

## DESENVOLVIMENTO ENQUANTO COLONIALIDADE DO PODER, DO SABER E DO SER: UMA NÃO TÃO DISCRETA HIERARQUIZAÇÃO RACIAL DA HUMANIDADE

### DEVELOPMENT AS COLONIALITY OF POWER, OF KNOWLEDGE, AND OF BEING: A NOT SO DISCREET RACIAL HIERARCHISATION OF HUMANITY

**Rafael Bittencourt Rodrigues Lopes<sup>1</sup>**

Curso de Relações Internacionais

Universidade Federal de Goiás

Goiânia - Goiás - Brasil

**Resumo:** Pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade significa que o conceito tem uma função de replicar um modelo moderno de vida social enquanto extermina outras possibilidades. Assim, discute-se, neste artigo, a naturalização do desenvolvimento em três tópicos: enquanto colonialidade do poder, ao manter relações globais de poder, enquanto colonialidade do saber, ao estabelecer ontoepistemologias válidas, e enquanto colonialidade do ser, ao conceituar o Outro por meio de uma hierarquização racial da humanidade.

**Palavras-chave:** Desenvolvimento. Colonialidade do poder. Raça. Modernidade.

**Abstract:** Thinking development as coloniality means that this concept has a function of replicating a modern model of social life while exterminate other possibilities. Then, this author discusses the naturalisation of development in three topics: as coloniality of power, while maintaining global power relations, as coloniality of knowledge, while setting which ontoepistemologies are valid, and as coloniality of being, while conceptualising who the Other is through a racial hierarchisation of the humankind.

**Key-words:** Development. Coloniality of Power. Race. Modernity.

DOI:10.29327/2293200.15.2-2

Recebido: 07/05/2024

Aprovado: 04/07/2024

#### Introdução

O desenvolvimento tem sido naturalizado enquanto a forma de se buscar a melhoria da vida humana. Basta ver como candidatos em disputas eleitorais em diversos países discutem quem possui os melhores planos para a promoção do desenvolvimento, mas raramente questionam se esta promoção é algo desejável.

---

<sup>1</sup> bittencourt.ri@gmail.com  
Orcid:0000-0003-0598-8823

Não por acaso, outros conceitos costumam ser pensados como semanticamente próximos do conceito de desenvolvimento, como modernidade, progresso, evolução e avanço. Trata-se de uma ideologia do desenvolvimento (Amin, 2010) que se sustenta em uma temporalidade linear para conceber o processo de expansão do capitalismo por meio da hierarquização do ser humano.

Por sua vez, o campo das Relações Internacionais (RI) tem recentemente se aberto a uma provocação centenária de Du Bois (1903): Há uma ordem global que se dá por meio da linha da cor, que divide racialmente aqueles que são considerados superiores daqueles que são considerados inferiores, por meio de relações de poder coloniais e imperialistas. Este argumento é radicalmente diferente da maior parte das abordagens consideradas Teorias de RI, que não vão mobilizar a raça enquanto categoria analítica relevante para pensar as relações de poder no nível internacional.

Esta possibilidade de trazer a raça enquanto elemento relevante para pensar as relações de poder é fundamental para compreender o desenvolvimento, não enquanto algo essencialmente bom, mas como algo bom para um grupo em detrimento de algo ruim para outro. Esta lógica também não é nova, uma vez que Rodney (1975) já havia falado sobre o desenvolvimento da Europa enquanto subdesenvolvimento da África.

Neste sentido, este autor propõe pensar o conceito de desenvolvimento enquanto elemento fundamental das relações internacionais, uma vez que é por ele que o desejo de mudança social é introjetado globalmente na mentalidade de diversos povos. A expansão da sociedade internacional a partir da Europa se deu por meio do colonialismo e do imperialismo e, uma vez que os povos subjugados conquistam a transformação das colônias em Estados, este movimento permanece no discurso do desenvolvimento.

Com diversos argumentos, pensadores do Sul Global mostraram estas permanências, como quando Nkrumah (1965) fala do neocolonialismo enquanto último estágio do imperialismo, ou quando Cardoso e Faletto (2004) falam das relações entre burguesias que mantêm uma relação de dependência de países periféricos estruturalmente vinculados com o predomínio do mercado exterior.

Apesar de suas diferenças, em comum entre estes autores se encontra a identificação que há algo que permanece após o fim da colônia. A esta permanência, autores decoloniais latino-americanos (Escobar, 2003) chamaram colonialidade,

podendo-se expressar de diversas formas: do poder (Quijano, 2005), do saber (Mignolo, 2003), do ser (Maldonado-Torres, 2007) e do gênero (Lugones, 2008), para citar os usos mais comuns.

É importante evidenciar que modernidade e desenvolvimento são conceitos que costumam ser pensados de forma muito próxima entre si. Entretanto, quando se fala sobre desenvolvimento enquanto colonialidade, é possível criar uma ruptura nesta identificação, uma vez que a ideia de colonialidade é moldada pelos decoloniais enquanto o lado oculto da modernidade (Mignolo, 2007). Isto é, são opostos e inseparáveis. Portanto, se desenvolvimento costuma ser apresentado enquanto um elemento da modernidade, o esforço aqui é propor uma outra visão na qual ele seja um elemento da colonialidade.

O argumento aqui é que pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade significa que o conceito tem uma função de replicar um modelo moderno de vida social enquanto extermina outras possibilidades, reforçando uma lógica de epistemicídios (Grosfoguel, 2013). Assim, discute-se a naturalização do desenvolvimento em três tópicos: enquanto colonialidade do poder, ao manter relações globais de poder, enquanto colonialidade do saber, ao estabelecer quais ontoepistemologias são válidas, e enquanto colonialidade do ser, ao conceituar o Outro por meio de uma hierarquização racial da humanidade.

Ao deixar de pensar o desenvolvimento enquanto modernidade para se passar a pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade, esta perspectiva permite evidenciar a forma como o campo de RI se constituiu historicamente. Ao naturalizar o que é bom, o desenvolvimento passa a ser uma resposta simplista para os problemas da linha da cor que as relações coloniais e imperiais constituíram.

Desta forma, os chamados grandes debates da disciplina puderam concentrar-se nas relações entre grandes potências em um sistema internacional anárquico cujos protagonistas são os Estados. Pouca preocupação, portanto, era dada aos problemas de ordem racial, cuja origem remetia aos projetos de poder destas próprias potências.

De forma semelhante, a agenda global de promoção do desenvolvimento por meio da cooperação internacional se concentrou na globalização da modernidade (e da colonialidade) por meio de diversos discursos de desenvolvimento, sendo os mais

recentes organizados em torno de objetivos com indicadores mensuráveis, como os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM) e os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS). A centralidade no conceito de desenvolvimento nestas agendas naturaliza esta forma como a única possibilidade de busca de promoção de melhoria da vida, mantendo marginalizados os povos indígenas, a diáspora negra no campo e nas periferias das grandes cidades e outros grupos subalternizados pelo mundo.

