colonialismo político”) (Gandarilha, 2021: 39-43).

Com efeito, essa lista é ainda mais longilínea quando pensamos também no diálogo de Aníbal Quijano com intelectuais brasileiros da Universidade de São Paulo (USP). A reconstrução dessa interlocução possuía uma forte marca geracional, marcada por desacordos e convergências, foi iniciada no Chile da década de 1960 e continuada em diversos congressos latino-americanos. Diálogos com Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Octavio Ianni, Paul Singer e Francisco de Oliveira são alguns autores que Quijano teve amplo contato e o ajudaram a localizar

sua própria produção intelectual na história da sociologia latino-americana em oposição, segundo ele, às formas de eurocentrismo na teoria social dominantes (“dualismo”, “modernização” e “materialismo histórico”) (cf. Quijano, 1990; Rubbo, 2022 e 2023a)¹².

A mais conhecida e talvez mais importante de suas experiências internacionais é sua estada como pesquisador e professor visitante do Fernand Braudel Center (FBC), fundado por Immanuel Wallerstein, a partir de 1983. Essa colaboração entre Quijano e o FBC, que se tornou frequente nos anos subsequentes, pode ser explicada por três expectativas que motivaram o sociólogo peruano: a sua internacionalização traria uma maior circulação de sua produção, especialmente a partir de um centro localizado na cidade de Nova York; a presença no centro proporcionaria uma atualização significativa de sua bibliografia internacional das ciências sociais; a experiência levaria a um comprometimento com os dois eixos principais do projeto do FBC, a saber, a mudança histórica na *longue durée* e em larga escala e a ideia de uma ciência social histórica unidisciplinar. O historiador Dale Tomich, professor de sociologia da Universidade de Binghamton e um dos participantes do FBC, caracteriza a “beleza” da abordagem do “sistema-mundo” como aquela que fornece caminhos e pressupostos: uma distinção clara entre unidade de análise e unidade de observação – “o que é importante é o diferente”, dizia Tomich, “não tente criar homogeneidade” (cf. Marques e Parrom, 2019: 778).

Em duas ocasiões, através de homenagens a Fernand Braudel (cf. Quijano, 1985) e a Immanuel Wallerstein (cf. Quijano, 2004), o intelectual peruano reconheceu sua afinidade com o estilo de projeto desenvolvido no FBC. Sobre Wallerstein, Quijano considera o “moderno sistema-mundo” como uma “nova perspectiva teórica e filosófica sobre o *poder* contemporâneo” cuja importância impactou a “crítica dos modos vigentes de produção do conhecimento científico-social” (Quijano, 2004: 174-175). Para ele, a perspectiva do moderno sistema-mundo permitiu superar a questão nacional para examinar os problemas do desenvolvimento capitalista, da modernidade, da democracia e da revolução, que estavam, na realidade, em um “horizonte mundial”. A raiz do moderno sistema-mundo baseia-se “na proposta de recuperação de uma parte nuclear da herança de Marx: o descobrimento do caráter mundial do capitalismo, a perspectiva epistêmica de totalidade histórica necessariamente aplicada ao conhecimento” (Quijano, 2004: 177).

Obviamente, mesmo não fazendo parte da constelação do “socialismo indígena” peruano, Wallerstein trazia reflexões sobre a “prática do racismo-sexismo na economia-mundo capitalista” e sobre como ela impactava na “divisão axial do trabalho” e nas estruturas domésticas de acumulação do capital (Wallerstein, [1988] 2021). É o que se pode perceber nos seminários organizados na Maison des Sciences de l’Homme, em Paris, na década de 1980, terreno acadêmico também frequentado por Quijano. A análise wallersteiniana oferece, portanto, novas referências teóricas para a compreensão de uma modernidade contemporânea que reproduz novas

¹² “(...) se essas conjecturas ainda não surgiram com essa palavra [colonialidade] ou conseguiram sugerir-la corretamente ao perseguir esse termo, isso não diminui o seu mérito. A genialidade de Quijano foi conseguir uma espécie de tom sinfônico para aquela composição, não apenas a partir de uma certa reviravolta naquele vislumbre conceitual, mas de tecer ou entrelaçar com ela outra epistemologia; ele cumprirá essa tarefa na sua teoria sobre a colonialidade do poder.” (Gandarilla, 2021, p. 43).

escalas de exploração e de dominação (cf. Quijano; Wallerstein, 1992). Permite também a Quijano refletir sobre a colonialidade do poder não apenas através das singularidades de seu próprio país ou continente, mas ainda sobre dilemas globais vistos a partir de um ponto de vista situado fora do mundo europeu e anglo-saxão.

