

Colonialidade e Modernidade/Racionalidade¹

Aníbal Quijano

Com a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é nomeado como América Latina começou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global que articula todo o planeta. Este processo implicou, por um lado, a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia da espécie e, especialmente, de suas classes dominantes. Mesmo que moderado por momentos frente à revolta dos dominados, isso não cessou desde então. Mas agora, durante a crise em curso, tal concentração se realiza com novo ímpeto, de modo talvez ainda mais violento e em escala largamente maior, global. Os dominadores europeus “ocidentais” e seus descendentes euro-norte-americanos são ainda os principais beneficiários junto com a parte não europeia do mundo que, precisamente, não fora antes colônia europeia, principalmente o Japão. E, em cada caso, sobretudo suas classes dominantes. Os explorados e dominados da América Latina e da África são as principais vítimas.

Por outro lado, foi estabelecida uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes. Essa dominação é conhecida como colonialismo. Em seu aspecto político, sobretudo formal e explícito, a dominação colonial foi derrotada na grande maioria dos casos. A América foi o primeiro cenário desta derrota. Posteriormente, desde a Segunda Guerra Mundial, a África e a Ásia. Assim, o colonialismo, no sentido de uma dominação política formal de algumas sociedades sobre outras, parece assunto do passado. O sucessor, o imperialismo, é uma associação de interesses sociais entre os grupos dominantes (classes sociais ou “etnias”) de países desigualmente colocados em uma articulação de poder, mais do que uma imposição a partir do exterior.

(438) Contudo, a estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas. Essas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial por parte dos europeus, foram inclusive assumidas como categorias (de pretensão “científica” e “objetiva”) de significação a-histórica, isto é, como fenômenos naturais e não da história do poder. Tal estrutura do poder foi e ainda

1 QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad-racionalidad". In: BONILLO, Heraclio (comp.). *Los conquistados*. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones; FLACSO, 1992, pp. 437-449. Tradução de wanderson flor do nascimento.

é o marco a partir do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental. Com efeito, ao observarmos as linhas principais da exploração e da dominação social em escala global, as linhas matrizes do atual poder mundial, sua distribuição de recursos e de trabalho, entre a população do mundo, é impossível não ver que a vasta maioria dos explorados, dos dominados, dos discriminados são exatamente os membros das “raças”, das “etnias”, ou das “nações” em que foram categorizadas as populações colonizadas, no processo de formação desse poder mundial, da conquista da América em diante.

Do mesmo modo, mesmo que o colonialismo político tenha sido eliminado, a relação entre a cultura europeia, chamada também de “ocidental”, e as outras segue sendo uma relação de dominação colonial. Não se trata somente de uma subordinação das outras culturas a respeito da cultura europeia em uma relação exterior. Trata-se de uma colonização das outras culturas, mesmo que, sem dúvida, em diferente intensidade e profundidade segundo os casos. Consiste, inicialmente, em uma colonização do imaginário dos dominados. Isto é, atua na interioridade desse imaginário. Em alguma medida, é parte de si.

Isso foi produto, no começo, de uma sistemática repressão não só de específicas crenças, ideias, imagens, símbolos ou conhecimentos que não serviram para a dominação colonial global. A repressão recaiu sobre os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens, sistemas de imagens, símbolos, modos de significação; sobre os recursos, padrões e instrumentos de expressão formalizada e objetivada, intelectual ou visual. Foi seguida pela imposição do uso dos próprios padrões de expressão dos dominantes, assim como de suas crenças e imagens referidas ao sobrenatural, as quais serviram não somente para impedir a produção cultural dos dominantes, mas também como meios muito eficazes de controle social e cultural, quando a repressão imediata deixou de ser constante e sistemática.