Este artigo, então, questiona o que segue: De que maneira é possível pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade? Para isso, apresenta-se, a seguir, os elementos principais da ideia de desenvolvimento enquanto modernidade para, em seguida, apresentar o desenvolvimento enquanto do poder, do saber e do ser.

### **1. Desenvolvimento enquanto modernidade**

Modernidade é um conceito polissêmico. Um dos fatores que influencia diretamente nessa multiplicidade de entendimentos é a geografia: Como argumenta Baban (2017), a modernidade seguiu trajetórias distintas no Ocidente e fora dele. Isto é, enquanto no Ocidente se tratava de um processo de transformação das sociedades tradicionais dentro da cultura ocidental, fora do Ocidente o termo não se refere a um processo interno, mas sobretudo externo, imposto de cima para baixo e por regimes autoritários. De semelhante entre os dois processos, evidencia-se a identificação da modernidade como algo oposto e melhor ao que é antigo, tradicional e estático, promovendo um entendimento do tempo como algo linear, em evolução rumo à mudança e o progresso (Baban, 2017).

O próprio processo histórico de modernização e globalização leva, entretanto, a uma diversidade grande que desafia esta concepção de modernidade, mostrando-a como fenômeno que se manifesta de formas diferentes, questionando a própria concepção de tempo, espaço, agência e progresso. É a partir desta crítica que surgem novas interpretações, como a de Eisenstadt (2000) por meio do conceito de modernidades múltiplas, enquanto processo de constituição e reconstituição contínua de programas culturais, ou de Bauman (2011), com o conceito de modernidade líquida enquanto uma era de derretimento de instituições que eram sólidas e rígidas na sociedade moderna. É também a partir destas experiências de modernidade que a dicotomia entre o universal e

o particular é rompida, uma vez que a modernidade passa a ter expressões locais de um fenômeno que é global (Baban, 2017).

Há uma relação importante entre três conceitos que não pode ser ignorada: progresso, modernidade e desenvolvimento. Segundo Nisbet (1998), a ideia de progresso se sustenta a partir da concepção de que a humanidade avançou no passado, tendo partido de uma situação primitiva, e que seguirá avançando no futuro. Nesta perspectiva, o tempo flui de modo unilinear, do passado para o futuro, de um cenário pior para um melhor e, assim, trata-se de um processo natural, gradual e inevitável (Nisbet, 1998, p. 20). Nisbet (1998, p. 117, tradução do autor) dedica algumas páginas de seu livro para apresentar a importância das reflexões de Santo Agostinho sobre o tempo, que serão fundamentais na consolidação de elementos essenciais da ideia ocidental de progresso, isto é

a humanidade, como ente que engloba todas as raças humanas; o avanço gradual e acumulativo da humanidade ao longo do tempo, seja em termos materiais quanto espirituais; um marco temporal único que abarca todas as civilizações, culturas e povos que existiram e existem; a ideia do tempo como fluxo unilinear; a concepção de fases e épocas, refletidas cada uma delas por uma ou várias civilizações históricas ou certos níveis de desenvolvimento cultural; a concepção da reforma social arraigada na consciência da história; a fé na necessidade que rege os processos históricos e a inevitabilidade de um final ou um futuro determinados; a ideia do conflito como motor que move o processo histórico; e, por fim, a visão extasiada do futuro, que Santo Agostinho pinta com cores psicológicas, culturais e econômicas que serão repetidas pelas utopias sociais dos séculos posteriores, desde a abundância, a igualdade e a liberdade ou a tranquilidade, até a justiça.

A relação entre progresso e tempo, portanto, é fundamental na constituição de um primeiro elemento de hierarquização da experiência humana, de superioridade do que vem do futuro em detrimento do que esteve no passado. A partir desta hierarquização é possível perceber que falar de modernidade é tratar de um conceito que se opõe ao que é antigo. Isto é, um elemento fundamental para entender a modernidade por contraste é o tempo. Isto, por si só, talvez não seria tão problemático.

O que chama a atenção neste tema é, especificamente, como este entendimento sobre o que é antigo é equiparado a outras experiências contemporâneas, mas fora do Ocidente. Quando os primeiros europeus encontram os primeiros indígenas, ambos viviam exatamente o mesmo tempo. Entretanto, a interpretação que navegadores europeus, como Colombo, Vesúcio e Cabral, vão atribuir aos povos que encontraram

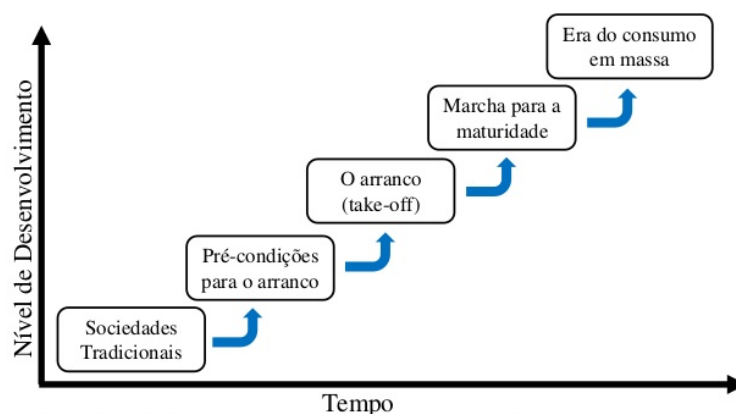
se deu no sentido de atribuir um valor de inferioridade ao fazer uma analogia do modo de vida que encontraram com os modos de vida de seus antepassados.

Neste sentido, este autor se alinha com o entendimento de modernidade de Dussel, não como um tempo histórico, mas como um mito, no qual a Europa passa a se entender como universal, em oposição a todos os outros que serão encobertos como “Outro” (daí também o trocadilho feito por Dussel, de não se tratar de Descobrimento da América, mas sim de encobrimento do Outro).

Agora o círculo se fechava: a Terra havia sido “des-coberta” como o lugar da “História Mundial”; pela primeira vez aparece uma “Quarta Parte” (América), que se separa da “quarta península” asiática, desde uma Europa que se autointerpreta, também pela primeira vez, como “Centro” do acontecer humano em geral e, portanto, desdobra seu horizonte “particular” como horizonte “universal” (a cultura ocidental). O ego moderno apareceu em sua confrontação com o não-ego; os habitantes das novas terras descobertas não aparecem como Outros, mas sim como o Mesmo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como “matéria” do ego moderno. (Dussel, 1992, p. 36, tradução do autor).

É neste movimento de se colocar como Centro do acontecer humano que a Europa passa a ser o ponto zero epistêmico da humanidade. O ponto de partida a ser apresentado como neutro e objetivo é, na verdade, esta autoimagem da Europa, colocada como modelo para o mundo. Rostow (1978) é um dos autores que vai trabalhar ideias como desenvolvimento e crescimento econômico nestes termos, de tomar uma experiência particular e localizada algo que se entende como universal e neutro.

**Figura 1:** As cinco etapas do desenvolvimento de Rostow



Fonte: Adaptado de Rostow (1978).