A formulação da noção de colonialidade do poder não foi apenas uma teoria forjada em um debate teórico estrito. As transformações sociais na América Latina durante a década de 1980, particularmente dos povos indígenas, tiveram peso considerável na construção desse projeto. Em "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" (1990), Quijano alerta sobre a "invisibilidade sociológica de fenômenos como das 'etnias' e de cor", e que, não obstante, são "absoluta e continuamente presentes nas relações de exploração e dominação" (Quijano, 1990: 27). Afirma, em seguida, em uma nota de rodapé, que "a revitalização de tendências de agrupamento social em linhas 'étnicas' é um dos fenômenos mais notáveis do período de crises". Para ilustrar a importância desse segmento social na América Latina, menciona três estudos da década de 1980: do *El México profundo*, do antropólogo Guillermo Bonfil Batalla; *Historia del pueblo mapuche*, do historiador José Bengoa; e *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinato aymara y quechua en Bolivia*, da socióloga Silvia Rivera Cusicanqui. De qualquer modo, Quijano tinha plena consciência de que se trata de trabalhos cruciais, permeados por uma narrativa histórica do passado e do presente dos povos indígenas. Poderíamos dizer que essas experiências das lutas sociais indígenas suscitavam a reflexão de Quijano como "novo horizonte de sentido" descolonizador.

V. Pesos e contrapesos

Há pelo menos uma década, alguns membros do programa de investigação Modernidad/Colonialidad tornam públicas disputas teóricas e políticas que são passíveis de serem examinadas. Em particular, este trabalho se deteve sobre as acusações feitas por Ramón Grosfoguel contra Aníbal Quijano. Com isso, procurei estabelecer uma maneira de observar a "escola" decolonial com maior distanciamento crítico, sem ter por intuito rechaçá-la ou admirá-la. Parti do princípio que a heterogeneidade dos membros do M/C e de suas opções teóricas, formações intelectuais e trajetórias acadêmicas revelam diferenças e acabaram constituindo facções que precisam ser consideradas como objeto de análise sociológica. Outro objetivo deste artigo foi suscitar um debate de caráter metodológico a respeito da necessidade de se fazer uma contextualização rigorosa da elaboração da teoria da "colonialidade do poder" na sua historicidade, levando em conta, por um lado, articulações entre obra e trajetória e, por outro, entre circulação e recepção. Procurei também promover uma discussão de caráter teórico sobre as arestas que configuram a heterogeneidade do debate da "colonialidade de poder" de Quijano.

Isso posto, as acusações de Grosfoguel revelam omissões e confusões. Grosfoguel tenta estabelecer uma genealogia da "colonialidade do poder" que precede a formulação da teoria por Quijano, especulando se o sociólogo andino teve ou não contato com autores do marxismo negro que ele teria omitido de suas referências bibliográficas. Não obstante, Grosfoguel traça um caminho perigoso: acusa Quijano precipitadamente de "usurpador". À procura de uma origem verdadeira e única, "Grosfoguel invoca quem teria proposto pela primeira vez – como uma patente – o

que o trabalho realizado por Quijano teria deixado de fora” (Bonilla Avendaño, 2020: 134).

No entanto, cumpre notar que as referências históricas e empíricas de Quijano eram completamente distintas das de Grosfoguel. A gênese da “descolonização epistemológica” tem como referência a tradição do “socialismo indígena” peruano, que inclui escritores, ensaístas, críticos literários e acadêmicos – assim como o marxismo negro, cujas ideias tinham difusão e circulação restritas. Some-se também a isso o fato de que a circulação internacional de Quijano o leva a adotar uma grande diversidade de referenciais teóricos e institucionais, a exemplo de Immanuel Wallerstein. Desse modo, Grosfoguel demonstra de forma olímpica seu próprio desconhecimento dos pares e referenciais peruanos e latino-americanos.