(439) Os colonizadores impuseram também uma imagem mistificada de seus próprios padrões de produção de conhecimentos e significações. Os colocaram primeiro longe do acesso dos dominados. Mais tarde, os ensinaram de modo parcial e seletivo, para cooptar alguns dominados em algumas instâncias do poder dos dominadores. Então a cultura europeia se converteu, além do mais, em uma sedução; dava acesso ao poder. Depois de tudo, mais além da repressão, o instrumento principal de todo poder é sua sedução. A europeização cultural se converteu em uma aspiração. Era um modo de participar no poder colonial. Mas também podia servir para destruí-lo e, depois, para alcançar os mesmos benefícios materiais e o mesmo poder que os europeus para conquistar a natureza. Finalmente, para o “desenvolvimento”. A cultura europeia passou a ser um modelo cultural universal. O

imaginário nas culturas não europeias hoje dificilmente poderia existir e, sobretudo, reproduzir-se fora dessas relações.

As formas e os efeitos dessa colonialidade cultural foram diferentes segundo os momentos e os casos. Na América Latina, a repressão cultural e a colonização do imaginário foram acompanhadas de um massivo e gigantesco extermínio dos indígenas, principalmente por seu uso como mão-de-obra descartável, além da violência da conquista e das doenças. A escala desse extermínio (se se considera que entre a área asteca-maia-caribe e a área tawantinsuyana foram exterminados em torno de 35 milhões de habitantes em um período inferior a 50 anos) foi tão vasta que implicou não somente uma grande catástrofe demográfica, mas a destruição da sociedade e da cultura. A repressão cultural e o genocídio massivo levaram a que as prévias culturas da América fossem transformadas em subculturas camponesas iletradas, condenadas à oralidade. Isto é, despojadas de padrões próprios de expressão formalizada e objetivada, intelectual, plástica ou visual. Mais adiante, os sobreviventes não teriam outros modos de expressão intelectual ou plástica formalizada e objetivada, mas através dos padrões culturais dos dominantes, mesmo subvertendo-os em certos casos, para transmitir outras necessidades de expressão. A América Latina é, sem dúvida, o caso extremo da colonização cultural da Europa.

Na Ásia e no Oriente Médio as altas culturas não puderam ser destruídas em sua intensidade e profundidade. Mas foram colocadas em uma relação de subalternidade, não somente diante do olhar europeu, mas também diante de seus próprios portadores. A cultura europeia ou ocidental, pelo poder político-militar e tecnológico das sociedades portadoras, impôs sua imagem paradigmática (440) e seus principais elementos cognitivos como norma orientadora de todo desenvolvimento cultural, especialmente intelectual e artístico. Essa relação se converteu, como consequência, em parte constitutiva das condições de reprodução daquelas sociedades e culturas, impelidas para a europeização em todo ou em parte.

Na África, a destruição cultural foi, sem dúvida, muito mais intensa que na Ásia, mas menor do que na América. Os europeus também não conseguiram ali a destruição completa dos padrões expressivos, em particular de objetivação e formalização visual. O que fizeram foi despojá-los de legitimidade e de reconhecimento na ordem cultural mundial dominado pelos padrões europeus. Foram capturados pela categoria de “exóticos”. Isso é, sem dúvida, o que se explicita, por exemplo, na utilização dos produtos da expressão plástica africana como motivo, como ponto de partida, como fonte de inspiração da arte e dos artistas ocidentais ou africanos europeizados e não como modo próprio de expressão artística, de hierarquia equivalente à norma europeia. E esse é, exatamente, um olhar colonial.

A colonialidade, em consequência, é ainda o modo mais geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem político explícito, foi destruído. Ela não esgota, obviamente, as condições nem as formas de exploração e dominação existentes entre as pessoas. Mas não parou de ser, há 500 anos, seu marco principal. As relações coloniais de períodos anteriores provavelmente não produziram as mesmas sequelas e, sobretudo, não foram a pedra angular de nenhum poder global.

Europa, Colonialidade Cultural e Modernidade/Racionalidade

Durante o mesmo período em que se consolidava a dominação cultural europeia foi sendo constituído o complexo cultural conhecido como racionalidade/modernidade europeia, o qual foi estabelecido como um paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo. Tal concomitância entre a colonialidade e a elaboração da racionalidade/modernidade não foi, de modo algum, acidental, como o revela o modo mesmo em que se elaborou o paradigma europeu do conhecimento racional. Na realidade, teve implicações decisivas na constituição do paradigma, associada ao processo de emergência das relações sociais urbanas e capitalistas, as quais, por (441) sua vez, não poderiam ser plenamente explicadas à margem do colonialismo, sobre a América Latina em particular.