O eixo do tempo na figura 1 acima permite visualizar a linearidade da concepção de tempo típica da lógica da modernidade. Já o eixo do nível de desenvolvimento sugere

também outra dinâmica linear, que desloca sempre para cima com o passar do tempo. As etapas trabalhadas por Rostow partem da ideia de sociedades tradicionais e chegam à sociedade do consumo de massa, gerando também uma ideia de que a última é melhor do que a primeira.

O argumento de Rostow cristaliza as sociedades ocidentais como o ideal a ser buscado e as não-ocidentais como as inadequadas e que devem ser submetidas a um processo de desenvolvimento. Assim, o eurocentrismo se torna uma ideologia vinculante para toda a humanidade. Isso vale tanto para os estados-nação que devem modernizar-se quanto para os povos cujas formas de organização política que fogem desta lógica são entendidas como selvagens. Vale tanto para países europeus que começam uma trajetória de industrialização e avanço do capitalismo com algum atraso em relação a Inglaterra e França quanto para países colonizados por séculos e que se tornaram formalmente independentes há poucas décadas.

Pensar a modernidade de forma crítica lembra em certa medida o argumento de Amin (2010), com sua crítica ao eurocentrismo enquanto ideologia do desenvolvimento, que vai estruturar todo o processo de expansão capitalista europeu, assim como também remete a Gunder Frank (1998), que apresenta uma visão histórica da economia global que evidencia que a Europa não era um centro econômico, mas quase que um apêndice de uma dinâmica centrada na Ásia, em particular na China.

Assim, a naturalidade com a qual a humanidade se depara, com elementos positivos oriundos com o progresso da humanidade, a partir do Ocidente é, na verdade, uma construção ideológica que esconde a contribuição de outros povos e torna pacífico que o Ocidente se apropriou e assumiu como próprio o que na verdade foi desenvolvido por povos em outros continentes.

Como Amin (2010) lembra, a narrativa que atribui a gregos e romanos a origem do Ocidente não corresponde à história europeia. Pelo contrário, se a ideologia eurocêntrica apresenta o Ocidente como oposto ao não-Ocidente, Asante (2014) vai afrocentrar a história, lembrando que tanto romanos quanto gregos são tributários das contribuições filosóficas e tecnológicas de egípcios e núbios e Diop (1967) vai mostrar que os egípcios eram negros, desestabilizando assim a oposição binária eurocêntrica que sustenta todo o discurso de modernidade e sua consequência, a missão civilizatória.

É exatamente essa dimensão da necessidade de civilizar o outro que é fundamental na descrição de Dussel (1996) do mito da modernidade. Há uma obrigação moral, atrelada a uma dimensão religiosa de necessidade de evangelizar o não-Cristão, que vai tornar a civilização uma empreitada “justa”.

Mignolo (2010, p. 9) vai destacar como que a retórica que naturaliza a modernidade como um processo universal, global e ponto de chegada acaba gerando um efeito de ocultar seu lado obscuro, invisibilizando a reprodução constante da colonialidade. Colonialidade é entendido como o lado escondido desta narrativa mítica de modernidade, ou seja, aquilo que não convém que seja lembrado neste processo, mas que é estruturante do sistema-mundo moderno capitalista (Quijano, 2005).

## **2. Desenvolvimento enquanto colonialidade do poder**

Existe uma colonialidade global na medida em que o projeto de expansão da sociedade internacional é um projeto colonial. Assim, sugere-se que o conceito de desenvolvimento precisa ter um papel mais relevante para pensar as Relações Internacionais (RI), uma vez que é a partir dele que se legitima um novo padrão global de interação, ainda que por diferentes estratégias políticas à esquerda ou à direita. Neste padrão, a crença na supremacia branca é fundamental para justificar uma lógica vertical de interação, em que os povos brancos determinam o desenvolvimento (ou o subdesenvolvimento) dos povos não-brancos.

Vitalis (2015) vai ser um dos principais autores a trazer contribuições para este novo entendimento. Ele explica que o desafio central que definiu o surgimento das RI não foi a questão da guerra, mas sim a busca por uma administração colonial eficiente dos povos subjugados, assim como o desenvolvimento racial destes povos. Um exemplo que ilustra esta preocupação pode ser visto neste fragmento de Burgess (1895, p. 406, tradução do autor), publicado na *Political Science Quarterly*, uma das primeiras revistas de Ciência Política dos Estados Unidos:

Todos os grandes estados do mundo, no sentido moderno, foram fundados e se desenvolveram a partir de três ramos da raça Ariana – os Gregos, os Romanos e os Teutões; [...] os índios americanos não deixaram legados à civilização moderna; a África ainda não produziu nenhuma contribuição; e a Ásia, apesar de ter produzido todas as nossas grandes religiões, não fez nada para a civilização política além de imitar a Europa. Temos que concluir a partir desses fatos que índios americanos, asiáticos e africanos não podem formar adequadamente



qualquer parte ativa e diretiva da população política que deve ser capaz de produzir instituições e ideais políticos modernos. Eles não têm nenhum elemento de civilização política para contribuir. Eles podem só receber, aprender, seguir o exemplo ariano.

Um dos principais nomes neste contexto de virada de século XIX para XX é Stanley Hall (1910), que buscou, em artigo de 1910, apresentar seu ponto de vista evolucionista sobre a diferença entre as raças primitivas para homens civilizados. Neste texto, Hall apresenta sua preocupação com os que ele chama de “primitivos” de forma quase paternalista, partindo sempre da perspectiva de que os “civilizados”, enquanto racialmente superiores, possuem também uma responsabilidade para desenvolver indígenas e negros, dentro e fora dos Estados Unidos.

A visão de Hall reflete o que Vitalis (2015, p. 50) apresenta como sendo a principal contribuição de Hall: trata-se da ideia de que o desenvolvimento das mentes dos indivíduos durante os primeiros anos de vida repete estágios da história mental das raças humanas. Nesta lógica, a mente de uma criança é equivalente à de uma raça ancestral mais antiga e de um adulto selvagem do presente. Esta equivalência entre crianças civilizadas, raças ancestrais e adultos selvagens pode ser vista, inclusive, em Appleton (1976), quando ela realiza um estudo comparativo das atividades lúdicas entre “adultos selvagens” e “crianças civilizadas”.

Esta perspectiva evolucionista da diferença entre civilizados e selvagens, encontrada nos primeiros anos do século XX, é o que vai ajudar a sustentar a ideia de desenvolvimento que, na segunda metade do século, surgirá com força a partir do discurso de Truman (1949) sobre o papel dos países desenvolvidos diante da realidade do subdesenvolvimento. Isso leva a entender que, quando não reflete cuidadosamente sobre seus fundamentos racistas, a discussão sobre desenvolvimento e sobre a relação entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos parte da reprodução desta diferença entre civilizados e selvagens.