Com efeito, parece-me imperioso mapear pontos de contato entre a corrente do marxismo negro e a noção de colonialidade do poder de Quijano, bem como analisar diferenças e convergências entre as noções de “capitalismo racial”, “colonialismo interno”, “colonialidade do poder”, “poder” em sentido foucaultiano etc.

Além disso, seria necessário proceder a um exame mais detalhado sobre a relação entre Quijano e a rede Modernidad/Colonialidad. Mesmo que a formação da rede não tenha um coordenador geral que catalise as ambições do M/C, é possível identificar “algum nível hierárquico informal”, como assinala Freitas (2019: 81). Ou seja, “algumas figuras centrais acabam tendo uma relevância maior devido a seu papel institucional, como catalisadores dos interesses do grupo, e também devido ao impacto seminal de suas produções” (Freitas, 2019, p. 81). Nesse ínterim, Quijano e Enrique Dussel seriam as referências “honorárias” do M/C, pois eram nascidos na década de 1930 e, a essa altura, tinham uma robusta produção intelectual, em certo sentido consolidada e relativamente internacionalizada.

Isso posto, é natural que pesquisadores mais jovens que Quijano e Dussel ficassem com a missão de produzir trabalhos capazes de delinear as linhas principais do projeto de pesquisa, sua base conceitual, estratégias, objetivos políticos e tradições intelectuais com que o M/C dialoga. Não por acaso, eram eles que organizavam os encontros do grupo, cada qual promovendo atividades em suas universidades. Em seguida, uma segunda geração de autores(as) decoloniais que se integraram ao grupo passou a estar no *front* da organização de eventos acadêmicos. Apesar disso, tanto Quijano quanto Dussel são figuras de prestígio que parecem ter contribuído nas diversas atividades realizadas pelo M/C. No seio do grupo, desfrutavam de uma maior circulação e recepção de seus textos, muitos deles traduzidos para o inglês e publicados em revistas acadêmicas tais como *Cultural Studies* e *Nepantla*. Mas tinham seus próprios interesses, reservando sua autonomia intelectual e política diante do grupo – o que não é propriamente um comportamento novo.

Quando estabelece os primeiros contatos com os pesquisadores no Fernand Braudel Center que mais tarde fundam o M/C, Quijano beirava os sessenta e cinco anos de idade. Entre o final da década de 1990 e começo dos anos 2000, sua produção teórica não parece guiada pelo “pensamento” do M/C, mas por uma tentativa de sistematização da teoria da colonialidade do poder que estava sendo gestada há quase dez anos. Há duas razões para tanto. A primeira, corroborando a

afirmação de Freitas (2019), é que o perfil do “grupo” se delineava mais como uma “escola de atividade” do que como uma “escola de pensamento” (Gilmore, 1988), pois, mesmo tendo uma plataforma conceitual comum, possuía significativa abertura e flexibilidade. Mais tarde, de 2010 ao ano de seu falecimento, em 2018, Quijano assume em Lima a direção da Cátedra “América Latina y la Colonialidad del Poder” da Universidade Ricardo Palma, na qual forma um pequeno grupo e organiza encontros e debates. Esse período pode ser entendido como a última fase da construção da teoria “colonialidade do poder” de Quijano (2022); por particularidades que não podemos desenvolver neste artigo, reforça o distanciamento do pensador já octogenário de alguns membros do grupo decolonial”. Nessa última frase, é possível perceber novas ênfases examinadas pelo pensador peruano, como a questão de gênero e do patriarcalismo na estrutura do poder global – quiçá movido pela crítica feita por María Lugones (2008) e Rita Segato (2014 e 2015) –, a *reindigenização* do mundo como parte do renascimento das diversas epistemes alternativas e a emergência da crise climática global como a maior depredação do planeta e ameaça de extinção dos seres humanos.

