

Universidade Federal de Juiz de Fora
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Lara Nora Portugal Penna

Gênese e missão social do pensamento decolonial

Juiz de Fora
2026

Lara Nora Portugal Penna

Gênese e missão social do pensamento decolonial

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientação: Prof. Dr. Leonardo Silva Andrada

Juiz de Fora

2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Penna, Lara Nora Portugal.

Gênese e missão social do pensamento decolonial / Lara Nora Portugal Penna. -- 2026.
184 p.

Orientador: Leonardo Silva Andrada
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2026.

1. Pensamento decolonial. 2. Gênese. 3. Missão social. 4. Origem. I. Andrada, Leonardo Silva, orient. II. Título.

Lara Nora Portugal Penna

Gênese e missão social do pensamento decolonial

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovado em: 24/02/2026

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Leonardo Silva Andrada
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Elcemir Paço Cunha
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Leandro Theodoro Guedes
Faculdade de Educação Tecnológica do Estado do Rio de Janeiro

Dedico este trabalho ao meu filho Salim, autor da frase “pobre
mamãe, tem que trabalhar!”.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha família de origem. Minha mãe, Fabíola, meu pai, Frederico, e minha irmã, Fabiana, que sempre me apoiaram em todas as minhas escolhas e incentivaram os meus estudos. Espero, um dia, poder retribuir tudo o que sempre fizeram e continuam fazendo por mim. Nossa família é um exemplo de união e a base de tudo que sou.

À minha família por escolha, meu companheiro, Danilo, e nosso filho, Salim, que acompanharam cada etapa do processo de pesquisa e escrita e me trouxeram o alívio, aconchego e apoio sem os quais esta dissertação não teria sido concluída. O companheirismo, parceria e afeto da nossa família são minha maior fonte de inspiração e alegria.

À todos os meus amigos e colegas, com os quais pude compartilhar o desenvolvimento do presente trabalho e receber opiniões diversas. Especialmente, à Mariana e ao Dayvison, os amigos mais presentes e carinhosos que alguém poderia ter.

Ao meu orientador, Leonardo, que desde o primeiro contato com o projeto que deu origem a esta dissertação demonstrou muita animação com o tema e me deu todo o apoio e atenção necessários para perseguir meus objetivos.

Ao professor Elcemir, a quem devo a parte mais importante de minha formação acadêmica. Tive a imensa sorte de receber, desde o início da graduação, os conselhos e direcionamentos mais valiosos possíveis para uma formação teórica responsável.

Ao antigo colega de grupo de pesquisa e atual professor Leandro, que acompanhou o desenvolvimento da pesquisa e contribuiu com conselhos importantes.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF, especialmente João, Felipe, Cristiane, Dmitri e Luzimar, que em algum momento dedicaram um tempo a ouvir minhas ideias e ajudar com conselhos e indicações.

Agradeço imensamente a todos que torcem por mim.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo explicar a gênese do pensamento decolonial, isto é, a emergência deste pensamento a partir de dado contexto histórico específico, no qual condições objetivas e subjetivas atuaram como habilitadoras. Acerca dos fatores objetivos, ressaltamos de que maneira os eventos do século XX desencadearam transformações no modo de produção do conhecimento em diversos níveis. As sucessivas crises do capitalismo, a emergência da luta anti-colonial, a ascensão e queda da alternativa socialista e a reconfiguração dos moldes institucionais do fazer científico durante a Guerra Fria formaram a base material que colocou as questões às quais o pensamento decolonial e seus antecessores buscaram responder. Quanto aos fatores subjetivos, buscamos reconstituir uma trajetória particular em meio ao longo processo de crise do “racionalismo ocidental”, no qual o estruturalismo cumpriu papel fundamental. Transformado em pós-estruturalismo nas universidades estadunidenses, deu origem às perspectivas pós-colonialistas das quais o pensamento decolonial surgiu e precisou se diferenciar para consolidar identidade própria. Por fim, a partir da análise da trajetória e dos textos dos três principais teóricos decoloniais no momento de gênese (Aníbal Quijano, Walter Dignolo e Enrique Dussel), extraímos as últimas consequências do pensamento em foco, a fim de compreender o papel que poderá cumprir em meio ao desenvolvimento histórico, isto é, sua missão social.

Palavras-chave: pensamento decolonial, origem, gênese, missão social.

ABSTRACT

This dissertation aims to explain the genesis of decolonial thought, that is, the emergence of this thought from a specific historical context, in which objective and subjective conditions acted as enablers. Regarding the objective factors, we highlight how the events of the 20th century triggered transformations in the mode of knowledge production at various levels. The successive crises of capitalism, the emergence of anti-colonial struggle, the rise and fall of the socialist alternative, and the reconfiguration of the institutional models of scientific endeavor during the Cold War formed the material basis that raised the questions that decolonial thought and its predecessors sought to answer. As for subjective factors, we seek to reconstruct a particular trajectory amid the long process of crisis in “Western rationalism,” in which structuralism played a fundamental role. Transformed into post-structuralism in American universities, it gave rise to the postcolonial perspectives from which decolonial thought emerged and needed to differentiate itself in order to consolidate its own identity. Finally, based on an analysis of the texts and the trajectory of the three main decolonial theorists at the moment of genesis (Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, and Enrique Dussel), we extracted the ultimate consequences of the object in question in order to understand the role it can play in historical development, that is, its social mission.

Keywords: decolonial thinking, origin, genesis, social mission.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

M/C ou M/C/D: modernidade/colonialidade ou modernidade/colonialidade/decolonialidade (grupo)

GLÉS: Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos

CIA: Central Intelligence Agency (Agência de inteligência central)

URSS: União das Repúblicas Socialistas Soviéticas

EUA: Estados Unidos da América

SSRC: Social Science Research Council (Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais)

FF: Fundação Ford

FR: Fundação Rockefeller

ACL: American Council of Learned Societies (Conselho Americano de Sociedades Científicas)

OSS: Office of strategic services (Departamento de serviços estratégicos)

CEPAL: Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe

FLACSO: Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais

CLACSO: Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais

UNESCO: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura)

BID: Banco Interamericano de Desenvolvimento

OCDE: Organização para a Cooperação e o Desenvolvimento Econômico

UNAM: Universidade Nacional Autônoma do México

NSEA: National Security Education Act (Lei David L. Boren)

FBC: Fernand Braudel Center (Centro Fernand Braudel)

NEH: National endowment for the humanities (Fundação Nacional para as Humanidades)

T&F: Taylor&Francis

FSM: Forum Social Mundial

SUMÁRIO

I – Introdução.....	10
II – Método.....	19
III – Pensamento decolonial: herdeiro do século XX no século XXI.....	32
IV – Antecessores intelectuais.....	61
V – Institucionalização norte-americana do pós-estruturalismo e seus produtos.....	91
VI – Constituição inicial do pensamento decolonial.....	110
VII – Missão social.....	149
VIII – Considerações Finais.....	173
Referências bibliográficas.....	179

I – Introdução

A pesquisa cujos resultados serão expostos buscou explicar as condições históricas que permitiram o surgimento do pensamento decolonial. Ao aparecer, na cena acadêmica, como grande destaque em meio à emergência mundial das “epistemologias do sul” (Connel, 2012), o pensamento em questão rapidamente conquistou muitos adeptos. Dados do Google Acadêmico não nos permitem exagerar na dimensão atingida por tais ideias¹: 441.000 resultados para trabalhos que contêm a palavra-chave “decolonial”; 47.300 para “colonialidade”; 89.000 para “*coloniality*”; 86.400 para “*colonialidad*”. Seus expoentes mais influentes, Aníbal Quijano e Walter Mignolo, já foram citados por aproximadamente 71.294 e 101.053 trabalhos, respectivamente.

O primeiro contato com tais ideias costuma partir de um consenso: as teorias formuladas pelo grupo Modernidade/Colonialidade (que acrescentou, alguns anos após o surgimento, /Decolonialidade em sua nomenclatura) denunciam o eurocentrismo. Uma breve passagem pelos mais conhecidos textos dos membros do grupo nos alertará sobre as formas invisíveis pelas quais a colonização continua a se fazer presente no nosso cotidiano – no nosso modo de relação com o conhecimento científico, na construção das nossas subjetividades, nas formas de ação política etc. A partir dessa pretensa invisibilidade de um problema tão grave, diagnosticam o eurocentrismo como um problema “acima de tudo, epistemológico”. Com isso, os membros do grupo contribuíram para recolocar o tema da colonização no centro do debate teórico.

Em meio a um esforço tão importante e tamanha adesão, qual a finalidade buscada por um trabalho que se propõe a compreender o surgimento do pensamento decolonial sem aderir ao mesmo? Afinal, antes de qualquer coisa, as ideias em questão possuem uma verdade inquestionável: a colonização do mundo por uma meia dúzia de potências teve e continua a ter consequências terríveis à maior parte da humanidade. Nenhuma teoria social que desconsidere esse fato e suas consequências pode, com razão, se considerar crítica e radical. Assim, se estamos diante de uma teoria que não recai nesse erro grave, e, ainda, nos alerta sobre a necessidade de dar fim a uma “colonização epistemológica” silenciosa, qual o problema?

A questão que serve como ponto de partida é que não podemos nos deter nas intenções do pensamento decolonial. Precisamos examinar seu surgimento, seus pressupostos e as respostas dadas às questões do momento. O pensamento em foco nos apresenta uma teoria sobre a sociedade, sobre a história, sobre o processo de produção do conhecimento, e contém uma proposta política.

1 Levantamento realizado em 20/10/25.

Pela própria dimensão alcançada por essa proposta, isto é, pelo alcance e pela profundidade dos problemas que se propõe a debater, não pode se sustentar apenas por objetivos declarados. Além disso, as ideias decoloniais surgem a partir de condições históricas muito particulares, que não são, de fato, exploradas pelos seus defensores. É preciso, neste momento, dar um passo atrás e examinar detidamente a emergência desse pensamento, frequentemente aplicado, justamente, por representar aquele objetivo tão importante – o que, para muitos, levou a dispensar a necessidade de um exame crítico.

Dito isso, a pesquisa cujos resultados serão expostos buscou responder à seguinte questão: qual é a gênese do pensamento decolonial? Por gênese, na unidade do método materialista (Paço Cunha, 2025), entendemos as condições históricas de possibilidade para o surgimento de determinada forma de consciência – no que estão inclusas tanto as condições materiais, históricas, quanto os antecessores intelectuais dos quais o pensamento em questão para tributos. Esses pressupostos serão explicados na próxima sessão. Por ora, a título de introdução, cabe traçar um panorama do que nos dizem os próprios membros do grupo acerca de sua origem. Acreditamos que a partir do estudo da gênese seja possível abarcar questões correlatas sobre tal conjunto de ideias e compreender sua natureza.

O grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) surge de uma ruptura interna ao grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos (GLES), inspirado no grupo indiano de estudos subalternos. Com isso, estava inserido no âmbito dos estudos pós-colonialistas, razão pela qual passou a ser tratado, no Brasil, como radicalização do argumento pós-colonial, segundo Ballestrin (2013). Esta abordagem ressoa profundamente com o uso feito, em nosso país, do pensamento em questão, uma vez que trata-se de um artigo muito popular e cujo objetivo foi introduzir o pensamento decolonial quando ainda era pouco conhecido. No entanto, é preciso retroceder, ainda, dois passos: o campo de estudos pós-coloniais surge em meio ao amplo campo de estudos culturais e estes, por sua vez (em sua versão estadunidense) são incorporados à estrutura institucional fundada pelos estudos de área [*area studies*]. Acompanharemos esse processo no momento oportuno.

Segundo a documentação disponível, os primeiros encontros que dão origem ao grupo acontecem a partir de 1998 (Rastrepo, Rojas, 2010). A terminologia “decolonial”, entretanto, não aparece imediatamente. Antes do surgimento do termo – o que ocorre em um momento específico no qual, como será visto, o pensamento em questão empreendeu esforços conscientes para

consolidar uma identidade própria – o grupo se agrupou em torno do conceito de “colonialidade”, proposto pela primeira vez por Quijano (1992).

Esse conceito visava demarcar o novo enfoque em relação aos pós-colonialistas, evidenciando não o colonialismo, restrito a certo período histórico que teria chegado ao fim, mas a “colonialidade”, uma estrutura de poder capaz de produzir efeitos duradouros. Tendo como ponto de partida essa compreensão, fundamentam sua crítica à modernidade na ideia de que a colonialidade é o lado oculto nas caracterizações comumente encontradas sobre a modernidade. Portanto, a questão central para a articulação inicial do grupo foi compreender como modernidade e colonialidade são processos indissociáveis – o que motivou a escrever o nome do grupo separando os conceitos por barras (/) (Mignolo, 2017, entrevista²).

A partir de 2000, o pensamento do grupo M/C começa a ganhar identidade por meio do compartilhamento de conceitos, e a partir de 2003 a ideia de “decolonialidade” aparece. Neste ano, segundo Mignolo, o grupo se reúne na universidade de Duke para refletir sobre o tema teoria crítica e descolonização. Após esse encontro, o grupo “passou a incorporar cada vez mais a categoria “decolonialidade” como continuidade de modernidade/colonialidade” (Mignolo, 2005, p. 1). Em 2005, ocorre um encontro na universidade de Stanford já com o objetivo específico de mapear o “giro decolonial” (Rastrepo, Rojas, 2010). Portanto, entre 2003 e 2005 o projeto se torna Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade (M/C/D).

Outros indícios dessa consolidação do termo no ano de 2005 são o aparecimento em um texto de Walsh, para se referir a uma proposta que se apresenta como uma “força para enfrentar as tendências eurocêntricas do saber” (Walsh, 2005, p. 15). E, no mesmo ano, no manifesto de Mignolo, “O pensamento decolonial: desprendimento e abertura”, como um pensamento que possibilita, no mesmo sentido de Walsh, um desprendimento em relação a formas eurocêntricas de conhecimento. A explicação para o acréscimo do termo é, segundo Mignolo, que se o par conceitual Modernidade/Colonialidade visa evidenciar que a segunda é uma dimensão constituinte da primeira, é necessário considerar também que ambas engendram, como uma “energia espontânea”, a decolonialidade:

essa lógica opressiva produz uma energia de descontentamento, de desconfiança, de desprendimento entre quem reage frente a violência imperial. Essa energia se traduz em projetos de de-colonialidade, que, em última instância, também são constitutivos

2 Disponível em: <https://criticallegalthinking.com/2017/01/23/interview-walter-mignolo-activism-trajectory-key-concepts/>

da modernidade. A modernidade é uma hidra de três cabeças, ainda que só mostre uma, a retórica de salvação e progresso (Mignolo, 2005, p. 1, tradução própria)

Portanto, colonialidade e decolonialidade seriam as faces invisíveis (e inseparáveis) da modernidade. No mesmo Manifesto, Mignolo menciona três momentos da genealogia decolonial: o pensamento decolonial surge paralelamente ao surgimento da modernidade/colonialidade – que os membros do grupo situam no século XVI –, como seu contraponto (no sentido expresso acima, de uma “energia de descontentamento”). Neste sentido, surge em um primeiro momento “nas Américas, no pensamento indígena e afro-caribenho” (ibid., p. 2); em um segundo momento, surge na África e na Ásia, “não relacionado com o pensamento decolonial das Américas, mas, sim, como contrapartida à reorganização da modernidade colonial com o império britânico e o colonialismo francês” (ibid., p. 2); em um terceiro momento, o pensamento decolonial teria sido reformulado “nas interseções dos movimentos de descolonização na Ásia e na África, paralelamente à Guerra fria e a ascensão da liderança dos Estados Unidos” (ibid., p. 2).

Após esses três momentos, e, mais especificamente, com o fim da Guerra Fria, o pensamento decolonial teria ganhado certa consciência de si mesmo e teria começado a “traçar sua própria genealogia” (ibid., p. 2). Além disso, no mesmo texto, Mignolo diferencia o pensamento do qual é expressão do pensamento pós-colonialista na medida em que “a genealogia destes se localiza no pós-estruturalismo francês, mais do que na densa história do pensamento planetário descolonial” (ibid., p. 2). Portanto, o argumento segundo o qual a genealogia decolonial é “pluriversal”, e não “universal”, é utilizado para diferenciar o projeto decolonial do projeto que lhe deu origem e do qual havia pouca distinção no início do grupo.

É importante reter a conexão no argumento: se a genealogia decolonial é “planetária”, não pode ser “pós-estruturalista”. O apresentado foi que a “prática epistêmica decolonial surgiu ‘naturalmente’ como consequência da formação e implementação de estruturas de dominação”, ainda que a “meta-reflexão sobre o giro epistêmico decolonial” (Mignolo, 2005, p. 2) seja recente. Então, como consequência, os precursores do pensamento em questão não podem ser Foucault, Derrida e cia., mas, sim, figuras encontradas no período colonial, que explicariam aquele primeiro sentido, espontâneo, de decolonialidade. Por essa lógica,

as primeiras manifestações do giro des-colonial são encontradas nos vice-reinados hispânicos, em Anáhuac e Tawantinsuyu, no século XVI e começo do XVII. E as encontramos também entre as colônias inglesas e a metrópole, no século XVIII. O primeiro caso é ilustrado por Waman Puma de Ayala (...), o segundo Otabbah Cugoano (...) (ibid., p. 2, tradução própria).

Mignolo, então, aponta que pensadores como Puma de Ayala e Cugoano abriram os precedentes para uma outra forma de pensamento, com a elaboração de tratados políticos decoloniais que não foram considerados com a devida seriedade – dada aos tratados contratualistas, por exemplo. Portanto, para Mignolo é uma tarefa urgente reescrever a genealogia do pensamento decolonial, considerando tais autores e muitos outros. O central, para ele, é que seja construída uma genealogia que rompa com a “genealogia imperial da modernidade cristã, liberal e socialista/marxista” e que, para tal tarefa, Puma e Cugoano contribuíram, “tanto em suas facetas de direita como em suas facetas de esquerda. (...) [ambos] abriram as portas de um pensamento outro, um pensamento fronteiro a partir da experiência e memória (...)” (ibid., p. 3). Interessante registrar a priorização de pensamentos que permitam fugir do não só do cristianismo e liberalismo, mas, também, do marxismo, ‘sejam pensamentos de direita ou de esquerda’. Esse tema será desenvolvido.

Com isso, para assegurar uma identidade própria ao pensamento decolonial, Mignolo, recorre ao argumento de uma genealogia própria, distinta da genealogia dos estudos pós-colonialistas; e enfatiza que essa genealogia distinta permite romper, também, com o marxismo, considerado ao lado de outras “narrativas imperiais”. Essa perspectiva (de uma genealogia própria) é compartilhada pelos membros do grupo e pode ser encontrada, no mesmo período, no texto de Escobar (2003) que visa, igualmente, refletir sobre as origens da decolonialidade.

Em Escobar (2003) encontramos outra seleção de formas de pensamento que poderiam ser vistas como parte da genealogia decolonial: a teologia da libertação dos anos 60 e 70, paralelamente aos debates sobre filosofia e ciências sociais latino-americanas autônomas (por exemplo, com Dussel, Fals Borda, Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates sobre modernidade e pós-modernidade nos anos 80; as discussões sobre hibridismo na antropologia (Latour etc.) e outras dos estudos culturais nos anos 90; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos (2003, p. 53). Este texto baseou a explicação frequentemente repetida em trabalhos acadêmicos, segundo os quais o programa decolonial é herdeiro de uma tradição de pensamento latina. Herdeiro, contudo, que contém uma diferença fundamental, segundo Escobar:

o projeto de M/C não se enquadra em uma história linear de paradigmas ou epistemes; entendê-lo assim significaria integrá-lo na história do pensamento moderno. Ao contrário, (...) deve ser entendido como uma maneira diferente de pensamento, na contramão nas grandes narrativas modernas – o cristianismo, o liberalismo e o marxismo –, (...) pela possibilidade de modos de pensamento não-eurocêtricos” (Escobar, 2003, p. 54, tradução própria).

Portanto, assim como Mignolo, Escobar busca fundamentar o projeto do grupo M/C como uma forma de pensamento diferente, cuja origem não poderia ser compreendida a partir do pensamento moderno. Igualmente, se esforça para igualar o marxismo a tais outras “narrativas”. O tom de inovação do grupo encontra sua expressão máxima nas discussões sobre se tratar de um “paradigma outro”, em oposição a “paradigma novo”. Autores que colaboram com grupo, como Rastrepo e Rojas, aceitam de imediato essa explicação no único livro disponível até o momento, dedicado a explicar a origem desse pensamento. Isso fica em evidência desde o título, a partir da escolha do termo “inflexão” para caracterizar o advento do pensamento decolonial:

antes que um novo paradigma, a inflexão decolonial se considera como um paradigma outro. O que esses autores buscam não é se consolidar como um novo paradigma teórico dentro da academia (como são o pós-estruturalismo, o pós-colonialismo, etc.), mas questionar os critérios epistêmicos de produção do conhecimento acadêmico articulados ao eurocentrismo e a modernidade. Daí pretende consolidar um conhecimento não eurocêntrico e desde a ferida colonial, isto é, um paradigma outro emergente desde a diferença colonial (...) A crítica ao eurocentrismo da inflexão decolonial passa por reconhecer que todo conhecimento é situado histórica, corporal e geopoliticamente (...) situado especificamente desde a diferença colonial é o que constitui a inflexão decolonial como paradigma outro (Rastrepo, Rojas, 2010, p. 20, tradução própria).

Para Rastrepo e Rojas (2010), três pontos diferenciam o pensamento pós-colonial e o decolonial: a distinção entre colonialidade e colonialismo; o diferente lócus de enunciação, isto é, as diferentes experiências históricas das quais partem; e o argumento de Mignolo segundo a qual a genealogia decolonial é diferente por ser “pluriversal”. Os autores, seguindo Mignolo, concluem que, ao contrário dos pós-colonialistas, os decoloniais efetivamente rompem com o pós-estruturalismo (ibid., p. 26); rompem com os estudos culturais (ibid., p. 27); rompem com os estudos subalternos (ibid., p. 28); com a teoria crítica latino-americana (ibid., p. 28); e com o marxismo (ibid., p. 29). Tal *outredad* como paradigma foi inicialmente caracterizada pela inclusão de pensamentos originados no experienciar da colonialidade (por terem como ponto de partida o que chamam de ferida colonial); e por não ter um “autor de referência ou origem comum”, isto é, por não existir um “maestro”, nem “influências”, mas, sim “convergências” (Mignolo, 2002, p. 20).

No entanto, apesar de continuarem a defender o aspecto disruptivo do pensamento em questão, a ideia inicial de Mignolo (segundo a qual o grupo não poderia ser explicado por meio de influências fundamentais) é abandonada com o passar do tempo. Se em meados de 2002 não haviam autores de referência para o grupo e o caráter de sua colaboração ainda era assistemático, em 2018

podemos encontrar, retrospectivamente, o seguinte agradecimento de Walsh, em um livro coescrito com Mignolo a fim de apresentar a decolonialidade:

Meus agradecimentos a Aníbal Quijano por introduzir e impulsionar a reflexão sobre a colonialidade do poder; a Enrique Dussel por tornar tão claramente visível os distintos momentos da modernidade e sua visão global, e a Walter Mignolo por iluminar a colonialidade como lado obscuro da modernidade, e, é claro, por nos reunir (Walsh, 2018, p. IX, tradução própria).

Assim, aquela posição inicial de Mignolo é abandonada, e o grupo passa a reconhecer, dentre seus próprios membros, que Quijano, Mignolo e Dussel exerceram o papel mais importante para sua articulação tanto prática quanto teórica. Com isso, é necessário compreender a perspectiva decolonial como uma síntese de ideias importantes dos três autores, e que é creditado a Mignolo o papel de ter realizado a união. Veremos, ainda, que essa síntese realizada por Mignolo pode ter sua origem traçada a uma obra específica – o livro “Histórias locais/projetos globais” (2002). Neste, embora o posicionamento encontrado seja o acima referido (e posteriormente abandonado) é possível encontrar, pela primeira vez, os indícios dessa síntese entre os três autores em questão, sem a qual o grupo não teria construído sua identidade.