A gravitação decisiva da colonialidade na constituição do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é revelada com clareza na crise atual desse complexo cultural. Examinar algumas das questões básicas dessa crise ajudará a mostrar esse problema.

A questão da produção do conhecimento

Para começar, na crise atual do paradigma europeu de conhecimento racional está em questão seu pressuposto fundamental, o conhecimento como produto da relação sujeito-objeto. Deslocado dos problemas de validação do conhecimento nele implicado, esse pressuposto levanta outros que é pertinente apresentar aqui.

Em um primeiro ponto, esse pressuposto, “sujeito”, é uma categoria referida ao indivíduo isolado, porque se constitui em si e diante de si mesmo, em seu discurso e em sua capacidade de reflexão. O *cogito, ergo sum* cartesiano significa exatamente isso. Um segundo ponto, “objeto” é uma categoria referida a uma entidade não somente diferente do “sujeito”-indivíduo, mas externo a ele por sua natureza. Terceiro, o “objeto” é também idêntico a si mesmo, pois é constituído de “propriedades” que lhe outorgam essa identidade, o “definem”, isto é, o delinham e, ao mesmo tempo, o localizam a respeito de outros “objetos”.

O que está em questão nesse paradigma é, primeiro, o caráter individual e

individualista do “sujeito” que, como toda verdade, parcialmente falseia o problema ao negar a intersubjetividade e a totalidade social como sedes da produção de todo o conhecimento. Segundo, a ideia de “objeto” não é compatível com o conhecimento a que chega a investigação científica atual, segundo a qual as “propriedades” são modos e momentos de um campo de relações dado e, em consequência, não há muito lugar para uma ideia de identidade, de originalidade ontologicamente irreduzível, à margem de um campo de relações. Terceiro, a exterioridade das relações entre “sujeito” e “objeto”, fundada em diferenças de natureza, é uma exacerbação arbitrada das diferenças, posto que a investigação atual chega melhor ao descobrimento de que há uma estrutura de comunicação mais profunda no universo.

(442) Pode-se, certamente, reconhecer na ideia de “sujeito” como indivíduo isolado, um elemento e um momento do processo de libertação do indivíduo a respeito das estruturas sociais adscritivas que o aprisionavam, pois o condenavam a um único lugar e papel social para toda sua vida, como ocorre em todas as sociedades de hierarquias rigidamente fixadas e sustentadas pela violência e por ideologias e imaginários correspondentes, como era o caso das sociedades-culturas europeias pré-modernas. Essa libertação era uma luta social e cultural, associada à emergência das relações sociais do capital e da vida urbana. Mas, por outro lado, essa proposta é hoje inadmissível no campo atual do conhecimento. A subjetividade individual diferenciada é real, mas não existe só diante de si e por si. Existe como parte diferenciada, mas não separada, de uma intersubjetividade. Todo discurso, toda reflexão individual remete a uma estrutura de intersubjetividade. Está constituída nela e perante ela. O conhecimento, nesta perspectiva, é uma relação intersubjetiva a propósito de algo e não uma relação entre uma subjetividade isolada, constituída em si e diante de si e esse algo.

Provavelmente não é um acidente que o conhecimento seja pensado, então, do mesmo modo que a propriedade, como uma relação entre um indivíduo e algo. O mesmo mecanismo mental subjaz em ambas as ideias, no momento em que está em emergência a sociedade moderna. A propriedade, contudo, como o conhecimento, é uma relação entre as pessoas a propósito de algo e não uma relação entre um indivíduo e algo. O que diferencia a tais fenômenos é que a relação de propriedade existe tanto de modo material como intersubjetivo. O conhecimento, só como uma relação intersubjetiva.

Parece, pois, demonstrável a associação entre o individualismo e os conflitos sociais e culturais europeus no momento de elaboração do principal paradigma europeu de racionalidade. Mas, nesse individualismo há outro componente cuja explicação não se esgota no contexto interno da Europa. A radical ausência do “outro” não somente postula uma imagem atomística da existência social em geral. Isto é, nega a ideia de totalidade social.