Falar dos fundamentos racistas do desenvolvimento demanda voltar ao momento inicial da experiência colonial moderna a partir do final do século XV. A partir deste momento, inaugura-se um período histórico marcado por uma evolução do Ocidente graças ao processo de industrialização, segundo as narrativas do próprio Ocidente. Entretanto, a partir de narrativas críticas, o que se pode dizer é que se trata de um período em que o desenvolvimento do Ocidente se deu por meio do

subdesenvolvimento dos outros, em uma relação dialética entre ambos. Uma das melhores explicações sobre esta relação é feita por Rodney (1975), que afirma que subdesenvolvimento não é ausência de desenvolvimento, mas uma condição desigual de desenvolvimento.

Uma vez que esta diferença existe, e se tratando de processos de formação social, é importante não naturalizar a diferença, mas questionar a razão da sua existência. É daí que Rodney (1975, p. 26) traz duas chaves de leitura: a primeira se dá a partir das condições e das economias de dois países ou grupo de países em análise comparada, o que permitirá entender a diferença entre ingleses e franceses, ou entre russos e alemães. A segunda chave, porém, é a que mais interessa neste contexto: trata-se de entender o subdesenvolvimento causado pela relação de exploração de um país por outro de maneira escandalosa, uma exploração que é fruto de um projeto capitalista, imperialista e colonialista.

Desta forma, a conversa sobre a expansão do capitalismo nas periferias globais deixa de ser pensada a partir da ideia de como inserir estas economias no sistema capitalista, mas sim sobre como elas contribuíram para o desenvolvimento do capitalismo na Europa. Neste sentido, a ideia de colonialidade se difere em grande medida da ideia de colonialismo uma vez que ela atualiza as formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais para a contemporaneidade. Como afirma Grosfoguel (2008, p. 126),

[a]s múltiplas e heterogêneas estruturas globais, implantadas durante um período de 450 anos, não se evaporaram juntamente com a descolonização jurídico-política da periferia ao longo dos últimos 50 anos. Continuamos a viver sob a mesma “matriz de poder colonial”. Com a descolonização jurídico-política saímos de um período de “colonialismo global” para entrar num período de “colonialidade global”. Embora as “administrações coloniais” tenham sido quase todas erradicadas e grande parte da periferia se tenha organizado politicamente em Estados independentes, os povos não-europeus continuam a viver sob a rude exploração e dominação europeia/euro-americana. As antigas hierarquias coloniais, agrupadas na relação europeias versus não-europeias, continuam arraigadas e enredadas na “divisão internacional do trabalho” e na acumulação do capital à escala mundial.

Se o poder é entendido enquanto capacidade de determinar o que o outro vai fazer, então desenvolvimento enquanto colonialidade do poder é um conceito que permite que alguns atores determinem o que os outros vão fazer. Isso pode ser visto em inúmeros

casos: desde missionários católicos decidindo se os indígenas eram ou não filhos de Deus (e, portanto, teriam diferentes funções na divisão do trabalho colonial), passando pela Conferência de Berlim de 1884 com a divisão geográfica de territórios a serem colonizados pelos países europeus, chegando até a subordinação de escolhas de política econômica de países periféricos às condicionalidades de instituições financeiras internacionais como o Fundo Monetário Internacional (FMI) e o Banco Mundial.

### **3. Desenvolvimento enquanto colonialidade do saber**

Desenvolvimento enquanto colonialidade do saber significa estabelecer quais ontoepistemologias são válidas a partir de uma perspectiva específica. Existe um discurso do desenvolvimento que determina o que pode e o que não pode ser feito, que determina quem fala e quem cala, quem dá e quem recebe. Neste processo, o colonialismo, que foi responsável por genocídios e epistemicídios, se transforma em colonialidade que determina não haver alternativas à monocultura da mente do Ocidente, não como um mundo unívoco, mas como um mundo que não reconhece a validade da existência de outras ontologias.

O conceito de desenvolvimento é polissêmico, isto é, possui várias possibilidades de ser definido, cada uma abrindo novas perspectivas em termos de políticas a serem executadas. Sumner e Tribe (2008) apresentam três diferentes maneiras de se pensar o desenvolvimento. A primeira trata o desenvolvimento enquanto um processo de longo prazo de transformações sociais estruturais e a segunda entende o desenvolvimento como resultado de curto e médio prazo de metas desejáveis.

Enquanto a primeira remete à maneira como se entende desenvolvimento nas políticas de cooperação tradicional Norte-Sul, a segunda remete a uma lógica mais instrumental, focada em resultados quantificados em indicadores de desempenho como os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio (ODM) ou, mais recentemente, os Objetivos de Desenvolvimento Sustentável (ODS).

A terceira maneira, entretanto, é mais próxima do que as abordagens decoloniais consideram: trata-se de entender o desenvolvimento como um discurso dominante de modernidade Ocidental, baseado em um modelo de mundo industrializado, tendo este

discurso sido um mecanismo de produção e gestão do Terceiro Mundo, colonizando a realidade ao gerar verdades sobre estes países (Pieterse, 2000).

Como escreveu Escobar, “desenvolvimento foi – e continua a ser na maior parte – uma abordagem de cima para baixo, etnocêntrica e tecnocrática, que trata pessoas e culturas como conceitos abstratos, figuras estatísticas a ser movidas para cima e para baixo nos gráficos de “progresso”. (Escobar, 1997, p. 91, tradução do autor)

Ao longo do século XX, em particular com o processo de descolonização da África e da Ásia, o conceito de desenvolvimento ganha força ao ser pensado como estratégia de melhoria das condições de vida nestes lugares. É algo difundido de tal maneira que se torna possível, inclusive, observar um paralelismo considerável nas políticas econômicas e nas visões de integração regional que tentam lidar com o problema dos termos de troca que são prejudiciais nestas regiões, tanto na África Subsaariana como na América do Sul, em comparação com as economias centrais (Dulci & Campos, 2015).

No contexto latino-americano, esta visão ideologizada de desenvolvimento não vai ser rompida nem mesmo com a ascensão de governos de esquerda nas primeiras décadas do século XXI. Segundo Gudynas (2012), as práticas neoextrativistas destes governos mudam a forma de buscar esta ideia de progresso, mas não rompe com as práticas produtivas. A crítica de Gudynas mostra como o pensamento de governos progressistas latino-americanos sobre desenvolvimento ainda é presa a questões como progresso e extrativismo.

As tentativas mais recentes de atualizar o significado de desenvolvimento por meio de termos como desenvolvimento humano ou desenvolvimento sustentável reduzem os problemas de definições mais problemáticas, como em Rostow (1978), mas ainda assim não conseguem promover esta mudança mais profunda demandada pela lente da decolonialidade. O conceito de Desenvolvimento Humano surge no final dos anos 1980 e desvincula a noção de desenvolvimento à de crescimento econômico, isso após um contexto histórico em que a perspectiva neoliberal foi predominante nos discursos de desenvolvimento.