Portanto, se o primeiro marco na criação de identidade para o pensamento do grupo foi o compartilhamento do conceito de “colonialidade do poder”, a publicação do livro de Mignolo em 2000 teve um profundo impacto para firmar o argumento de que o foco deveria ser na categoria “colonialidade”, em vez de “colonialismo”. A partir dessa obra, o conceito de colonialidade começou a ser expandido, pelos membros do grupo, para outras esferas: inicialmente, no primeiro trabalho coletivo do grupo, organizado por Lander (2005), “colonialidade do saber”, e, alguns anos mais tarde, “colonialidade do ser” (Maldonado-Torres, 2007).

Em síntese, o panorama apresentado pelos autores sobre o surgimento do pensamento decolonial é o seguinte. A decolonialidade possui uma espécie de duplo sentido: em um sentido mais restrito, é uma forma de análise e pensamento surgida nos anos 90/início dos anos 2000 a partir do conceito de “colonialidade do poder”. Em um sentido amplo, a decolonialidade é uma atitude de descontentamento frente a opressões imperiais, uma atitude de desobediência que se contrapõe ao par “modernidade/colonialidade” desde o seu surgimento. Busca ser uma forma de pensamento não eurocêntrica, que combate outras formas de pensamento que o seriam, tais como o liberalismo, o cristianismo e o marxismo.

No início, se articula em torno de colaborações e diálogos entre autores de forma assistemática, mas, uma vez que ganha especificidade, o faz pela síntese entre Dussel, Quijano e Mignolo. Com isso, o pensamento decolonial se distancia do pensamento pós-colonialista que o originou, afirmando a diferença do projeto de descolonização e o projeto da decolonialidade – trajetória na qual o aparecimento da categoria “decolonialidade” como desdobramento de “colonialidade” é um marco. Nessa demarcação de diferenças, é mobilizada uma genealogia decolonial planetária e plural, na contramão de uma genealogia linear que poderia ser registrada no caso do pós-colonialismo.

Disso extraímos que se a primeira forma de diferenciação do projeto M/C foi usar o conceito de “colonialidade” e suas consequências (decolonialidade ao invés de descolonização), a segunda forma foi por meio do argumento de uma genealogia própria, mobilizado por Mignolo e Escobar, por exemplo. Tais momentos foram apreendidos em uma tentativa de reconstituir, cronologicamente, a trajetória decolonial no processo de definir-se e diferenciar-se, processo ocorrido entre 1998 e 2005, aproximadamente. O período compreendido entre esses primeiros encontros e o aparecimento do termo mostrou-se, ao longo da pesquisa, como momento chave para compreender a constituição inicial do pensamento decolonial. Ao longo desses oito anos, tais ideias ganharam especificidades e se diferenciaram, até certo ponto, de pensamentos anteriores.

Compreender propriamente a gênese desse pensamento, contudo, envolve: a consideração de um período histórico mais amplo; e a necessidade de ultrapassar o ponto de vista apresentado pelos próprios membros do grupo acerca de seu surgimento. Este é, afinal, um dos pilares do fazer teórico nas ciências sociais, isto é, a análise dos atores sociais para além dos discursos que produzem sobre si próprios. Assim, é central para este trabalho argumentar que as – poucas – “genealogias” disponíveis não dão conta do problema em sua totalidade. Isso em um duplo aspecto: por um lado, abordam de forma vaga e abstrata a conexão entre aspectos concretos e o surgimento de tais ideias, isto é, apenas mencionam vagamente o contexto histórico de surgimento; por outro, assumem estar resolvida a questão sobre quais são as principais influências teóricas atuantes, de modo que fica livre o caminho para ser considerado uma forma de inflexão.

No primeiro caso, encontraremos declarações sobre o surgimento das ideias decoloniais no contexto do fim da Guerra Fria, da ascensão do “neoliberalismo” ou da “globalização” e das tentativas frustradas de revoluções socialistas na América Latina. No entanto, para além desse pano

de fundo contextual, não há atenção rigorosa à totalidade da sociabilidade como condição de possibilidade para o surgimento de tal pensamento. Além disso, como veremos, mesmo quando esse contexto histórico é mencionado, há uma completa desconsideração das consequências efetivas que tal contexto impôs à construção do pensamento.

No segundo caso, as análises disponíveis sobre o grupo aceitam de imediato a visão segundo a qual a decolonialidade não seria um desdobramento das ideias pós-estruturalistas, mas um rompimento em relação às mesmas. Todos os argumentos genealógicos do grupo estão direcionados a, antes de esclarecer precisamente seu surgimento, argumentar que se trata de um pensamento não-eurocêntrico, diferente de pensamentos anteriores – argumento aceito pela literatura.

Diante disso, gostaríamos de propor um exercício oposto ao sugerido por Mignolo e Escobar e, justamente, inserir o pensamento decolonial na história do pensamento moderno. Acreditamos que esse exercício esteja autorizado na medida em que a proposta dos membros do grupo para explicar seu surgimento faz um caminho “de frente para trás”: a partir da perspectiva já constituída, retornam ao passado e selecionam arbitrariamente os autores que seriam os antecessores dignos (nesse procedimento, transformam Fanon e Cesáire, por exemplo, em “pré-decoloniais” (Rastrepo, Rojas, 2010, cf. especialmente o capítulo 1).

A partir disso, argumentam sua distinção em relação a pensamentos anteriores por uma retórica conceitual – sendo que, na prática, precisaram fazer esforços objetivos para se diferenciar das perspectivas às quais estavam emaranhados em sua origem e que, portanto, possibilitaram seu surgimento. Por fim, simplesmente porque gostariam de ver as coisas desse modo, afirmam que não podem ser explicados considerando os pensamentos “modernos” que os antecederam. A um interessado em compreender o surgimento do pensamento decolonial, o que fica esclarecido com a afirmação de que Waman Puma de Ayala, no século XVII, expressava uma “energia de descontentamento decolonial”?

Acreditamos que o correto seria o caminho inverso: retornar aos fatos históricos que possibilitaram o surgimento e demonstrar como, em meio a esses fatos concretos, surge uma perspectiva que precisou buscar se diferenciar de outras. Com isso, ao invés de compreender o pensamento em tela como ponto de inflexão (Rastrepo, Rojas, 2010), a partir de rupturas (ibid.), radicalização de argumentos anteriores (Ballestrin, 2013), ou como um pensamento autóctone (Escobar, 2003), sugere-se: investigá-lo como herdeiro de um longo processo de críticas ao “racionalismo ocidental” que surge internamente ao próprio “pensamento ocidental”, tendo na

decolonialidade um desdobramento particular. Além disso, o pensamento não pode ser compreendido como “teorização a partir das margens”³, já que surge confortavelmente em uma estrutura institucional muito bem articulada – estrutura esta situada nos Estados Unidos, e não na América Latina. Por último, o mais importante: é preciso demonstrar de que maneira o pensamento decolonial é produto de condições históricas de seu tempo, e não, simplesmente, de antecessores intelectuais.

II – Método

A pesquisa aqui exposta buscou ser coerente com o método materialista, em diálogo com os clássicos do marxismo a partir da renovação possibilitada pela obra madura de Gyorgy Lukács (2009, 2010, 2012, 2020, 2023). Este posicionamento explica todo o quadro geral da pesquisa e seus princípios teóricos e metodológicos. Acreditamos que a contribuição de Lukács permite um retorno a Marx com o fim de explorar aspectos ainda negligenciados da contribuição marxista ao processo de produção do conhecimento e ao estudo das formas de consciência, que no Brasil ganharam fôlego a partir do legado de José Chasin (1978, 2009), especialmente.

Acerca desse quadro geral,

Trata-se de um mal-entendido muito difundido acreditar que a imagem do mundo do materialismo – prioridade do ser em relação à consciência, do ser social em relação à consciência social – possui também um caráter hierárquico. Para o materialismo, a prioridade do ser é, antes de tudo, a constatação de um fato: existe ser sem consciência, mas não existe consciência sem ser. Contudo, disso não resulta nenhum tipo de subordinação hierárquica da consciência ao ser. Pelo contrário, essa prioridade e seu reconhecimento concreto – tanto teórico quanto prático – pela consciência é que criam a possibilidade de a consciência dominar o ser em termos reais (Lukács, 2023, p. 161).

Ao longo da exposição, nos depararemos com críticas à objetividade do conhecimento, a separação entre sujeito e objeto, a uma concepção de conhecimento que se pretenda universal etc., e esperamos que esta sessão contribua para esclarecer alguns equívocos sobre o marxismo e demonstre uma posição sobre o conhecimento que não é acrítica e nem completamente relativista – aparentemente, as duas únicas opções postuladas pela decolonialidade.

3 Expressão frequentemente usada para se referir a teorização feita a partir do ponto de vista dos excluídos do sistema.

Para além dessas limitações externas ao marxismo, o estudo das formas de consciência feito por essa ótica permite fugir de alguns equívocos presentes no interior do próprio campo em questão, particularmente em dois aspectos: as concepções mecanicistas das relações entre “base” e “superestrutura” e os conceitos de “ideologia” que a identificam *a priori* com uma “falsa consciência”. No caso do primeiro equívoco, trata-se de considerar as ideias como produtos diretos de uma classe tornada homogênea de maneira formalista, ou como consequências mecânicas dos ocorridos na vida econômica. Alternativamente, a abordagem proposta compreende as formas de consciência em seu caráter processual duplo, como produtos da totalidade do complexo social e também como capazes de influenciar profundamente os rumos daquela totalidade.

No segundo caso, em oposição às concepções epistemológicas de “ideologia”, nas quais esta é tratada enquanto discurso falso sobre a realidade com o intuito de manter a dominação, a vertente cuja presente pesquisa está afiliada considera o problema das ideologias no quadro geral de uma ontologia materialista. Assim, uma concepção de ideologia em seu caráter ontológico diferencia entre formas de consciência e formas de consciência tornadas ideologia, o que ocorre quando seres sociais se apropriam de ideias e as utilizam para resolver os conflitos sociais, tomando posições específicas na prática (Vaisman, 1999).

Tal diferenciação privilegia o critério ontológico em detrimento ao epistemológico uma vez que considera as ideias, justamente, em seu aspecto prático e potencialmente efetivo na realidade. Portanto, antes de ser falsa ou verdadeira, uma ideologia emerge como resposta às contradições sociais e possui o potencial de influenciar os rumos da realidade. Logo, não é imediatamente e necessariamente falsa, sendo necessário, em cada caso, a verificação ontognosiológica (Paço Cunha, 2025), isto é, o estudo específico da correção ou incorreção das ideias tendo como parâmetro a realidade concreta.

Esses princípios que guiaram a pesquisa vieram a ser conhecidos, no Brasil, como estudos sobre a determinação social do pensamento, cujo pressuposto fundamental é o da “sociabilidade como condição de possibilidade do pensamento” (Vaisman, 1999, p. 286), uma vez que a consciência só pode se realizar como um atributo do ser social. Assim sendo, “a sociedade fornece a matéria, os meios e as próprias demandas para a exercitação do pensamento, pois, da situação mais corriqueira à mais técnica ou sofisticada, é sempre como ser social que o homem pensa” (ibid., p. 286).

Lukács já havia elucidado as vantagens do método das “determinações”, tendo em vista as limitações do método das “definições”. Seguir o primeiro permite, inicialmente, “uma ruptura com os meios expositivos formais, baseados em definições e delimitações mecanicistas, em separações “puras” em sessões” (Lukács, 2023, p. 170). O método das determinações, ao contrário, busca retornar “aos fundamentos da realidade dialética, à infinitude tanto extensiva quanto intensiva dos objetos e suas relações” (ibid., p. 170). Ao buscar apreender essa infinitude, certamente encontraremos insuficiências, porém “a definição fixa a própria parcialidade como algo definitivo e, por isso, obrigatoriamente violenta o caráter fundamental dos fenômenos. A determinação é considerada desde o início algo provisório, carente de complementações” (ibid., p. 170).

Encarar os objetos dessa maneira possibilita não renunciar a que estes sejam, de fato, conhecidos, “sem, contudo, pretender que o ser conhecido nesse estágio se aplique à sua totalidade e que, por essa razão, se poderia parar por aí” (ibid., p. 170). De modo que, a respeito de tais complementações necessárias a qualquer conhecimento:

Só é possível aproximar-se gradativamente, passo a passo, do objeto, na medida em que esse objeto é analisado em diversos contextos, em diferentes relações com outros objetos, na medida em que a determinação inicial não é invalidada por esses procedimentos – nesse caso, ela estaria errada –, mas, ao contrário, é enriquecida ininterruptamente ou, poderíamos dizer, se aproxima sempre mais da infinitude do objeto para o qual está voltada, com astúcia (Lukács, 2023, p. 170).

A determinação social do pensamento, então, busca partir do pressuposto de que a sociabilidade fornece a base necessária para que o pensamento possa sequer existir, em primeiro lugar. E, ademais, fornece as próprias questões a serem trabalhadas pelas formas de abstração superiores⁴ (conhecimento científico e arte). Nesse sentido, Lukács já havia esclarecido que

Tanto os problemas quanto as vias de resolução são colocados à filosofia pelo desenvolvimento das forças produtivas, pelo desenvolvimento social, pelo desdobramento das lutas de classe. Os traços fundamentais e decisivos de qualquer filosofia não podem jamais ser revelados exceto por meio do reconhecimento dessas *forças motrizes primárias* (Lukács, 2020, p. 9, ênfase adicionada).

Quando falamos em “forças motrizes primárias”, é preciso definir de que maneira a esfera produtiva é considerada em suas relações com o todo, a fim de se contrapor enfaticamente aos reducionismos que imputam ao marxismo uma incapacidade de analisar de forma dinâmica os fatores subjetivos. Para compreender as maneiras pelas quais a sociabilidade cria um campo de

4 “Superiores” não em sentido moral. Para Lukács, todas as formas de conhecimento anteriores contribuíram para a construção do pensamento científico.

possibilidades a partir do qual o pensamento é exercitado, cabe retornar a Marx e Engels com o intuito dissipar as vulgarizações que apontam um “determinismo econômico”. Segundo o conhecido prefácio de “Para a crítica da economia política” (1859),

Na produção social da sua existência, os homens entram em determinadas relações necessárias, que são independentes da sua vontade, ou seja, relações de produção adequadas a um determinado grau de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. *A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se ergue uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social.* O modo de produção da vida material *condiciona o processo* de vida social, político e intelectual em geral (Marx, 1974, p. 136, ênfase adicionada).

É necessário recordar que os clássicos do marxismo possuem uma compreensão abrangente do âmbito das relações de produção, que abarca inclusive o trabalho no sentido de simples mediação entre homem e natureza como base concreta a partir da qual as formas de abstração superiores puderam se constituir. Portanto, não está em questão uma concepção estreita de uma “esfera econômica” ditando os rumos das outras “esferas” de forma fatalista. Além disso, devemos considerar não apenas a relação entre as formas econômicas e as jurídico-políticas, mas também a relação destas com as chamadas formas de consciência, isto é, as ideologias, a filosofia, a religião, a moral etc. E, ainda, que o modo de produção, considerado em sua totalidade, apenas *condiciona* os outros, e, especialmente, ao que nos interessa, o processo de vida intelectual. Logo, as formas de consciência não estão sob efeito de uma determinação unívoca da economia, mas, ao contrário, se relacionam: 1) com a totalidade da vida material enquanto condições de possibilidade de seu surgimento; e 2) agem sobre ela retroativamente.

Por isso, no Lukács maduro, a concepção de “totalidade” se torna a sociabilidade enquanto um “complexo de complexos”, isto é, a realidade como constituída por complexos categoriais, entendidos como totalidades dinâmicas relativamente autônomas, porém intimamente interligadas, nas quais o trabalho (enquanto categoria mediadora) possui prioridade ontológica. Apenas a partir da combinação entre teleologia e causalidade, realizada no trabalho humano, foi possível o surgimento de formas de abstração superiores (linguagem, política, ética, arte etc).

Nessa concepção rica e dinâmica sobre a sociabilidade, a ênfase na base material é, simplesmente, a consideração dessa prioridade concreta, já referida acima: o pensamento é exercido em meio à sociabilidade e esta, por sua vez, se articula enquanto um complexo de complexos no qual, entretanto, é preciso haver um fator preponderante. Nas palavras de Lukács, “nenhuma

interação real (nenhuma real determinação de reflexão) existe sem momento predominante [ou preponderante]” (Lukács, 2012, p. 334, *apud* Paço Cunha, 2025, p. 62). Isto é, um todo articulado precisa de um elemento que seja capaz de produzir concretamente a articulação.

Isso não significa que outros fatores sejam excluídos da consideração, conforme nos esclarece a relação entre “fatores preponderantes” e “fatores protagonistas” no complexo social (Paço Cunha, 2025, p. 63). A base material que atua como habilitadora ou obstrutora de formas de pensamento específicas é o fator preponderante em um complexo articulado. No entanto, neste há muitas reciprocidades atuantes entre base material, superestrutura jurídico-política e as formas de consciência. Dessa maneira, embora a base material seja o fator explicativo em última instância (no sentido acima exposto, ou seja, de fornecer as condições de possibilidade),

os fatores que desempenham protagonismo se alteram em condições históricas, mas a preponderância do todo articulado é a da base material em cada caso, considerando, portanto, suas características, relações sociais de produção, organização social etc. (Paço Cunha, 2025, p. 63).

Isso significa que, em certas épocas e para diferentes objetos de conhecimento, fatores extraeconômicos podem ser protagonistas e “podem ter importantes condicionantes recíprocos sobre as formas de pensamento”. Por isso dissemos que “as formas de consciência são produtos de diferentes fatores no conjunto” (*ibid.*, p. 63). Buscando ser coerentes com tal princípio, faremos uma exposição sobre a gênese histórica do pensamento decolonial que ressalta tanto as condições objetivas de possibilidade (que se relacionam com os fatores “infraestruturais”) quanto as condições subjetivas (que se relacionam, por sua vez, com os fatores “superestruturais”).

Com tudo isso, vemos que ainda estamos no âmbito de considerar as formas de pensamento segundo uma teoria do reflexo. No entanto, mais uma vez, a questão não é defender um reflexo mecânico. Ao contrário, em Lukács, para que possamos compreender a realidade segundo uma dialética de unidade e diversidade, a primeira questão fundamental é rejeitar a ideia de um reflexo fotográfico. Em sua análise sobre o reflexo especificamente estético da realidade, o autor em questão nos diz que a arte é “apenas um dos subtipos de relações universais reflexivas do homem com a realidade” (Lukács, 2023, p. 162), e que todos os outros tipos de reflexo (sejam os da vida cotidiana, sejam os científicos), se referem a uma mesma realidade objetiva⁵.

5 Conforme sintetiza Carlos Nelson Coutinho: “partindo do ato teleológico primário, o trabalho econômico (que liga o homem social à natureza), podemos assim determinar uma tipologia rica e explicitada dos complexos e comportamentos teleológicos; a depender de sua função e estrutura, tais comportamentos

O autor húngaro nos mostra, ainda, como esse ponto de partida que poderia até mesmo ser considerado trivial, possui, na verdade, profundas consequências: se o materialismo vê as formas de reflexo em sua relação com uma objetividade que existe independente da consciência, a diversidade de tais formas precisa ser explicada tendo em mente que todas tomam como referência uma mesma realidade, simultaneamente unitária e diversa. Sendo assim, as continuidades e discontinuidades nesse todo social iluminam as necessidades e dinâmicas envolvidas em cada forma de reflexo:

Não só a realidade objetiva que aparece nos diferentes tipos de reflexo está sujeita a uma mudança ininterrupta como essa mudança apresenta rumos bem determinados, linhas evolutivas bem determinadas. Portanto, a própria realidade é histórica segundo seu modo objetivo de ser; as determinações históricas, tanto de conteúdo quanto de forma, que aparecem nos diferentes reflexos não passam de aproximações mais ou menos corretas desse aspecto da realidade objetiva (Lukács, 2023, p. 164).

Uma vez compreendido que o pensamento não é reflexo mecânico e nem autônomo, resta apenas o reconhecimento necessário de que enquanto os objetos concretos possuem história própria e podem ser estudados por si só, os objetos ideológicos não possuem história própria, isto é, sua compreensão está sujeita ao reconhecimento daquilo chamado por Lukács de “forças motrizes primárias”. Assim, analisar a gênese de um pensamento é analisar as “inflexões societais” (Paço Cunha, 2018, p. 176), considerando, como condições objetivas de possibilidade, o estágio de desenvolvimento do modo de produção capitalista, a explicitação dos antagonismos sociais e a posição social nesse antagonismo (ibid., p. 163).

Contudo, se há ênfase nas formas de consciência como resposta, como produtos da totalidade social, isso não significa uma via de mão única, isto é, a predicação do pensamento é ativa: o pensamento é produto, mas também atua sobre suas condições de origem e potencialmente, sobre as condições de outros tempos e lugares. Assim, as formas de consciência são apreendidas em sua atividade, em seu caráter processual duplo, de “resposta à realidade” e “retorno à realidade”,

dividem-se em econômicos, técnicos, cognoscitivos, políticos, éticos etc. Podemos ainda observar que todo ato teleológico – e tanto mais quanto mais amplo e eficaz tiver a pretensão de ser – requer um conhecimento objetivo dos movimentos causais, das leis da realidade que deverá colocar em operação. O conhecimento é precisamente a resposta a essa necessidade primária da práxis. A autonomia das formas superiores de reflexo (arte e ciência) com relação à práxis imediata e cotidiana dos homens é apenas a garantia de um conhecimento mais verdadeiro da realidade e, conseqüentemente, de uma prática (ou ato teleológico) mais ampla, compreensiva e eficaz. Assim, a profundidade com que se capta a essência da realidade depende da amplitude e da universalidade dos objetivos propostos pela práxis em questão. Reflexo (conhecimento) e projeto (práxis) são momentos de um mesmo processo ontológico, aspectos complementares da construção do homem por si mesmo” (1972, p. 88).

capazes de influenciar os rumos do desenvolvimento histórico: “o posicionamento subjetivo nasce sempre da realidade objetiva e retorna a ela” (Lukács, 2012, p. 108 *apud* Paço Cunha, 2025, p. 11).

Pretendemos afirmar que é possível investigar as formas de consciência segundo um materialismo consequente, isto é, livre de vulgarizações, por um lado, mas que não recaia no absoluto relativismo, por outro. Assim, é um pressuposto da pesquisa que a historicidade das formas de consciência não deve ser reduzida à impossibilidade de um conhecimento objetivo. Essa objetividade no conhecimento é perseguida, nestes termos, tendo como guia a natureza própria do objeto investigado (Chasin, 2009).

Está fora de questão sustentar que os objetos de conhecimento não possuam uma natureza própria, isto é: os objetos de conhecimento existem, em uma realidade igualmente existente, que pode ser apreendida mais ou menos efetivamente caso a caso⁶. Esse conhecimento, por sua vez, não apenas é possível, como efetivamente ocorreu desde os primórdios da humanidade, já que os seres humanos foram capazes de criar sua própria sociabilidade a partir da transformação prática guiada por esse conhecimento da realidade – o que se deu paulatinamente, a partir de erros e acertos, de modo que o acúmulo de conhecimento produzido de todas as formas possíveis – sejam as pré- ou pós-conhecimento científico – são um legado da humanidade.

