



**ENAN  
PUR 2023**  
Belém 22 a 26 de maio



## **OUTRAS ECONOMIAS E A PERSPECTIVA DECOLONIAL: notas para uma aproximação entre os dois campos**

**Nina Fraiha de Faria**

Graduada em Ciências Econômicas pela FACE/UFMG

**Bruno Siqueira Fernandes**

Doutorando em Geografia pelo IGC/UFMG

**Lara Araujo Delgado**

Graduanda em Relações Econômicas Internacionais pela FACE/UFMG

**Sibelle Cornélio Diniz**

Professora adjunta do Departamento de Ciências Econômicas, Cedeplar/FACE/UFMG

### **Sessão Temática XI: Novas interpretações possíveis para a questão urbana e regional**

*Resumo: O artigo tem como objetivo explorar uma aproximação entre as Outras Economias e a Teoria Decolonial, evidenciando suas convergências e como ambos os lados poderiam se beneficiar deste cruzamento epistêmico. Em comum aos dois campos vemos 1) o foco na desconstrução das dicotomias que constituem o paradigma moderno/capitalista/colonial e uma aposta no tensionamento dessas dicotomias como forma de visibilização da multiplicidade escondida pelos binarismos; 2) um retorno à dimensão do corpo e do território que re-localiza o conhecimento, situando-o numa dimensão corpo-geo-política e 3) a tentativa de constituir uma teoria latino-americana que destaque dinâmicas frequentemente invisibilizadas pelas teorias hegemônicas.*

*Palavras-chave: Decolonialidade; Outras economias; Matriz Colonial de Poder; Colonialidade do saber.*

### **OTHER ECONOMIES AND THE DECOLONIAL PERSPECTIVE: discussing the rapprochement between the two fields based on four Latin American experiences**

*Abstract. The article aims to explore a rapprochement between Other Economies and Decolonial Theory, highlighting their convergences and how both sides could benefit from this epistemic intersection. In common to both fields we see 1) the focus on the deconstruction of the dichotomies that constitute the modern/capitalist/colonial paradigm and a bet on the tensioning of these dichotomies as a way of making visible the multiplicity hidden by binarisms; 2) a return to the dimension of the body and territory that re-localizes knowledge, placing it in a body-geo-political dimension and 3) the attempt to constitute a Latin American theory that highlights dynamics that are often made invisible by hegemonic theories.*

*Keywords: Decoloniality; Other economies; Colonial Matrix of Power; Coloniality of knowledge.*

### **OTRAS ECONOMÍAS Y LA PERSPECTIVA DECOLONIAL: discutiendo el acercamiento entre los dos campos a partir de cuatro experiencias latinoamericanas**

*Resumen. El artículo tiene como objetivo explorar un acercamiento entre Otras Economías y la Teoría Decolonial, destacando sus convergencias y cómo ambos lados podrían beneficiarse de esta intersección epistémica. En común a ambos campos vemos 1) el enfoque en la desconstrucción de las dicotomías que constituyen el paradigma moderno/capitalista/colonial y una apuesta por la tensión de estas dicotomías como forma de visibilizar la multiplicidad oculta por los binarismos; 2) un retorno a la dimensión del cuerpo y del territorio que relocaliza el conocimiento,*

*ubicándolo en una dimensión corporal-geopolítica y 3) el intento de constituir una teoría latinoamericana que resalte dinámicas muchas veces invisibilizadas por las teorías hegemónicas . Así, en ambos casos, el capitalismo se lee desde el punto de vista de su capacidad para situarse como la única alternativa posible, a partir de las dicotomías constituidas por el período colonial.*

*Palabras clave: Decolonialidad; Otras economías; Matriz Colonial del Poder; Colonialidad del saber.*

## 1. Introdução

O campo das Outras Economias faz parte de um movimento global, que ganha corpo a partir da década de 1990, que busca criticar a hegemonia do capitalismo e propor práticas econômicas alternativas, baseadas nos “princípios da solidariedade, da sustentabilidade, da inclusão, enfim, da emancipação social” (CATTANI et al, 2009, p. 09). O movimento abriga uma série de práticas econômicas diversas, compreendendo desde a economia popular (camelôs, ambulantes, produção para autoconsumo, produções domésticas, etc.) até cooperativas e empreendimentos econômicos solidários. A teoria decolonial é um movimento político e acadêmico, gestado no mesmo período, que entende o capitalismo como parte fundamental e co-constitutiva da colonialidade/modernidade. Para os estudos decoloniais, mesmo com o fim da colonização, enquanto momento histórico, a colonialidade teria perdurado, i.e. uma forma de controle que se instaura nas ex-colônias e que se articula a partir das concepções de raça e gênero. Dessa forma, seguindo o argumento dos dois campos, o capitalismo seria um modo de produção que se assentou sobre as formas de dominação gestadas durante o período colonial e que mobiliza essas categorias para controlar o trabalho e o saber. O presente artigo tem como objetivo explorar uma possível aproximação entre as Outras Economias e a Teoria Decolonial, evidenciando algumas convergências presentes nas duas propostas e como ambos os lados poderiam se beneficiar deste cruzamento epistêmico.

Na primeira seção, apresentamos o conceito de Matriz Colonial de Poder que articula as principais noções propostas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade. Como veremos, mesmo com o fim da colonização e das estruturas administrativas das metrópoles do Norte no Sul Global, a produção de identidades e classificações coloniais que serviram para o controle do trabalho nas colônias permanece operante na modernidade. Dessa forma, não apenas a modernidade teria uma herança intrinsecamente colonial, como a própria divisão do trabalho no capitalismo seria amparada por relações constituídas na colonização. O conceito de colonialidade, também explorado na primeira seção, busca evidenciar exatamente essa persistência dos mecanismos de controle sobre o Sul Global mesmo após o fim da colonização como processo histórico.

Na segunda seção, discutimos como as concepções de raça e gênero foram gestadas pela colonialidade e como elas perduram na contemporaneidade como princípios organizadores da divisão do trabalho. Na terceira seção, argumentamos que essas mesmas divisões que servem ao capitalismo como modo de controle sobre o trabalho também estão intrinsecamente conectadas com a dinâmica global de produção de conhecimento. O eurocentrismo, isto é, o paradigma de conhecimento fundado pela modernidade que privilegia os conhecimentos produzidos pelo Norte Global, atua minando a capacidade de enunciação dos sujeitos colonizados e garante que a definição de verdade seja fundamentada em uma concepção europeia de universalidade.

Por fim, na quarta seção, discutimos como os campos da Outra Economia e da Teoria Decolonial podem ser aproximados a partir de convergências já existentes nas duas formulações. A crítica ao capitalismo, em ambos os lados, parece estar amparada na identificação da capacidade do discurso capitalista de apagar e invisibilizar qualquer tipo de alteridade que escape à forma dicotômica: para a teoria decolonial, homem/mulher, negro/branco, entre outras; para as outras economias, capitalista/não capitalista, formal/informal, assalariado/não-assalariado, etc. A teoria decolonial, no entanto, dá um passo a mais ao identificar a origem desse padrão como parte fundamental da colonialidade e da modernidade. Dessa forma, a crítica ao modo de produção capitalista pelo campo das Outras Economias deve estar atenta ao aspecto colonial desse sistema

e à Matriz Colonial de Poder que segue oprimindo os atores dessas diferentes práticas econômicas subalternas. Nas considerações finais, apontamos caminhos de aproximação entre os dois campos e apresentamos alguns dos ganhos possíveis que esse movimento poderia permitir.