A segunda razão é que, mesmo no auge da aproximação entre Quijano e o M/C, o sociólogo andino não usa o termo “decolonial” sequer uma única vez, mas, antes, “descolonial” ou “descolonialidade”. Essa opção terminológica é confirmada em uma entrevista concedida por César Germaná, seu ex-aluno, amigo e cúmplice intelectual desde a década de 1960: “Gosto mais de descolonialidade do que decolonial, que é uma influência do inglês. Bom, eu também perguntei uma vez ao Quijano o que ele preferia, decolonial ou decolonialidade, e ele disse *descolonialidade*” (Miglievich-Ribeiro, 2015: e113, grifo nosso). Interessante notar que, nos últimos dez anos, justamente quando torna pública suas desavenças, Grosfoguel utiliza com maior frequência o termo “descolonial”, abandonando “decolonial”. Esse sutil jogo de palavras é mais um exemplo revelador de um duplo distanciamento diante do M/C, tanto por parte de Quijano quanto de Grosfoguel, embora por razões completamente distintas.

Referências bibliográficas

ASSIS CLÍMACO, Danilo.; GÓMEZ, Yuri. (2019), “En el corazón mismo de la colonialidad. Poder, totalidad social y heterogeneidad en las primeras obras sociológicas de Aníbal Quijano (1962-1966)”. *Discursos del Sur*, Lima, UNMSM, n. 3, pp. 37-53.

BALLESTRIN, Luciana. (2013), “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n.11, pp. 89-117.

BENSAÏD, Daniel. (2013), *Marx, manual de instruções*. São Paulo: Boitempo.

BESANCENOT, Olivier e LÖWY, Michael. (2016), *Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras*. São Paulo: Editora Unesp.

BONILLA AVENDAÑO, Bryan J. (2020), “Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología de Ramón Grosfoguel”. In: MAKARAN, Gaya e GAUSSENS, Pierre (coord.). *Piel blanca, máscaras negras: crítica de la razón decolonial*. México: Bajo Tierra A. C./Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe/ Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 121-144.

BROWITT, Jeff. (2014), "La teoría decolonial: buscando la identidad en el mercado académico". *Cuadernos de Literatura*. Bogotá, v. 18, n. 36, pp. 25-36.

BUSTELO, Natalia. (2020), "Epílogo ¿Puede el decolonialismo pensar la historia de las izquierdas anticoloniales?". *Políticas de la Memoria*, Buenos Aires, n. 20, pp. 111-114.

CASALS, Josep (2003), *Afinidades vienesas: sujeto, lenguaje, arte*. Barcelona: Anagrama.

CHAKRABARTY, Dipesh (2000), "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography", *Neplanta: Views from South*, Volume 1, Issue 1, 9-32.

CHIBBER, Vivek (2013), *Postcolonial Theory and the Specter of capital*. Nova York: Verso.

CORONADO, Jaime e PAJUELO, Ramón (1996), *Villa El Salvador: poder y comunidad*. Lima: CEIS- CECOSAM.

CORTINA, Adela (2008), *La escuela de Francfort. Crítica y utopía* Madrid: Síntesis.
GRUPO DE ESTUDIOS SOBRE COLONIALIDAD (GESCO) (2014), "Estudios Decoloniales: un panorama general". KULA. *Antropólogos del Atlántico Sur*, Buenos Aires, n. 6, p. 8-21.

ESCOBAR, Arturo. (2003), "Mundos y conocimiento de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad". *Tabula Rasa*, Colômbia, n.1, pp. 58-86.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. (1988), "Nossa América e o Ocidente". In: ___. *Caliban e outros ensaios*. São Paulo: Busca Vida.

FREITAS, Altieri Dias de. (2019), *Entre o "ironista" e o "decolonial": um estudo pragmatista de Walter Mignolo*. Tese de Doutorado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco.

GANDARILLA, José Guadalupe (2021). "De cómo fue tejido por Aníbal Quijano el concepto de colonialidad del poder". RÍOS, Jaime (ed.) (2021), *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón*. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología Perú, pp. 31-48.

GANDARILLA, José Guadalupe e GARCÍA BRAVO, María Haydeé (2019), "Aníbal Quijano, un secreto khipukamayuq. La modernidad, el nudo por desatar", *Las Torres de Lucca*. Revista Internacional de Filosofía Política, v. 8, n. 15 (2019): 183-214.