Isso não significa, por outro lado, que todas essas formas de conhecimento tenham sido igualmente capazes de conhecer efetivamente a realidade. As formas de conhecimento dos povos originários, por exemplo, não foram apenas passos na construção de um conhecimento “superior”. Foram e são suficientes para a organização de modos de vida diferentes do modo imposto a partir da colonização. No entanto, essas formas não foram apenas silenciadas por essa colonização, foram também incorporadas na construção daquele conhecimento científico. Embora o processo de apagamento dessas contribuições tenha ocorrido posteriormente e o resgate de tais ensinamentos milenares seja válido e necessário, afirmar que o conhecimento científico é mais adequado para a organização da sociabilidade no estágio em que se encontra não é ser eurocêntrico. E isso não significa, por fim, que o conhecimento científico seja isento de problemas – no entanto, esses problemas devem ser remetidos às relações sociais em que a produção de conhecimento está inserida, e não à sua lógica própria.

6 Veremos que, para os decoloniais, a existência de uma realidade independente da consciência não é considerada.

Esta é a questão concreta desprezada pelos decoloniais, ao abordar a problemática do conhecimento. A visão eurocêntrica, limitada, não efetivamente universal, de certos autores, existe e é um problema. Dito isso, há problemas com a forma de exercício do conhecimento científico porque ela ocorre em meio às limitações impostas pelo modo de produção vigente, e não porque exista uma separação intrinsecamente eurocêntrica entre sujeito e objeto do conhecimento. Existem exemplos válidos nos quais o conhecimento produzido ficou limitado por uma consideração mecânica desses dois polos – como o que ocorreu nos primórdios da antropologia e, como veremos, despertou uma grande crise no pensamento ocidental. Mas isso não reflete a totalidade dos problemas relacionados à produção de conhecimento.

Dentre os problemas a serem analisados segundo esses predicados, já foram ressaltados os elementos do que ficou conhecido como tripé metodológico lukácsiano, isto é, análise da gênese, da função social, e a crítica imanente de objetos ideológicos (Chasin, 1978, p. 62). Em um esforço recente, Paço Cunha (2025) buscou esclarecer tais componentes, bem como ampliar elementos articulados ao mesmo método. É necessário, em primeiro lugar, enfatizar a ressalva feita pelo autor, seguindo Chasin, segundo a qual a unidade do método materialista permite uma sistematização do método enquanto conjunto de elementos articulados orientadores, e não nos moldes metodológicos de passos de pesquisa preconcebidos. Ao contrário, “só é possível uma sistematização em linhas gerais e não nos pormenores procedimentais” (Paço Cunha, 2025, p. 5).

Ao incorporar dimensões pouco exploradas a elementos já conhecidos (gênese, função e análise imanente), Paço Cunha propõe os seguintes componentes da unidade do método materialista: predicação ativa do pensamento – “dependência das formas de pensamento em reciprocidade com suas condições objetivas de possibilidade sobre as quais deságuam com potencial de modificação das condições de sua gênese e de outros tempos e lugares” – (Paço Cunha, 2025, p. 6); objeto ideológico – “delimitação das formas de pensamento como objetos particulares de estudo” – (ibid.); análise histórico-imanente – “estudo da estrutura interna, da lógica e da natureza do conteúdo particular de expressões do pensamento” – (ibid.); análise da gênese – “orientada para a constituição histórica e missão social (necessidade histórica)” – (ibid.); análise da eficácia – estudo das expressões de pensamento tornadas ideologias – (ibid.); e análise ontognosiológica – “estudo da correção do pensamento tendo por critério a realidade histórica” – (ibid.).

Tais elementos não são etapas, mas formam uma unidade segundo a qual as especificidades de certo objeto impõem um tipo ou outro de investigação. Estes componentes, embora possam ser mobilizados conjuntamente, podem ganhar ênfases diferentes a depender da investigação e das próprias características do objeto. Ao que nos interessa, é necessário chamar atenção às relações entre o problema da gênese e a análise histórico-imanente:

essa análise histórico-imanente também é necessária, mas não suficiente ao estudo da gênese, pois este envolve investigações históricas laterais e intensificadas etc., das condições de possibilidade de uma formação ideal. O estudo da gênese integral, por sua vez, ilumina questões à análise histórico-imanente por explicitar as condições históricas habilitadoras do pensamento (ibid., p. 7)

Portanto, tais elementos figuram com reciprocidades e especificidades. Assim, pretendemos seguir a “própria natureza essencial das formações ideais como produtos históricos” (ibid., p. 7). Isso foi abordado, também, por Lukács ao analisar a questão da gênese como um método histórico-sistemático: “haveria uma distorção da faticidade verdadeira se quiséssemos fazer uma separação metodológica entre a investigação histórica da gênese e a análise filosófica do fenômeno que surge nesse processo” (Lukács, 2023, p. 165). Assim, a análise da gênese e a análise imanente estão intimamente relacionadas, uma vez que “a verdadeira estrutura categorial de todo fenômeno está ligada, muito intimamente, à sua gênese. A demonstração da estrutura categorial só será possível (...) se a decomposição concreta estiver organicamente vinculada à aclaração da gênese” (ibid.).

Para a presente pesquisa, portanto, embora o foco seja ressaltar as condições históricas de possibilidade de surgimento do pensamento decolonial, é igualmente importante a análise dos textos, especialmente porque será necessário entrar no âmbito de sua missão social, como será visto. Acreditamos que a análise da gênese é mais apropriada para o objeto em questão, uma vez que, tendo como parte central o estudo do conteúdo dos textos, vai além e “foca nas “condições (“externas”) de possibilidade, envolvendo diversidade de fontes e materiais” (ibid., p. 6).

Acerca de tais questões externas, até aqui, afirmamos que o contexto histórico concretamente atua como habilitador ou obstrutor de certas formas de pensamento. Cabe, ainda, acrescentar que os antecessores intelectuais, isto é, correntes teóricas, tendências de pensamento da época, autores mais relevantes etc., também exercem esse papel. Como observou Lukács, é comum que os autores

Apoiem-se nos resultados e métodos daqueles pensadores do passado imediato ou remoto que se expressaram na mesma linha de pensamento a que estão voltados e cujas ideias são tidas por eles como essenciais. Tanto mais porque as condições sociais sob as quais surgem e a colocação de problemas e os métodos [não apenas]

filosóficos, em que pesem as mudanças - não raro qualitativas -, acabam por apresentar certa continuidade, a qual, naturalmente, tem de se refletir no plano ideológico [das formas de consciência]. (Lukács, 2020, p. 352)

Conforme observou Paço Cunha (2025), as ideias precedentes exercem influência tanto no sentido ressaltado por Lukács, isto é, nas linhas de continuidade entre pensamentos que podem ser relacionadas às continuidades no processo histórico; quanto no sentido oposto, de oposição e reação a pensamentos anteriores. Mas, em ambos os casos, há sempre condições objetivas de fundo. Dessa forma, acreditamos ser possível ir além da tendência dominante no estudo da origem das ideias, identificada por Paço Cunha (ibid.), segundo a qual as ideias são apenas relacionadas às ideias anteriores. Gostaríamos de ressaltar que as ideias precedentes exercem papel importante, mas que há de se considerar a influência das condições histórico concretas. Além disso, a análise da gênese, ao buscar verificar

o surgimento de certos espelhamentos da realidade (...), não está limitada ao surgimento propriamente, envolvendo também a identificação de sua natureza (...). E isso envolve a captura da necessidade social que ativa tais formas de consciência, a identificação de seus propósitos, finalidades, em suma, de suas missões sociais (Paço Cunha, 2025, p. 59).

A abordagem marxiana do pensamento econômico é ilustrativa a esse aspecto, conforme ressaltado em Paço Cunha (2023, p. 127). Marx demonstra que no momento de gênese da economia clássica, precisamente no contexto de luta contra o feudalismo, as condições históricas eram propícias para a valorização do conhecimento científico. Com isso, surge um pensamento voltado à busca pela verdade e que se beneficiava de um ímpeto progressista da burguesia em sua fase ascendente. Em conexão com essas condições de gênese, a economia clássica desempenhava a missão social de advogar pela superioridade do capitalismo em relação ao feudalismo.

A economia vulgar, por outro lado, no contexto do impacto causado pelas revoluções de 1848, se desenvolve não em circunstâncias habilitadoras, mas em meio à estratégia burguesa de submeter a busca por um conhecimento verdadeiro à necessidade de vencer na luta de classes. Com isso, o papel a ser desempenhado pela economia vulgar foi o de exercer uma apologia do capitalismo, na qual as contradições que se faziam evidentes na realidade passaram a ser mascaradas teoricamente. Esses são exemplos nos quais é possível evidenciar tanto a raiz concreta e objetiva, historicamente determinada, de certo pensamento, quanto o papel a ser cumprido por ele em meio ao desenrolar histórico.

Assim, está embutida nas condições de gênese a possibilidade de analisar conjuntamente a respectiva necessidade social envolvida no aparecimento de certa forma de pensamento. Tais missões revelam as necessidades sociais de desenvolvimento, ainda que necessidades falsas, dado o enraizamento na vida material. Para explicar esse enraizamento em necessidades sociais, Lukács emprega a metáfora da vida cotidiana como um rio – o que, diga-se de passagem, possui ainda o mérito de considerar seriamente a relação do cotidiano com as formas de abstração:

O comportamento cotidiano do homem é simultaneamente começo e fim de toda atividade humana, isto é, quando se imagina o cotidiano como um grande rio, pode-se dizer que, nas formas superiores de recepção e reprodução da realidade, ciência e arte ramificam-se a partir dele, diferenciam-se e constituem-se de acordo com suas finalidades específicas, alcançam sua forma pura nessa peculiaridade – que emerge das necessidades da vida social – para então, por consequência de seus efeitos, de sua incidência sobre a vida dos homens, voltar a desembocar no rio da vida cotidiana. Portanto, esse rio é constantemente enriquecido com os resultados mais elevados do espírito humano, assimilando-os a suas necessidades práticas cotidianas, e daí voltam a surgir, em forma de questões e demandas, novas ramificações das formas de objetivação superiores. Desse modo é *preciso examinar detidamente as complexas inter-relações entre a consumação imanente das obras na ciência e na arte e as necessidades sociais que despertam ou ocasionam seu surgimento*. É dessa *dinâmica da gênese, do desdobramento, da legalidade própria, do enraizamento na vida da humanidade que se podem derivar as categorias e estruturas particulares das reações científicas e artísticas do homem à realidade*” (Lukács, 2023, p. 154)

Note-se como estamos diante de uma concepção muito mais rica e dinâmica do que frequentemente se atribui ao marxismo em debates reducionistas. Por outro lado, estamos também muito além de estreitas concepções como as encontradas, por exemplo, no campo da sociologia dos intelectuais. Como bem ressaltado por Silva (2025), o debate entre texto e contexto é feito de forma a desprezar a interação entre esses dois polos ou, ainda, de forma a enfatizar um “contexto” restrito e limitado, no qual não aparecem as macro questões históricas.

O método materialista, como aqui entendido, transcende também os limites da sociologia do conhecimento, cujo maior expoente é Mannheim. Embora possa parecer semelhante, especialmente porque Mannheim busca realizar uma “teoria da determinação social ou existencial do pensamento efetivo” (*apud* Paço Cunha, 2025, p. 55), o autor em questão recai no relativismo das visões de mundo e representa o ceticismo que buscamos combater.

Há, ainda, um último tópico importante acerca do problema da gênese, já que “todo reflexo é determinado concretamente pelo lugar determinado de sua efetivação” (Lukács, 2023, p. 166). Trata-se da discussão sobre a gênese e os chamados “casos clássicos” – termo extraído do debate de

Marx acerca da classicidade do capitalismo na Inglaterra. Esse termo não pode ser compreendido no sentido de “forma eterna”, mas, sim, no sentido do “terreno em que ele [o objeto] se desdobrou de modo mais variado e mais completo, podendo ser estudado de modo mais profícuo” (Lukács, 2020, p. 35). No entanto, nem sempre esses dois polos (lugar de gênese e lugar clássico) são correspondentes, uma vez que as ideologias possuem mobilidade. É o que concluiu, por exemplo, Domingues (2024), no caso do “desenvolvimentismo”, que possui sua gênese na Alemanha e encontra classicidade no Brasil.

Em síntese, se para o materialismo as formas de consciência possuem tal caráter processual duplo, no qual objetividade torna-se subjetividade e vice-versa, é possível dizer, para fins didáticos, que a análise da gênese foca em um primeiro momento (a emergência de certo espelhamento a partir da realidade histórica), reservando o segundo momento (o movimento de “retorno” a realidade, influenciando seus rumos) a outros componentes da unidade do método, especialmente a “eficácia”, mencionada acima.

Desses debates, algumas questões foram extraídas para a pesquisa e nortearam toda a apreensão do objeto, sendo a primeira e a segunda relacionadas ao objetivo principal do trabalho, e as posteriores questões secundárias relacionadas: 1) qual é a gênese histórica do pensamento decolonial?; 2) que necessidade social explica seu surgimento, isto é, qual sua missão social?; 3) essa missão é conscientemente expressa pelos membros fundadores do grupo M/C?; 4) os propósitos dos membros do grupo são alinhados ou há clivagens?; 5) quais são os agentes/instituições que, concretamente, permitiram o surgimento desse pensamento?; 6) a América Latina pode ser considerada lugar de gênese e/ou “lugar clássico” do pensamento decolonial?; 7) o objeto está no grau de maturação histórica que permite tais apreensões?⁷

Ao longo do processo de pesquisa, que envolveu, devido aos moldes institucionais, a construção de pré projetos, algumas hipóteses foram propostas. De acordo com o estágio de desenvolvimento desse processo, ênfases distintas surgiram, e a maior parte das dimensões propostas na hipótese passou por reconsiderações. Optamos por expor todas as indicações que foram consideradas nessa construção de distintas hipóteses, a fim de trazer a tona o caráter dinâmico do processo de pesquisa, que, ademais, contou com opiniões valiosas de colegas e professores que influenciaram o refinamento das considerações.

⁷ Considerando-se que o conhecimento é exercido *post festum*, isto é, após a manifestação dos fenômenos, e que só pode se realizar quando essa manifestação já revelou todas as características essenciais do objeto em questão.

Inicialmente, foi proposto em um projeto que o pensamento decolonial poderia ser explicado por sua origem no contexto do imperialismo tardio; teria nas universidades seu principal agente estruturante; e corresponderia à necessidade social de uma ideologia de terceira via⁸. Em um segundo momento da pesquisa, propomos que o pensamento decolonial poderia ser explicado pelo surgimento no imperialismo tardio e que, sendo um herdeiro do pós-estruturalismo francês, renovaria o irracionalismo para um novo momento histórico. Com isso, sua missão social seria a de minar os parâmetros da produção de um conhecimento objetivo. Ao mesmo tempo em que a hipótese se modificou, nenhuma possibilidade proposta foi, de fato, abandonada, e todos esses fatores permaneceram atuando na pesquisa enquanto dúvidas e possibilidades. A única constante foi proposição de explicar o contexto histórico de surgimento de tais ideias segundo o conceito de “imperialismo tardio”, a ser explicado a seguir. No entanto, a pesquisa acabou concluindo que seria interessante considerar um período histórico mais amplo, como veremos.

Resta, apenas, expor as estratégias de pesquisa adotadas. O objetivo principal foi aliar uma pesquisa histórica, a respeito das condições que formaram tal campo de possibilidades dentro do qual o pensamento em questão pôde surgir, ao estudo dos textos decoloniais que explicam especificamente a gênese. Buscamos, assim, trazer à tona os conflitos e contradições das décadas que precederam o surgimento do pensamento em questão – consideradas à longo prazo – e as modificações que surgem no plano do conhecimento devido àqueles conflitos. Nesse contexto, investigamos quais respostas específicas às questões do momento abriram caminho à decolonialidade. Essas respostas anteriores possibilitaram, com mediações concretas que serão abordadas, o surgimento da perspectiva decolonial, que atualizou velhas questões teóricas para um novo momento histórico.

Quanto ao surgimento do grupo em si, o maior esforço se voltou para inseri-lo nesse amplo contexto e demonstrar como se deu, em termos concretos, o processo de diferenciação em relação à pensamentos anteriores. Por um lado, enfatizamos as condições históricas e, especialmente, institucionais que explicam esse surgimento. Por outro, abordamos os textos de Dussel, Quijano e Mignolo que permitiram a elaboração teórica especificamente decolonial. A partir da compreensão

8 Lukács caracteriza as ideologias de terceira via como ideias que, colocando a (falsa) necessidade de uma terceira opção, para além do capitalismo e do socialismo, cumprem a função de impedir que tiremos, das crises do capitalismo, a conclusão de que o fim deste sistema é uma necessidade incontornável.

dessa resposta particular a um momento histórico particular, chegamos na natureza do pensamento em questão e, com isso, sua missão social.

III – Pensamento decolonial: herdeiro do século XX no século XXI

Embora o pensamento decolonial tenha surgido especificamente na virada do século XX para o século XXI, acreditamos ser impossível desvendar seu surgimento e sua natureza sem considerar os eventos do século XX como um todo. Se nos guiarmos pelos antecedentes históricos citados pelos membros do grupo para explicar seu surgimento, encontraremos fatores como o fim da Guerra Fria, o triunfo do neoliberalismo e a ascensão da globalização – analisada criticamente, especialmente, como mencionaremos abaixo. Com isso, nos transporíamos diretamente para os eventos da década de 70 em diante, considerando que, entre esses marcos frequentemente citados, o primeiro se iniciou em 73 – o primeiro experimento neoliberal durante a ditadura de Pinochet no Chile. Em seguida, teríamos o fim da guerra fria em 89 e o surgimento da globalização já na virada dos anos 90 para 2000.

Tais eventos que antecedem, mais imediatamente, o surgimento do pensamento decolonial são de suma importância para compreender as questões em voga no momento, às quais os autores em questão buscarão dar uma resposta específica. Contudo, acreditamos que um exercício de considerar a totalidade do século XX iluminará muitos aspectos acerca não só do pensamento decolonial, mas da imensa diversidade de pensamentos que surgem em resposta aos conflitos do “século mais sangrento da história”, nas palavras de Eric Hobsbawm (1995). Isso, por si só, já nos auxilia na tarefa de demonstrar a profunda continuidade representada pelo surgimento das ideias decoloniais, frequentemente tratadas em termos de inovação e rupturas com ideias anteriores.

Precisaremos, portanto, lidar com o século do imperialismo, já que ninguém menos que Lênin demonstrou que o século XX foi o ponto de inflexão do velho para o novo capitalismo, a partir exatamente daquele fenômeno que nomeou de forma inédita. Desde então, o conceito de “imperialismo” passou por profunda difusão, gerou uma multiplicidade de estudos (Hilferding, 1910; Luxemburgo, 1913; Bukharin, 1915, Magdoff, 1969) e, após os movimentos de descolonização, passou a ter sua validade questionada para compreender o capitalismo contemporâneo (por figuras liberais como Mark Blaug, Robert W. Tucker, Barrington Moore Jr. e

Benjamin J. Cohen⁹). Diante disso, desde já afirmaremos: o conceito de imperialismo permanece válido, mas precisou, é claro, ser atualizado.

O próprio Lukács (2020) já havia se debruçado sobre tal tarefa, ao explorar as consequências ideológicas do fenômeno imperialista em suas análises sobre o irracionalismo. Mais recentemente, Meszáros (2002, 2003) propôs, ainda, que o imperialismo é mais do que uma fase histórica ou uma forma política, sendo, essencialmente, uma manifestação necessária da lógica expansiva do capitalismo. Inspirado pelos dois autores e por fenômenos ainda mais contemporâneos, Foster (2019) propõe o conceito de “imperialismo tardio”, ao qual se associam, na esteira do argumento lukácsiano, novas formas de irracionalismo (Foster, 2023).

O conceito de imperialismo tardio¹⁰ visa demarcar as especificidades do momento contemporâneo, que certamente resguarda afinidades com o período investigado, por exemplo, por Lênin e Luxemburgo, mas também possui reconfigurações importantes. Este conceito permite demarcar historicamente a complexa relação de continuidades e rupturas entre o período contemporâneo do capitalismo e o período do capitalismo monopolista “clássico”. Assim, se é impossível pensar o capitalismo contemporâneo em termos de fim da fase imperialista, também é incorreto assumir que não existam modificações importantes em relação à era de ouro do capitalismo monopolista analisada por Magdoff (1969) em outra tentativa importante de atualizar a análise de Lênin.

Argumentaremos, então, que o conceito permanece válido para o tempo presente e para explicar o contexto de surgimento das ideias em questão, mas que precisa ser atualizado considerando acontecimentos históricos fundamentais, ocorridos após a morte de Lênin: as lutas anti-coloniais e seus desdobramentos, a derrota do bloco socialista, e as mudanças na hegemonia geopolítica, já que o papel de nação imperialista passa para os EUA após a Segunda Guerra. Além disso, é fundamental explorar a demonstração de Lukács sobre o ressurgimento de tendências irracionalistas no contexto do imperialismo.

Antes de chegar a esses desdobramentos, vejamos o que nos explica Lênin sobre o surgimento do capitalismo em sua fase monopolista, ou seja, sobre o surgimento do imperialismo.

9 Conferir <https://monthlyreview.org/articles/late-imperialism/>

10 Cabe registrar que o conceito não é intercambiável com o de “capitalismo tardio”, tal qual apresentado por Ernest Mandel (1972). Para este, o terceiro estágio do capitalismo implicaria no fim não apenas do capitalismo de livre mercado, isto é, o que corresponde à fase de ascensão da burguesia, mas também do capitalismo monopolista/imperialista.

Em “Imperialismo, estágio superior do capitalismo”, Lênin (2021) propõe uma lei geral que permanece válida: “o engendramento do monopólio devido à concentração da produção” (ibid., p. 40) como característica fundamental do período em questão. A partir do fim do século XIX, os trustes bancários começam a se formar e, ao longo do tempo, passam a determinar a economia, de modo que o capital financeiro ganha um espaço cada vez maior frente ao capital produtivo. Isso, por um lado, gera o “predomínio do rentista sobre o produtor” (ibid., p. 81). Por outro, gera um mundo dividido entre Estados rentistas e Estados devedores – processo dimensionado por meio das estatísticas de exportação de capital¹¹.

Essa análise lhe permite chegar ao tema da partilha do mundo entre as potências imperialistas com uma atualidade impressionante, conforme ilustrado na consideração das relações econômicas entre a Argentina e a Inglaterra: o primeiro “é tão dependente do capital inglês que poderia ser chamada semi-colônia” (ibid., p. 110). No século XX, o caráter monopolista do capitalismo tem como característica fundamental a partilha do mundo,

a transição de uma política colonial que se estendeu sem obstáculos às regiões não apropriadas por nenhuma potência capitalista para uma política colonial de posse monopolista dos territórios da Terra, já inteiramente repartida (Lênin, 2021, p. 114).

Com isso, ao considerar o fenômeno em sua totalidade, Lênin elenca as quatro características fundamentais do imperialismo: crescimento dos monopólios; intensificação da luta por matérias-primas; o monopólio surgiu da conversão dos bancos em monopolistas do mercado financeiro; e o monopólio nasceu da política colonial. Sobre esta última característica, Lênin diz, ainda, que aos “velhos” motivos da política colonial – isto é, o citado acima: partilha de terras –, foram acrescentados, pelo capital financeiro, “a luta pelas fontes de matérias-primas, pela exportação de capital, pelas “esferas de influência” – ou seja, as esferas de transações lucrativas, de concessões, de lucros monopolistas etc.” (ibid., p. 150). Que fique registrado: é uma das maiores contribuições do marxismo à humanidade ter desvendado o caráter capitalista da colonização, como muito bem desenvolvido por autores brasileiros como Prado Jr. (2014) e Mazzeo (1989). No momento

¹¹ Ao ressaltarmos a atualidade dessa análise, não pretendemos embarcar na tendência contemporânea de analisar o capitalismo em termos de fim da esfera produtiva e reinado absoluto da esfera financeira, como se pudesse existir capital fictício sem base produtiva sem que o sistema econômico entrasse em colapso. Não queremos, também, desconsiderar a contribuição de Arrighi (1994), segundo a qual é preciso ter cautela ao tratar a “financeirização” como novidade do capitalismo do século XXI. Ao tomar sob consideração diferentes ciclos de acumulação, desde o século XVI, o autor nos mostra que, ao fim de todo ciclo, é próprio do capitalismo recorrer a uma estratégia de acumulação por financeirização.

oportuno, retomaremos esse tema com o fim de demonstrar a inversão decolonial feita ao explicar a colonização.