O economista paquistanês Haq (2007) destaca que enquanto o crescimento econômico se concentra exclusivamente na expansão da renda, o desenvolvimento

humano abrange a amplitude de todas as alternativas humanas, sejam elas cultural, econômica, política ou social. Ao fazer esta distinção, Haq mostra que não há uma relação automática entre expansão de renda e desenvolvimento, tampouco uma rejeição do crescimento econômico em prol de outra perspectiva, mas evidencia a necessidade de que sejam estabelecidas políticas públicas que levem o crescimento à vida das pessoas, ou seja, a dimensão produtiva deixa de ser o fim do desenvolvimento e passa a se tornar um meio para a melhoria das vidas das pessoas.

O economista indiano Sen (2010, p. 16) destaca o enfoque no indivíduo ao conceituar desenvolvimento como “um processo de expansão das liberdades reais que as pessoas desfrutam”. A preocupação com a expansão das liberdades vai estar diretamente relacionada com a de empoderamento, uma vez que é chave para a redução da desigualdade. Sen (2010, p. 16-17), neste contexto, escreve que as fontes de privação da liberdade devem ser removidas e enumera algumas das mais relevantes: pobreza e tirania, carência de oportunidades econômicas e destituição social sistemática, negligência dos serviços públicos e intolerância ou interferência excessiva de Estados repressivos.

As contribuições de Amartya Sen e Mahbub ul Haq, dentre outros, foram fundamentais para a constituição da ideia de indicadores de desenvolvimento humano, que seriam a base para a criação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH). O IDH não dá conta de medir o que Sen entende por expansão das capacidades de seres e fazeres dos seres humanos, mas se baseia em condições que permitiriam esta liberdade, sendo elas a longevidade, a educação e o nível de renda (Sumner & Tribe, 2008).

A crítica feita por Shilliam (2012), a partir da comparação com o pensamento Rastafari, é, provavelmente, a mais interessante na literatura à visão de desenvolvimento de Amartya Sen. Ao fazer este movimento, Shilliam desloca epistemologicamente o Ocidente como ponto de partida naturalizado, fazendo uma análise a partir de uma crítica que é central na agenda decolonial de pesquisa. Isso não implica em dizer também que o pensamento Rastafari deve ser um novo marco universalizante, mas provincializa a Europa e a desnaturaliza como ponto de referência superior em termos hierárquicos. É a partir deste movimento que Shilliam consegue observar que a proposta de Amartya Sen não promove uma abertura decolonial (ou,

como ele reconhece no final, talvez tenha uma pequena abertura), mas, sim, estabelece um novo paradigma para um retorno epistemológico ao Ocidente liberal (Shilliam, 2012, p. 344).

Por sua vez, o conceito de desenvolvimento sustentável ganhou uma projeção única quando assumiu a centralidade na construção de uma agenda positiva a partir das Nações Unidas. O conceito usado pela ONU (United Nations, 1987, p. 38, tradução do autor) pode ser definido como

um processo de mudança no qual a exploração dos recursos, a direção dos investimentos, a orientação do desenvolvimento tecnológico e a mudança institucional estão todas em harmonia realçam tanto o potencial atual quanto futuro de atender às necessidades e aspirações humanas.

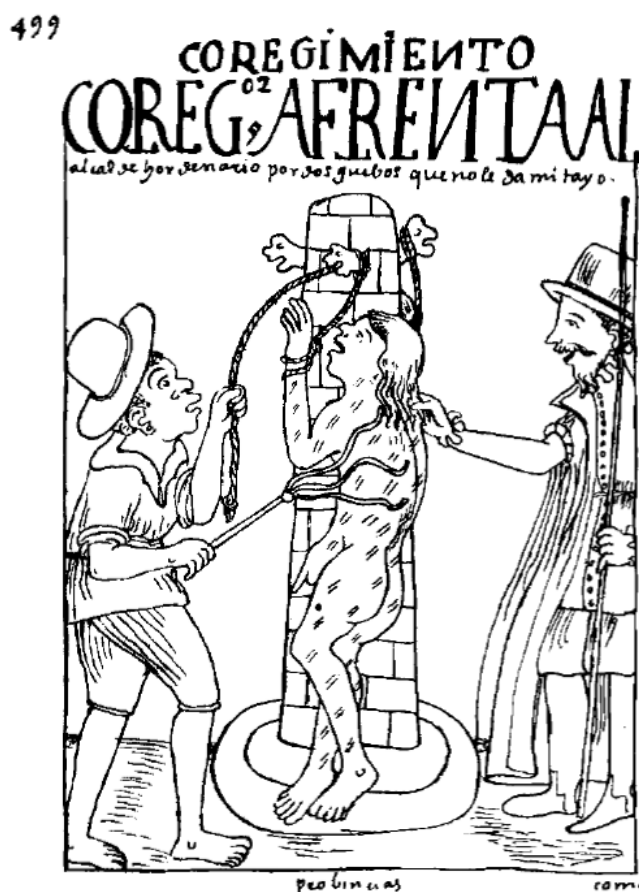
É a partir deste conceito que se desdobra, nos anos seguintes, o debate sobre a criação de uma nova agenda de desenvolvimento, para substituir os Objetivos de Desenvolvimento do Milênio. A mudança conceitual levou, em consequência, a uma mudança na quantidade de objetivos que sintetizariam esta busca.

Além de críticas internas que qualquer instrumento, como os ODS possa ter (como limite de assuntos abordados, insuficiências nos indicadores, problemas de coleta de dados, dentre outras possibilidades), as críticas feitas por Kothari et al. (2019) mostram, contudo, que uma visão decolonial e pluriversal sobre o desenvolvimento revela que mesmo o conceito de desenvolvimento sustentável ainda é muito distante do ideal. Entre as principais críticas feitas por estes autores à Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável, destaca-se a falta de análise sobre as raízes estruturais da pobreza e da insustentabilidade, a manutenção do PIB como indicador de progresso, a marginalização de conhecimentos Outros e o fortalecimento de estruturas neoliberais de governança global por parte de burocracias estatais e multilaterais. (Kothari et al., 2019, p. 41)

Por sua vez, Cusicanqui (2018) e Ayala ajudam a ter uma visão a partir de um ponto de vista indígena sobre o desenvolvimento como colonialidade. Guaman Poma de Ayala viveu entre 1534 e 1615 e escreveu *El primer Nueva Coronica y Buen Gobierno*, obra composta por 1.180 páginas e 397 ilustrações, através das quais ele apresenta sua visão sobre o mundo andino (Ayala, 1980). Trata-se, obviamente, de um contexto no qual os conceitos de modernidade e desenvolvimento ainda não estavam presentes.