## **2. Matriz Colonial de Poder: a colonialidade do poder, do saber e do ser**

De acordo com os pensadores da teoria decolonial, o mundo capitalista/moderno inicia-se com a colonização e perpetua-se através da colonialidade. Para Ballestrin (2013), a colonização é o nome dado à exploração e dominação do “terceiro mundo” desde o século XIV, especialmente pelas potências europeias, findando-se com os movimentos de independência dos territórios ocupados. Já a colonialidade não terminaria com o fim do colonialismo, mas teria se perpetuado através da constituição de um sistema de poder. A colonialidade sobrevive ao colonialismo por estar na base dos padrões e das relações de poder que definem a cultura, o trabalho, as relações intersubjetivas e a produção de conhecimento para além dos limites das administrações coloniais. Quijano (2000) dá o nome de Matriz Colonial de Poder (MCP) ao princípio organizador que envolve o uso de classificações de raça, gênero, religião, língua, entre outros, para o exercício contínuo da exploração e da dominação das ex-colônias.

Esse sistema de poder, além de ser responsável pela contínua colonialidade, também é responsável pela manutenção do mundo capitalista moderno. Essas reflexões foram mais profundamente elaboradas pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), composto por pensadores e estudiosos latinoamericanos de diversos campos. Fundado em 1998 e derivado do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, o grupo M/C surge como uma vertente do pensamento pós-colonial, trazendo como base teórica a filosofia da libertação, a teoria da dependência e diversos estudos antropológicos e culturais da América Latina (BALLESTRIN, 2013).

A fim de demarcar a diferença do projeto decolonial do Grupo M/C e a ideia histórica de descolonização, fruto dos movimentos de independência e da libertação nacional, optou-se pela supressão do s em “decolonização” – no lugar de “descolonização” –, utilizado também como diferencial de sua genealogia do pensamento, ao distinguir o projeto decolonial do pós-colonial. Este último ainda conservava uma base teórica e epistêmica predominantemente europeia, enquanto que o Grupo M/C busca fundar um novo lugar de enunciação, a partir da América Latina para a América Latina.

Um dos princípios fundamentais do Grupo M/C é o de que a modernidade está “intrinsecamente associada à experiência colonial” (Maldonado-Torres, 2008, p.84) e, mais especificamente, à experiência colonial das Américas. Segundo Maldonado-Torres (Ibid), a colonialidade surge com a conquista das Américas, amparada pelo racismo e pelo controle do trabalho pelos colonizadores, numa relação hierárquica e vertical entre colonizadores e colonizados. Com isso, Grosfoguel (2008) argumenta que a Matriz Colonial de Poder torna a questão da raça e do racismo o princípio organizador de todas as hierarquias do sistema-mundo, sendo a divisão internacional do trabalho também responsável por perpetuar essa hierarquia étnico-racial global. Ainda segundo o autor, por mais que gênero e trabalho foram linhas principais de classificação que constituíram a formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI, a raça – por ser usada como critério biológico de definição de “superiores” e “inferiores” – foi o cerne de uma classificação social global, com a nacionalização de sociedades, criação de cidadanias,

Estados-nação, entre outros, servindo de base para a acumulação capitalista contemporânea.

Assim, o sistema-mundo capitalista moderno sustenta-se pela manutenção da diferença colonial. Para Escobar (2007), os poderes coloniais, mesmo que heterogêneos, se articulam de forma a criar um sistema complexo e elaborado que se reproduz em uma tripla dimensão: colonialidade do poder, do saber e do ser. A colonialidade do poder traduz-se num controle, por parte do colonizador, da economia, da autoridade, da natureza e recursos naturais, do gênero e sexualidade, da subjetividade e do conhecimento dos colonizados. De acordo com Ballestrin,

a expressão “colonialidade do poder” designa um processo fundamental de estruturação do sistema-mundo moderno/colonial, que articula os lugares periféricos da divisão internacional do trabalho com a hierarquia étnico-racial global e com a inscrição de migrantes do Terceiro Mundo na hierarquia étnico-racial das cidades metropolitanas globais. (GROSFOGUEL, 2008, p. 126 apud BALLESTRIN, 2013, p. 100).

Já a colonialidade do saber concentra-se no controle do conhecimento e da produção do saber do colonizado. Para Grosfoguel (2008), “todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpopolítica do conhecimento” (GROSFOGUEL, 2008, p. 119). No sistema-mundo atual, a geopolítica do conhecimento está majoritariamente concentrada no norte global, reforçando o eurocentrismo e a hierarquia de poder mundial. Como nos diz Quijano,

apenas a cultura europeia é racional, pode conter ‘sujeitos’, o resto não é racional, não podem ser ou abrigar ‘sujeitos’. Como consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de que são desiguais, na verdade inferiores, por natureza. (QUIJANO, 2007 [1992], p. 174).

O termo ‘colonialidade do saber’ será discutido de maneira mais aprofundada nas próximas seções deste artigo, mas cabe dizer, desde já, que se trata de uma forma de exercício da colonialidade sobre a capacidade de elaboração epistêmica dos colonizados. Por fim, a colonialidade do ser foi um termo primeiramente cunhado por Maldonado-Torres (2007), e remete a uma dimensão ontológica da exploração, dominação e controle coloniais. A colonialidade do ser produz o colonizado como Outro, invisível e desumanizado, um outro inferior, que não pensa, que não deveria existir ou que é dispensável. Assim, o autor cria o conceito de *damné* para se referir ao sujeito fruto de um mundo marcado pela colonialidade do ser, e cuja capacidade de ter e de dar lhe foi tirada. Nas palavras do autor,

a colonialidade do ser refere-se a um processo pelo qual o esquecimento da ética como momento transcendental que funda a subjetividade se transforma na produção de um mundo no qual as exceções às relações éticas passam a ser a norma (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 259).

Partindo desse último pressuposto, temos que, na modernidade, a ausência da racionalidade se articula com a ideia da ausência do Ser nos Outros. É nesse dualismo europeu – brancos e pretos, homens e mulheres, colonizadores e colonizados –, em que o Outro é ausente ou é objetificado e o conhecimento é visto como propriedade, que justifica uma “práxis irracional da violência” (DUSSEL, 2000, p. 49). Dussel (Ibid) explica que, no processo colonizador, há uma “guerra justa colonial”, onde a violência aparece como um ato inevitável e justificado contra aqueles que se opõem ao ‘processo civilizatório’. Em nome de um sacrifício salvador, a modernidade interpreta como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios – os custos – da “modernização” dos outros povos subalternos.

Neste sentido, Maldonado-Torres (2007) e outros teóricos do campo decolonial cunham a ideia de “giro decolonial” para se referir à necessidade de quebra desse sistema-mundo

moderno/capitalista/colonial/patriarcal. Para o autor, esse giro seria tornar visível o que foi feito invisível, afastando-se da “atitude imperialista” ao dar o lócus da enunciação aos indivíduos subalternos. Assim, a teoria decolonial se oferece como crítica às hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo do sujeito colonizado, restituindo-lhe sua capacidade de fala e sua produção teórica e política. É através da constituição de pensamentos de fronteira – justamente por estarem em contato com a modernidade, mas com uma perspectiva subalterna e contra-hegemônica – que se abre espaço à pluriversalidade (MIGNOLO, 2000) como alternativa ao eurocentrismo enquanto única perspectiva epistemológica. A decolonialidade é colocada como caminho para uma comunicação intercultural, que levará a uma liberação social da desigualdade, discriminação, exploração e dominação.