Os impérios construídos entre 1875-1914 (Hobsbawm, 1988), contudo, não triunfaram sem dificuldades – pelo menos não por tempo indeterminado. Tão breve quanto no fim da Primeira Guerra em, 1918, os impérios coloniais europeus já começaram a sofrer abalos, o que fica definitivamente perceptível ao fim da Segunda Guerra. Como consequência geral e mais marcante daquele primeiro conflito em escala mundial, a civilização ocidental construída ao longo do século XIX sofre um abalo, à época, inédito. Como já estamos fazendo um recuo histórico ao considerar todo o século XX e não apenas o capitalismo mais contemporâneo, evitaremos desenvolver extensivamente essa questão. Mas não podemos deixar de considerar que o século XX não pode ser devidamente compreendido sem levar em conta sua profunda oposição em relação ao século precedente.

Todos os valores, otimismo e esperança no progresso construídos ao longo do século XIX passam por um descrédito quase absoluto ao longo do século seguinte. Como todos já ouvimos, “depois de Auschwitz” não foi tão fácil fazer crer que o progresso científico e tecnológico seria necessariamente empregado para o bem da humanidade. No entanto, se esse sentimento de pessimismo se aprofundou definitivamente após a Segunda Guerra, é possível identificar sintomas de descrédito dos valores da civilização ocidental desde o momento em que tais valores vieram à existência. Mesmo durante o Iluminismo, autores como Rousseau já antecipavam uma desconfiança em relação à corrente de otimismo com o progresso, predominante à época. Esse sentimento se intensifica desde o referido final da Primeira Guerra, momento no qual a obra de Spengler “A decadência do Ocidente” (1920) foi um marco de tal mudança de perspectiva na Europa.

Reflexo desse pessimismo do século XX é a postura em relação à ciência. Para Hobsbawm, “apesar de 90% dos trabalhos científicos serem publicados em quatro idiomas (inglês, russo, francês e alemão), a ciência eurocêntrica se encerrou no Século XX” (1995, p. 617). Contudo, as ideologias deste século não conseguiram se orgulhar desse feito e da capacidade da mente humana de modo geral: “o progresso das ciências naturais se deu contra um fulgor, ao fundo, de desconfiança e medo, de vez em quando explodindo em chamas de ódio e rejeição da razão e todos os seus produtos” (ibid., p. 624).

Na verdade, desde o fim do século XIX já é possível encontrar fortes indícios de uma crise da modernidade, que ocorre, antes de tudo, internamente ao próprio pensamento ocidental. Correntes como o niilismo, o vitalismo e a decadência (Wollin, 1995) já ilustram isso muito bem. Afinal, não sem razão, Lukács considera Nietzsche o fundador da nova forma de irracionalismo surgida no período imperialista, que expressa um pensamento profundamente reacionário, hostil em relação ao progresso e extremamente crítico da modernidade. Como veremos, o anti modernismo do “Terceiro Mundo” é tardio, se comparado aos desdobramentos daquele próprio pensamento “eurocentrado” (Jameson, 1991).

De todo modo, tal crise da modernidade só ganha contornos completamente definidos ao longo do século XX. Hobsbawm (1995), em sua periodização do século em questão, demarca a Era da Catástrofe (1914-1945), seguida pela Era de Ouro (1945-1973) e pelo Desmoronamento (1973-1991). A Era da Catástrofe é importante para compreender o pessimismo intelectual surgido no início do século XX, o que influenciou muitas correntes emergentes no período e repercute ainda hoje. A Era de Ouro nos auxilia a compreender a reforma pela qual passou o capitalismo no pós-guerra e a especificidade dos interesses surgidos no contexto da Guerra Fria. Por fim, o Desmoronamento evidencia o contexto mais direto de surgimento do pensamento decolonial, reflexo de um momento no qual é criada a ideia de que não existem saídas possíveis para a humanidade. Seguiremos apenas aproximadamente essa periodização, pois acreditamos que, para compreender os ocorridos no Terceiro Mundo¹², a demarcação mais importante é a que considera a Guerra Fria em sua totalidade (1945-1991).

O fato de o autor inglês ter escolhido, aproximadamente, os eventos que vão da Revolução Russa ao fim da Guerra Fria nos ilustra que, naquele período, não só os valores ocidentais entram em colapso, mas também o modelo econômico e as instituições políticas. Paralelamente ao descrédito sofrido pelo capitalismo ocidental, surgiu a necessidade de se propor alternativas, o que se torna realidade, ao menos por certo tempo, a partir da Revolução Russa (1917).

12 As categoria “Primeiro, Segundo e Terceiro” Mundos serão utilizadas para refletir a situação do mundo à época, não como defesa de que sejam categorias analíticas ideais atualmente. Acreditamos ser válidas, ainda, as categorias “centro” e “periferia”, considerando as pesquisas recentes voltadas à conceitualizar as “semi-periferias” (Chase Dunn, 1998, por exemplo). Categorias como “sul global”, por outro lado, apagam completamente o aspecto da dependência econômica, política e cultural, em detrimento à uma afirmação otimista sobre a “emergência” de perspectivas a partir daquela “localidade”.

Ainda chegaremos ao tema da necessidade de se fazer um balanço justo sobre as experiências socialistas do século XX, questão que será central para compreender a proposição política decolonial. Por ora, é necessário apenas constatar um fato: a mera existência da União Soviética forneceu, por dado período, um modelo alternativo de sociedade, e questões fundamentais estavam, ao menos, em disputa. Durante a Era da Catástrofe, o Ocidente encontrava-se em uma situação caótica, o que teve como marcos a Primeira Guerra, crise econômica de 29 e a ascensão do nazismo. O impacto da Grande Depressão foi tamanho que “destruiu o liberalismo por meio século” (ibid., p. 118), contexto sem o qual não teria ocorrido o nazismo.

Paralelamente, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) vivia uma época de grandes desenvolvimento, e foi considerada, naquele momento, o único país que parecia passar isento do impacto dessas crises econômicas originadas nos anos 20: “enquanto o capitalismo liberal ocidental estagnava, a URSS entrava em uma industrialização ultrarrápida e maciça”, período no qual, entre 1929-40, “a produção industrial soviética triplicou, no mínimo dos mínimos” e, no mais, “não havia desemprego” (ibid., p. 119). Isso sem mencionar os avanços sociais.

Assim, a Grande Depressão confirmou a impressão de que havia algo de errado no mundo no momento em que uma alternativa parecia estar se consolidando. Tal crise funcionou, ainda, como “início efetivo do descontentamento político e social local [no mundo colonial]” (ibid., p. 31). A partir dessa catástrofe para o mundo Ocidental, e diante desse crescente descontentamento, passaram a existir três opções: o comunismo, um capitalismo reformado, e o fascismo (ibid., p. 132). O ocidente recorreu à segunda e à terceira.

Após os desfechos da Segunda Guerra, aquela situação melhor da URSS em relação ao Ocidente paulatinamente se altera. Por um lado, a atuação da URSS na Segunda Guerra contribui para seu fortalecimento ainda maior, uma vez que o “socialismo real” pôde, apesar de suas contradições agora evidentes, vencer o nazismo. As consequências disso envolveram não apenas as revoluções socialistas e/ou nacionalistas tentadas ao redor do mundo, mas também a chamada segunda onda de descolonização (entre o fim da Segunda Guerra e a década de 70), e as reformas do capitalismo do pós-guerra.

Por outro, no entanto, embora a URSS tenha vencido a Guerra e obtido tal influência, foram os EUA os grandes fortalecidos pelo conflito. Enquanto o capitalismo norte-americano estava a passar por um avanço, ainda hoje, sem precedentes, a URSS estava devastada pela guerra

internamente, e ocupada com uma postura defensiva frente a cruzada anti-comunista norte-americana – momento no qual abandona por completo qualquer aceno à mundialização da revolução (Bevins, 2020, p. 16).

A disputa, na Guerra Fria, entre Primeiro e Segundo Mundo não deve obscurecer o fato de que não se tratava de um confronto de iguais. Os EUA saem da Segunda Guerra mais fortalecidos do que nunca, enquanto a URSS havia sofrido um forte abalo, inclusive populacional. Assim, embora os dois países tenham, de fato, competido em aspectos importantes e o crescimento econômico, bem como avanços sociais da União Soviética tenham sido inquestionáveis por dado período, os Estados Unidos eram, realmente, uma força econômica, política e militar superior. Isso parece trivial, mas frequentemente é esquecido nas análises que atribuem o fim do socialismo à desintegração interna da URSS, falência do modelo de planejamento, resultado das contradições de um modelo “totalitário” e assim por diante.

Quanto mais as falhas da URSS se tornaram evidentes, contudo, mais desapareceu aquela sensação de que um modo de vida alternativo fosse possível e necessário. Paralelamente, o Terceiro Mundo foi de uma esperança a se libertar do imperialismo, tendo ou não aquele molde soviético como horizonte – ou tendo uma versão diferente de socialismo como horizonte –, a incapaz de lutar contra a dominação estadunidense. Para compreender essas crises, é preciso se voltar à atuação norte-americana em duas frentes: interna e externa. Internamente, o capitalismo norte-americano passa por sua era gloriosa. Externamente, atua promovendo um caos no Terceiro Mundo. Tentaremos trazer à tona importantes processos desse momento.

Trata-se, exatamente, do processo pelo qual os países europeus deixam de ocupar lugar central como potências imperialistas, e o papel de novo agressor imperialista passa aos EUA. Assim, por um lado, havia o peso da URSS em dois sentidos: apoiando diretamente as lutas anticoloniais e fornecendo um modelo alternativo de desenvolvimento. Por outro, havia uma intensa reconfiguração na geopolítica a partir do declínio das antigas potências imperialistas e ascensão dos EUA como nova potência imperialista que, entretanto, direcionou todos os seus esforços do pós-Guerra para manter a imagem de defensores da paz, da liberdade e do desenvolvimento cooperativo. Acompanhemos brevemente esse processo.

Para os países Ocidentais, o colonialismo havia dado sinais de inviabilidade econômica e social desde a Grande Depressão (1929-30), mas a administração colonial indireta demorou a ruir, e

a crise definitiva só viria com o fim da Segunda Guerra. Ao fim da década de 1950, os próprios Impérios já haviam sido forçados a se considerar insustentáveis, ao passo que em 1970 a Era Imperial, nos moldes antigos, havia acabado¹³ (Hobsbawm, 1995, pp. 254-67). Isso não significou, contudo, o fim do imperialismo, mas o início do “imperialismo sem colônias”, para empregar a expressão de Magdoff.

Além disso, uma questão fundamental, à época, foi que, com o modelo de economia planejada, a URSS era não apenas uma aliada na luta anti-imperialista, mas também um modelo de desenvolvimento para Estados periféricos (Hobsbawm, 1995, p. 246) e para o próprio capitalismo, de modo geral. O “socialismo real” explica não só, em grande medida, a força obtida pelas lutas anti-imperialistas, mas também todo o processo de reforma pelo qual passou o capitalismo entre os anos de 1945-73.

Hobsbawm chega a definir o capitalismo do Primeiro Mundo, nesse período, como “reformado a ponto de ficar irreconhecível” (ibid., p. 322). Neste momento, aderem, com adaptações, ao modelo de economia planejada da URSS. O planejamento econômico permitiu à maior parte dos Estados do Mundo uma rejeição quase unânime à supremacia do livre mercado, e se tornou evidente, no pós-Guerra, a necessidade de reformas sociais para a simples reprodução do sistema capitalista. Trata-se do período keynesiano do capitalismo do Primeiro Mundo. Esse crescimento permitiu, também, a reconstrução da Europa com o Plano Marshall.

Paradoxalmente, o capitalismo do pós-Guerra, reformado graças ao peso mundial obtido pela esquerda, pôde sustentar a ideia de que um modelo alternativo de esquerda não era necessário, e que um capitalismo de “bem estar” seria o suficiente. Para isso, contribuíram as ideias sobre o “totalitarismo”¹⁴ para caracterizar o outro lado do mundo, o que estava envolvido no aspecto ideológico da cruzada anticomunista, e a efetiva melhoria da qualidade de vida de boa parte da população do mundo ocidental. No que Hobsbawm chama de “Era da Prosperidade” (período, nos EUA e Europa Ocidental, do fim da Segunda Guerra a meados da década de 1960, quando surgem os sinais de uma nova crise), o clima era, então: uma economia cada vez mais transnacional, ao mesmo tempo que centrada nos Estados Unidos; e contra a esquerda.

13 O que não significa o fim do Imperialismo, segundo a interpretação aqui proposta.

14 Embora o período Stalin seja digno de muitas críticas e problematizações, rejeitamos igualmente as teorias que igualam stalinismo a nazismo sob o conceito débil de “regimes totalitários”, tal qual em Hannah Arendt.

É claro que os habitantes do Terceiro Mundo não experimentaram igualmente tais transformações e avanços, mas, mesmo em posição subordinada, algumas transformações foram observadas. O “salto da economia capitalista levou os habitantes do Terceiro Mundo conscientemente para o mundo moderno, o que gerou revoltas contra a modernidade” (ibid., p. 433). Assim, esse contexto de relativa prosperidade do pós-Guerra permitiu a ascensão do protagonismo político internacional do Terceiro Mundo, a partir das lutas anticoloniais. A categoria “Terceiro Mundo”, tendo em mente a década de 1950, refere-se, concretamente, a dois terços da população mundial, que ainda vivia sob controle direto ou indireto do colonialismo.

Naquele momento, os países que ainda não haviam se libertado formalmente do imperialismo lutam para fazê-lo, a partir da convergência, na esquerda, entre a luta antifascista e a luta anticolonial. Desde o fim da Primeira Guerra, e especialmente, durante a Segunda, independente do peso que o nazismo teve historicamente e do papel central das lutas antifascistas, o grande problema para a maior parte do mundo não era o fascismo, mas o imperialismo/colonialismo (Hobsbawm, 1995, p. 207). Assim, na origem, as lutas anti-imperialistas eram diferentes das lutas antifascistas, embora os movimentos anticoloniais tenham acabado se desdobrando para uma tendência à esquerda e convergindo com o antifascismo. Isso em boa medida devido ao papel da esquerda ocidental como “viveiro das teorias e políticas anti-imperialistas, e o apoio à descolonização veio sobretudo da URSS” (ibid., p. 208).

Apesar das contradições do período Stalin, “até o fim a Rússia soviética continuou sendo (...) algo mais que apenas outra grande potência” (ibid., p. 91), na medida em que continuou representando a possibilidade de emancipação e construção de alternativas, especialmente se consideramos esse apoio ao Terceiro Mundo. Hobsbawm menciona inclusive que o regime chinês, “embora criticasse a URSS por trair os movimentos revolucionários após o rompimento entre os dois países, não tem uma folha comparável de apoio prático a movimentos de libertação do Terceiro Mundo” (ibid., p. 91) – após recordar o papel da URSS para dar fim ao *apartheid* sul-africano, por exemplo.

Para os países do Terceiro Mundo que precisavam de apoio para a construção de suas independências, inicialmente existiam três opções: recorrer aos EUA, à URSS ou à neutralidade. Inicialmente, alguns países tentaram recorrer aos EUA, mas não foi possível. Com isso, a URSS se tornou a grande apoiadora da descolonização. Ao longo desse processo e do acirramento da Guerra

Fria, a neutralidade deixa de ser uma opção. Se, em meados de 1945 era possível almejar um relacionamento, ao mesmo tempo, com o Primeiro e o Segundo Mundos, ao longo da década de 1950 e 60 os conflitos entre comunismo e capitalismo se acirram drasticamente.

Nesse contexto, é sintomático que os EUA não tenham diferenciado os esforços anticoloniais nacionalistas de tentativas efetivas de construção do socialismo, de modo que passou a tratar as nações neutras como potenciais inimigos. Isso levou a uma completa rearticulação da política externa norte-americana durante a Guerra Fria, momento no qual cria um novo modelo de atuação no Terceiro Mundo. Essa atuação externa, por sua vez, tinha origem em modificações internas na gestão da política e da economia, momento no qual adota como prioridade a consolidação como potência vitoriosa. Com isso, o anticomunismo se torna o grande guia da política norte-americana – tanto internamente, com movimentos como o “macarthismo” – quanto externamente. Nas consequências do pós-Guerra, a atuação estadunidense envolve aspectos econômicos, militares, políticos e ideológicos de forma extremamente imbricada.

A história do período de atuação anticomunista do Estado norte-americano, no pós-Guerra, é a história que vai do axioma de neutralidade das nações não-alinhadas à derrota quase absoluta de todas tentativas de construção de um modelo alternativo de desenvolvimento, passando pela conclusão norte-americana de que “quem não fosse ativamente anticomunista, estava contra os EUA” (Bevins, 2020, p. 59). Para os norte-americanos que, como mencionamos, se aproveitaram da não diferenciação entre lutas nacionalistas de lutas socialistas, o crescimento do movimento contra o imperialismo desde a década de 1950 passou a ser visto com muita preocupação. Além disso, do ponto de vista do controle imperialista, só o nacionalismo, na periferia, já é o suficiente para despertar reações.

Figuras como Sukarno, da Indonésia, e Nehru, da Índia, estavam sendo alçados ao patamar de líderes globais da luta anti-colonial, especialmente após a Conferência de Bandung, em 1955. A essência do movimento que resultou de tal evento era uma oposição ao imperialismo paralela ao não-alinhamento entre capitalismo ou socialismo. Nessa época as discussões sobre o neocolonialismo estavam já em alta, e no discurso de Sukarno na conferência em questão já estavam delineados os fundamentos de toda a crítica anti-colonial posterior:

o colonialismo também tem sua capa moderna, na forma de controle econômico, intelectual, controle físico, de fato, por uma comunidade pequena, porém alienada,

dentro de uma nação. É um inimigo habilidoso e determinado, e aparece com muitos disfarces (Sukarno, 1955, *apud* Bevins, 2020, p. 55, tradução própria)

O legado da conferência foi um novo tipo de nacionalismo, que ficou célebre na distinção feita por Fanon entre o nacionalismo das nações opressoras e o das nações oprimidas (Fanon, 1961). Sob tais influências, a questão não era igualar abstratamente a população que convivia no mesmo território, mas a criação de identidade nacional por meio da luta anti-colonial e da justiça social buscada por todos os habitantes. Para aqueles líderes, estava no horizonte o desenvolvimento e o progresso do Terceiro Mundo – o que vêm a ser abandonado nos desdobramentos posteriores dos ideais fundados ali, como veremos.

Assim, embora as lutas anti-imperialistas tenham sido profundamente influenciadas e/ou diretamente apoiadas por socialistas, se tomarmos a Conferência de Bandung de 1955 como marco mundial das lutas anti-imperialistas, veremos que seus líderes eram “socialistas à sua maneira (não-soviética)” (Hobsbawm, 1995, p. 426). Nessa conferência são estabelecidos os moldes de uma terceira via, que se manifestava na ideia “nem socialismo soviético, nem capitalismo”.

Como consequência da conferência, é fundado o movimento global de não-alinhados em 1961, mas a resposta de Washington à conferência é, primeiro, a de uma “condescendência racista” (Bevins, 2020, p. 59). E, segundo, a de tratar a neutralidade como ofensa, isto é, quem não fosse ativamente anticomunista estaria contra aos interesses dos EUA. Nesse processo, a atuação estadunidense a que nos referimos como articulada em vários níveis (econômico, político, militar e ideológico) ganha novas dimensões.

Para Magdoff (1969), uma consequência fundamental da Segunda Guerra foi que, seja com a URSS, seja com a descolonização, criou-se uma urgência, para os EUA, de recuperar os territórios que poderiam ser tirados das redes do imperialismo. Com isso, essa “conquista” tomou diferentes formas: militares, políticas e econômicas (*ibid.*, p. 39):

por mais que os poderes imperialistas não tenham desistido facilmente das colônias, o principal propósito do colonialismo havia sido alcançado antes da independência política: as colônias foram interconectadas com o mercado capitalista (...). A tarefa atual do imperialismo passou a ser se segurar a tantos quantos forem possíveis benefícios econômicos e financeiros das antigas colônias. E isso, é claro, significou a continuação da dependência econômica e financeira desses países” (*ibid.*, p. 41, tradução própria).

Isso gerou uma reorganização da geopolítica mundial em torno das agências internacionais estabelecidas no pós-Guerra: Nações Unidas – que se desdobra em órgãos como a UNESCO –, Banco Mundial, Fundo Monetário Internacional etc., nas quais os EUA exerciam o papel principal (ibid., p. 41). A luta por esferas de influência teve como reflexo o *boom* de exportações de capital dos EUA – característica que já havia sido mencionada por Lênin como indicativa do fenômeno imperialista. É preciso ressaltar que essas agências foram criadas em meio a conferências de reorganização do mundo no pós-Guerra justamente para moldar o novo capitalismo no qual a hegemonia era estadunidense.

Esse período deu origem a um tipo particular de anticomunismo nos EUA, a partir da Doutrina Truman em meados de 1948, no qual o governo norte-americano fez crer que havia uma conspiração mundial dos comunistas para destruir o Ocidente; quando, na realidade, a União Soviética de Stálin deu distintas provas de que havia abandonado a revolução mundial – na Grécia, na Iugoslávia, no Iran, na Turquia etc. (Bevins, 2020, p. 16). Apesar dessas provas de que o socialismo não estava à beira de se tornar mundializado, o anticomunismo foi tornado política de Estado.

Para compreendermos precisamente esse contexto, de meados da década de 1950 e a cruzada anticomunista, precisaremos entrar no processo por meio da qual o governo estadunidense cria, nesse período, um complexo industrial-militar, no qual o aspecto ideológico cumpriu papel fundamental. A primeira obra dedicada a expor partes desse processo, “*The CIA and the Cult of Intelligence*”¹⁵ (Marchetti, Marks, 1974), teve um papel pioneiro em desmistificar o argumento segundo o qual a Agência Central de Inteligência (CIA, na sigla em inglês) estaria a favor da “verdade”, como divulgado no lema oficial de sua fundação; e em demonstrar que a atuação prioritária da CIA não se voltou à URSS, mas, sim, ao Terceiro Mundo. A história do peso atribuído pela CIA à *intelligentsia* e essa atuação na periferia do capitalismo se entrecruza com a história das fundações privadas norte-americanas e sua infiltração no sistema de educação superior estadunidense.

Essa elucidação pode partir da consideração da estrutura peculiar da academia norte-americanas. Primeiro, as Universidades são isoladas do resto da sociedade civil não só no sentido

¹⁵ A primeira versão aparece em 1973, escrita em coautoria por um ex-agente e um ex-funcionário do Estado norte-americano. O livro foi censurado pela CIA e, ainda hoje, a versão disponível contém partes rasuradas.

comumente atribuído pejorativamente (como alheias ao mundo real), mas, também, no sentido físico e geográfico (Cusset, 2005 p. 34). Segundo, o sistema das universidades mais conceituadas é extremamente elitista (ibid, p. 35). Terceiro, essas características explicam a ausência, na cena estadunidense, de um intelectual público tal como existia na França, o qual participava tanto das discussões gerais em meio à população civil quanto das discussões acadêmicas (ibid., p. 36). Quarto, o sistema das editoras universitárias funciona paralelamente ao amplo mercado de circulação de livros e que podem contar com um sistema de captação de recursos próprio (ibid, p. 38), isto é, dependente das fundações privadas e empresas.