GARCÍA BRAVO, María Haydeé (2021) "Aníbal Quijano, un pensamiento latinoamericano y crítico sobre la interdisciplinariedad". RÍOS, Jaime (ed.) (2021), *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón*. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología Perú, pp. 127-139.

GERMANÁ, Cesar. (2020), "Estudio preliminar". In: QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO; Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Prólogo de Danilo Assis Clímaco).

_____. (2019), "Más allá de la crisis. Horizontes desde una perspectiva descolonial". *Discursos del Sur*, Lima, n. 3, pp. 77-94.

_____. (2010), "Una epistemología otra: el proyecto de Aníbal Quijano". *Nómadas*, Bogotá, v. 32. pp. 211-221.

GILMORE, Samuel. (1988), "Schools of activity and innovation". *Sociological Quarterly*, v. 29, n. 2, pp. 203-219.

GROSGUÉL, Ramon. (2018), "¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 28, pp. 11-22.

_____. (2016), "Del 'extractivismo económico' al 'extractivismo epistémico' y al 'extractivismo ontológico': Una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 24, pp. 123-143, 2016.

_____. (2016a), "Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad". *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 25, pp. 153-174.

_____. (2013), "Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad". Entrevista realizada por Luis Martínez Andrade. *Metapolítica*, México, v. 17, n. 83, pp. 38-47.

_____. (2006). "Actualidad del pensamiento de Césaire: redefinición del sistema-mundo y producción de utopía desde la diferencia colonial". *CÉSAIRE*, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid: Akal, pp.147-169.

_____. (2003), *Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective*. London: University of California Press.

GROSGUÉL, Ramón; CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2007), "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico". In: _____. *El giro decolonial*. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Central Iesco/Instituto Pensar/Siglo del Hombre Editores, pp. 9-23.

GÓMEZ, Yuri. (2020), "Contar la historia del presente, escuchar el silencio: en torno a la trayectoria de Aníbal Quijano". *Antagonismos*, Lima, v. 2, n. 2, pp. 123-139.

JAY, Martin (2008). *A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950*. Rio de Janeiro: Contraponto.

LUDDEN, David (ed.) (2001), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning, and the Globalisation of South Asia*. New Delhi: Permanent Black.

MASSONI, Neusa Teresina e MOREIRA, Marco Antonio (2020). "David Bloor e o 'Programa forte' da sociologia da ciência: um debate sobre a natureza da ciência". *Ensaio Pesquisa Em Educação em Ciências*, Belo Horizonte, 22, e10625.

MIGNOLO, Walter. (2020), "Memorias y reflexiones en torno de la de/colonialidad del poder". *Políticas de la Memoria*, n. 20, Buenos Aires, pp. 79-96.

_____. (2008), "El pensamiento des-colonial, desprendimiento y apertura: un manifiesto". *Telar*, Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Tucumán, n. 6, pp. 7-38.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia Maria. (2015), "Entrevista com César Germaná". *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, pp. e99-e116.

MONTÁNÊZ PICO, Daniel. (2021), *Marxismo negro*. Pensamiento descolonizador del Caribe anglófono. Madrid: Akal.

MONTOYA ROJAS, Rodrigo. (2019), "Aníbal Quijano: socialización del poder como cuestión central del socialismo". *Revista de Sociología*, UNMSM, Lima, n. 3, p. 55-75.

MONTOYA HUAMANÍ, Segundo. (2021), *Aníbal Quijano. Reconstrucción de su vida y obra 1948-1968*. Tomo 1. Lima: Heraldos Editores.

_____. (2018), "Aníbal Quijano: improntas de Mariátegui en la colonialidad del poder". In: _____. *Conflictos de interpretación en torno al marxismo de Mariátegui*. Lima: Heraldos Editores, pp. 97-129.

OLIVEIRA, Francisco de. (2033), "Viagem ao olho do furacão: Celso Furtado e o desafio do pensamento autoritário brasileiro". In: _____. *A navegação venturosa*. São Paulo: Boitempo, pp. 59-82.