Partindo desse desejo pela decolonialidade, Dussel (1996) cria um projeto utópico em torno da ideia de transmodernidade. A transmodernidade seria resultado de um giro decolonial advindo do Sul Global, dando voz a experiências subjetivas de *damnés* num “projeto de superação da modernidade” que não simplesmente a nega, mas que a pensa “de baixo para cima, na perspectiva do Outro excluído” (DUSSEL, *ibid*, p. 14). Assim, Ballestrin (2013) argumenta que a transmodernidade supera também a monológica da modernidade, sendo este o fim último do giro decolonial: a constituição de um “movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105).

### 3. Raça, gênero e colonialidade: a constituição do Outro

A Matriz Colonial de Poder (MCP) implica a articulação de uma série de diferenças produzidas pelo aparato colonizador em torno de uma hierarquização que organiza o espaço/tempo das colônias, mas que perdura mesmo após a dissolução da colonização. Dentre essas diferenças produzidas, encontram-se, em destaque, as concepções de raça e de gênero. Nesta seção, exploramos a constituição de cada um desses termos e sua operacionalização pela MCP.

Apesar de não haver referência a ideia de raça, em sua concepção moderna, antes da colonização das Américas (ver Quijano, 2005), Lélia Gonzalez chama atenção para o fato de que a guerra entre mouros e cristãos e as lutas de reconquista que marcaram os séculos VIII e XV não tiveram “na dimensão religiosa a sua única força propulsora” (Gonzalez, 2011, p. 14). Em todas essas disputas, a dimensão da raça já prefigurava como uma forma de proto-hierarquização e desvalorização de mouros e judeus, e serviria como “uma sólida experiência”, para espanhóis e portugueses, no que diz respeito “a forma de articulação raciais” em estruturas de poder (*ibid*, p. 15). Embora as hierarquias já fossem uma marca estruturante das relações sociais europeias (os tratamentos especiais, as classes e castas da nobreza), é no contato com outros povos que a hierarquização racial se mostra como arma de guerra e de dominação a ser aplicada em territórios distintos. Como argumenta Gonzalez (*ibidem*), em uma estrutura “onde tudo e todos tem um lugar determinado, não há espaço para a igualdade” - a própria noção de raça se transforma, assim, em um instrumento de “controle social e político”.

A ideia de raça que perdura até a contemporaneidade, no entanto, é produzida pela articulação das diferenças fenotípicas entre colonizadores e colonizados com concepções supostamente científicas e racionais de inferioridade (Quijano, 2005; Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016; Dussel, 1994). A própria matriz eurocêntrica de pensamento que irá se desenvolver e se tornar dominante após o processo de colonização faz com que a produção de conhecimento e o empreendimento da razão tenham como ponto de partida fundamental e privilegiado o homem branco, entendido como a expressão mesma do topo da hierarquia e horizonte de progresso. Entretanto, a ideia do colonizador como branco surge pela diferença colonial imposta aos sujeitos colonizados que tiveram novas identidades e lugares sociais

definidos pelo próprio processo de colonização (índios, negros e mestiços). A superioridade e a noção de branquitude é gestada como diferença daquilo que se buscava reduzir, dominar e violentar. Para Quijano (2005, p. 118), não apenas a raça converteu-se, no processo de colonização, no “modo básico de classificação social universal” - que permitiu o controle social, a disciplinarização dos corpos e a divisão do trabalho -, como a própria ideia de raça e o racismo irão se constituir “como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo” (Wallerstein, 1990, p. 289 apud Bernardino-Costa e Grosfoguel, 2016, p. 17). A raça se transforma, assim, numa espécie de código e de codificação do poder operada nas colônias e nos corpos colonizados.

É importante ressaltar, no entanto, que a raça não é o produto de uma diferença instanciada na falta de atributos supostamente civilizados, como a escrita, a razão, a tecnologia ou outros. Como argumenta Mbembe (2018, p. 73 apud Souza, 2021, p. 99), a raça permite um modo de organização singular do espaço/tempo das colônias porque delimita e “fabrica a diferença e o excedente, isto é, uma vida que pode ser desperdiçada ou dispendida sem reservas”. A construção da alteridade colonial, através da racialização e a hierarquização, define o espaço da colônia como negação do espaço e do imaginário legal europeus - a colônia é o anverso da legalidade, espaço onde o desejo do colonizador corre livremente e onde o excesso e a transgressão são autorizados pela própria dinâmica de guerra. Nesse sentido, o europeu recém chegado às colônias não encontra simplesmente um Outro desprovido de determinados atributos e por isso o desqualificaria como selvagem, ao contrário, a própria noção de selvagem e de inimigo são construídas por “exteriorização”:

[...] o “selvagem” que não age de acordo com as distinções é o próprio europeu na colônia, europeu que não é o que imaginava ser na Europa, europeu retirado de si, tornado imagem indesejável, sua sombra, a noite, negro. Podemos dizer: para que se veja o que não está no outro, para que o outro se torne Outro, é preciso doar algo de si. O “selvagem” na colônia, afinal, é de autoria europeia e sua imagem não se produziu ex nihilo, mas na loucura da guerra. (Souza, 2021, p. 99).

Fica claro na passagem acima que as noções de ‘negro’ e de ‘selvagem’ não são produtos de uma suposta diferença intrínseca entre colonizadores e colonizados, mas a atribuição de um modo de transgressão próprio ao europeu colonizador - os estupros, os saques, as espoliações, a matança e a invenção de diversas outras formas de violência -, possibilitado e legitimado pelas guerras de dominação, ao Outro. Nesse sentido, a racialização ocorre, primeiramente, como externalização da face oculta do europeu na colônia.

Se em um primeiro momento os mouros, os judeus e outros povos ocupavam o lugar da alteridade em relação aos ibéricos, ainda em um momento onde a raça se referia mais à origem geográfica ou país de origem (ver Quijano, 2005, p. 117), “seriam os povos dos territórios do Novo Mundo expropriados militarmente (i.e. Índios), bem como os povos escravizados da África Negra (i.e. Negros)” que seriam “obrigados a reocupar o espaço [slot] de Alteridade na matriz” do poder (Wynter, 2003, p. 266), mas, dessa vez, transformados “no referente físico da ideia do Outro Humano irracional/subracional” (Ibid). A raça, enquanto constructo e tecnologia de dominação social e política, permitiria uma secularização do processo de dominação, não mais ancorado apenas nas divisões entre sagrado/profano, divino/pagão, entre outros, mas supostamente justificado pela “lógica do paradigma Darwiniano” (Wynter, 2003, p. 319). Quijano (2005), com seu conceito de colonialidade do poder, quer mostrar justamente esse movimento co-constitutivo entre modernidade, colonialidade e capitalismo: a noção de raça e sua operacionalização no processo de colonização, bem como sua permanência mesmo após a dissolução formal das administrações coloniais, demonstram como os processos de i) divisão do trabalho no capitalismo e ii) a produção do conhecimento dentro do paradigma eurocêntrico dependem da manutenção das identidades criadas para os sujeitos do Sul Global.

A mesma reconstituição pode ser feita a partir da sistematização e operacionalização das diferenças de gênero como instrumentos de dominação. Maria Lugones (2008, p. 93), criticando a

forma como o tratamento da questão de gênero fora insuficiente dentro do Grupo M/C e na obra de Aníbal Quijano, argumenta que o “sistema de gênero moderno e colonial não pode existir sem a colonialidade do poder” e que “a classificação da população em termos de raça é uma condição necessária para sua possibilidade”. Para a autora, antes das invasões ibero-americanas no território latino-americano, não havia qualquer distinção de gênero no sentido moderno entre as populações pré-coloniais, sendo a constituição de identidades de gênero hierarquizadas parte do avanço do projeto colonial europeu.