As primeiras universidades do país, como Harvard (fundada em 1636) e Dartmouth (fundada em 1769), inspiraram-se no modelo britânico. Com isso, estavam voltadas às funções de “moralidade cívica e utilidade pública” (ibid, p. 39). No início do século XX, em um contexto completamente diferente, a indústria começa a se apoderar das universidades por meio dos financiamentos e das fundações “filantrópicas” (como a Rockefeller e a Carnegie). Essas fundações, em meados de 1915, influenciaram diretamente a gestão dos campi e até mesmo o conteúdo abordado, contribuindo para o processo de burocratização e exigindo a demissão de professores de esquerda em alguns casos (ibid, p. 41). Com isso, as universidades começam a se tornar parte da cultura corporativa nos EUA.

Durante a Segunda Guerra e nos primeiros anos de Guerra Fria, a universidade estadunidense é a expressão perfeita desses interesses econômicos e políticos. Ao longo da Guerra Fria, existem duas fases: a que começa com a Doutrina Truman e a obsessão de frear o comunismo, isto é, de meados de 45 a meados de 60 (com destaque para o período macarthista da década de 50)¹⁶, e, a partir da década de 70, a consolidação definitiva das universidades como parte do mercado e, com isso, a necessidade de desenvolvimento de produtos intelectuais rentáveis – de modo que o que, antes, era perseguido como inimigo, passa a ser absorvido e transformado em lucro. Na primeira fase, a Universidade se torna uma instituição a serviço dos interesses da política estadunidense, em parceria com as Fundações “filantrópicas” (Chomsky, 1998).

Um dos modos fundamentais pelos quais tais fundações passam a ter uma atuação inseparável das universidades pode ser apreendido pela história do *Social Science Research Council*

¹⁶ Na década de 50, o macartismo, movimento de perseguição política anti-comunista iniciado pelo senador Joseph McCarthy varreu as universidades em busca de qualquer vestígio de professores de esquerda e até mesmo livros considerados subversivos (Cusset, 2005, p. 42).

(SSRC), o conselho que coordena as sete maiores associações de ciências sociais dos Estados Unidos (Wallerstein, 1998, p. 195). O SSRC foi criado para recuperar a interdisciplinaridade que as ciências sociais haviam perdido no momento de sua institucionalização (Worcester, 2001, p. 5). Essa criação se deu por “visionários”, segundo o autor, que, influenciados pela Universidade de Chicago, acreditavam que deveriam impulsionar um novo modelo de ciência, que poderia responder diretamente aos problemas sociais e à formulação de políticas públicas (ibid.). Para os fundadores, o comitê de integração das ciências sociais deveria se preocupar com o problema do “comportamento social” e compreender a pesquisa como empreendimento coletivo (ibid, p. 16).

Nesse empreendimento, a corporação Carnegie, o fundo Commonwealth e a fundação Rockefeller “encontraram satisfação em trabalhar com uma nova agência [o SSRC] que poderia determinar prioridades de pesquisa e distribuir os recursos” (ibid, p. 24). Apenas com o apoio dessas Fundações foi possível que o SSRC tivesse legitimidade e recursos para prosseguir o projeto de unir “filantropia racional” à aplicação das ciências sociais (ibid., p. 24).

No pós-Guerra, o grande objetivo do SSRC se tornou “ligar as ciências sociais à liderança política e militar” dos EUA (ibid, p. 39), formando comitês para a “aplicação militar das ciências sociais” (1945-7) e “utilização de registros da guerra” (1945-6), por exemplo. Nesse período, lança, aliado a outras organizações, o programa de estudos de área ao redor do mundo (ibid, p. 39)

Após a Segunda Guerra Mundial, essa articulação entre ciências sociais, interesses do Estado e Fundações Privadas se acentua. A Fundação Ford, por exemplo, passa a colaborar com o governo estadunidense a fim de conter a expansão internacional do socialismo – lembremos que Henry Ford era um apoiador do nazismo de longa data. Quando Henry Ford II assume a presidência da Fundação, entre 1947-8, empreende uma reestruturação que ditará os rumos da atuação da agência até os dias atuais. Em meados de 1950, no contexto da Doutrina Truman e da recém associação entre Departamento de Estado e CIA, a Fundação Ford expande sua atuação internacional.

Desde então, começa um intenso intercâmbio entre os principais membros da Fundação, os departamentos acadêmicos e militares estadunidenses, e os políticos envolvidos diretamente na Guerra Fria. Por exemplo, Donald David (antigo executivo da *Ford Motor Co.*) e Karl Compton (presidente do *Massachusetts Institute of Technology*) durante a Segunda Guerra faziam pesquisas acadêmicas voltadas à indústria armamentista e passaram a atuar diretamente no referido processo de internacionalização da atuação da Fundação (Chaves, 2015). Nesse momento, em meados da

década de 1950, já começam a aparecer as primeiras denúncias da atuação clandestina da CIA fora dos EUA a partir de recursos da FF. Não se trata de teoria da conspiração, e existe documentação que comprova, por exemplo, que Paul Hoffmann, novo presidente da Fundação no período, passa a empregar Richard Bissel, exatamente o chefe do serviço clandestino da CIA. Este é apenas um dos muitos exemplos documentados do intercâmbio de funcionários entre as esferas em questão¹⁷ (Chaves, 2015, p. 237-9).

Para termos uma breve noção da dimensão a que chegam tais relações durante a Guerra Fria, lembremos do episódio em que o presidente Eisenhower encomenda, ao então presidente da FF, Horace Rowan Gaither Jr, um estudo sobre a possibilidade de ataque nuclear da URSS. O produto final desse estudo foi a recomendação, ao Estado norte-americano, de aumentar drasticamente os gastos militares até 1970 – todos sabemos da posição de centralidade absoluta na economia que o complexo industrial-militar norte-americano obteve desde então. Esse modelo de articulação foi espelhado para outras fundações, como a Carnegie e a Rockefeller, que vieram, pelo governo estadunidense, a ser convocadas a participar da política externa norte-americana, quando necessário (ibid.).

Em setembro de 1950, a carta programática da FF, o Relatório Gaither (produto daquela encomenda e que define até os dias atuais a atuação da Fundação em questão), elabora a centralidade das ciências sociais para contenção dos conflitos externos da Guerra Fria, por um lado, e dos conflitos raciais internos aos EUA, por outro. A carta revela a dimensão da preocupação da CIA com os “conflitos intergrupais”, que poderiam se transformar em “guerras raciais”. Em um momento de explosão dos conflitos em torno do colonialismo, a preocupada Fundação elege o financiamento das ciências sociais como atividade que permite “a instrumentalização das suas disciplinas para afirmação da “paz internacional” e do “bem-estar social” (Chaves, 2015, p. 233).

Tratava-se do objetivo expresso de converter as ciências sociais em promotora de condições para uma “paz internacional duradoura”, o que significava, exatamente, “extirpar do ambiente internacional as ameaças totalitárias” (ibid., p. 233). Todos esses padrões eram perseguidos, é claro, de acordo com parâmetros norte-americanos: a formação de uma elite intelectual alinhada a

17 Para além do intercâmbio de funcionários e agentes, houve, desde o início, intercâmbio de recursos entre o complexo industrial-militar e a CIA: “o diretório de ciência e tecnologia da CIA tem um orçamento anual de pouco mais de US\$100 milhões, mas na realidade gasta bem mais do que US\$500 milhões por ano. A diferença é subsidiada pela Aeronáutica” (Marchetti, Marks, 1974, p. 53).

princípios democráticos abstratos e que pudesse intervir na vida universitária e social de modo geral (ibid., p. 235):

Julgava-se que investimentos em instituições, novas teorias, canais de publicação e formação de pessoal e elites profissionais em Ciências Sociais viriam fornecer os instrumentos necessários para universalizar o “bem-estar”, desta forma neutralizando a ameaça real aos fundamentos da “boa vida” representado por aqueles que se mantinham excluídos dela. A imagem modelar do pleno desenvolvimento humano era representado na vida vivida pela sociedade norte-americana ascendente. Daí, essa estratégia privilegiar como universo de intervenção, medidos pela distância desse estilo de vida, as “minorias” nacionais e os habitantes das regiões “atrasadas” do planeta, por oposição, a expressão da incivilidade e da turbulência consideradas destrutivas para a paz e a segurança (Chaves, 2015, p. 234).

Isto é, na Era de Ouro do capitalismo monopolista, a sociedade norte-americana deveria fornecer “a *imagem modelar do pleno desenvolvimento humano*” por diferentes meios. No espírito de colaboração entre diferentes instituições “filantrópicas”, o presidente da *Carnegie Corporation*, John Gardner, propôs que “universidades, fundações e órgãos do governo respondessem investindo na formação de lideranças e na difusão de informação entre formadores de opinião” (Chaves, 2015, p. 243). Para isso, as universidades deveriam produzir informações úteis, de acordo com o direcionamento governamental. Nesse momento são fundados os estudos de área, que, aliados às ciências sociais, “dariam suporte material a esse trabalho, atendendo às demandas da CIA e do Departamento de Estado por informação externa e por material para a formulação de conteúdos de propaganda” (ibid., p. 244).

William Donovan, que dirigiu o *Office of Strategic Services* (OSS) durante a Segunda Guerra, foi, em certos sentidos, o fundador da CIA. Junto a George Kennan e John Davies, estabelece o desenvolvimento original dos “estudos de área estrangeiros”, construindo modelos para organizações de centro de estudos voltados ao “mundo comunista e áreas ameaçadas do Terceiro Mundo” (Cumings, 2002, p. 269). O aspecto mais interessante desse processo é como essa fundação completamente motivada por interesses capitalistas conseguiu mascarar tais interesses, divulgando arquivos oficiais “cheios de preocupações com a independência dos acadêmicos e procedimentos corretos” (ibid., p. 269). Interessante mencionar, também, que Worcester, em seu trabalho sobre a história do SSRC, omite completamente tais conexões.

De todo modo, os esforços eram voltados a desviar o foco do papel governamental na fundação dos estudos de área e captar recursos das fundações privadas – no que a Carnegie e a Rockefeller cumpriram o papel de financiamento inicial. O próprio presidente da fundação

Rockefeller à época, Clinton Barnard, escreve uma carta a Donavan na qual declara: “o aspecto mais atraente dessa proposta é a função de inteligência que o Instituto poderia desempenhar para o governo” (referindo-se ao Instituto de Estudos Eslavos, que forneceu o primeiro modelo de instituição voltada aos estudos de área, a ser replicado) (ibid., p. 269).

O objetivo era muito claro para os agentes envolvidos na construção desse aparato institucional fortemente financiado. Nas palavras de Max Millikan, diretor-assistente de Pesquisa e Projetos da CIA entre 1951 e 52, solicitava-se que a Fundação Ford apoiasse o seguinte tipo de empreendimento:

a) o estabelecimento de estudos de área, tanto para treinamento quanto para pesquisas sobre a estrutura política, social, econômica e jurídica das regiões que são de grande importância para as políticas atuais dos Estados Unidos, mas que ainda não foram estudadas a fundo nas Universidades. Como principal exemplo, podemos citar toda a região do Extremo Oriente, sobre o qual nossos conhecimentos são extremamente limitados. *É impossível elaborar programas inteligentes de assistência econômica, reorientação política ou guerra psicológica* sem saber muito mais do que conhecemos hoje sobre as características básicas de regiões cruciais como Indonésia, Indochina, Índia, Paquistão, Irã, etc. Programas de pesquisa intensiva, desenvolvidos por grupos representativos das diversas disciplinas das ciências sociais, aliados a programas de treinamento, formariam uma combinação imensamente útil às agências de inteligência do Governo. b) Uma avaliação geral, área por área, buscando determinar *até que ponto a assistência econômica tem tido – ou poderá ter – um efeito importante em promover a adesão aos ideais da democracia política*. c) Estudos históricos que indiquem como alguns países alcançaram seu presente estágio de desenvolvimento, juntamente com as lições que podem ser derivadas da experiência histórica destes países e os limites que ela impõe sobre as nossas *esperanças de atuação econômica e política junto a eles no futuro*. d) Uma análise detalhada por parte das duas ou três pessoas nos Estados Unidos que conhecem bem a natureza, a validade e o escopo das estatísticas e dos métodos estatísticos soviéticos, abrangendo diversos setores. (Millikan, “*Suggestions on kinds of projects we would like to see the Ford Foundation Support*”, In: NARA. General CIA Records, *apud* Chaves, 2015, p. 247, ênfase adicionada).

Com isso, fica nítido que os estudos de área deveriam cumprir o papel de fornecer as informações necessárias para três âmbitos, em especial: programas de assistência econômica, reorientação política e guerra psicológica. Tais estudos eram reflexo de uma reestruturação interna da política estadunidense com fins de consolidar o controle externo. Por meio de três atividades que vinham sendo estabelecidas desde o fim da Segunda Guerra – investimento privado, gastos militares e programas de auxílio estrangeiro –, o imperialismo norte-americano visava estabelecer controle mundial (Magdoff, 1969, p. 115) e, é claro, derrotar o socialismo.

Essas diretrizes, imediatamente adotadas pelas fundações e pelo governo norte-americano, se articulavam com a atuação da CIA “muito mais além do que servindo como patrona de trabalhos acadêmicos” (Marchetti, Marks, 1974, p. 197). Tal articulação gerou frutos de sucesso, como no caso do financiamento da obra de Rostow sobre a economia soviética (1960), que, à época, ninguém sabia ter sido influenciada diretamente por uma agência do governo. As relações entre a CIA e as universidades eram intensas, e professores podiam ser usados diretamente como mediadores que recrutavam alunos do Terceiro Mundo e os levavam à universidades norte-americanas (Marchetti, Marks, 1974, p. 197).

O texto “*Area studies in American Universities*”, de 1947, revela os moldes do conhecimento perseguido então: “o estabelecimento dessa área se deu por uma abordagem funcionalista que convidava a “simplesmente identificar as partes estruturais que funcionavam para tornar possível um sistema social ordenado” (Harootunian, 2002, 157). Tratava-se de uma expressão do movimento de “fim das ideologias” das ciências sociais funcionalistas, que encontra terreno fértil nos estudos de área a partir das décadas de 50 e 60 (ibid.). O objetivo desse estrutural-funcionalismo era fornecer uma explicação alternativa à do marxismo, influenciando “um novo tipo de ciência social que desse resposta aos processos de mudança e desenvolvimento” (ibid.), o que gerou as teorias da modernização, patrocinadas pela FF (Harootunian, 2002, p. 160).

A primeira instalação dedicada aos estudos de área foi o instituto de estudos russos da Universidade de Columbia, em 1946 – que anteriormente fazia parte da divisão de estudos soviéticos da OSS. No ano seguinte, a corporação Carnegie concedeu U\$740,000 para a fundação de um instituto de pesquisas russas em Harvard. Em seguida, a FF concedeu, entre 1953 e 1966, U\$270 milhões para que 34 universidades pudessem instituir centros de estudos de área e de linguagem (Cumings, 2002, p. 268). Essa estrutura fortemente financiada por organizações privadas permitiu o início do movimento de concessão de bolsas a professores que puderam se especializar em línguas estrangeiras, visitar países e adquirir todo tipo de conhecimento em áreas específicas. Inicialmente ligados à OSS, depois passaram a ser guiados pelos interesses da CIA, processo revelado pelo próprio McGeorge Bundy (ibid.)

Nesse período, o SSRC passou a atuar, aparentemente, como promotor de novas metodologias, “mais científicas”, que, na verdade, funcionavam como forma de controle ao distribuírem financiamentos de acordo com esses interesses, que direcionavam a natureza das pesquisas que poderiam ser levadas a cabo.

Um dos traços marcantes do período foi o apelo ao conhecimento nativo, atualmente chamado “outro saber”: “o desejo pelo conhecimento nativo prometido por uma hermenêutica da identificação se tornou a principal agenda metodológica e epistemológica dos estudos de área” (Harootunian, 2002, 163). Com essa intenção de se identificar com o conhecimento nativo, “os estudos de área estranhamente correm o risco de formar uma conexão com aqueles esforços mais recentes de elevar identidade e diferenças culturais à verdadeira vocação dos estudos culturais que buscam suceder os estudos de área” (ibid., p. 164).

No pós-Guerra, os programas de estudos de área “foram equipados, dirigidos ou estimulados por graduados do OSS e apoiados direta ou indiretamente, pela CIA, pelo Departamento de Estado e outras agências federais (...)” (Okada, 2002, p. 195). Com isso, o que ocorreu no período foi uma “recolonização acadêmica americana do mundo”, o exemplo mais clássico de “aliança, na Guerra Fria, entre governo e educação” (ibid., p. 195). Okada nos lembra que, embora o contexto histórico tenha mudado desde então, os aparatos institucionais atuais ainda são reflexo dos paradigmas institucionalizados naquele contexto.

A dependência de financiamento privado gerou uma particularidade para os estudos de área, necessariamente relacionados ao âmbito extra-acadêmico, isto é, corporativo, industrial e político. Inicialmente, a institucionalização dos estudos de área dependeu “predominantemente de fundações privadas, que depois foram substituídas pelo governo federal” (Miyoshi, Harootunian, 2002, p. 2).

Essa substituição se dá a partir de 1958, quando o governo toma para si o direcionamento principal da função de financiamento, com a aprovação do *National Education Defense Act*. No entanto, os investimentos das instituições privadas continuam existindo, e, por vezes, são complementados pelo financiamento de instituições privadas de outros países (Harootunian, 2002, 156). É o que ocorre com a *Latin American Studies Association* (LASA), inicialmente financiada pela Fundação Ford, passa a recorrer, especialmente com o fim da Guerra Fria ao financiamento de uma agência norueguesa e uma sueca. No entanto, até hoje existem os FORD-LASA *special projects*, que serão mencionados novamente.

Essa estrutura universitária foi fundada justamente no momento da descolonização do mundo, quando a demanda por conhecimento sobre Ásia, África, Oriente Médio e América Latina passa por um crescimento expressivo. Além disso, cumpria a função expressa naquele texto de Milikan, isto é, fornecer as bases de um conhecimento necessário para que a política externa

estadunidense pudesse se guiar. Como veremos, isso culmina, na década de 1970 em diante, na imposição de ajustes fiscais a partir desse conhecimento produzido então.

Um dos grandes resultados desse momento é a primeira fase da carreira de Wallerstein. Este graduou-se em ciências sociais, na Universidade de Columbia, em 1951. Também nesta Universidade, fez pós-graduação e doutorado, terminado em 1959. Recebeu, entre 1955-7, uma bolsa da Fundação Ford para estudar África e escrever sua tese, uma comparação entre Gana e Costa do Marfim. A partir disso, iniciou sua carreira como “africanista”, entre as décadas de 50 e 60. Em 1966, atua como professor de sociologia na Universidade na qual foi formado, período no qual, em 1968, recebe um financiamento da Fundação Rockefeller. Desenvolve sua teoria do sistema-mundo entre 1971 e 1976 como professor convidado na universidade McGill, no Canadá. Nesse período, entre 1970-1, recebe mais uma bolsa da Fundação Ford¹⁸.

Para Cumings (2002), um dos pontos mais altos desse período de intensos financiamentos de Fundações e governo nos estudos de área foi a obra de Wallerstein, “O sistema-mundial moderno” (1974) (ibid., p. 292). Para Schueller (2007), a obra do autor pode ser considerada “o mais subversivo dos trabalhos financiados pela Fundação Ford”, referindo-se àquele financiamento dado a Wallerstein para estudar África no início de sua carreira. Para Schueller, a obra de Wallerstein reflete o caráter não fatalista do poder, uma vez que autores financiados podem produzir trabalhos úteis e, de fato, críticos – posteriormente problematizaremos em que medida essas críticas foram tão radicais assim.

De todo modo, essa teoria coloca Wallerstein em uma posição de prestígio que manterá ao longo de toda sua vida, conhecida como uma alternativa às teorias da modernização e ao marxismo “ortodoxo”. Como resultado dessa fase, assume uma cátedra em sociologia na Universidade de Nova York, em 1976. Neste mesmo ano, funda o *Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations (FBC)* – o qual dirige até 2005. A partir daqui começa a segunda fase, a ser retomada no penúltimo capítulo. Por ora, foi necessário mencionar que Wallerstein aparece, na cena acadêmica, no momento de *boom* de tais estudos de área.

No entanto, naquele contexto (independente de possíveis exceções), os estudos de área, paradoxalmente, “reforçaram o relacionamento imperial-colonial ao continuarem sustentando o eixo

18 Currículo disponível em <https://iwallerstein.com/wp-content/uploads/2024/12/cv-et-biblio-wallerstein-2013-copie.pdf>

Europa-América como lugar privilegiado de produção de conhecimento” (Miyoshi, Harootunian, 2002, p. 7). Além disso, os representantes dessas áreas tentaram se definir como multidisciplinares, mas acabaram sustentando a institucionalização de um conhecimento parcelar e completamente alheio às suas próprias condições de surgimento. Para Miyoshi e Harootunian,

nunca houve uma tentativa de explicar por que o financiamento é mais importante do que pensar sobre as razões para o financiamento. E a busca obsessiva por dinheiro resultou em reprimir qualquer preocupação genuína em pensar em novas formas para organizar e disseminar o conhecimento sobre Ásia ou o Oriente Médio, sem rendição à lógica de interesses comerciais e governamentais (ibid., p. 6, tradução própria).

Nesse processo, os estudos de área são transformados: seus representantes passam de responsáveis por reunir informações sobre potenciais inimigos para defensores de que o papel dos financiamentos privados não implicaria em nenhum viés para as análises (ibid., p. 5). Os estudos, entretanto, ocorriam no contexto no qual “sempre houve, nos Estados Unidos, uma tendência a construir pontes entre as universidades e as indústrias” (Miyoshi, 2002, p. 20) para servir aos interesses Estatais. No entanto, as duas Guerras Mundiais e a Guerra Fria intensificaram esse processo, inicialmente por meio das ciências naturais e a pesquisa sobre armamentos, e, posteriormente, envolvendo as ciências sociais. Enquanto, ainda na Segunda Guerra, os estudos de área buscavam fornecer informações confiáveis sobre territórios desconhecidos, na Guerra Fria as fundações privadas rapidamente transformaram os objetivos em direção a um domínio cultural universal norte-americano. No pós-Guerra, os esforços para reconfigurar o mundo envolveram “patrocínio corporativo, claramente recrutado e refletido em programas de auxílio de larga escala patrocinados por fundações como a Rockefeller, Carnegie e Ford para programas em Yale (...), Washington (...), Princeton” etc.” (ibid., p. 7)

O OSS teve papel central nesse processo, organizando as humanidades para se tornarem “cúmplices da formação da ideologia capitalista/estatal” (ibid., p. 24). As humanidades, de modo geral, e os estudos de área, em particular, foram colocados a serviço desse processo por meio da “compartimentalização do mundo em áreas”, na qual os “interesses nacionais foram mapeados” em direção à “unidade política” (ibid., p. 24).

Todo esse processo foi amplamente analisado por livros como *Compromised Campus* (Diamond, 1992), mas posteriormente abandonado nos desenvolvimentos teóricos ocorridos na estrutura institucional dos estudos de área, quando estes precisam ser reformulados – os estudos pós-colonialistas e culturais, como veremos no capítulo cinco. Diamond mostra, inclusive, que os

grandes nomes dos estudos de área e das fundações privadas e, especialmente, os líderes dos institutos de pesquisa todos tinham conexões com a CIA.

Tais estudos representaram uma reestruturação interna da política estadunidense com fins de consolidar o controle externo. Então, paralelamente a essa reestruturação estadunidense a nível interno, na qual as ciências sociais cumpriram papel importante, havia a atuação externa. Hobsbawm (1995) nos diz que uma das consequências da Segunda Guerra é que as guerras foram transportadas para o Terceiro Mundo.

Segundo Bevins (2020), entre 1945 e 1990 surge uma rede de programas de extermínio de comunistas centrada nos EUA. De fato, tais programas, que vieram a ser conhecidos como “método jakarta” – baseados no caso de “sucesso” do extermínio de 1 milhão de pessoas na Indonésia a fim de destruir o Partido Comunista Indonésio – provocaram, em ao menos 22 países, o extermínio em massa de civis com o objetivo de derrotar o comunismo. Os oponentes dos Estados Unidos, na Guerra Fria, não foram simplesmente derrotados, mas literalmente exterminados.