ORTEGA; Jaime Reyna; GÓMEZ, Yuri. (2018), "Mariátegui y los molinos de viento: el itinerario de Aníbal Quijano". In: PACHECO CHÁVEZ, Víctor Hugo. P. (Org.) *Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*. Santiago de Chile: Doble Ciencia, pp. 59-78.

ORTIZ FÉRNANDEZ, Carolina. (2019), "El arte y la heterogeneidad histórico estructural en la obra de Aníbal Quijano". *Revista de Sociología*, UNMSM, Lima, n. 28 p. 65-82.

PACHECO CHÁVEZ, Víctor Hugo. (2018), "Aníbal Quijano: episodios de lectura de José María Arguedas". In: _____. (org.) *Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*. Santiago: Doble Ciencia Editorial, pp. 15-34.
_____. (2016), "Colonialidad del poder: impronta, reformulación y construcción de un concepto". In: GANDARILLA, José Guadalupe (org.) *La crítica en el margen: hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad*. México-Espanha: Akal, pp. 337-361.

PACHÓN, Damián. (2008), "Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad". *Ciencia Política*, v. 5, pp. 8-35.

PALERMO, Zulma. (2022), Aníbal / Alonso Quijano. Los Quijote y sus molinos de viento. *Otros Logos*, Universidad Nacional del Comahue, n. 13, pp. 56-73.

PINILLA, Carmen María. (1993), "El principio y el fin: Mariátegui y Arguedas". *Anuario mariáteguiano*, Lima, n. 5, v. 5, pp. 45-57.

QUIJANO, Aníbal. (2022), *Vivir adentro y en contra colonialidad y descolonialidad del poder*. Lima: Universidad Ricardo Palma/Editorial Universitaria.

_____. (2015), "La vasta empresa narrativa de Todas las sangres". In: PINILLA, Carmen María. (ed.). *Todas las sangres cincuenta años después*. Lima: Ministerio de Cultura, pp. 27-47.

_____. (2004), "Immanuel Wallerstein: instancias y trazos". *Socialismo y participación*. Lima, CEDEP, n. 98, pp. 173-179.

_____. (1997), "El silencio y la escritura". *Que hacer*, Lima, Desco, pp. 79-81.

_____. (1993 [1992]), "Raza, etnia y nación: cuestiones abiertas". In: VV.AA. *José Carlos Mariátegui y Europa: el otro descubrimiento*. Lima: Amauta, pp.167-89.

_____. (1992), "Colonialidad y modernidad/racionalidad". *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, pp.11-20.

_____. (1991), "La modernidad, el capital y América Latina nacieron en el mismo día. Entrevista de Nora Velarde". *ILLA*, Revista del Centro de Educación y Cultura, n. 10, pp. 42-57.

_____. (1991a), "Prólogo". In: MARIÁTEGUI, José Carlos. *Textos basicos* (Seleção, introdução e prólogos de cada seção, de Aníbal Quijano). México-Lima: Fondo de Cultura Económica.

_____. (1991b), "Trotsky (entre paréntesis)". *Sí*. Lima, n. 64.

_____. (1991c), "La razón del Estado". URBANO, Henrique (Comp.) *Modernidad en los andes*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

_____. (1990), "La nueva heterogeneidad estructural de America Latina", *Hueso Húmero*, Lima, n. 26, pp. 9-33.

_____. (1987), "Mariátegui y la tensión del pensamiento latinoamericano". *Hueso Húmero*, Lima, n. 22.

_____. (1985), "Las ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles". *David y Goliath*. Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, v. 16, n. 49.

_____. (1984), "Arguedas: la sonora banda de la sociedad". *Hueso Húmero*, Lima, n. 19.

_____. (1981 [1979]). *Reencuentro y debate: una introducción a Mariátegui* Lima: Mosca Azul/CEIS.

_____. (1979 [1964]), "El cholo y el conflicto cultural en el Perú". In: _____. *Dominación y cultura*. El cholo y el conflicto cultural en el Perú. Lima: Mosca Azul.

_____. "El Perú en la crisis de los años 30". GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (coord.) *América Latina en los Años Treinta*. México: Siglo XXI, 1977, pp. 239-302.

_____. (1968), "Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica", *Revista Mexicana de Sociología*, Año 30, v. XXX, n. 3: 525-570.