Para Lugones (2008, p. 94), tanto a raça quanto o gênero possuem um aspecto fictício, mas são “ficções poderosas” porque se articulam à Matriz Colonial de Poder em escala planetária. De um lado, esse novo sistema de gênero mundial organiza uma dicotomia entre homens e mulheres que afeta inclusive mulheres do norte global. Segundo a autora, as “mulheres burguesas brancas” são capturadas por um ideal de “pureza e passividade sexual” que as excluem da “esfera da autoridade coletiva, da produção de conhecimento e de quase toda possibilidade de controle sobre os meios de produção” (Ibid, p. 99). Esse sistema também seria responsável por estabelecer como dominante e compulsório o modelo familiar heterossexual nuclear, uma vez que “a heterossexualidade permeia o controle patriarcal” (Ibidem). De outro lado, um lado mais oculto/obscuro desse sistema, determina um modo de exploração redobrada sobre mulheres racializadas e outras identidades sexuais fora da dicotomia homem e mulher. Para Lugones (Ibidem, 99), os povos colonizados que não se encaixavam nessa matriz identitária colonial tiveram sua humanidade reduzida a “animalidade”, o que implicou em diversos processos de violência, como “o sexo forçado com os colonizadores brancos e uma exploração laboral tão profunda que, muitas vezes, os levaram a trabalhar até a morte”.

Rita Segato (2012) argumenta, partindo de uma outra posição, que já existiam nomenclaturas e formas de se referir ao gênero em comunidades pré-coloniais. A autora chama de “patriarcado de baixa intensidade” à organização patriarcal nessas comunidades que articulam diferenças de gênero em torno de relações sociais de prestígio. O processo de colonização, visto por esta ótica, seria responsável pela “intrusão” de um sistema patriarcal de alta intensidade que se apropria dessas nomenclaturas pré-existentes e as reorganiza em uma nova ordem “ultra-hierárquica” (Ibid, p. 118). Como nos diz Segato, embora nessas comunidades fossem comuns distinções baseadas em gênero, essas mesmas distinções eram muito mais fluidas e móveis do que as distinções impostas pela MCP.

Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interdidas em seu equivalente moderno ocidental. Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquí do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos, incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial/modernidade (Ibidem, p. 117). O sistema de gênero que se funda à partir da colonização e que permanece a partir da colonialidade é responsável, portanto, por reescrever a gramática destes povos, reinscrevendo suas relações móveis e fluidas numa distinção monolítica entre homem e mulher, hetero/homossexual e descartar de maneira violeta qualquer subjetividade que escape à essa dicotomia.

Em ambos os casos, tanto nas relações raciais como nas relações de gênero, percebe-se como a colonialidade articula diferenças entre os corpos e dá vazão à uma lógica classificatória e hierarquizante que permanece e engendra a dinâmica universal de divisão do trabalho. A ideia de uma Matriz Colonial de Poder evoca, portanto, a imagem de uma matriz combinatória onde um sujeito é escrutinado e reduzido aos lugares diferenciais impostos pela própria matriz. Em cada lugar ocupado dentro dessa estrutura, como mulher, como negro, como homossexual, ou mesmo

com identidades que escapam à essa lógica fixa da modernidade/colonialidade, o sujeito estará fadado a uma combinação de lógicas de dominação e de violência que incidem sobre seu corpo.

#### 4. Colonialidade do saber: epistemologia e alteridade

Como já previamente discutido neste trabalho, no paradigma colonial/moderno o “sujeito” é reconhecido como portador da razão, enquanto o “objeto” não é apenas externo a esta, mas de natureza diferente. Assim, a colonialidade do saber coloca apenas a cultura europeia como racional, detentora de ‘sujeitos’, enquanto as outras culturas não são racionais, não podem ser ou abrigar ‘sujeitos’. Como consequência, “essas culturas são diferentes no sentido de que são desiguais, na verdade inferiores, por natureza” (QUIJANO, 2007 [1992], p. 174), transformando o Outro em objeto e o conhecimento em propriedade, o que reforça o “mito da modernidade” Grosfoguel (2016) de que o Outro subalterno seria sempre inferior e passível de dominação.

Além do conhecimento ser tratado como propriedade, o colonialismo traz também uma dominação do universo cognitivo do colonizado pelo colonizador, provocando uma mudança radical das estruturas cognitivas, afetivas e valorativas do colonizado. Nesse universo cognitivo eurocêntrico, a História é, similarmente, vista como uma cosmologia de única narrativa e o Tempo é percebido numa visão diacrônica, suprimindo a espacialidade e a possibilidade da multiplicidade e da diferença, reforçando assim a colonialidade do saber e, com isso, o sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial (CRUZ, 2017).

Castro-Gómez (2005) chega a afirmar que a colonialidade expande o conceito de violência epistêmica de Foucault, em que o conhecimento é utilizado como ferramenta de poder e dominação, traduzindo-se em uma geopolítica do conhecimento. Fortemente ligada ao eurocentrismo, a geopolítica do conhecimento também se utiliza da necropolítica como mecanismo de dominação. Segundo Souza, “é na ‘partilha dos mesmos fantasmas’ (MBEMBE, 2001, p. 231, tradução do autor) que encontramos a derradeira vitória do empreendimento colonial: não apenas dominar, mas converter, reproduzir, multiplicar” (SOUZA, 2021, p. 106). Assim, tecnologias de morte são herdadas e partilhadas na pós-colônia e, mesmo não havendo mais colônia e metrópole, há uma espécie de dissolução e reorganização de ambas no mesmo território, perpetuando a colonialidade em todas as suas expressões.

Do mesmo modo, a necropolítica utiliza-se dessas tecnologias de morte para criar “vazios” – a partir da reestruturação espacial que é a colonização –, que autorizam excessos e transgressões, usando da violência para construir o Outro como inimigo e preservar a cultura e os costumes europeus como hegemônicos e absolutos. Segundo Mbembe (2016), os colonos eram tão “naturais”, carentes do caráter específico humano, que “quando os europeus os massacraram, de alguma forma não tinham consciência de que haviam cometido assassinato”. (ARENDRT, 1958, apud MBEMBE, 2016, p. 133). Novamente, é por esse processo de exteriorização e estrangeiridade do Outro que os colonizadores se autorizam a fazer uso da violência e da necropolítica para impor uma geopolítica do conhecimento e uma organização de poder sobre a raça, tornando o saber colonizador como o saber único e prevalente (SOUZA, 2021). Como resposta a essa realidade, Cruz (2017) sugere que a geopolítica do conhecimento deve ser substituída pelo surgimento de “paradigmas outros”, ou seja, pela revalorização das teorias e epistemologias do sul, deslocando os lugares hegemônicos de enunciação para as periferias, para as margens, para os lugares subalternos de enunciação – o Sul Global.

Buscando a coexistência desses paradigmas outros do Sul Global, a socióloga Silvia Cusicanqui defende a “retomada do paradigma epistemológico indígena” (CUSICANQUI, 2018, p.



90), colocando as epistemes indígenas num mesmo patamar à episteme eurocêntrica, ou seja, dando o lócus da enunciação a pensamentos e saberes de fronteira. Para a autora, essa coexistência – sem a fusão – de múltiplas epistemes geraria uma profunda transformação na forma de produção de conhecimento, ao valorizar as subjetividades individuais de cada episteme e de cada Outro que são também parte desses saberes. Essa transformação na forma de conhecimento, por sua vez, não ocorreria sem tensões. Contudo, é essa coexistência apesar das diferenças que Cusicanqui (2018) nomeia de ch'ixi.