Quando a CIA é fundada em 1950 para atender aos interesses da Guerra Fria, primeiro tenta atuar diretamente na URSS, promovendo atores infiltrados que buscaram, sem sucesso, desestabilizar o regime. Diante desse insucesso, se voltam ao Terceiro Mundo como área de influência fundamental a se disputar (Bevins, 2020, p. 27-9). A organização teve seu primeiro êxito no Iran, em 1952, se unindo ao imperialismo britânico (ibid., p. 38-9). Na mesma época, tem uma vitória intervindo nas Filipinas (ibid., p. 40). No mesmo ano, volta-se à América Central e dá, na Guatemala, o primeiro de muitos golpes militares apoiados pela CIA na América do Sul. Graças a essa atuação, desde a década de 50, o Terceiro Mundo foi caracterizado por uma “permanente instabilidade social e política” (Hobsbawm, 1995, p. 513).

No período em tela, cresce no Primeiro Mundo a convicção de que o exército teria razão em intervir no Terceiro Mundo, e contribuem para isso os teóricos da modernização. Em 1959 o próprio departamento de Estado norte-americano encomenda uma pesquisa para sustentar a lógica do exército como força modernizadora. O que ficou conhecido como “aliança pelo progresso”, de JFK, foi marcada pela união com intelectuais anticomunistas como Rostow para empreender alianças militares no Terceiro Mundo com a parceria da CIA. Como consequência, os exércitos do Terceiro Mundo foram treinados e orientados a focar em insurgências contra supostos inimigos internos – o que ficou célebre no caso brasileiro a partir do golpe de 1964, igualmente apoiado pela CIA. Paralelamente, desde 56, a Fundação Ford inicia o movimento de transferir intelectuais do Terceiro

Mundo para os Estados Unidos, o que se iniciou no contexto de cruzada anticomunista na Indonésia e se expandiu para o resto do mundo. Essa atuação “filantrópica”¹⁹ se direciona radicalmente à América Latina após a Revolução Cubana, em 1959.

Assim, tal complexo industrial-militar, no qual o aspecto ideológico foi fundamental, forneceu o modelo para uma atuação do imperialismo em vários níveis articulados, como mostra Chaves (2021). Na década de 50, foi definido que o objetivo principal da ação política e ideológica norte-americana era a conquista e captação das elites intelectuais. Passaram, então, a investir no financiamento de centros, institutos, grupos de estudos e indivíduos com o objetivo de construir um pensamento de esquerda democrático, não-comunista, moderado de modo geral. Esse pensamento deveria formular críticas sofisticadas ao marxismo, respaldadas por pesquisas em diversas frentes e, na aparência, neutras, isto é, não motivadas.

Justamente nesse período são institucionalizadas as ciências sociais latino-americanas. Na América Latina, a história da institucionalização das ciências sociais é inseparável da história da Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), implantada em 1947; da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (FLACSO), fundada em 1957; e do Conselho Latino Americano de Ciências Sociais (CLACSO), criado em 1967 (Trindade, 2021). Todos esses processos fazem parte do movimento de internacionalização das ciências sociais do continente, ocorridos no contexto da Guerra Fria e com profunda influência dos ocorridos no exterior.

A CEPAL reflete perfeitamente aquele processo no qual os Estados Unidos passam a se empenhar na construção e disseminação de abordagens estrutural-funcionalistas e nas quais os maiores horizontes eram o desenvolvimentismo e as teorias da modernização. Quijano, que trabalhou na CEPAL entre 1965 e 1971, se recorda em uma entrevista concedida a Trindade em 2001, no FSM de Porto Alegre, que

A descolonização da África desconcentra o poder. Em alguns lugares isso cria revoluções importantes, Argélia, Vietnã, Cuba. O debate sobre desenvolvimento e subdesenvolvimento está vinculado a este debate *revolução ou desenvolvimento*. CEPAL canalizou na América Latina esta segunda linha. O debate foi para muitos lados, Cardoso é um, eu sou outro. De todos os modos e de algum modo o problema da dependência e da marginalização estava plantado. Foi útil a postura cepalina, que sensibilizou as classes médias e uma parte da burguesia para a necessidade de não

19 Diante desses fatos, como bem ressaltado por Chaves (2015), que pesquisa a relação da Fundação Ford e o movimento negro brasileiro, não podemos cair na narrativa uspiana da década de 90 segundo a qual a atuação da FF seria progressista e isenta. Não faltarão estudos para sustentar neutralidade ideológica e até mesmo para caracterizá-la como uma “vanguarda do bem”, na expressão de Sérgio Miceli – que recebeu, ele próprio, recursos da FF.

permanecer no status quo. Mas ao mesmo tempo a CEPAL perdeu todo o destino (Quijano, entrevista a Trindade, 2021, p. 441, ênfase adicionada, tradução própria).

Para Rolando Franco, a FLACSO foi criada no mesmo contexto, no qual se altera a forma de concepção do trabalho em ciências sociais, pela qual “os organismos internacionais assumiram as tarefas de promover um dos estilos possíveis e tiveram o apoio dos governos”, uma vez que “coincidia com a ideologia desenvolvimentista e modernizante generalizada na região” (citado em Trindade, 2021, p. 267). Assim, a primeira faculdade internacional de ciências sociais no continente foi fundada, inicialmente com financiamento da UNESCO e, posteriormente, da Fundação Ford (ibid., p. 280), pela influência daquele molde de atuação característico da influência dos EUA: sob a máscara de neutralidade, estabeleciam-se os parâmetros de construção de um modelo de ciência “estritamente científico”, ou seja, que não fosse o modelo marxista. Assim, os cursos foram ministrados por professores Europeus preocupados com as teorias estadunidenses (ibid., p. 273).

Novamente, o próprio Quijano, que passou pela FLACSO, reflete sobre esse processo. Na época dos cursos de Peter Heintz, aponta que “fazia-se uma sociologia estrutural/funcionalista por um lado, e eu não estava de acordo” (ibid., p. 435). Da versão de Heintz desse estrutural funcionalismo, Quijano diz que se interessou pela “ideia de que o poder não estava somente concentrado onde todo mundo via, mas em um conjunto de manifestações sociais. Ele tinha uma tradição anarco-proudhoniana” (ibid., p. 435). Naquele momento de formação, Quijano recorda ter como leituras prévias Luxemburgo, Gramsci, Althusser e Poulantzas, vistos como uma forma de sair da versão eurocêntrica do marxismo.

A fundação da CLACSO, por sua vez, embora tenha se dado de forma autônoma por cientistas sociais do continente, recebeu igualmente financiamento estrangeiro para se consolidar: “O Conselho financia suas atividades, seus órgãos e secretária executiva com recursos de origem latino-americana constituídos por: contribuições anuais dos membros e doações, legados, subsídios e outros ingressos”, mas para financiar reuniões científicas, projetos e programas de pesquisa, o estatuto prevê financiamentos de agências internacionais de fora da região, tais como a UNESCO, BID, OCDE e as Fundações Rockefeller e Ford” (ibid., p. 303)

Assim, a história da internacionalização das ciências sociais latino-americanas é inseparável da história da influência ideológica dos EUA. Para Fernanda Beigel, “o processo de consolidação de um circuito acadêmico regional na América Latina ocorreu na década de 1960” (Beigel, 2013, p. 83,

apud Trindade, 2021, p. XX), considerando, “a formação de sociólogos “profissionais” formados FLACSO a partir de 1957” (Trindade, 2021, p. 321)

Com isso, é evidente que não queremos dizer que os cientistas sociais não tiveram agência nesse processo e que tudo o que foi produzido foi simplesmente um reflexo de uma imposição externa. No entanto, é preciso ressaltar como a institucionalização das nossas ciências sociais se deu de acordo com moldes específicos nos quais, apesar da evidente autonomia dos cientistas sociais, haviam tentativas de direcionar o processo. Isto é, desde o papel precursor da CEPAL, passando pelas outras duas instituições, estava em jogo um modelo específico de fazer ciência e de colocá-la em função de interesses – sintetizados na escolha pelo desenvolvimentismo ao invés da revolução –, processo influenciado pelas Fundações Privadas.

Diante desses fatos concretos, cada cientista social produziu, caso a caso, uma resposta específica. Há casos como o de Wanderley Guilherme dos Santos, que, financiado pela FF, abandona completamente o marxismo e se torna um adepto da teoria da escolha racional (Silva, 2024). Mas há, também, casos como o de teóricos marxistas da dependência, que participam ativamente da fundação da CLACSO, como Mauro Marini, que não abandonam o horizonte revolucionário mesmo tendo sido inserido nos debates sobre desenvolvimento da organização em questão.

Então, naquele momento de prosperidade econômica e ascensão como potência imperialista, os EUA passaram a atuar em diversas frentes, tanto internamente quanto externamente. Já na década de 60, e, especialmente, início da década de 70, o governo norte-americano já estava claramente diante dos sinais de novas crises. Isso se deu em todos os níveis sociais, e o clima da prosperidade havia ficado para trás. Ao longo das décadas de 60 e 70, a hegemonia norte-americana começa a passar por uma crise ao mesmo tempo monetária, militar e ideológica (Arrighi, 1996): “essa crise de legitimidade expressou a incapacidade do aparato norte-americano de lidar com os problemas suscitados pela descolonização do mundo” (ibid., p. 343).

O imperialismo tardio começa, então, a partir da metade da década de 1970, quando os indícios de uma nova crise estavam no horizonte da sociedade norte-americana – pela qual passam a lidar, novamente, com a estagnação econômica. Além disso, o fenômeno é caracterizado pela urgência da crise climática e pelo predomínio ainda maior do capital financeiro que está nas mãos das mega corporações globais (Foster, 2019): “o imperialismo tardio também pode ser visto como o período no qual a estagnação econômica, a financeirização e a crise climática emergiram como fissuras irreversíveis, inseparáveis do sistema de acumulação por monopólios capitalista” (ibid, s.p).

Com isso, o Terceiro Mundo começa a sofrer a pressão dos “ajustes fiscais” e a imposição do “neoliberalismo” como única alternativa, o que permite que o Primeiro Mundo retome as taxas de lucro. Para além da organização da produção em cadeias de valor na qual a apropriação dos lucros fica restrita aos países centrais, “todas as formas de transação financeira entre o Norte e o Sul globais incluem um elemento do que Marx denominou ‘lucro por expropriação’, ou, simplesmente, roubo” (ibid., s.p).

Nesse quadro ocorrem as transformações econômicas da década de 1970, na América Latina. Como consequência daquela incapacidade norte-americana em lidar com a descolonização do mundo, mencionada por Arrighi e por Magdoff, entre outros, foi estabelecida uma relação de profunda pressão econômica por meio de tais “ajustes fiscais”. Após a descolonização, os países foram levados a usar sua “liberdade” (formal, política) para reestabelecerem uma dominação centrada no modelo de Estado-Nação subordinado (Arrighi, 1996 p. 345). Trata-se do período ao qual Hobsbawm se refere como “ofensiva neoliberal na América Latina”, isto é, entre 1974-1980 (1995, p. 484).

Essa pressão econômica significava que, a partir dos empréstimos do FMI, as nações pobres pararam de ser confrontadas com aquela necessidade de modernização nos moldes do imediato pós-Guerra e passam a ser “ajudadas” por novos mecanismos, a partir dos quais “não estamos mais lidando com projetos de desenvolvimento ou planos a longo prazo para possível crescimento. O país que recorre ao FMI para um empréstimo (...) está desesperado”, e o que ocorre é que o país não consegue pagar e enfrenta a possível falência, “que não é meramente a perda de um ‘bom nome’, mas o sinal de um colapso da capacidade de realizar trocas externas e inabilidade de importar bens necessários” (Magdoff, 1969, p. 145).

O que é importante reter é que, por diferentes caminhos, no período do fim da Segunda Guerra à década de 1980, o Terceiro Mundo vai de “não-alinhado” a completamente alinhado (submetido) ao Primeiro Mundo devido a uma atuação articulada da política de Estado norte-americana. Ao fim da década de 1960, o movimento do Terceiro Mundo já estava completamente destruído, e seus líderes haviam “desaparecido” por meio de manobras sujas como o assassinato brutal de Patrice Lumumba em 1961, ou o golpe em Kwame Nkrumah em 1966. Na década de 1970, já estava claro que a esquerda havia sido destruída e o impacto que isso viria a ter no Terceiro

Mundo (Bevins, 2020, p. 170). Durante esses anos, o anticomunismo já havia sido alçado a política de Estado de praticamente todos os países que tentaram lutar por sua libertação do imperialismo.

Na década de 1970, a sociedade norte-americana passa por distintas transformações, contexto que explica a segunda fase do papel das universidades, durante a Guerra Fria. Já na década de 60, em meio aos protestos de estudantes, a universidade se via completamente dividida pelo seu conflito histórico clássico, isto é, dar prioridade à moralização e preparação dos estudantes para a sociedade civil ou à especialização e preparação para o mercado (Cusset, 2005, p. 42).

Esse conflito é finalmente resolvido a favor do mercado na década de 1970: a universidade passa, resolutamente, a ser um “funil que alimenta o mercado de trabalho” (ibid, p. 44). Precisamos entender esse processo tendo em vista o contexto acima mencionado: em um momento no qual a economia norte-americana entra em estagnação, as reivindicações da classe trabalhadora haviam perdido a potência, e o imperialismo impulsiona ainda mais em direção à exploração do centro pela periferia, as universidades passam a ser integradas no mercado, como setores que precisam, igualmente, dar lucro.

A produção de conhecimento passa a ser concebida em analogia à produção de uma fábrica e ao imperativo da produtividade, da competição e da emergência da “excelência” como ideologia universitária. Precisamente esta universidade é a que “iria, em breve, desenvolver os estudos feministas para atrair estudantes mulheres, e pesquisa em minorias étnicas ou sexuais para ganhar pontos com essas novas franjas da clientela estudante” (ibid, p. 45). É, também, essa universidade que irá desistir do projeto do início da Guerra Fria de uma vigilância ideológica obsessiva e transformar os discursos de oposição em produtos que venderiam bem no mercado (ibid, p. 45). Nesse período, a universidade passa a se envolver mais diretamente na produção de uma ordem social específica.

Os anos 1970 marcaram um momento de transição não apenas para as universidades estadunidenses, mas para a sociedade de modo geral. O ímpeto político dos anos 1960, caracterizados pelos protestos contra o imperialismo, rapidamente foi reprimido por meio de eventos violentos como o assassinato de Malcolm X e Martin Luther King. Os manifestantes radicais daquela época foram culpabilizados por gerarem um “caos” na sociedade, de modo que a década de 1970 foi marcada por demandas, em geral, de liberação sexual e uso de drogas (ibid., p 57). Embora possamos mencionar notáveis exceções, como a resistência à guerra no Vietnã e os Panteras Negras, o projeto mais geral de uma transformação radical da sociedade foi abandonado: “durante os anos

70, os únicos temas de ação comum nos campi, dividido mais e mais entre comunidades baseadas em afinidades autodefinidas (étnicas ou sexuais) consistiam em um interesse vago no Terceiro Mundo” (ibid, p. 58).

Naquele momento, as universidades passavam pela adaptação à lógica do mundo corporativo, que teve como reflexos “a rejeição do setor público, da totalidade e do comunitarismo em favor das privatizações, individualismo e identitarismo” (Miyoshi, Harootunian, 2002, p. 25). O resultado disso foi que, além de uma fragmentação geral da sociedade, as universidades passaram a ser caracterizadas, cada vez mais, pela lógica dos mercados, pela competição, construção de carreiras individuais e oportunismo (ibid.). Nesse contexto, Stanley Fish, responsável por transformar a universidade e a editora Duke em centros de teorias culturalistas, recomenda que as editoras “não pensem mais em termos de tiragens de 900 a 1.500 exemplares, alternando para as que vendam entre 5.000 e 40.000 cópias” (ibid., p 27) – trata-se do processo de “*academic downsizing*”, que tem como outros reflexos, por exemplo, a retirada do mercado de monografias, para favorecer *best-sellers*.

Para competir nesses moldes acadêmicos, foi necessário que os professores se tornassem estrelas capazes de atrair estudantes, bolsas de estudo e prestígio de modo geral, criando uma discrepância entre salários dos professores comuns e essas estrelas (ibid., p. 28). Com isso, a analogia entre o que ocorre com os salários de CEOs e os demais trabalhadores da empresa não para nos salários, de modo que muitos desses professores estrela e presidentes de universidades passam a ocupar cadeiras nos conselhos administrativos de empresas (ibid., p. 29). Isso contribui para aquele processo de estreitamento das relações entre universidade e indústria (ibid., p. 31).

Para Miyoshi, dois processos contribuem para nossa dificuldade de compreensão de como as humanidades se inserem nesse processo de tornar a universidade um ambiente corporativo: por um lado, livros como “Capitalismo Acadêmico” problematizam a liberdade de pesquisadores financiados por empresas sem considerar o papel específico das humanidades. Por outro, os autores do campo das humanidades ignoram o debate crítico sobre o papel do financiamento e as implicações disso para gerar uma área do conhecimento que falha em fornecer interpretações verdadeiramente críticas sobre a sociedade, já que não consideram essa transformação da universidade em uma empresa capitalista (ibid., p. 38-40).

Já na década de 1980, em particular no Terceiro Mundo, fica claro que as bases da ‘era de ouro’, inclusive o auge de consciência operária, haviam desmoronado irreversivelmente (Hobsbawm,

1995), em vista dos problemas econômicos do capitalismo a partir de 1973. Mesmo aquele crescimento experimentado pelas “sobras” do desenvolvimento capitalista dos países centrais cessa nas três últimas décadas do século XX, momento no qual “a crise dos sistemas comunistas coincidiu com a crise do capitalismo da época de ouro e a crise das social-democracias” (ibid., p. 496). Entre esses fatores, o fim da Guerra Fria exerceu o peso ideológico mais importante, uma vez que criou-se a ideia de que não existiam novas alternativas (ibid., p. 304). Isso se relaciona ao “colapso”²⁰ final da URSS mas também tem independência desse fenômeno, uma vez que ocorreram crises em múltiplos aspectos. Nessa época, também entra em crise o movimento organizado da classe trabalhadora – a que Hobsbawm se refere como uma crise de consciência de classe entre 1980 e 1990 (ibid., p. 364)

Com isso, o mundo entrou no terceiro milênio “não como um mundo de Estados ou sociedades estáveis” (ibid., p. 542), de modo que o século XX “acabou com problemas para os quais ninguém tinha, nem dizia ter, soluções” (ibid., p. 657). Com o fim do socialismo, foi disseminado o clima de que uma era histórica havia acabado e não havia novos horizontes: “em suma, o século acabou numa desordem global cuja natureza não estava clara, e sem um mecanismo óbvio para acabar com ela ou mantê-la sob controle”, o que gerou uma impotência explicada pela “profundidade da crise mundial” e pelo “aparente fracasso de todos os programas, velhos e novos, para controlar e melhorar os problemas da raça humana” (ibid., p. 662). Tanto o socialismo soviético quanto o capitalismo “ultraliberal” perdem a legitimidade, o que gerou uma espécie de vazio ideológico.

Na década de 1990, uma “generalização segura sobre os países do Terceiro Mundo” é que estavam “mergulhados em dívidas” (Hobsbawm, 1995, p. 499): “em 1990, iam dos três gigantes da dívida internacional (60bi a 110bi de dólares) – Brasil, México e Argentina –, passando pelos outros 28 [países] que deviam mais de 10bi cada” (ibid.). Como já havia mencionado Lênin, trata-se de um reflexo fundamental do imperialismo a divisão do mundo entre Estados devedores e credores. Essa divisão serve, ainda, como pretexto de intervenção para os países credores, por um lado; e como possibilidade de lucro garantida, uma vez que tamanhas somas não serão, de fato, pagas, mas os bancos continuam a receber juros sobre a dívida (ibid., p. 500).

Com isso, a partir da década de 1970 e a retomada das crises do capitalismo, embora a economia estivesse em vias de se tornar cada vez mais internacionalizada, “no todo, grande parte do

20 Acreditamos ser errado interpretar o fim da URSS tendo como maior peso as contradições internas do que as pressões externas, como faz, infelizmente, Bevins, amplamente citado.

mundo caía fora da economia mundial” (ibid., p. 501), de modo que o principal efeito foi “ampliar o fosso entre países ricos e pobres” (ibid., p. 501).

Portanto, é necessário reter que o turbulento século XX gerou uma reconfiguração completa da geopolítica mundial, inicialmente com a emergência mundial da luta pela libertação do controle colonial/imperialista após o marco da Revolução Russa, quando uma alternativa se torna realidade. No entanto, após a Segunda Guerra, especialmente com a emergência dos EUA como nova potência imperialista, surgem novas formas de dominação, inclusive a nível ideológico. A partir disso, a produção de conhecimento é reconfigurada e passa, cada vez mais, a ser direcionada de acordo com os interesses de reprodução do capitalismo de hegemonia estadunidense. Ao fim do século, com a derrota do bloco socialista e as evidentes contradições do capitalismo, surge a ideia de que não há mais saída possível.

IV – Antecessores intelectuais

Cabe, agora, demonstrar em que sentido as tendências de pensamento se alteram ao longo daquele turbulento século, quando todo aquele otimismo construído, ao longo do século XIX, se transforma em recusa da possibilidade de compreender a história em termos racionais e otimistas. É evidente que não temos condições de espaço, tempo, e inclusive condições pessoais de sintetizar, neste trabalho, todas as teorias surgidas ao longo do século XX, em resposta àquele turbilhão de transformações. Nos restringiremos a mencionar, com maior ou menor ênfase a depender da necessidade para a elucidação do objeto em questão, as ideias pregressas que abriram caminho à decolonialidade.

Desde 1848, com a entrada em cena do proletariado mundial, a filosofia burguesa se modifica profundamente: “não mais assumindo os valores universais da sociedade, mas somente expressando seus mesquinhos interesses particulares” (Netto, 1978, p. 17). Com isso, “a crença no poder da razão transforma-se em agnosticismo²¹ (...)” e a função das ciências passa a ser de uma “vigilância para que ninguém ouse tirar das ciências econômicas e sociais conclusões que poderiam desacreditar o sistema” (ibid, p. 18). Quando emerge o fenômeno imperialista, a decadência – expressão usada por Lukács para a filosofia burguesa agnóstica do período – se converte em franco irracionalismo, tornado ideologia: “na impossibilidade, social e teórica, de uma defesa clara do sistema, e na necessária intocabilidade do modo de produção capitalista, a ideologia irracionalista

21 Isto é, recusa da possibilidade de compreensão objetiva da realidade.

burguesa propõe a falsa solução do terceiro caminho: nem capitalismo, nem socialismo” (ibid, p. 19). Trata-se de uma forma de apologia do capitalismo, embora indireta, já que

à medida que a crise se prolonga, a concepção de um ‘terceiro caminho’ progride cada vez mais no plano social: é uma ideologia segundo a qual nem o capitalismo nem o socialismo correspondem às autênticas aspirações da humanidade. Essa concepção parece aceitar tacitamente o fato de que o sistema capitalista é teoricamente indefensável tal como existe. Mas (...) está investido da missão social que consiste em impedir que a *intelligentzia* retire da crise a conclusão socialista (Lukács, 1979, p. 44-5)

Essa ideologia irracionalista, predominante no período imperialista, a nível epistemológico “instaura uma nova objetividade, a objetividade dos mitos (uma pseudo-objetividade) e postula a intuição como o instrumento do conhecimento verdadeiro” (Netto, 1978, p. 19). Manifestações desse fato são o existencialismo, por exemplo. Assim, surgem as correntes que destroem a razão e as que fazem miséria da razão (Coutinho, 1972), como o estruturalismo – como veremos.