Como o mostraria a prática colonial europeia, o paradigma faz possível também omitir toda referência a todo outro “sujeito” fora do contexto europeu, isto é, fazer invisível a ordem colonial como totalidade, no momento mesmo em que a própria ideia de Europa está se constituindo precisamente em relação com o resto do mundo em colonização. A emergência da ideia de “Ocidente” ou de “Europa” é uma admissão de identidade, isto é, de relações com outras experiências culturais, de diferenças com (443) as outras culturas. Mas para essa percepção “europeia” ou “ocidental” em plena formação, essas diferenças foram admitidas, antes de tudo, como desigualdades no sentido hierárquico. E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre “sujeito” e “objeto”. Bloqueou, em consequência, toda relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas, já que o paradigma implica que entre “sujeito” e “objeto” não possa haver senão uma relação de exterioridade. Semelhante perspectiva mental, tão perdurável como sua prática durante 500 anos, não poderia ter sido senão o produto de uma relação entre a Europa e o restante do mundo. Em outros termos, o paradigma europeu de conhecimento racional não somente foi elaborado no contexto de, mas como parte de uma estrutura de poder que implicava a dominação colonial europeia sobre o restante do mundo. Esse paradigma expressou em um sentido demonstrável, a colonialidade dessa estrutura de poder.

A formação e o desenvolvimento de certas disciplinas como a etnologia e a antropologia, como tem sido largamente discutido, sobretudo desde a Segunda Guerra Mundial, mostraram sempre essa classe de relações “sujeito-objeto” entre a cultura “ocidental” e as demais. Por definição, são as outras culturas o “objeto” de estudo. Estudos desse caráter sobre as sociedades e as culturas ocidentais são virtualmente inexistentes, salvo como irônica paródia; “The ritual among the Nacirema” – anagrama de American – é um típico exemplo.

A questão da totalidade do conhecimento

Apesar de sua ausência no paradigma cartesiano, a necessidade intelectual da ideia ou da perspectiva de totalidade, especialmente em referência à realidade social, esteve presente no debate europeu. Nos países ibéricos, desde cedo (Vitoria, Suárez) esteve a serviço da

preservação do poder defendido entre a Igreja e a Coroa. Na França, bem mais tarde, (444) desde o século XVIII e, então, já como um dos elementos chave da crítica social e de propostas sociais alternativas. Sobretudo a partir de Saint-Simon, a ideia de totalidade social foi difundida junto com as propostas de mudança social revolucionária, em confrontação com a perspectiva atomística da existência social que então era predominante entre os empiristas e entre os partidários da ordem social e política vigente. E no séc. XX a totalidade chegou a ser uma perspectiva e uma categoria geralmente admitida na investigação científica, em especial sobre a sociedade.

Não obstante, a racionalidade/modernidade europeia-ocidental se constitui não somente em diálogo conflitivo com a Igreja e com a religião, mas também no mesmo processo de reestruturação do poder, por um lado em relações sociais urbanas e capitalistas e estados-nação; e por outro lado, de colonização do resto do mundo. Este fato não foi, provavelmente, distante de que a perspectiva de totalidade social fosse elaborada segundo uma imagem organicista que acabou adotando uma visão reducionista da realidade.