_____. (1964). "Imágen Saintsimoniana de la sociedad industrial". *Revista de Sociología*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, v.1, pp. 47-85.

_____. (1962) "C. Wright Mills, conciencia crítica de una sociedad de masas". *Revista del Museo Nacional*, XXXI, Lima, 305-313.

QUIJANO, Aníbal; WALLERSTEIN, Immanuel. (1992), "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 134, pp. 583-592, 1992.

QUINTERO, Pablo. (2018), "Heterogeneidad histórico-estructural, dependencia y colonialidad del poder: la crítica al desarrollo desde el andamiaje teórico de Aníbal Quijano". In: PACHECO CHÁVEZ, Víctor Hugo P. (Org.). *Rompiendo la jaula de la dominación: ensayos en torno a la obra de Aníbal Quijano*. Santiago de Chile: Doble Ciencia, pp. 125-161.

_____. (2010), "Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina". *Papeles de Trabajo*, v. 19, pp. 3-18.

RESTREPO, Eduardo e ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.

RÍOS, Jaime (ed.) (2021), *Concurso Internacional Ensayo Aníbal Quijano Obregón*. Lima: Asociación Latinoamericana de Sociología Perú.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. (2021 [2010]), *Ch'ixinakax utxiwa: uma reflexão sobre práticas e discursos descolonizadores*. São Paulo: n-1 Edições.

ROBINSON, Cedric. (2000 [1983]), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. University of North Carolina Press.

ROMERO REYES, Antonio. (2021), "De la marginalidad hacia el autogobierno y la búsqueda de opciones de existencia social alternativas al capitalismo". In: FIGUEIRA, Patricia e ELIZALDE, Paz Concha (eds.). *Las máscaras del capitalismo colonial/moderno en el polo marginal*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, pp. 31-79.

RUBBO, Deni Alfaro. (2018), "Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui". *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 32, n. 94, pp. 391-409.

RUBBO, Deni Alfaro. (2019), "Aníbal Quijano em seu labirinto: metamorfoses teóricas e utopias políticas". *Sociologias*, Porto Alegre, v. 21, n. 52, pp. 240-269.

RUBBO, Deni Alfaro. (2021). *O labirinto periférico: aventuras de Mariátegui na América Latina*. São Paulo: Autonomia Literária.

RUBBO, Deni Alfaro. (2022), "Travessias sociológicas e cruzamentos tropicais: Aníbal Quijano e o Brasil". *Pós-Ciências Socais*, v. 19, pp. 19-46.

RUBBO, Deni Alfaro. (2023), "O jovem Aníbal Quijano". *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 38, n.3, p. e46885.

RUBBO, Deni Alfaro. (2023a), "Sentimento de um marxismo descentrado: Aníbal Quijano e a tradição intelectual uspiana". Trabalho apresentando no 6º Congresso de História Intelectual da América Latina, Universidade de São Paulo, São Paulo.

RUBBO, Deni Alfaro (ed.). (2024), *Aníbal Quijano: Dissidences and Crossroads of Latin American Critical Theory*. London: Routledge.

RUBBO, Deni Alfaro. (2024a), *José Carlos Mariátegui: Marxism and Critique of Eurocentrism*. London: Routledge.

SÁNCHEZ MARÍN, Leandro e DAVID GIRALDO, Sebastian (eds.) (2023), *Ensayos sobre la teoría crítica de la sociedad*. A 100 años del Instituto de Investigación Social de Frankfurt. Medellín: Ennegativo ediciones, Politécnico colombiano, Universidad Libre.

SEGATO, Rita. (2013), "Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder". *Revista Casa de las Américas*, Habana, n. 272.

SEGATO, Rita. (2014), *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*. México, DF: Pez en el Árbol.

SEGATO, Rita. (2015), *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.

VALLADARES QUIJANO, Manuel. (2019) "Aníbal Quijano y su tiempo". *Discursos del Sur*, Lima, n. 3, pp. 9-36.

WALLERSTEIN, Immanuel. (2021[1988]), "As tensões ideológicas do capitalismo: universalismo versus racismo e sexismo". In: _____; BALIBAR, Étienne. *Raça, nação e classe: as identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, pp. 63-74.