O que muitas vezes é chamado, no plano das ideias, de “crise da modernidade ocidental”, ao longo do século XX, pode ser mais bem esclarecido se considerarmos as proposições de Lukács. Esse fenômeno, como brevemente indicado, possui suas raízes ainda no fim do século XIX, com Nietzsche. No período imperialista, Nietzsche funda uma nova forma de irracionalismo que cumpre a missão de “salvar o intelectual burguês (...), indicando-lhe um caminho que torne desnecessário seu rompimento e até um conflito sério com a burguesia”, por meio do qual tal intelectual pode “continuar (...) acentuando o agradável sentimento de ser um rebelde, ao opor (...) à revolução social ‘superficial’ e ‘puramente externa’ uma outra solução ‘mais profunda, de caráter cósmico-biológico” (Netto, 1978, p. 50). Assim, Nietzsche foi capaz de aglutinar tendências reacionárias e criar uma nova ideologia para os intelectuais burgueses.

Para isso, ao contrário de Schopenhauer (que era abertamente a-histórico), fundador da forma anterior de irracionalismo e inspiração de Nietzsche, este elabora uma historicidade mistificada, isto é, por meio das mistificações da história chega a uma pseudo-objetividade que, entretanto, se faz passar por uma verdadeira objetividade – que seria fundamentada subjetivamente. O mito é, por si, “algo impossível de fundamentar-se gnosiologicamente e que só pode basear-se em alicerces subjetivistas extremos, na intuição, etc.” (ibid, p. 51). O feito de Nietzsche foi associar a essa pseudo-objetividade “todos os materiais ideológicos que serviram para fundamentar o

irracionalismo, de 1789 a 1848 – o ateísmo religioso, a glorificação da intuição, o aristocracismo epistemológico, a apologia indireta – em uma nova organização” (ibid.)

A partir disso, transferiu as discussões filosóficas para o âmbito da filosofia da vida, o que influenciou profundamente as ideias surgidas ao longo do século XX. Enquanto ideologia dominante no período imperialista na Alemanha, a filosofia da vida não permaneceu restrita ao país no qual foi, depois, elaborada por Dilthey e sua “psicologia compreensiva”; atingiu a França, por meio de Bergson, e os países anglo-saxões, por meio do pragmatismo (ibid., p. 52).

Nietzsche, além disso, não permaneceu confinado ao século em que viveu, e exerceu profunda influência no século seguinte, especialmente por meio de Adorno/Horkheimer, por um lado, e de Heidegger, por outro. Certamente, um trabalho completo sobre os antecessores intelectuais do pensamento decolonial não poderá deixar de considerar os autores de “Dialética do Esclarecimento”, texto profundamente nietzschiano, como um momento importante – como fizeram, por exemplo, Regatieri e Trindade (2024).

Os autores aproximam as ideias de Quijano à obra de Adorno e Horkheimer a partir dos conceitos de razão instrumental, da ideia de não-identidade e das críticas à totalidade²². O primeiro desses conceitos é a ligação mais evidente entre os autores em questão, já que o par frankfurtiniano é um marco nas críticas à racionalidade que está embutida nas promessas do Esclarecimento ao desvelarem sua lógica não só emancipadora, como também dominadora – sendo esta uma parte essencial da crítica decolonial à “modernidade eurocêntrica”.

Trazer o segundo desses conceitos é uma contribuição nova e muito pertinente dos autores, já que as análises que focam em destrinchar conexões a partir unicamente do texto “Dialética do Esclarecimento” (Horkheimer, Adorno, 1947) podem perder de vista uma importante ideia desenvolvida na “Dialética Negativa” e na Teoria Estética. Os autores explicam que, especialmente para Adorno, a razão instrumental produz identidades uma vez que uniformiza o que é heterogêneo. Enquanto esta razão “amputa o incomensurável”, a não-identidade seria a reemergência desse incomensurável em uma espécie de contestação ao existente. Adorno, em sua dialética negativa, diz “a totalidade deve ser combatida ao se provar sua não identidade consigo mesma” (Adorno, 2004, p. 147, *apud* Regatieri e Trindade, 2024, p. 6, tradução própria).

²² O tema das relações entre a perspectiva decolonial e a apresentada no texto “Dialética do Esclarecimento” foi trabalhado em um artigo de conclusão da disciplina “teoria sociológica”, no mestrado do programa de pós-graduação em ciências sociais da UFJF, a ser editado e enviado para publicação.

Portanto, Adorno e Horkheimer se opõem ao fato de a razão instrumental impor uma lógica de identificação absoluta a uma realidade que é, de fato, heterogênea, complexa e contraditória; e de uma totalidade uniformizante que se configura como falsa totalidade. O que está na base dessa necessidade de identificação é díade sujeito-objeto, identidade que gera uma aparência falsa de serem polos absolutamente opostos (Regatieri e Trindade, 2024, p. 13). Veremos que todos esses aspectos reaparecem na proposta decolonial, que certamente foi influenciada por tais pensadores alemães. Já mencionamos acima que, nos primórdios do grupo, Mignolo, Dussel, Quijano e cia. participaram de um encontro que se declarava no âmbito da “teoria crítica”, na concepção de Horkheimer.

Contudo, apesar dessa possível interpretação, isto é, a que considera a decolonialidade um desdobramento particular da “teoria crítica”, acreditamos que, para a compreensão do objeto em questão, a linhagem intelectual mais importante é a que está envolvida no estruturalismo – especialmente as consequências teóricas do mesmo. Até porque, interessante notar, os temas da razão instrumental, das problemáticas de uma concepção homogeneizante de totalidade e das limitações de uma separação rígida entre sujeito e objeto são todos temas que aparecem, igualmente, naquele pensamento francês de meados da década de 1970 – que, ademais, explica questões mais amplas que não estão nos alemães e reaparecem nos decoloniais.

Para explicá-lo, é necessário considerar que se, por um lado, o pensamento decolonial possui sua gênese histórica naquele referido momento de “Desmoronamento” do mundo, no qual parece não haver mais saída; por outro, possui sua gênese intelectual no pós-estruturalismo – mas não sem mediações. Não estamos afirmando que o pensamento decolonial seja pós-estruturalista, mas, sim, que as questões colocadas, de forma pioneira, pelo pós-estruturalismo abrem caminho para o surgimento das questões decoloniais. A perspectiva decolonial foi influenciada pelo movimento intelectual em questão em dois sentidos: primeiro, o estruturalismo e suas variantes, em si, já foram pioneiros em abordar questões que seriam retomadas pela decolonialidade; segundo, nas universidades norte-americanas nas quais a decolonialidade surge, foi construída uma “teoria francesa” a partir de ênfases particulares, que criaram homogeneidade naqueles pensadores originais e geraram novos “produtos teóricos”.

Trata-se de um processo com amplas mediações: o estruturalismo surge, na França, em tensão com a fenomenologia (tensão que oculta continuidades importantes) e com o marxismo;

depois, é radicalizado a partir de críticas internas, no que surge, nos EUA, a nomenclatura “pós-estruturalismo”; este triunfa ao ser institucionalizado nas universidades estadunidenses; como “teoria viajante”, para empregar a expressão de Said (1982), se mistura a outras diversas teorias em voga na academia. Desse caldo teórico construído em torno do pós-estruturalismo, surgem, ao que nos interessa, os estudos subalternos e os estudos pós-colonialistas. Por fim, estes foram inseridos em uma estrutura institucional construída na Guerra Fria em torno dos estudos de área, a qual absorveu, posteriormente, (paralelamente à expansão dos departamentos de literatura) os estudos culturais de modo geral. Para destrinchar esse processo, dedicaremos este capítulo a trazer à tona as questões pós-estruturalistas que abrem caminho às questões decoloniais, para, no capítulo seguinte, focar na institucionalização norte-americana da teoria francesa e seus produtos diretos.

Como indicamos acima, as transformações ocorridas ao longo do século XX foram de uma tal profundidade que geraram, no plano intelectual, um questionamento generalizado sobre a existência de um progresso ininterrupto centrado na Europa. Aquele século conflituoso gerou, especialmente ao que nos interessa neste momento, uma consequência teórica profunda: a perda do papel da Europa como modelo para a humanidade. Com isso, o pensamento ocidental passa por uma profunda “crise” que teve como ponto de partida o questionamento quanto ao próprio sentido do processo histórico como um todo. Naquele momento, “o Ocidente interroga-se sobre seu reverso, sobre os modos de ser da outra cena, invisível, lugar de uma presença revelada por sua própria ausência” (Dosse, 2019a, p. 389). Tal consideração do Outro implicou em que a modernidade deixasse de ser vista como ponto de chegada universal para todos os povos. O significado do imperialismo para diferentes povos e países passou a ser analisado por todas as óticas possíveis.

A crise dos discursos de legitimação da modernidade gerou as ideias pós-modernas, que “se alimentaram ao mesmo tempo de um fundo pessimista, crítico das ilusões da razão, e de uma vontade desconstrutora de tudo o que se apresentava como coerência global (...)”. Como consequência, “a própria noção de realidade vê-se questionada” (ibid., p. 397). Com isso, a “pós-modernidade constrói-se na busca dos mecanismos subjacentes, e propõe ser desconstrutora do humanismo” (ibid., p. 389). Isso foi expresso no projeto de “provincialização da razão ocidental” (ibid.) a partir da decepção com aquele racionalismo otimista anterior. Nesse período, até mesmo a relação das pessoas com a temporalidade se modificou, de forma que surgiu uma cultura a-histórica na qual o “presente já não é mais pensado como antecipação do futuro, mas como campo de uma

possível reciclagem do passado no modo genealógico. O futuro dissolve-se e o presente imóvel permite que o passado não se distancie” (Dosse, 2019a, p. 388).

Estamos interessados, sobretudo, na transformação de pensamento ocorrida na França, onde surge o estruturalismo, como reflexo perfeito dessa cultura a-histórica e do que Dosse se refere como “clima desencantado” do período. Lukács chegou a se referir ao estruturalismo, em uma carta a Carlos Nelson Coutinho, de 1968, como “o maior obstáculo a um desenvolvimento do marxismo” (Coutinho, 1972, p. 10). O estruturalismo se desenvolveu como um método “rigorosamente ‘científico’, capaz de superar o irracionalismo existencialista e a vazia abstratividade de um ‘humanismo’ pseudomarxista” (ibid., p. 15).

Em um momento no qual ocorreram, de fato, simplificações no marxismo, o estruturalismo pôde se beneficiar de uma apresentação como alternativa. Pensadores distintos como “Plekhanov e Gramsci, Ernst Bloch e Lucien Goldmann, o jovem Lukács e o velho Sartre” reduziram o marxismo ao materialismo histórico e desconsideraram o materialismo dialético, isto é, “a teoria do conhecimento e a ontologia marxistas” (ibid., p. 116). As deformações que ocorreram a partir disso foram, por exemplo, negar a “gnosiologia dialético-materialista, da teoria do reflexo”, de modo que “todo pensamento humano passou a ser encarado como “ideologia”, como expressão não da objetividade real, mas de uma “subjetividade de classe”. O estruturalismo pôde aproveitar essas limitações para

apresentar-se como ‘complementação’ de duas pretensas lacunas marxistas: o abandono da análise imanente ou ‘estrutural’ e um ‘antropologismo’ subjetivista na concepção da sociedade (...). Essa lacuna real de alguns marxistas serviu de máscara para a introdução de uma epistemologia formalista e idealista, no lugar da teoria materialista do reflexo; e de uma ontologia anti-historicista e anti-humanista, no lugar da autêntica ontologia marxista do ser social (ibid., p. 118).

Coutinho chama atenção, acertadamente, ao fato de que nesse procedimento, os estruturalistas nunca consideraram seriamente os marxistas que apreendem corretamente Marx, como acontece na obra madura de Lukács – que enriquece a teoria do reflexo de Lênin por meio da “distinção entre reflexo antropomorfizador e reflexo desantropomorfizador”. O autor húngaro, como vimos, “desenvolveu um método autenticamente histórico sistemático, capaz de ligar organicamente a análise genética com a investigação sistemática (teórica ou estética), sem fixar-se unilateralmente em nenhuma delas” (ibid., p. 118) – justamente o procedimento que o estruturalismo gostaria de superar.

Por outro lado, o estruturalismo se apresentava como opositor da fenomenologia existencialista – oposição que oculta uma semelhança fundamental. Tanto os fenomenólogos (irracionalistas) quanto os estruturalistas (agnósticos) “negam explicitamente que a totalidade do real possa ser objeto de uma apreensão racional” (ibid., p. 44). Todas as filosofias da decadência, surgidas após 1848 e, especialmente, durante o imperialismo, colocam, no lugar do historicismo, “uma pseudo-objetividade subjetivista e abstrata”, na qual “a história real (o processo de surgimento do novo)” é transformada em “algo superficial ou irracional”, momento no qual a razão dialética “que afirma a cognoscibilidade da essência contraditória do real” é substituída por um “irracionalismo fundado na intuição arbitrária, ou um profundo agnosticismo decorrente da limitação da racionalidade às suas formas intelectivas” (p. 30-1).

Então, enquanto a fenomenologia era expressão do irracionalismo, o estruturalismo era expressão de um racionalismo formalista, “limitado e objetivamente agnóstico” (Coutinho, 1972, p. 16). Seja na vertente irracionalista, seja na racionalista formal, ambos expressam uma filosofia burguesa que visa renunciar ao “historicismo concreto, à concepção de mundo humanista e à razão” (ibid., p. 16) – isto é, se opor ao marxismo. O que conecta essas duas posições é, essencialmente, o agnosticismo (ibid., p. 17).

Coutinho esclarece que a corrente agnóstica, na filosofia burguesa, ultrapassa em muito o estruturalismo: envolve o positivismo, o neopositivismo, a sociologia formalista, o neokantismo, o pragmatismo etc. No estruturalismo encontra, contudo, na metade do século XX, a forma mais “significativa, universal e ‘sistemática’” (ibid, p. 17). Essa corrente agnóstica foi chamada por Coutinho de representante de uma “miséria da razão”, isto é, “o radical empobrecimento agnóstico das categorias racionais, reduzidas às simples regras formais intelectivas que operam na práxis manipulatória” (ibid, p. 18). A partir dessas definições, as diferenças entre Lévi-Strauss, Foucault e Althusser, por exemplo, não são apagadas, mas ressalta-se o aspecto agnóstico que perpassa a todos.

A não compreensão desse aspecto filosófico geral que engloba as filosofias do período pode gerar a aceitação acrítica de que exista uma oposição absoluta entre existencialismo e estruturalismo – sendo que, na verdade, o estruturalismo marca a substituição do idealismo subjetivo existencialista pelo idealismo objetivo estruturalista (ibid, p. 61). Quando a especialização do trabalho “atinge os próprios fundamentos subjetivos da práxis, operando no interior do homem”, surge, de forma

correspondente, no plano intelectual, “uma falsa fragmentação entre supostas faculdades antagônicas, como a sensibilidade e o intelecto.” (ibid., p. 40).

Com essa falsa oposição, faculdades que, quando corretamente compreendidas, são “mutuamente fecundantes”, passam a ser ordenadas “segundo relações de exclusão, de hierarquia etc.” (ibid., p. 40). Tanto os existencialistas quanto os estruturalistas aceitam essa imediatez – no sentido lukácsiano, isto é, de baixo nível de compreensão do real. Enquanto os primeiros “fazem da sensibilidade hipostasiada (da intuição) o *órganon* supremo de apreensão do real”, os segundos “transformam o intelecto (formalizado) na infraestrutura de todas as atividades subjetivas e objetivas do homem” (ibid., p. 40)

O mesmo ocorre com a “oposição” entre positivismo e estruturalismo. Na verdade, o estruturalismo representa grandes continuidades com o positivismo, ambos representantes daquela racionalidade empobrecida, analisada por Coutinho. O estruturalismo transforma o positivismo em algo mais do que racionalismo formal e o converte em “concepção de mundo”, processo que mencionaremos novamente abaixo. A característica mais essencial dessa posição é afastar as contradições da realidade, eliminando os problemas relacionados ao conteúdo (ibid.).

Com isso, o agnosticismo “oculta a essência do real”, o que tem como reflexo as considerações que veem, na história do pensamento ocidental, um predomínio absoluto da ontologia, que dominaria todos os outros âmbitos do conhecimento: “enquanto a filosofia clássica era preponderantemente ontológica, preocupada com o conteúdo objetivo do mundo, o agnosticismo decadente pretende-se simples epistemologia, simples análise formal dos ‘limites do conhecimento’” (ibid., p. 51). Esse é apenas um dos exemplos pelos quais a filosofia é apresentada, nesses pensamentos decadentes, de maneira distorcida – procedimentos que serão repetidos pela decolonialidade.

O empobrecimento positivista da razão começa já com Comte, que limita a racionalidade ao que o sujeito considera racional (ibid., p. 53). Isso se reflete na metodologia positivista, que recomenda “abandonar o exame da gênese dos fenômenos em troca da descrição de suas leis invariáveis de manifestação” (ibid.). Coutinho ressalta que “concretamente, isso significa substituir a pesquisa da essência ontológica do real pela reprodução imediata da aparência” (ibid.). No mesmo espírito, Lévi-Strauss “defende a ‘razão analítica’ como a única científica (desprezando a dialética)” (p. 53). Toda a tradição positivista, de modo geral, visa enfatizar a constância e a regularidade como

indícios de objetividade, sendo que “Lévi-Strauss (...) vai ainda mais longe: “quando uma contradição aparece, isso é prova de que a análise não foi levada suficientemente longe e que certas características distintivas passaram despercebidas” (Lévi-Strauss, 1964, p. 170, citado em Coutinho, 1972, p. 54).

Dadas essas semelhanças com a tradição positivista anterior – inclusive com a concepção de história encontrada em Durkheim –, a questão é que o estruturalismo e suas radicalizações dão um passo adiante em relação à impossibilidade de compreensão racional da história e do homem, no sentido de produtor de sua própria práxis. Lévi-Strauss diz que o

fim último das ciências humanas não é constituir o homem, mas sim dissolvê-lo”. E Michel Foucault, considerando o exame do “discurso” (das regras formais do conhecimento) como o único objeto de um saber verdadeiro, chega a prever a “morte do homem”. Assim, todos os conteúdos ontológicos da realidade vão sendo paulatinamente subtraídos ao domínio da razão” (ibid., p. 56)

O que conecta todas essas posições, sejam agnósticas ou irracionais, é que recorrem à crítica romântica ou à apologia indireta do capitalismo. Após a Revolução Francesa, as posturas de recusa ou aceitação do capitalismo possuíam uma relação imediata com a realidade. Depois, passam “a se sublimar em questões éticas ou epistemológicas” (ibid., p. 45). Um grande reflexo disso é a tensão entre anticapitalismo romântico e a apologia direta do progresso capitalista. O primeiro via no capitalismo a desintegração de uma subjetividade espiritual, enquanto a segunda negava as contradições daquele modo de produção. A segunda tendência, quando as contradições passam a se tornar mais inegáveis, “orienta-se para o agnosticismo, refugiando-se num formalismo vazio e convertendo-se em positivismo, ou seja, passa a estabelecer “limites” à compreensão racional da realidade (ibid., p. 45). Assim, positivismo e irracionalismo, “exatamente em sua síntese (...) são complementares” (ibid.).

As filosofias irracionais manifestam, em geral, o anticapitalismo romântico, para o qual

a subjetividade erige-se idealmente na única fonte de valores autênticos, desprezadas concretamente todas as mediações sociais, denunciadas como o reino da alienação. Mas essa subjetividade inteiramente vazia, convertida em mera negação abstrata do real, procura desesperadamente encontrar um Absoluto pleno de sentido. Nessa busca, as filosofias da subjetividade revelam um traço profundamente religioso (ainda que se trate de uma religiosidade ateia) e, desse modo, uma vinculação espiritual com formas de vida pré-capitalistas. Com o passar do tempo, o combate à vida pública converte-se numa luta contra a democracia e numa defesa de posições aristocráticas no plano ético e mesmo no plano político” (ibid., p. 46-7)

Lukács já havia esclarecido como esse “ateísmo religioso” decide que “tão somente a sensibilidade e a vivência subjetivas, na forma da intuição, podem revelar ao homem um “real”

autêntico (ibid., p. 47). Na fenomenologia, o método irracionalista (de transformar a intuição em fonte de verdade, de modo que o objeto se torna “vivência do sujeito” (ibid, p. 49) foi sistematicamente formulado por meio da “redução” husserliana – “colocar o mundo “entre parênteses”, ou seja, dissolver as mediações reais e objetivas do “dado”, torna-se condição básica para a apreensão da “essência” (identificada com o seu modo de aparecer) (ibid., p. 49).

Representante do método fenomenológico, Heidegger é eleito pelos pós-modernos como pensador que permite fugir do “logocentrismo” ou da “metafísica ocidental” uma vez que “nele a ligação entre subjetividade e sentido repudia qualquer mediação do social ou do histórico, da racionalidade objetiva (confundida por ele com a dominação técnica)”, o que implica na “defesa de instrumentos cognoscitivos claramente antirracionais” (ibid., p. 49). Trata-se de uma expressão perfeita da crítica romântica do capitalismo:

denuncia-se a realidade social, considerada fonte de dissolução da subjetividade e de desumanização, ao mesmo tempo em que se rejeita a razão, confundida com as regras formais que predominam na práxis técnica e burocrática. Em ambos os casos, vemos um processo fetichizador: determinadas formas particulares do mundo capitalista, tomadas em sua imediaticidade, são convertidas – com *tonus* emocionalmente positivo ou negativo – em “condição eterna do homem”. E, com isso, o protesto subjetivo converte-se em conformismo real; o “nada” existencialista não é, como a negação determinada de Hegel, um momento imanente da transformação do real, mas simplesmente a recusa subjetiva e abstrata de uma positividade igualmente abstrata, a base filosófica para uma teoria da liberdade concebida como fuga ou evasão. Não é casual, pois, que as filosofias da subjetividade terminem por cair no mais profundo pessimismo, numa conformista sensação de impotência: o homem é apenas um “ser para a morte” (Heidegger), a vida é uma “paixão inútil” (Sartre), um “trabalho de sísifo” (Camus). A destruição da razão, o abandono da ontologia humanista e da concepção dialética da história não poderiam conduzir a outro resultado” (ibid., p. 50).

Explicado esse quadro geral que iguala as filosofias da subjetividade, vejamos como se deu a construção do pensamento em questão. Na geração de intelectuais franceses entre 1930 e 1960, o prestígio do neokantismo e do bergsonismo retrai para dar lugar ao prestígio de Hegel e, especialmente, das elaborações em torno da categoria de dialética – como em Marleau Ponty, Sartre e Kojève. Em oposição àquelas duas escolas de pensamento predominantes anteriormente, a dialética passou a ser vista como um antídoto à razão analítica kantiana e também ao mecanicismo (Descombes²³, 1979, p. 28).

23 Todas as traduções referentes à obra “O mesmo e o outro: 45 anos de filosofia francesa” (1979), de Descombes, são da própria autora, a partir do espanhol.

Em meados de 1945, ainda no momento de prestígio do marxismo, as reinterpretações de Hegel são vistas como um o único caminho para apreender as contradições da modernidade (ibid., p. 30). Após 1968, em contrapartida, todas as interpretações da modernidade se tornam hostis a Hegel e à via dialética. Esse movimento permite compreender o surgimento do estruturalismo em tentativa de oposição ao existencialismo e, posteriormente, a radicalização que gera o pós-estruturalismo.