Ch'ixi significa a cor cinza, por ser composta de pontos antagônicos – o preto e branco – entrelaçados. Algo uno e múltiplo simultaneamente. Segundo a autora, o ch'ixi é um certo modo de ser e conhecer o um em relação ao múltiplo, e o múltiplo em relação ao um. Ele distingue-se do “mestiço” por não fundir suas multiplicidades, pois, de acordo com Cusicanqui (2018), o que se funde favorece apenas um lado – nesse caso, a episteme eurocêntrica. Assim, além do ch'ixi contribuir para o pluriversalismo defendido por Grosfoguel (2016), ele também possibilita que mais experiências subjetivas sejam responsáveis pela formação de identidades e, com isso, pelo desenvolvimento de conhecimentos (WYNTER, 1999). Wynter (1999) explica que é a experiência subjetiva que define o que é ser humano, nos termos da concepção de nossa cultura atual do que é ser humano e, portanto, nos termos de seu princípio sociogênico. Em outros termos, "se a mente é o que o cérebro faz, o que o cérebro faz é culturalmente determinado pela mediação do sentido socializado do eu, bem como da situação 'social' em que esse eu está colocado." (WYNTER, 1999, p. 17). Ou seja, ao defender o ch'ixi, Cusicanqui (2018) também advoga por mais pensamentos de fronteira, que por sua vez ampliam os imaginários econômicos e abrem espaço à complexidade e heterogeneidade de lógicas de manutenção da vida.

Do mesmo modo que o ch'ixi compreende o múltiplo, ao abrigar diversas subjetividades e saberes sem fundí-los, a autora argumenta que modernidade e tradição não são antagônicas, que é possível criar um diálogo e uma coexistência de conhecimentos, culturas e experiências, fugindo assim da estrutura hierárquica de poder pregada pela matriz de poder colonial. Igualmente em busca das perspectivas múltiplas, as economias populares buscam quebrar a dicotomia experiências capitalistas/experiências não-capitalistas. Usando as concepções da Cusicanqui (2018), esta dicotomia deve ser interrompida, por condizer com uma fusão de saberes e epistemes, perdendo o ch'ixi e colocando novamente as experiências não capitalistas em patamares inferiores quando comparadas às capitalistas, seguindo a hierarquia da matriz de poder instaurada. Assim, o que nomeamos de Outras Economias busca ampliar esse lócus de enunciação na práxis.

As Outras Economias – conceito que será aprofundado futuramente – questionam a episteme capitalista como hegemônica de diversas formas. Primeiramente, a denominação de economia informal é fortemente criticada, uma vez que minimiza a pluralidade das práticas não capitalistas ou que somente não se encaixam na formalidade do sistema-mundo vigente. Muitos termos preferidos foram criados, como economias populares, economias diversas (GIBSON-GRAHAM, 2020), economias substantivas (POLANYI, 2011), economias barrocas (GAGO, 2018). Contudo, essa multiplicidade de denominações, de acordo com Gibson-Graham (2020), manifesta experimentações econômicas que são possíveis quando a economia é vista como lugar de ação ética, capaz de abrigar diversas racionalidades, dando voz a toda e qualquer episteme, advindas de subjetividades únicas. Para a autora, essa permanente falta de conceito das Outras Economias é uma consequência positiva de seu caráter diverso, heterogêneo e mutável. Assim, a falta de conceito torna-se um "não conceito", justamente com a intenção de evidenciar o pluriverso econômico das Outras Economias, especialmente das epistemes tão negligenciadas do Sul Global.

## 5. Outras economias sob a perspectiva decolonial: pontos de contato

As Outras Economias são parte de um movimento global que busca contestar a dominância da economia capitalista através de práticas que se baseiam nos “princípios de

solidariedade, da sustentabilidade, da inclusão, [e] da emancipação social” (CATTANI et al, 2009, p. 09). Pensadas sob uma perspectiva decolonial, onde o capitalismo não é apenas inseparável, mas co-constituído pelo par modernidade/colonialidade, as Outras Economias também deveriam ser pensadas como potencialmente críticas ao legado da colonialidade e suas formas de hierarquização dos sujeitos.

O termo ‘outras’, que acompanha o conceito de economia, busca denotar exatamente a proposta de um projeto sociopolítico alternativo ao capital baseado na multiplicidade e na diversidade de práticas que o contestam direta ou indiretamente. Como o próprio Dicionário Internacional da Outra Economia (2009) sugere pela sua diversidade de verbetes, uma miríade de práticas compõe o campo, exemplificando a pluralidade e a abertura que o termo proporciona: Cooperativismo, Empreendimentos Econômicos Solidários, Moedas Sociais, Finanças Solidárias, Economia Popular, entre outros. Essa diversidade também é captada pelo conceito proposto por Gibson-Graham (2019a; 2019b) de Economia Diversa para designar todas as práticas que fogem do tripé ‘salário, firma e mercado’ que seria o traço dominante do capitalismo.

Para Gibson-Graham, para além do aspecto material das práticas econômicas, a permanência do capitalismo como modo de produção dominante também estaria relacionada a nossa incapacidade de pensar fora da dicotomia capitalista/não-capitalista. Nesse sentido, o procedimento de expansão do nosso imaginário do que é a economia estaria relacionada com a perspectiva decolonial de contestação das dicotomias que marcam o pensamento moderno. Assim como nos pares homem/mulher, branco/negro, hetero/homossexual, entre outros, a dicotomia capitalista/não-capitalista também serviria para reduzir a multiplicidade de alternativas a uma dicotomia hierarquizada e inferior ao primeiro termo posto como dominante. A dicotomização coloca um desafio tão grande ao imaginário das alternativas que até mesmo as análises críticas que tentam descrever a dinâmica do capitalismo a fim de superá-lo, acabariam, paradoxalmente, celebrando sua resiliência ao atribuir à este uma série de adjetivos e qualidades que o fariam parecer realmente indestrutível – “concepções sociais organicistas, narrativas históricas heroicas, cenários evolucionários de desenvolvimento social, e modos de pensar essencialistas, falocêntricos e binaristas” (GIBSON-GRAHAM, 2019b, p. 33, tradução nossa). Enquanto isso, as práticas alternativas, reduzidas à noção de não capitalistas, acabam sendo identificadas com o atrasado, com o sem escala, como intersticiais, frágeis, entre outros adjetivos utilizados para minar sua capacidade de se apresentarem como alternativas reais.

O capitalismo é sempre representado como um corpo ou um sistema unificado, capaz de se expandir e se consolidar, que está sempre em progresso e com vistas à extensão global e a hegemonia total (Ibid). Qualquer ideia ou experiência não-capitalista, dentro deste paradigma cognitivo e epistêmico capitalista, aparece fundamentalmente como impossível. Gibson-Graham (2019a, p. 02, tradução nossa) dão o nome de Capitalocentrismo à essa tendência a “[...] representação hegemônica de todas as atividades econômicas em termos de sua relação com o capitalismo” - em oposição, em complemento, subsumidas, parcialmente subsumidas, funcionais ao sistema, entre outras - revelando o modo como a dicotomia força formas de hierarquização.