Com efeito, aquela perspectiva foi, sem dúvida, útil para introduzir e fixar a ideia de totalidade social, isto é, de sociedade. Mas também foi instrumental para fazer o mesmo com outras duas ideias: uma, a sociedade como estrutura de relações funcionais entre todas e cada uma das partes e, em consequência, vinculadas à ação de uma única lógica e, em consequência, uma totalidade fechada. Levou, mais tarde à ideia sistêmica da totalidade, no estrutural-funcionalismo. A outra, a sociedade como uma estrutura onde as partes se relacionam segundo as mesmas regras de hierarquia entre os órgãos, de acordo com a imagem que temos de todo organismo e, em particular, do humano. Isto é, onde existe uma parte que rege as demais (o cérebro), mesmo que não se possa prescindir delas para existir; assim como estas (em particular as extremidades) não poderiam existir sem relacionarem-se subordinadamente a essa parte ordenadora do organismo. É a imagem que se difunde sobre a empresa e as relações entre empresários e trabalhadores, que prolonga a lenda do engenhoso discurso de Menenio Agripa, nos começos da república romana, para dissuadir os primeiros grevistas da história: os proprietários são o cérebro e os trabalhadores são os braços que formam o corpo da sociedade. Sem o cérebro, os braços não teriam sentido, assim como sem estes, o cérebro não poderia existir. Ambos são necessários para que o resto do corpo viva e se mantenha são, sem o qual nem o cérebro, nem os braços, por sua vez, poderiam viver. Assim, os poderosos são o cérebro; os trabalhadores, os braços. A proposta de Kautsky, adotada por Lênin, segundo a qual os proletários são capazes por si mesmos (445) de elaborar sua consciência de classe e a inteligência burguesa ou da pequena burguesia é a que deve ensiná-

la, é uma variante da mesma imagem. E não por acidente: Lênin sustentava, explicitamente, já em sua polêmica com os populistas russos (“que são os amigos do povo”) que a sociedade é uma totalidade orgânica. Na América Latina essa figura foi usada reiteradamente. Por exemplo, Jaime Paz Zamora em uma entrevista jornalística, para se referir a uma relação entre os partidos políticos e os sindicatos, entre os intelectuais e os operários na Bolívia afirma: os partidos são a cabeça e os sindicatos são os pés. Essa ideia impregna, com frequência, as práticas da generalidade dos partidos políticos e suas “bases” populares.

Esta ideia organicista da totalidade social, da sociedade, não é incompatível com o paradigma geral do conhecimento como uma relação sujeito-objeto. Muito menos a variante sistemática. São uma opção alternativa frente à perspectiva atomística da realidade, mas se sustentam no mesmo paradigma. Contudo, durante o séc. XIX, e boa parte do XX, a crítica social e as propostas de mudança social puderam se apoiar nessa imagem organicista porque explicitava a existência do poder como articulador da sociedade. Contribuiu, deste modo, para estabelecer e debater a questão do poder na sociedade.

Por outro lado, essas ideias implicam o pressuposto de uma totalidade historicamente homogênea, apesar de que a ordem articulada pelo colonialismo não era. Portanto, a parte colonizada não estava, no fundo, incluída nessa totalidade. Como é sabido, na Europa da Ilustração as categorias de humanidade e sociedade não se estendiam aos povos não “ocidentais” ou somente de maneira formal, no sentido de que tal reconhecimento não tinha efeitos práticos. E, em todo caso, de acordo com a imagem organicista da totalidade, a parte ordenadora, o cérebro do organismo total, era a Europa e, em cada parte colonizada do mundo, os europeus. A conhecida balela de que os povos colonizados eram o *white man's burden* está diretamente associada a esta imagem.

Desse modo, finalmente, aquelas ideias de totalidade que elaboravam uma imagem da sociedade como estrutura fechada, articulada por uma ordem hierárquica, com relações funcionais entre as partes, pressupunham uma lógica histórica única para a totalidade histórica e uma racionalidade que consistia na sujeição de cada parte a essa lógica única da totalidade. Essa ideia leva a conceber a sociedade como um macro-sujeito histórico, dotado de uma racionalidade histórica, de uma legalidade que permitia prever o comportamento da totalidade e de cada parte e a direção e a finalidade de seu (446) desenvolvimento no tempo. A parte ordenadora da totalidade encarnava, de algum modo, essa lógica histórica. Nesse caso, a respeito do mundo colonial, a Europa. Não surpreende, em consequência, que a história fosse concebida como um *continuum* evolutivo desde o primitivo ao civilizado; do tradicional ao moderno; do selvagem ao racional; do pré-capitalismo ao capitalismo, etc. e que a Europa

pensasse a si mesma como o espelho do futuro de todas as demais sociedades e culturas; como o modo avançado da história de toda a espécie. O que não deixa de ser surpreendente, de todo modo, é que a Europa conseguisse impor esse espelhismo praticamente a toda a totalidade das culturas que colonizou. E muito mais, que semelhante quimera seja, ainda hoje, tão atrativa e para tantos.