Quem faz esta interpretação é Cusicanqui, que identifica elementos da narrativa de Poma de Ayala que expressam as violências que os indígenas andinos seguem sofrendo ainda atualmente. Cusicanqui destaca a imagem a seguir de Poma de Ayala (Figura 2):

**Figura 2:** *Corregimiento / Corregidor afrenda al Alcalde Ordinario por dos huevos que no le da mitayo / provincias*



Fonte: Ayala (1980, p. 370)

Como explica Cusicanqui (2018, p. 71, tradução do autor):

Gostaria de salientar que a ideia de desenvolvimento, vista do mundo Ch'ixi, envolve um jogo de duplo sentido. É um “rolo<sup>2</sup>” do qual muitas pessoas vivem; uma forma de vender ideias que se tornou uma doxa, uma opinião inquestionável, pois ninguém que fala contra o desenvolvimento consegue emprego nas instituições do mundo “em desenvolvimento”. Por outro lado, é um rolo no sentido historiográfico do termo. O “rolo” era um pilar de pedra que era levantado em frente à Igreja nas cidades de redução da época colonial. Hereges e desordeiros foram amarrados no “rolo” e submetidos ao

<sup>2</sup> Neste momento Cusicanqui faz um jogo de palavras que só faz sentido em espanhol. Desenvolvimento em espanhol é *desarrollo*. A tradução que eu faço para “rolo” se refere ao desmembramento que ela faz da segunda parte do termo, -rollo.

escárnio público. Existem vários desenhos de Waman Puma que mostram pessoas açoitadas no “rolo”, índios nus flagelados por espanhóis ou mulatos. Nesse sentido, o desenvolvimento [desarrollo] é também um “rolo” punitivo, uma forma de disciplinarização cruel dos corpos indígenas, em prol de metas de produtividade e especialização que rompem com a lógica do múltiplo; da sobrevivência que transita por vários espaços e distâncias; da pluralidade de significados e também da diversificação de estratégias, cujas formas vão da policultura à articulação rural-urbana e transnacional. Uma estratégia diversificada é ecológica e socialmente mais sustentável do que visar uma única atividade ou monocultura, e isso tem sido demonstrado pelo trabalho da antropologia há décadas.

Esta relação entre o *rollo* e o desenvolvimento enquanto formas de dominação desafia o entendimento que o senso comum tem da palavra desenvolvimento, que é associada a algo positivo, de melhoria da vida. A denúncia de Cusicanqui passa pelo questionamento desta naturalização do desenvolvimento, evidenciando sua face de controle da mente, inclusive pondo isso à luz da estratégia pelo pluricultura, em oposição não explícita ao conceito de monocultura das mentes, trabalhado por Shiva (2003) e que articula uma crítica à forma moderna de produção. Percebe-se, então, que esta monocultura é tanto dos grãos quanto da mente, mobilizando entendimentos sobre desenvolvimento que subalternizam sabedorias alternativas (Rojas, 2016).

#### **4. Desenvolvimento enquanto colonialidade do ser**

Desenvolvimento enquanto colonialidade do ser implica em conceituar o Outro por meio de uma hierarquização racial da humanidade. Esta racialização não é somente espacial, como também é temporal. Não somente os povos não europeus são considerados inferiores, mas os povos não-europeus do presente são considerados equivalentes ao passado europeu. Além disso, a própria humanidade destes povos é hierarquizada, comparando-se adultos não-europeus a crianças europeias, como visto anteriormente. Este pensamento está profundamente difundido na filosofia ocidental, podendo ser identificado de formas diferentes tanto em Hegel (2001) quanto em Kant (2011).

Hegel (2001, p. 109-117, tradução do autor), em suas Palestras sobre a História da Filosofia de 1831, evidencia esta limitação quando traz seus comentários sobre a história da África:

A África propriamente dita, no que diz respeito à história, permaneceu - para todos os efeitos de conexão com o resto do mundo - calada; é a



terra do ouro comprimida dentro de si mesma - a terra-criança que está além da luz da história autoconsciente, encoberta no manto escuro da noite. [...]

O caráter peculiarmente africano é difícil de compreender, pela própria razão de que, em referência a ele, devemos abandonar totalmente o princípio que naturalmente acompanha todas as nossas ideias - a categoria da Universalidade. [...]

O negro, como já observamos, exhibe o homem natural em seu estado completamente selvagem e indomado. Devemos deixar de lado todo pensamento de reverência e moralidade - tudo o que chamamos de sentimento - se quisermos compreendê-lo corretamente; não há nada de harmonioso com a humanidade neste tipo de personagem. [...]

Destes vários traços é manifesto que a falta de autocontrole distingue o caráter dos negros. Essa condição não é capaz de desenvolvimento ou cultura, e como os vemos hoje, sempre foram. A única conexão essencial que existiu e continuou entre os negros e os europeus é a escravidão. Nisto os negros nada veem de impróprio, e os ingleses que mais fizeram para abolir o comércio de escravos e a escravidão são tratados pelos próprios negros como inimigos. [...]

Neste ponto, deixamos a África, para não mencionar isso novamente. Pois não é parte histórica do Mundo; não tem movimento ou desenvolvimento para exhibir. Os movimentos históricos nele - isto é, em sua parte norte - pertencem ao mundo asiático ou europeu.

Kant (2011, p. 58-59, tradução do autor), apesar de filosoficamente ser muito diferente de Hegel, vai apresentar uma maneira também racista de pensar o negro:

Os negros da África não têm, por natureza, nenhum sentimento que ultrapasse o ridículo. Hume desafia qualquer um a apresentar um único exemplo em que um negro tenha demonstrado talentos e afirma que entre as centenas de milhares de negros que foram transportados de seus países para outros lugares, embora muitos deles tenham sido libertados, nenhum foi encontrado realizando algo grande na arte ou na ciência ou demonstrou qualquer outra qualidade louvável, enquanto entre os brancos há sempre aqueles que surgem da turba mais baixa e através de dons extraordinários ganham respeito no mundo. Tão essencial é a diferença entre estas duas espécies humanas, e parece ser tão grande no que diz respeito às capacidades da mente como é no que diz respeito à cor.

Hume (*apud* Kant, 2011), por sua vez, além de reforçar a inferioridade dos negros em relação aos brancos, compara aqueles mais desenvolvidos a papagaios que aprenderam algumas palavras. Hegel, Kant e Hume deram fundamentais contribuições para a filosofia ocidental, mas lembrar destes aspectos racistas obriga a lembrar que qualquer tentativa de universalidade ou de cosmopolitismo era a partir da exclusão dos negros e outros não-brancos enquanto igualmente humanos. Vale lembrar que Hegel é fundamental para o marxismo e Kant é fundamental para o liberalismo. Ao não problematizar o racismo, os teóricos do desenvolvimento à esquerda e à direita acabam reproduzindo-o, ainda que pela omissão.

Pensar na perda do controle da própria subjetividade leva a Quijano (2005), quando ele explica a construção das ideias de europeu, de indígena e de negro enquanto resultado do processo colonial. Como ele explica, quando os espanhóis chegaram ao continente americano, encontraram uma grande diversidade de povos e, logo, de histórias, de línguas, de produtos culturais, de memórias e de identidades, como os astecas, os maias, os chimús, os aimarás, os incas, os chibchas, dentre outros (Quijano, 2005, p. 220-221).