O poder desse tipo de procedimento de valorização/desvalorização discursiva toma proporções reais na medida em que a produção de enunciados deste tipo acaba por permitir “que certas atividades sejam destacadas e, portanto, valorizadas, e outras tornadas menos visíveis” (GIBSON-GRAHAM e DOMBROSKI, 2020, p. 01). Trata-se de uma redução do campo da experiência possível, ou aquilo que Boaventura de Sousa Santos se referiu como a razão indolente – i.e. o modo como o discurso capitalista produz ativamente o não-existente e o qualifica como “uma alternativa não credível ao que existe” (SANTOS, 2002, p. 246). A capacidade do discurso de produzir realidade e de invisibilizar certos conjuntos de práticas enquanto ilumina outras afeta diretamente as políticas públicas orientadas para o campo das Outras Economias.

O Capitalocentrismo é, em grande medida, um efeito performativo de um discurso que se centra nas práticas econômicas orientadas à acumulação e ao lucro, predominantes no Norte

Global, para representar a economia como um todo – em outras palavras, as práticas capitalistas se tornam um lugar de enunciação privilegiado à partir do qual o conhecimento sobre a economia enquanto totalidade seria produzido. Assim, quando as autoras buscam desconstruir esse discurso em favor da noção de uma Economia Diversa, o objetivo é contestar uma visão monolítica e fixa da economia que a iguala ao capitalismo e que reduz o campo de alternativas viáveis e, assim, representar as variadas “formas de fazer economia” realmente existentes e já presentes na vida cotidiana (GIBSON-GRAHAM e DOMBROSKI, 2020, p. 01, tradução nossa).

A preocupação de como a pesquisa pode performar uma alteração real em termos econômicos coloca o pesquisador em uma posição de disputa política em torno da produção dos sentidos das práticas econômicas e do próprio discurso disciplinar que recai sobre o nome de Ciências Econômicas. É a partir daí que podemos entender em que medida o campo da economia diversa implica em uma agenda política de pesquisa próxima às preocupações da teoria decolonial. Se em um primeiro momento o campo de pesquisa tem como intuito tornar explícita a pluralidade e a heterogeneidade de práticas que compõem os modos de fazer economia, num outro, o próprio processo de tornar visível essas práticas se articula a um projeto político de deslocamento do lócus privilegiado de enunciação que o capitalismo possui no discurso econômico eurocêntrico em favor das práticas mais que ou outras que capitalistas.

A proposição do capitalismo como sistema único dominante parece replicar a lógica embutida no paradigma eurocêntrico de desenvolvimento onde a Europa aparece como horizonte e meta da história para os países subdesenvolvidos e periféricos. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2002, p. 247, grifo do autor), a razão indolente, que seria o fundamento da ideia de Ocidente, opera a partir de uma lógica da “monocultura do tempo linear”, onde a história constituída a partir do Ocidente teria um “sentido e direção únicos”:

Esse sentido e essa direção têm sido formulados de diversas formas nos últimos duzentos anos: progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização. Comum a todas estas formulações é a ideia de que o tempo é linear e que na frente do tempo seguem os países centrais do sistema mundial e, com eles, os conhecimentos, as instituições e as formas de sociabilidade que neles dominam. Esta lógica produz não-existência declarando atrasado tudo o que, segundo a norma temporal, é assimétrico em relação ao que é declarado avançado. É nos termos desta lógica que a modernidade ocidental produz a não-contemporaneidade do contemporâneo, a ideia de que a simultaneidade esconde as assimetrias dos tempos históricos que nela convergem. O encontro entre o camponês africano e o funcionário do Banco Mundial em trabalho de campo ilustra esta condição. Neste caso, a não-existência assume a forma da residualização que, por sua vez, tem, ao longo dos últimos duzentos anos, adotado várias designações, a primeira das quais foi o primitivo, seguindo-se outras como o tradicional, o pré-moderno, o simples, o obsoleto, o subdesenvolvido (Ibid, grifo nosso).

Como no caso do encontro descrito por Boaventura na citação anterior, a noção de economia informal foi gestada no contato entre o antropólogo Keith Hart, enviado pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), com a economia dos setores populares em Gana. A noção de economia informal surgiu, assim, para designar um tipo de prática econômica que fugia aos princípios e ao modo de organização do mercado capitalista. Rapidamente, e apesar de todos os esforços na direção contrária, o termo ingressou em uma visão dicotômica, formal/informal, que serviu para taxar de atrasado todas as formas de organização das classes populares que fugiam daquilo que se observava no setor dito moderno da economia global. A partir daí, foi questão de tempo para que as primeiras formulações do desenvolvimento pautassem o desaparecimento desse setor como natural e como parte fundamental do próprio processo de desenvolvimento.

Mais recentemente, na esteira do campo das Outras Economias, a socióloga argentina Verónica Gago tem mobilizado a noção de economia popular para contestar justamente a invisibilização ocasionada pelas leituras convencionais da literatura do desenvolvimento ao fenômeno da economia dita informal. Desde a década de 1990, autores como José Luís Coraggio

e Luís Razeto têm utilizado o termo para designar um conjunto de atividades marcada pelo uso da própria forma de trabalho, que se articulam à partir da unidade doméstica - entendida, aqui, como o lar, mas também o bairro, a comunidade e a vizinhança -, que mesclam diferentes formas de transação monetárias e não-monetárias e que partem de um imperativo de reprodução ampliada da vida, isto é, que desempenham suas atividades não orientados pelo lucro, mas pela possibilidade de melhoria na qualidade de vida dos membros envolvidos (ver Coraggio, 2000 e Razeto et al, 1983).

A substituição do conceito de informalidade pelo de economia popular carrega, ao mesmo tempo, um aspecto teórico e político que aposta no tensionamento do discurso econômico hegemônico que reduz as experiências e as práticas em termos binários, dicotômicos e, conseqüentemente, hierárquicos. A economia popular define, assim, um conjunto de atividades de produção e reprodução que corroem “as fronteiras entre o formal e o informal, a subsistência e a acumulação, a comunidade e os cálculos do lucro”, contribuindo para a reconfiguração do imaginário econômico (GAGO, CIELO e GACHET, 2018, p. 11, tradução nossa).

A autora insiste que a tendência a identificar o setor formal com o capitalismo e o setor popular como expressão de um certo atraso impediria de observar um movimento recente de consolidação de um neoliberalismo das classes populares. A necessidade de olhar para o neoliberalismo “desde baixo”, como argumenta Verónica Gago (2017), vem exatamente do fato de que, nesse momento de transição entre regimes de acumulação e produção e de crise política gestada pela subordinação de amplos setores do Estado ao capital, o que minou qualquer perspectiva centrada no Bem Estar, as economias populares têm apresentado novas formas de “governamentalidade” para além do estado e do capital que disputam as narrativas políticas que insistem que a superação do capital e da rodada neoliberal na América Latina seria o retorno do estado. O foco excessivo nessa dicotomia (Estado vs. Capital) desconsidera o papel fundamental que as políticas estatais cumpriram na disseminação da racionalidade neoliberal entre as classes populares e a própria produção de novas subjetividades pelo trabalho nesses setores que desafiam as leituras tradicionais dessas práticas como atrasadas ou expressões de uma mera sobrevivência (GAGO e MEZZADRA, 2017).