A reconstrução epistemológica: a descolonização

A ideia de totalidade em geral está sendo hoje questionada e negada na Europa, já não somente pelos empiristas de sempre, mas por toda uma corrente intelectual que se denomina pós-moderna. Com efeito, a ideia de totalidade é um produto da Europa, da Modernidade. E é demonstrável, como acabamos de ver, que as ideias europeias de totalidade levaram ao reducionismo teórico e à metafísica de um macro-sujeito histórico. Tais ideias foram, além do mais, associadas a práticas políticas indesejáveis, atrás do sonho de racionalização total da sociedade.

Não é necessário, contudo, recusar toda a ideia de totalidade para desprender-se das ideias e imagens com as quais se elaborou essa categoria dentro da modernidade europeia. O que se deve fazer é algo muito diferente: libertar a produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação das covas da racionalidade/modernidade europeia.

Fora do ocidente, virtualmente em todas as culturas conhecidas, toda cosmovisão, todo imaginário, toda produção sistemática de conhecimento estão associados a uma perspectiva de totalidade. Mas, nessas culturas a perspectiva de totalidade no conhecimento inclui o reconhecimento da heterogeneidade de toda a realidade, de seu irreduzível caráter contraditório, da legitimidade, isto é, da desejabilidade do caráter diverso dos componentes de toda realidade e do social, em consequência. Portanto, a ideia de totalidade social, em particular, não apenas não nega como se apóia na diversidade e na heterogeneidade históricas da sociedade, de toda sociedade. (447) Dito de outro modo, não somente não nega como requer a ideia do “outro”, diverso, diferente. E essa diferença não implica necessariamente nem a natureza desigual do outro e por isso a exterioridade absoluta das relações, nem a desigualdade hierárquica ou a inferioridade social do outro. As diferenças não são necessariamente o fundamento da dominação. Ao mesmo tempo e por isso mesmo, aí a heterogeneidade histórico-estrutural implica a co-presença e a articulação de diversas “lógicas” históricas em torno de algumas delas, hegemônica mas, de modo nenhum, única. Dessa maneira, perde o sentido todo o reducionismo, assim como a metafísica de um macro-sujeito histórico capaz de racionalidade própria e de teleologia histórica, da qual os indivíduos

e os grupos específicos, as classes, por exemplo, seriam os portadores ou... missionários.

A crítica do paradigma europeu da racionalidade/modernidade é indispensável. Ainda mais: urgente. Mas é dubitável que o caminho consista na negação simples de todas as suas categorias, na dissolução da realidade em discurso; na pura negação da ideia e da perspectiva de totalidade no conhecimento. Longe disto, é necessário desprender-se das vinculações da racionalidade/modernidade com a colonialidade, inicialmente e, definitivamente, com todo poder não constituído na decisão livre das pessoas livres. É a instrumentalização da razão pelo poder colonial, em primeiro lugar, o que produziu paradigmas distorcidos de conhecimento e fracassaram as promessas libertadoras da Modernidade. A alternativa é clara: a destruição da colonialidade do poder mundial. De início, a descolonização epistemológica para dar espaço a uma nova comunicação intelectual, a uma troca de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade que possa pretender, com legitimidade, alguma universalidade. Pois nada menos racional, finalmente, que a pretensão de que a específica cosmovisão de uma etnia particular seja imposta como a racionalidade universal, mesmo que tal etnia se chame Europa Ocidental. Porque isso, na verdade, é pretender para um provincialismo o título de universalidade.

A libertação das relações interculturais da prisão da colonialidade envolve também a liberdade de todas as pessoas, de optar individualmente ou coletivamente em tais relações. E, sobretudo, a liberdade para produzir, criticar e mudar, intercambiar cultura e sociedade. É parte, por fim, do processo de libertação social de todo poder organizado como desigualdade, como discriminatório, como exploração, como dominação.