De maneira semelhante, uma grande diversidade foi conhecida na África: ashantis, iorubas, zulus, congos e bacongos, para citar os mesmos citados por Quijano (2005). Entretanto, todo o processo colonial reduziu a diversidade americana à identidade de “índios”, assim como reduziu a diversidade africana a “negros”, o que levou a fazer sentido também a criação de “europeu” como identidade para se referir a uma raça que seria superior por ter dominado os outros povos. E, não somente dominado, como a cultura europeia passa a ser a única considerada superior, a religião, o entendimento de tempo e espaço, quase tudo passa a ser determinado por meio desta dualidade entre “civilizado” e “primitivo”.

Perder o controle da subjetividade, portanto, é estar submetido a séculos de opressão, a séculos de dominação física e cultural. Percebe-se que a própria noção de história é deturpada, uma vez que estes povos americanos e africanos, apesar de serem contemporâneos aos europeus no século XVI, passam a ser associados a um passado pré-helênico.

Cria-se, assim, uma linearidade que coloca os europeus à frente dos outros povos não-europeus, levando a uma percepção de que a Europa se havia autoproduzido enquanto civilização a partir de uma única fonte original, a Grécia (Quijano, 2005, p. 221). Entretanto, como também argumenta Gunder Frank (1998), não há Europa sem América, nem América sem Europa, uma vez que a dominação ocidental não decorreu de um excepcionalismo europeu, mas do acúmulo de capital conseguido na América, com lucros aumentados graças à exploração da mão de obra escrava e com o próprio comércio de pessoas escravizadas, o que viabilizou a entrada dos europeus no comércio intraasiático.

Pensar em como estão presentes aqueles que estavam ausentes no sistema internacional (sobretudo os povos colonizados e vistos como selvagens a partir do eurocentrismo) demanda pensar como eles foram inseridos no sistema capitalista. Não se trata de povos e países que estejam pouco inseridos no capitalismo global, mas sim que foram fundamentais para a constituição deste sistema, a partir de uma posição hierarquicamente inferior.

Quijano (2005) explica a formação desta hierarquização a partir da criação da ideia de raça como uma categoria mental que legitima a divisão do trabalho a partir de novas identidades sociais, como índios, negros, europeus e mestiços. Ao criar estas categorias que, até o início do colonialismo, não faziam sentido, ou tinham outra conotação, os colonizadores naturalizam a diferença enquanto inferioridade, de maneira análoga à dominação de gênero. Com isso, o controle da produção, apropriação e distribuição do capital fica vinculado a estas novas identidades raciais por meio do controle do trabalho.

Pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade do ser evidencia uma dimensão explicitamente material na medida em que a divisão global do trabalho se dá por meio de critérios raciais: antes de maneira institucional, por meio do colonialismo, e, atualmente, por meio da manutenção das desigualdades raciais criadas. Pensá-lo, portanto, significa evidenciar o quanto esta ideia reifica quem trabalha para a promoção do desenvolvimento e quem explora este trabalho, naturalizando a pobreza entre os não-brancos e o *status* social superior dos brancos.

De maneira equivalente, esta colonialidade do ser pode ser expandida para pensar o gênero, já que também a divisão sexual do trabalho é fruto de uma naturalização do trabalho da mulher enquanto doméstico e não-remunerado – ou seja, um não-trabalho – e a naturalização do trabalho do homem enquanto algo remunerado para que ele possa cumprir sua função familiar de provedor (Federici, 2023).

Constata-se, portanto, que a ideia de desenvolvimento enquanto modernidade evidencia o trabalho produtivo feito nas empresas, mas a ideia de desenvolvimento enquanto colonialidade lembra que as mulheres, enquanto metade da população humana, trabalhava de graça em casa para sustentar este sistema, assim como também

trabalhavam de graça milhões de homens e mulheres escravizadas por terem sido racializados como inferiores aos brancos.

O desenvolvimento enquanto colonialidade do ser, nesta perspectiva, trata-se de um esforço do não-branco em se tornar branco. Mas é o branco quem vai determinar o que o não-branco é. Ao controlar esta narrativa, por meio do racismo, o sentimento de inferioridade é reforçado e esta hierarquização é naturalizada, mantendo relações desiguais raciais de trabalho. Mais recentemente, Bento (2002) identificou esta dinâmica e chamou de pacto narcisístico da branquitude.

### **Considerações finais**

O maior desafio de se pensar em desenvolvimento enquanto colonialidade é que isso vai contra o senso comum. É contraintuitivo pensar que algo que busca promover o bem na verdade possui uma dimensão contraditória. Entretanto, à luz de uma crítica processual e relacional ao conceito, percebe-se como o desenvolvimento é um elemento ideológico que reifica o supremacismo branco e dificulta a busca de alternativas que desafiem a lógica de funcionamento do sistema capitalista.

Em suma, buscou-se, aqui, mostrar como o desenvolvimento enquanto modernidade é um mito que mantém o eurocentrismo como referência de futuro desejável. Pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade do poder ajuda a evidenciar como as relações desiguais de poder entre centro e periferia, entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, foram constituídas a partir de critérios que hierarquizavam a experiência humana para justificar uma lógica de domínio dos brancos em relação aos não-brancos

Esta lógica pode ser entendida como uma linha global da cor, uma vez que as relações globais de poder são pensadas, não a partir da centralidade do Estado como ator, mas a partir da centralidade da raça como categoria que determina quem domina e quem é dominado, inclusive na medida em que invisibiliza outras formas de organização política diferente do Estado-nação.

Pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade do saber permite evidenciar o papel dos discursos sobre desenvolvimento enquanto forma de controlar os povos não-brancos, enquadrando-os a partir de uma linguagem tecnocrática que mantém uma

relação extrativista com a natureza e que disciplina os corpos ao impedir que a ação do subalterno possa ocorrer a partir das concepções de seu próprio povo. Por fim, pensar o desenvolvimento enquanto colonialidade do ser permite evidenciar a manutenção de construções racistas sobre o Outro não-branco que, ao não serem discutidas, são reproduzidas enquanto divisão racial e sexual do trabalho.

Como ressalva sobre o escopo deste artigo, o autor não buscou desdobrar-se na dimensão decolonial do desenvolvimento. Mas, a partir da tríade de conceitos Modernidade-Colonialidade-Decolonialidade, percebe-se que é necessário identificar os muitos esforços de resistência decolonial - como no princípio da interculturalidade (Walsh, 2005), na ideia de opção descolonial (Mignolo, 2008) - e contra-colonial, para incorporar a crítica de Nego Bispo (Santos, 2015), que foram feitos desde o início do colonialismo, para entender como buscar outras formas de promoção positiva de mudança social que não reproduzam os problemas que o conceito de desenvolvimento carrega consigo. Neste sentido, é fundamental superar a centralidade do Estado, passando a reconhecer outras formas de organização política da vida em coletividade, como nas aldeias indígenas e quilombos.