Para Gago (2018), essa introjeção do neoliberalismo nas classes populares garante, também, a expansão de um processo de subjetivação que se ampara exatamente no par dívida-trabalho precarizado. Essa subjetivação neoliberal faz com que cada indivíduo passe a incorporar em seu cotidiano uma racionalidade calculista que articula diversos aspectos da vida em torno da problemática da dívida – essa dinâmica, embora não se restrinja à essa classe de trabalhadores, é frequentemente observada nas economias de plataforma, onde grande parte dos indivíduos dependem de um financiamento inicial dos instrumentos de trabalho (carro, moto, etc.) que os mantêm, por um longo período, presos às necessidades impostas pela dívida adquirida, o que é refletido em uma série de conseqüências sobre a própria dinâmica trabalhista: expansão considerável da jornada de trabalho, combinação de vários trabalhos parciais precários e sem estabilidade (“bicos”, como conhecido no Brasil), lesões corporais (físicas e mentais), entre outros.

[...] de cima, o neoliberalismo reconhece uma modificação do regime global de acumulação – novas estratégias por parte das corporações, agências e governos – que induz uma mutação nas instituições do Estado-nação. Nesse sentido, o neoliberalismo é uma fase (e não um mero aspecto) do capitalismo. [Visto] de baixo, o neoliberalismo é a proliferação de formas de vida que reorganizam as noções de liberdade, cálculo e obediência, projetando uma nova afetividade e racionalidade coletivas (GAGO, 2017, p. 06, tradução nossa).

Embora o quadro de precarização venha se agravando consideravelmente, é preciso desconstruir as representações tradicionais desses setores como atrasados, subdesenvolvidos ou mesmo como vítimas do sistema. A incorporação de uma racionalidade calculista não deve ser vista apenas como um aspecto de vulnerabilidade dos atores locais, mas como uma capacidade dinâmica de se adaptarem frente a um quadro onde a existência social é frequentemente

ameaçada pelas investidas do capital. Não obstante a incorporação dessa racionalidade, é exatamente desses setores onde novas estratégias de contestação do capitalismo surgem cotidianamente, na medida em que qualquer lógica imposta pelo neoliberalismo visto de cima acaba por ser ressignificada, assimilada, contestada e transformada pelas necessidades de reprodução coletiva e social dos lugares e territórios populares.

Verónica Gago (2018) dá o nome de economias barrocas para as práticas econômicas dos setores populares justamente por estarem constantemente negociando e produzindo estratégias de reprodução nos interstícios do neoliberalismo. O termo ressoa com a proposta da socióloga Silvia Cusicanqui, discutida na seção anterior, de entender a constituição de uma identidade que mescla e coloca em coexistência lógicas e epistemes distintas, sem que a lógica dominante do colonizador seja imposta completamente sobre o colonizado. Se por um lado o neoliberalismo evoca um imperativo de progresso e de inclusão social via expansão do consumo, por outro, os motivos pelos quais cada indivíduo entra nesses circuitos de extração de mais-valor não são exatamente ‘capitalistas’. Como nos diz a autora, entender que essas economias operam através de uma “pragmática vitalista” implica reconhecer que essa nova racionalidade calculista se tornou uma “condição vital em um contexto onde o estado não garante as condições da competição neoliberal prescritas pelo modelo ordoliberal” (Ibid, p. 06, tradução nossa). Assim, embora o imaginário capitalista evoque uma imagem do sujeito como empreendedor de si mesmo, no cotidiano popular, a prática do cálculo (de lucro, de oportunidade, de tempo, etc.) se torna um “modo coletivo de existência” (Ibidem, p. 18) e não necessariamente individual ou individualista, constantemente mediado pelas necessidades de reprodução das classes populares. O que ocorre, portanto, é a coexistência de uma lógica neoliberal calculista com uma lógica de reprodução ampliada da vida que reconfigura a primeira, contestando-a e operacionalizando-a para garantir a continuidade da vida coletiva.

Por isso a importância de descolonizar a economia política, como nos diz Ramón Grosfoguel (2008, p. 118, grifo nosso), a partir de uma “corpo-política do conhecimento”. Para o autor, historicamente, a produção de conhecimento eurocêntrica se baseou em uma “ego-política do conhecimento” que desvinculava o sujeito enunciativo de uma determinada teoria e seu “lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero” (Ibid). Essa episteme favorece a constituição de um sujeito universal, portador da razão e da verdade, que encobre suas relações com a estrutura de poder dominantes. A verdade serve de valor inquestionável para mascarar a forma como o conhecimento hegemônico sempre serviu ao Norte e garantiu a dominação do Sul Global através da dominação sobre o campo do saber. Assim, Grosfoguel propõe reverter esse processo em favor de um descortinamento das relações entre enunciação e as corpo-políticas que constituem um sujeito: quem fala? de onde fala? e quais pressupostos/consequências carregam esta fala?

Essa realocação do lócus enunciativo no corpo também está presente nas discussões mais recentes de Verónica Gago (2019) em torno do conceito de corpo-território. Esse conceito, gestado nas lutas pela autonomia territorial indígena frente à mineração em diversos lugares da América Latina, busca evidenciar “que é impossível recortar e isolar o corpo individual do corpo coletivo, o corpo humano do território e da paisagem” (Ibid, p. 97). Assim, a concepção “desliberaliza” a noção de corpo como propriedade individual e especifica uma continuidade política, produtiva e epistêmica do corpo enquanto território” (Ibidem, grifo da autora). A inseparabilidade entre corpo e território postula que não existem corpos sem territórios, e, da mesma forma, não existem territórios sem corpos. Assim, se a colonialidade permanece dominando os territórios latino-americanos e periféricos, ela o faz pelo controle e domínio dos corpos. De forma similar, todo conhecimento diz respeito sobre um corpo e sobre um território, o que impossibilita pensar um conhecimento que se proponha universalmente válido, como é o caso dos conhecimentos produzidos sobre o paradigma eurocêntrico.

É possível, portanto, antever uma continuidade entre as propostas de uma Outra Economia e a teoria decolonial. Em ambos os casos, o capitalismo é lido a partir de sua capacidade de se colocar como única alternativa possível, se assentando sobre dicotomias constituídas pelo período

colonial. Superar o capitalismo, nesse sentido, implica em um compromisso com a superação da colonialidade e das dicotomias forjadas para o controle dos corpos subalternos.

## 6. Considerações Finais

O presente artigo buscou considerar uma possível aproximação entre o campo das Outras Economias e a teoria decolonial. A partir do discutido até aqui foi possível observar que ambos os campos possuem críticas ao capital muito próximas. De um lado, as Outras Economias buscam contestar a dicotomia capitalista/não-capitalista a fim de ampliar o imaginário sobre aquilo que se considera economia. Há uma aposta de que um dos primeiros passos para começarmos a pensar em alternativas seria a visibilização discursivas de práticas que já existem e que operam a partir de princípios que contestam a lógica capitalista de acumulação. De outro lado, a teoria decolonial compreende que a própria produção de conhecimento passou a ser dominada por um aspecto eurocêntrico que desvaloriza os discursos e as epistemes do Sul Global.

Em comum aos dois campos vemos 1) o foco na desconstrução das dicotomias que constituem o paradigma moderno/capitalista/colonial e uma aposta no tensionamento dessas dicotomias como forma de visibilização da multiplicidade escondida pelos binarismos; 2) um retorno à dimensão do corpo e do território que re-localiza o conhecimento e o situa numa dimensão corpo-geo-política; e, por fim, 3) a tentativa de constituir uma teoria latino-americana para falar de dinâmicas que são frequentemente invisibilizadas pelas teorias hegemônicas e mainstream.

Um outro ponto em comum e que aponta para uma possível convergência entre as duas propostas se encontra na leitura da economia como construção política e não como bloco monolítico. Como argumenta Coraggio (2014, p. 18-19), “as economias são construções políticas e não o mero resultado de um processo evolutivo”, nesse sentido é possível sempre contestar uma economia dominante que se apresenta como horizonte único do desenvolvimento em favor de outras economias. Ainda com Escobar (2007, p. 198), vemos que “há uma necessidade urgente de criar novos imaginários econômicos, que permitam uma resistência efetiva e prática ao imaginário avassalador do mercado santificado pela globalização neoliberal”. Nesse sentido, descolonizar o imaginário do que se imagina como economia permite dar visibilidade e abrir espaço para que outras economias que já acontecem possam florescer.

Por fim, temos a decolonialidade como um processo constante e inacabado, numa árdua incumbência de contestar diferenciais de exploração de corpos, territórios e trabalhos, jogando luz em racionalidades por séculos invisibilizadas, cujos objetivos se diferem da lógica capitalista de maximização de lucros. Assim, busca-se uma economia humana, baseada em princípios de solidariedade e reciprocidade, formando um mosaico, fruto do empilhamento de epistemes, cada uma com sua lógica e subjetividade, transbordando modos de produção, reprodução, distribuição e consumo, cujo fim é a reprodução ampliada da vida (GAGO, 2018; CORAGGIO, 2000).

A próxima etapa do projeto busca comparar a trajetória e os princípios orientadores de quatro experiências latino-americanas que possuem relação com as Outras Economias e a Teoria Decolonial. Selecionamos quatro práticas, divididas em dois grupos. No primeiro grupo, das experiências constituintes, temos a Constituição do Equador (2008), que possui sete princípios que transmitem uma noção da cooperação como forma de vida, resgatando a essência tanto da decolonialidade, através da filosofia do Buen vivir, como das outras economias, por evidenciar práticas não-hegemônicas que fogem da racionalidade acumulativa do capitalismo. No segundo grupo, de experiências de base popular, temos a Teia dos Povos (Brasil), inicialmente chamado de “Teia agroecológica”, criado como uma forma de articulação das comunidades tradicionais, movimentos e organizações sociais, cuja base de sua organização é a crença do tecer do Bem Viver como luta, resistência, autonomia e soberania, aliados à ancestralidade do seu povo. O comparativo entre as experiências nos ajudará a compreender as dificuldades e desafios

envolvidos na operacionalização desses conceitos, seja no movimento de sua transformação em paradigmas constitucionais, seja no caso de seu emprego prático pelos atores envolvidos. Ao mesmo tempo, estudar esses casos nos ajuda a compreender o modo como experiências locais podem se generalizar e alcançar outras escalas, na direção de uma Outra Economia.

## 7. Referências bibliográficas

- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista brasileira de ciência política*, (11), 89-117, 2013.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, Volume 31, Número 1, 2016.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro', em LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.
- CATTANI, Antonio D.; LAVILLE, Jean-Louis; GAIGER, Luiz I.; HESPANHA, Pedro (Orgs.). *Dicionário Internacional da Outra Economia*. São Paulo: Almedina Brasil, 2009.
- CORAGGIO, J. L. Da Economia dos Setores Populares à Economia do Trabalho. In: KRAYCHETE, G. et al. (Orgs.). *Economia dos setores populares: entre a realidade e a utopia*, Petrópolis: Vozes, 2000.
- CRUZ, Valter do C. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In: Cruz, V.C. & Oliveira, D.A. (org.) *Geografia e Giro Descolonial. Experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017. (pp.15-36)
- DUSSEL, Enrique. Europa, modernidad y eurocentrismo, em LANDER, Edgardo (coord.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- DUSSEL, Enrique. 1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad (conferencias de Frankford, octubre 1992). *Bolivia: Plural Editores*, 1994.
- DUSSEL, Enrique. *The Underside of Modernity*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1996.
- ESCOBAR, Arturo. Worlds and knowledges otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program. *Cultural studies*, 21(2-3), 179-210, 2007.
- GAGO, Verónica. *La potencia feminista: O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2019.
- GAGO, Verónica. What are popular economies? Some reflections from Argentina. *Radical Philosophy*, 2.02, 2018.
- GAGO, Verónica; MEZZADRA, Sandro. A critique of the extractive operations of capital: toward an expanded concept of extractivism. *Rethinking Marxism*, n. 29, 2017.
- GAGO, Verónica; CIELO, Cristina; GACHET, Francisco. Economía popular: entre la informalidad y la reproducción ampliada Presentación del dossier. *ÍCONOS*, 62, 2018.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. A diverse economy: rethinking economy and economic representation. In: <http://avery.wellesley.edu/Economics/jmatthaei/transformationcentral/solidarity/solidaritydocuments/diverseeconomies.pdf>. Acesso em: 06/11/2019. 2019a.
- GIBSON-GRAHAM, J. K. Economic imaginaries. In: [http://www.communityeconomies.org/sites/default/files/paper\\_attachment/Venice-gibson-graham.pdf](http://www.communityeconomies.org/sites/default/files/paper_attachment/Venice-gibson-graham.pdf). Acesso em: 06/11/2019. 2019b.

GIBSON-GRAHAM, J. K; DOMBROSKI, K. Introduction to The Handbook of Diverse Economies: inventory as ethical intervention. In: \_\_\_\_\_. The Handbook of Diverse Economies, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo Afro-latino-Americano. In: Caderno de Formação Política do Círculo Palmarino, n. 1., Batalha de Ideias, 2011.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Revista Crítica de Ciências Sociais, 80, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In.: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

QUIJANO, Aníbal. La colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana, in Roberto Briceño-León; Heinz R. Sonntag (orgs.), Pueblo, época y desarrollo: la sociología de América Latina. Caracas: Nueva Sociedad, 139-155, 2000.

LAZZARATO, Maurizio. The Making of the Indebted Man: An Essay on the Neoliberal Condition, Los Angeles: Semiotext(e), 2012.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. Tabula Rasa, n. 9, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. On the colonality of being: Contributions to the development of a concept. Cultural Studies, v. 21, 2007.

MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. Arte & Ensaios, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, Dezembro 2016.

MENEZES, Paulo Dimas Rocha. Pimentel, Spensy Kmitta. A teia dos povos e a universidade: agroecologia, saberes tradicionais insurgentes e descolonização epistêmica. Ambiente e Sociedade. Vol. 25, 2022.

MIGNOLO, Walter. Local Histories/Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern Knowledges and Border Thinking. Princeton: Princeton University Press, 2000.

POLANYI, Karl. A grande transformação: as origens da nossa época. 2. ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2011.

RAZETO, Luis. et al. Las Organizaciones Económicas Populares. Santiago: Ediciones PET, 1983.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 63, 2002.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. E-cadernos CES, 18, 2012.

SOUZA, Victor Galdino. O Espectro De Abel / O Círculo Infernal Da Necropolítica. Thaumazein, v. 14, n. 27. UFN, 2021.

TEIXEIRA, Carine Andrade; SANTOS, Salvio Oliveira; OLIVEIRA, Joelson Ferreira; SANTOS, Solange Brito. As Jornadas de Agroecologia da Bahia como importante instrumento no avanço do debate e prática da agroecologia no estado. VI Congresso de agroecologia. 2017



WALLERSTEIN, Immanuel. World-System Analysis: The Second Phase. Review, XIII, 2, 287-93, Spring, 1990.

WYNTER, Sylvia. Towards the Sociogenic Principle: Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, of "Identity" and What it's Like to be "Black". National Identity and Sociopolitical Change: Latin America Between Marginalization and Integration, University of Minnesota Press, 1999.

WYNTER, Sylvia. Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation--An Argument. CR: The New Centennial Review, v. 3, n. 3, 2003.