## **Referências**

- AMIN, Samir. (2010). **Eurocentrism**. Second Edition. New York: Monthly Review Press.
- APLETON, Lilla Estelle (1976). **Comparative Study of the Play Activities of Adult Savages and Civilized Children**. New York: Arno Press.
- ASANTE, Molefi K. (2014). Uma origem africana da filosofia: mito ou realidade? **Capoeira – Humanidades e Letras**, 1 (1): 117-121.
- AYALA, Felipe G. P. (1980). **Nueva Corónica y Buen Gobierno: Tomo 1**. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- BABAN, Feyzi. (2017). Modernity and Its Contradictions. In: SANDAL, Nukhet et al. (ed.). **Oxford Research Encyclopedia of International Studies**. Oxford: Oxford University Press.
- BAUMAN, Zygmunt. (2011). **Modernidade Líquida**. Rio de Janeiro: Zahar.
- BENTO, Maria Aparecida S. (2002). **Pactos Narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público**. Tese de doutorado apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (Orientadora: Profa. Dra. Iray Carone).

- BURGESS, John W. (1895). The Idea of the American Commonwealth. **Political Science Quarterly**, 10 (3): 404-425.
- CARDOSO, Fernando H.; FALETTO, Enzo. (2004). **Dependência e Desenvolvimento na América Latina: ensaio de interpretação sociológica**. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CUSICANQUI, Silvia R. (2018). **Un Mundo Ch'ixi es Posible: Ensayos Desde un Presente en Crisis**. Buenos Aires: Tinta Limón.
- DIOP, Cheikh A. (1967). **Antériorité des Civilisations Nègres, Mythe ou Vérité Historique?** Paris: Présence Africaine. Illinois: A. C. McClurg.
- DULCI, Otávio Soares; CAMPOS, Taiane Las Casas. (2015). América do Sul e África Subsaariana: trajetórias e desafios do desenvolvimento. **Estudos Internacionais**, 3 (1): 71-92.
- DUSSEL, Enrique. (1992). **1492: El Encubrimiento del otro: hacia el origen del 'mito de la modernidad'**. Bogotá: Ediciones Antropos.
- DUSSEL, Enrique. (1996). Modernity, eurocentrism, and trans-modernity: in dialogue with Charles Taylor. In DUSSEL, Enrique (ed.). **The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation**. Amherst: Humanity Book.
- EISENSTADT, Shmuel N. (2000). Multiple modernities. **Daedalus**, 129 (1): 1-29.
- ESCOBAR, Arturo. (1997). The making and unmaking of the third world through development. In: RAHNEMA, Majid; BAWTREE, Victoria (org.). **The Post-Development Reader**. London (UK): Zed Books, 85-93.
- ESCOBAR, Arturo. (2003). "Mundos y conocimientos de outro modo": el programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. **Tabula Rasa**, 1: 51-86.
- FEDERICI, Silvia. (2023). **Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva**. São Paulo: Editora Elefante.
- GROSGOUEL, Ramón. (2008). 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: 115-147.
- GROSGOUEL, Ramón. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. **Tabula rasa**, (19), 31-58.
- GUDYNAS, Eduardo. (2012). O novo extrativismo progressista na América do Sul: teses sobre um velho problema sob novas expressões. In LÉNA, Philippe; NASCIMENTO, Elimar; LATOUCHE, Serge (eds.). **Enfrentando os limites do crescimento: sustentabilidade, decrescimento e prosperidade**. Rio de Janeiro: Garamond, 303-318.
- GUNDER FRANK, Andre. (1998). **ReOrient: global economy in the Asian age**. Berkeley: University of California Press.
- HALL, Stanley G. (1910). The point of view toward primitive races. **The Journal of Race Development**, 1 (1): 5-11.

- HAQ, Mahbub ul. (2007). O paradigma do desenvolvimento humano. *In* FUKUDA-PARR, Sakiko; SHIVA KUMMAR, A. K. (ed.). **Desenvolvimento Humano: leituras selecionadas**. Belo Horizonte: Instituto de Desenvolvimento Sustentável; PNUD; PUC Minas, 63-90.
- HEGEL, Georg Wilhelm F. (2001). **The Philosophy of History**. Kitchener: Batoche Books.
- KANT, Immanuel. (2011) **Observations on the feeling of the beautiful and sublime**. Cambridge: Cambridge University Press.
- KOTHARI, Ashish, et al. (2019). Introducción: hallas senderos pluriversales. *In* KOTHARI, Ashish et al. (org.). **Pluriverso: un diccionario del posdesarrollo**. Quito: Ediciones Abya Yala.
- LUGONES, Maria. (2008). Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, 9: 73-101.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In* CASTRO-GOMÉZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón (ed.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; PUJ, Instituto Pensar, 127-167.
- MIGNOLO, Walter D. (2003). **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- MIGNOLO, Walter D. (2007). Delinking: the rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. **Cultural Studies**, 21 (2): 339-514.
- MIGNOLO, Walter D. (2008). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Caderno de Letras da UFF**, 34: 287-324.
- MIGNOLO, Walter D. (2010). **Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Ayres: Ediciones del signo.
- NISBET, Robert. (1998). **Historia de la idea de progreso**. Barcelona: Gedisa.
- NKRUMAH, Kwame. (1965). **Neo-colonialism: The last stage of imperialism**. London (UK): Thomas Nelson & Sons, Ltd.
- PIETERSE, Jan Nederveen. (2000). After Post-development. **Third World Quarterly**. 21 (2): 175-191.
- QUIJANO, Aníbal. (2005). Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In* LANDER, Edgardo (org.). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO.
- RODNEY, Walter. (1975). **Como o europeu subdesenvolveu a África**. Lisboa: Editora Seara Nova.
- ROJAS, Cristina. (2016). Contesting the colonial logics of the international: toward a relational politics for the pluriverse. **International Political Sociology**, 1-14.

- ROSTOW, Walt Whitman. (1978). **Etapas do Desenvolvimento Econômico**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- SANTOS, Antônio B. (2015). **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: INCTI/UnB.
- SEN, Amartya. (2010). **Desenvolvimento como Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras.
- SHILLIAM, Robbie. (2012). Redemption from development: Amartya Sen, Rastafari and promises of freedom. **Postcolonial Studies**, 15 (3): 331-350.
- SHIVA, Vandana. (2003). **Monocultura da mente: perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. Araçatuba/Mariá (RJ): Gaia.
- SUMNER, Andy; TRIBE, Michael. (2008). **International development studies: theories and methods in research and practice**. Thousand Oaks, USA: SAGE Publications.
- TRUMAN, Harry S. (1949). **Inaugural Address: discurso proferido em 20 de janeiro de 1949**. Disponível em: [<https://www.trumanlibrary.gov/library/public-papers/19/inaugural-address>]. Acesso: 26/08/2024.
- UNITED NATIONS. (1987). **Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development**. Disponível em: [<https://www.are.admin.ch/are/en/home/media/publications/sustainable-development/brundtland-report.html>]. Acesso: 26/08/2024.
- VITALIS, Robert. (2015). **White world order, Black power politics**. Ithaca: Cornell University Press.
- WALSH, Catherine. (2005). Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. **Signo y Pensamiento**, 46 (24): 39-50.