Em geral, a fenomenologia, segundo Descombes (1979) propõe que,

o único sentido que “ser” pode ter para mim é “ser para mim”, em outras palavras, “aparecer-me”. Em consequência, temos que incluir na definição do objeto as condições efetivas que nos são dadas. Assim como a viagem à casa de férias é uma parte das férias, o caminho até o objeto é uma parte do objeto. Este é o axioma fundamental da fenomenologia. Por exemplo, a perspectiva não deve ser considerada como ponto de vista do sujeito da percepção sobre o objeto percebido, mas como uma propriedade do objeto mesmo (Descombes, 1979, p. 92)

Os fenomenólogos buscam, então, “fundamentar o ‘penso’ no ‘percebo’” (ibid., p. 88). O elemento da percepção, por sua vez, corresponde ao chamado por Husserl de “mundo da vida”, isto é, uma espécie de mundo originário, no qual a experiência em si não possui significado e não coincide com o discurso (ibid., p. 89) A fenomenologia, assim, propõe uma definição de verdade “que acaba com as verdades eternas, e o verdadeiro passa a ser tarefa da história” (ibid., p. 91).

Para os fenomenólogos existencialistas, estava em questão o projeto de “ampliação” do conceito de razão, o que se daria por meio de uma reinterpretação da dialética hegeliana: um pensamento dialético não pode se ater “à oposição entre o racional e o irracional” e deve iniciar, “por definição, um movimento da razão em direção ao que é externo a ela, em direção ao outro” (Descombes, 1979, pp. 31-2). Isso gerou o argumento da pluralidade de consciências, importante para os fenomenólogos e a compreensão do problema do “outro”.

Para os existencialistas – que pretendiam propor uma filosofia mais concreta do que a idealista, embora não tenham conseguido –, o idealismo hegeliano não levaria em conta uma segunda consciência e reduzia o ser à representação (ibid, p. 42). Para essa crítica, elegem o “cogito” cartesiano como rival, uma vez que nesta tradição, o “penso, logo existo” é a “origem e regra de toda verdade, (...) a verdade que está no princípio de todas as demais (...). O ego (...) é o absoluto, a respeito do qual todo o resto é relativo: sua verdade (...) condiciona todas as demais” (ibid., p. 42). A questão que surge daí é que “não podem haver simultaneamente vários absolutos. Um segundo absoluto (o outro) supõe necessariamente um rival do primeiro absoluto (o ego) (...).

No plural, os absolutos não são senão pretendentes ao absoluto, são rivais que lutam pelo trono” (ibid., p. 43).

Essa é a origem do problema filosófico fundamental que guiará a obra de Dussel (discípulo de Levinas, um dos introdutores da fenomenologia na França) e que explicará o ponto de partida de todas as concepções que irão desembocar na decolonialidade. Não por acaso, todos os autores que viriam a se preocupar com o problema *do mesmo e do outro* remetem, justamente, às limitações de Descartes. Porém, as explicações decoloniais se restringem a problematizar o conhecimento em termos de uma relação entre sujeito e objeto (o que, como veremos, não possui conclusão alguma, já que os problemas da relação de conhecimento não surgem da consideração necessária desses dois polos).

O uso feito, pelas filosofias da decadência, desse debate contra Descartes, entretanto, parte de uma apresentação empobrecida do pensador em questão: “enquanto o cogito cartesiano é um instrumento desantropomorfizador, a preparação da subjetividade para um contato despido de preconceitos com a realidade objetiva”, a alternativa existencialista/fenomenológica é um cogito “ao contrário, um fechamento diante dessa realidade, o ponto de partida para uma radical confusão antropomorfizadora e irracionalista entre subjetividade e objetividade” (Coutinho, 1972, p. 24). Retomaremos essa questão.

De todo modo, o “paradigma” reinante na França, na década de 60, era a fenomenologia, que tinha a intenção de “basear uma filosofia dialética da história em uma fenomenologia do corpo e da expressão” (ibid., p. 105). A partir de 1960, a geração que passa a ganhar centralidade no debate francês quer, ao contrário, “denunciar a dialética como ilusão e rejeitar o enfoque fenomenológico da linguagem” (ibid., p. 105). Os autores do emergente estruturalismo buscaram, assim, propor uma oposição total diante da fenomenologia, especialmente a partir da interpretação de Saussure feita por Lévi-Strauss, para sustentar uma nova abordagem da linguagem.

O conceito de “estrutura” de Lévi-Strauss é extraído da linguística estrutural. O problema começa quando consideramos que a linguística estrutural de Saussure “se mantinha nos limites puramente formais estabelecidos pelo próprio Saussure”²⁴, enquanto, no antropólogo, há uma “inserção da práxis linguística no conjunto da atividade humana”, o que configura “não um problema estritamente linguístico, mas um problema ontológico e gnosiológico” (Coutinho, 1972, p.

²⁴ Sobre as limitações de Saussure e seus discípulos, como Roman Jakobson, conferir Coutinho, 1972, pp. 82-7.

81-2). Isso porque Lévi-Strauss elege a linguística como modelo de compreensão do todo da vida social.

Para Descombes (1979), compreender corretamente o estruturalismo implica em distingui-lo, por um lado, como um método científico, e, por outro, como o efeito gerado no discurso filosófico a partir daquele método – efeito esse caracterizado pela substituição da descrição (como vimos, o objetivo da fenomenologia) pela desconstrução²⁵. Isso se deveu, em boa medida, à rejeição do primeiro estruturalismo em considerar os enunciados analisados como expressões de uma vivência. Para os estruturalistas, a pressuposição de que a experiência forneça a verdade última é uma ingenuidade fenomenológica. Uma filosofia que tenha como objetivo “desconstruir” (inspirada na categoria *Destruction*, em Heidegger) precisa demonstrar a construção dos discursos filosóficos (ibid., p. 110). Para isso, propõe que os enunciados filosóficos não refletem a coisa-em-si, e sua constituição seria explicada, ao contrário, “pelas limitações inerentes ao discurso filosófico” (ibid., p. 111).

No sentido mais geral, uma análise estruturalista enquanto método parte da estrutura, isto é, “de relações definidas de maneira puramente formal mediante algumas propriedades, das quais está previsto um conjunto de elementos cuja natureza não se precisa” (ibid., p. 118). O ponto de partida nessa concepção de estrutura gera uma análise na qual “um conteúdo cultural (um sistema de parentesco, um mito) é um “modelo”, ou uma representação” (ibid., p. 118). Assim, os objetos não são analisados do ponto de vista do conteúdo, mas do ponto de vista da comparação entre modelos formais. Comparam-se as cosmologias e não seus elementos, e as relações entre elas, ao invés dos termos dessas relações. Como definiu Michel Serres, “o sentido já não é o que está dado, e aquilo cuja linguagem obscura tem que compreender, ao contrário, é o que se dá à estrutura para constituir um modelo” (Serres, *apud* Descombes, 1979, p. 119).

O que ganhou nova dimensão na França foi a aplicação desse método aos sistemas de signos, articulação feita pela noção de comunicação²⁶. As três teses da comunicação, em relação ao sistema de signos, são transformadas pelo estruturalismo em três pressupostos: 1) o significante precede o

25 Existem, assim, três sentidos de “estruturalismo”: 1) o método comparativo de análise estrutural, formalista, que se relaciona a construção de modelos matemáticos (Descombes, 1979, p. 118); 2) a semiologia, aplicação daquele método aos sistemas de signo, que opõe uma concepção de sentido à concepção fenomenológica (ibid., p. 112, 125-6); e 3) a orientação filosófica crítica à fenomenologia e à semiologia, que se originou a partir da disputa do sentido 2 (ibid., p. 113). Nos interessa abordar o segundo e terceiro sentidos de estruturalismo, que corresponderiam, no vocabulário geral, ao estruturalismo de Lévi-Strauss e Lacan e ao pós-estruturalismo de Foucault, Derrida, Deleuze e Lyotard, respectivamente.

significado: com isso, querem dizer que a linguagem não é um meio de expressão, já que o código precede e limita a própria mensagem. A mensagem não é vista como expressão de uma experiência, mas como a expressão dos limites do código disponível naquela experiência (ibid., p. 129); 2) o sentido surge do sem sentido: precisamos recorrer ao sem sentido para produzir sentido. Além disso, há sempre um significante escondido, de modo que, ao trocar um significante por outro, um sentido novo é iluminado (ibid., p. 132); 3) o sujeito se submete à lei do significante: para a fenomenologia, o sujeito que fala era a origem do sentido dos enunciados; para a semiologia, a ênfase recai no destinatário (e não no emissor).

Com isso, o argumento estruturalista semiológico é que não existe aquela coesão, preestabelecida pelos fenomenólogos, entre linguagem e experiência: “o código e não o emissor decide sobre o que é pertinente e o que não é. Se a língua é um código, é ela quem fala toda vez que o sujeito falante profere algo” (ibid., p. 133). Ou seja, quem dá o sentido é o significante, e não a experiência. Esta pode, apenas, vir a receber um sentido por meio de um discurso articulado por meio de determinado código, internamente a um sistema de oposições significantes (sim e não, algo e nada etc.) (ibid., p. 133).

Para Descombes, é possível resumir a tentativa de oposição da semiologia à fenomenologia pelo domínio da referência/denotação na segunda, e da enunciação para a primeira. A semiologia não foca na relação do locutor com o sistema significante, no que se explica também o problema da área em questão com o marxismo. Segundo o método estrutural, a ideia de uma determinação da esfera econômica é impossível, “porque afirmava uma relação de causalidade direta entre o conteúdo de um discurso e a realidade de seu enunciator, esquecendo do papel específico do código” (ibid., p. 167).

Os códigos de comunicação passam a ser considerados estruturas por sua propriedade de serem traduzíveis em outros códigos, isto é, a natureza da vida social é sua intercambialidade, tal como propõe Lévi-Strauss. Se o antropólogo consegue expressar um sistema de códigos em outro sistema de códigos, consegue “elaborar uma espécie de código universal capaz de expressar as propriedades comuns às estruturas específicas que dão conta de cada aspecto” (ibid., p. 137).

26 Descombes (1979) afirma que a “teoria da comunicação absorve os sistemas de signos” (ibid., p. 126) por três pressupostos: 1) o código precede a mensagem; 2) o código é independente da mensagem; e 3) o código é independente do emissor. O estruturalismo semiológico pressupõe que os fenômenos linguísticos sejam fenômenos de comunicação, e que as línguas nativas sejam códigos utilizados para a transmissão de mensagens. O feito de Lévi-Strauss consistiu em dar um passo a mais e tratar toda a vida social como um processo de intercâmbio de sinais, reduzindo a antropologia à semiologia (ibid., p. 128).

Assim, a pretensão última do estruturalismo era construir um código universal da espécie humana, que abarcasse os invariantes, comuns à todos, de todas as estruturas (ibid., p. 137). Isso, como observa Descombes, repousava em uma noção muito vaga e jamais explicada seriamente por Lévi-Strauss, de um espírito humano que inconscientemente elaboraria estruturas universais (ibid.).

Lévi-Strauss está “inclinado a admitir que o pensamento começa antes do homem” (citado em Coutinho, 1972, p. 100). Com isso, funda um idealismo objetivo cuja pseudo-objetividade tem como grande base a categoria do inconsciente. O autor “acredita que os fatos conscientes são apenas fenômenos superficiais, em contraste com a “essência” (“estrutura”), constituída pelos fatos “inconscientes”.” (Coutinho, 1972, p. 100). Embora muitos fatos sociais sejam, de fato, inconscientes, a origem real desse fato está em que “à consciência subjetiva do processo imediato corresponde uma consciência objetivamente falsa do fato real, do verdadeiro alcance do imediato e praticamente realizado” (Lukács, citado em ibid., p. 102) – o que Lévi-Strauss oculta.

O estruturalismo une esse apelo ao inconsciente a um clima de negação da historicidade e das tentativas de pensar para além da “ideologia do progresso”, ao menos como “fenômeno unificador” (Dosse, 2019, v. 1, p. 391):

O progresso pluraliza-se, deixa de ser a força motriz da evolução social. Sem negar certos avanços, estes já não participam de uma problematização global da sociedade. Essa desconstrução está na base de uma verdadeira revolução intelectual que o estruturalismo deflagra, em particular através da antropologia, através da ideia de equivalência da espécie humana (ibid., p. 391).

Tal ideia de equivalência entre os povos, que emerge no pós-guerra, modifica fundamentalmente os pontos de referência a partir da descolonização. A partir da ruptura com o Iluminismo, “uma nova visão de mundo impõe a descontinuidade, o distanciamento do referente. A razão ocidental é, portanto, desde o final do século XIX, trabalhada de dentro para fora, no sentido de sua pluralização” (ibid., p. 392). Com isso, Dosse observa que, no período, a consciência histórica é substituída por uma consciência etnológica, planetária e topográfica, reflexo do processo no qual “a temporalidade cai na espacialidade” (ibid., pp. 388-393). A função do discurso histórico “como inter-relação entre passado e futuro se encontra desestabilizada” (ibid., p. 395) – o que gerou a era da “pós-história” e argumentos como o de Derrida, segundo o qual o “discurso absoluto” já havia se realizado (a ser mencionado).

A consequência do estruturalismo é que a agência deixa de ser um atributo do homem, ao passo que o determinante se torna a estrutura. As pessoas ficam restritas a “atualizarem algumas

possibilidades inerentes ao código, ao sistema significante” (Descombes, 1979, p. 141). Daí o problema da tradição humanista com o estruturalismo. A passagem do neopositivismo ao estruturalismo é a passagem “da epistemologia pura à ontologia epistemologizada” (Coutinho, 1972, p. 107): “ao explícito agnosticismo dos primeiros, substitui-se agora um “agnosticismo envergonhado”, que oculta sua face por trás de uma falaciosa ideologia cientificista” (ibid.). O estruturalismo acrescenta à “miséria da razão”, característica do neopositivismo, a “miséria do objeto”, um empobrecimento radical do pensamento e da vida humana.

A “ontologia epistemologizada” do estruturalismo é explicada pelo fato de que as tendências epistemologizantes não analisam o objeto a fim de extrair dele uma racionalidade imanente. Ao contrário, “concentram-se na descrição formal dos processos racionais, tendendo necessariamente a estabelecer ‘limites’ para o conhecimento” (ibid., p. 78-9). Disso decorre que o estruturalismo inverte a realidade, na qual as questões epistemológicas estão subordinadas às ontológicas, “ou, em outras palavras, a racionalidade subjetiva é um reflexo aproximativo do sistema de leis imanentes à objetividade do ser” (ibid., p. 79). Inversamente, no estruturalismo, a pretensa ontologia é “uma projeção no objeto das configurações formais descobertas na análise – unilateral e fetichizada – do intelecto subjetivo” (ibid.).

Com isso, “o estruturalismo tende a transferir para a própria realidade os ‘limites’ que sua epistemologia formalista (essencialmente análoga à do neopositivismo) julga descobrir no conhecimento racional”. Na antropologia correspondente, somente merecerão a qualificação de objetivas aquelas configurações ontológicas às quais se possam aplicar as leis do intelecto formal”, o que gera um “profundo empobrecimento da realidade” (ibid., p. 80). Portanto, de maneira ilegítima, o estruturalismo pretende passar da epistemologia à ontologia, usando para isso, como “ponte”, a referida categoria de “estrutura”.

Por isso começamos a indicar, acima, que o estruturalismo possibilita a conversão do neopositivismo em visão de mundo, procedimento pelo qual afirma que todas as práticas humanas, tratadas de forma indiferenciada, “subordinam-se a regras formais, são produtos de um “intelecto” mistificado, convertido – sob o nome de “episteme” ou de “estrutura inconsciente” – num fetiche pseudo-objetivo” (ibid, p. 75).

Descombes ressalta uma importante consequência política desse pensamento anti-humanista. Este autor nos mostra que as teses semiológicas sobre a exterioridade do signo possuem um significado político: “o de que as ideologias políticas (...) são estritamente mitos; e sua eficácia

simbólica (...) não garante em absoluto sua adequação à realidade da qual pretendem falar”. Essa consequência foi explicitamente extraída por Lévi-Strauss: “nada é mais parecido ao pensamento mítico do que a ideologia política” (Descombes, 1979, p. 144).

Com a semiologia, a noção de um sentido na história também é obscurecida: “Lévi-Strauss conclui que o sentido vivido da história é inevitavelmente seu sentido mítico” (ibid., p. 145). Assim, as consequências políticas do estruturalismo desembocam no argumento de que as instituições dominam no mesmo sentido de dominação de uma linguagem. Disso se depreende que “os problemas essenciais são discutidos nas fronteiras da linguagem dominante” (ibid., p. 145). A semiologia coloca, então, que “domesticar o elemento brutal da existência, assimilar o heterogêneo, dar sentido ao insensato, racionalizar o incongruente e, em definitivo, traduzir o outro à língua do mesmo” (ibid., p. 145) é a tarefa realizada tanto pelos mitos quanto pelas ideologias.

A partir de tal tipo de equiparação, a semiologia abre alas “para um estudo crítico dos discursos dominantes no Ocidente, para voltar a encontrar neles os conflitos não ditos, por trás das soluções agradáveis e os ares racionais de onde 'tudo é coerente’” (ibid., p. 146). Nesse movimento, “a linguagem comum, as formas com pretensões universalistas e as comunidades unânimes são mentirosas” (ibid., p. 146). Com o desenrolar dessa visão, chegamos à geração de 1960, para a qual a tarefa deixa de ser a “integração do irracional em uma razão ampliada”. A questão passa a ser desconstruir o que consideram “princípio da linguagem dominante no Ocidente”, isto é, “a lógica da identidade” (ibid., p. 146). Somado a isso, colocam a necessidade de criticar a história, “considerada de agora em diante um mito, isto é, como uma solução eficaz, porém falsa, para o conflito entre o mesmo e o outro” (ibid., p. 146).

Descombes (1979), Dosse (2019) e Ferry e Renaut (1988) concordam que as raízes da luta contra o progresso, a história e as grandes narrativas estão em Nietzsche, retomado na pós-modernidade por Heidegger, Foucault e Derrida, por exemplo. O anti-humanismo que os perpassa gerou a problemática na qual “o homem é fundamentalmente desprovido de todo domínio, pois sua realidade sempre lhe apresentará apenas como encobrimento” (Dosse, 2019a, p. 406). Visando derrubar o ponto de vista do cogito cartesiano, Heidegger descentra o homem, submetendo-o “a uma história da qual não é mais sujeito, mas objeto ou joguete” (Dosse, 2019a, p. 407). A genealogia, elaborada por Nietzsche e popularizada por Heidegger, visa justamente “estabelecer o retorno com força dos elementos censurados, recalcados, colocados em perspectiva” (ibid., p. 409),

revelando uma abordagem distinta da temporalidade e da relação com a verdade: “a genealogia valoriza o espaço do signo que deve ser exposto de novo num desvelamento do discurso unitário metafísico” (ibid., p. 409).

A partir disso, por meio dos temas da crítica à consciência fenomenológica e contra a “lógica da identidade”, os autores da década de 1970 empreendem uma “cruzada contra o sujeito em geral” (ibid., p. 107). Nesse ponto, Descombes fornece uma crítica fundamental e que permanece válida para os desdobramentos do estruturalismo, como veremos: quando dizem superar o sujeito, esses autores estão, na verdade, promovendo novas subjetividades (ibid., p. 108).

Os autores que desdobram o estruturalismo de Lévi-Strauss (Foucault, Althusser, Derrida etc.) levam o anti-humanismo de seu mestre às últimas consequências. Para este último, a face mais positiva do pensamento do fundador do estruturalismo é a afirmação nietzschiana:

afirmação de um mundo de signos sem culpa, sem verdade, sem origem (...). Essa posição, que já não está voltada para a origem, afirma o jogo e tenta passar para além do homem e do humanismo; e o nome do homem é o nome desse ser que, através da história da metafísica ou da ontoteologia, quer dizer, de toda a sua história, sonhou a presença plena, o fundamento tranquilizador, a origem e o fim do jogo” [da vida social como ‘jogo’ dos signos formais, que possuem primazia sobre o conteúdo] (Derrida, citado em Coutinho, 1972, p. 106).

Coutinho ressalta que, em Derrida, a luta do homem em direção à superação da alienação é transformada em “sonho insensato (...) a realidade, para Derrida, reduz-se a um ‘jogo’ permanente, absurdo e irracional, do qual podemos compreender apenas as regras mas não a origem e a finalidade. O homem é tão somente uma peça desse jogo absurdo” (ibid., p. 106). Veremos como a desconstrução de Derrida é expressão desse pressuposto.

Foucault, igualmente, reduz a realidade social a “objeto manipulado por ‘estruturas’ inconscientes”: “em todas as épocas, todo o seu comportamento [dos seres humanos] é dirigido por uma estrutura teórica, por um sistema” (Foucault, citado em Coutinho, 1972, p. 106). Os discípulos de Lévi-Strauss buscam, assim, eliminar de forma ainda mais definitiva o problema da origem, isto é, da gênese social dos fenômenos; e substituí-lo pelas concepções para as quais não há início e nem haverá fim²⁷.

27 Lyotard é quem levará essa crítica adiante a partir da reconsideração da tese nietzscheana de um eterno retorno, que significa, antes de mais nada, que não há origem (primeira vez) e nem haverá a última (fim da história); consequentemente, não há fatos, somente interpretações – toda interpretação é a interpretação de uma interpretação anterior (Descombes, 1979, p. 237). Nesse quadro, Lyotard, um ex-militante do grupo Socialismo ou Barbárie, adere ao niilismo no contexto da decepção com o socialismo real. Passa a ver o socialismo como expoente de um ideal moral,

Não por acaso, tais autores se voltam, justamente, contra Hegel e o marxismo de modo geral. Hoje, Hegel foi reduzido a pensador eurocêntrico e racista que jamais deveria ter sido alçado a “clássico”. Sem dúvida, é uma contradição e limitação que Hegel tenha tentado fornecer um pensamento humanista e universalista ao mesmo tempo em que desconsiderava povos e nações inteiras. Mas esses erros foram cometidos no século XIX e costumam ser analisados com o prisma do século XXI. A questão não é que essas contradições não possam – pois devem – vir à tona, mas que o autor em questão não pode ser reduzido a elas.

Uma breve comparação pode ilustrar esse argumento: como é possível que Heidegger, autor dos *cadernos negros*, tenha sido “desnazificado” e permanecido em uso por muitos autores influentes – os próprios Derrida, Mignolo e Dussel, entre milhares –, enquanto a menção de Hegel a um “pós-moderno” poderá soar como complacência com o racismo? A busca por enterrar o legado hegeliano tem razões nem sempre abordadas: trata-se de um autor que, apesar das limitações, representou o ponto alto de uma trajetória ascendente na filosofia burguesa progressista, pela qual a história humana chegou mais perto de ser compreendida – não sem contradições. O legado hegeliano também é de

humanismo, a teoria de que o homem é um produto da sua atividade, de sua história coletiva; o historicismo concreto, ou seja, a afirmação do caráter ontologicamente histórico da realidade, com a consequente defesa do progresso e do melhoramento da espécie humana; e, finalmente, a razão dialética em seu duplo aspecto, isto é, o de uma racionalidade objetiva imanente ao desenvolvimento da realidade (que se apresenta sob a forma da unidade dos contrários), e aquele das categorias capazes de apreender subjetivamente essa racionalidade objetiva, categorias estas que englobam, superando, as provenientes do “saber imediato” (intuição) e do “entendimento” (intelecto analítico) (Coutinho, 1972, p. 28)

A questão é compreendermos, hoje, que esse legado, embora em Hegel não existisse uma consideração efetiva da humanidade como um todo, engloba efetivamente a toda a espécie humana – que obviamente não existem “povos sem história” – sem dúvida, um erro grave de Hegel, por mais que condizente com o tempo em que viveu. Além disso, Hegel, como ressalta Coutinho, é também produto da justificação do capitalismo, de modo que ao mesmo tempo em que deu indícios fundamentais da consideração correta das categorias da racionalidade humana, também deformou

ainda religioso, contra o qual o capitalismo teria o mérito de destruir todos os valores. Lyotard, seguindo Nietzsche, argumentará que o mundo tal qual só é fábula: fábula significa algo que se conta e que não existe senão no relato; o mundo é algo que se conta, um acontecimento contado e por isso uma interpretação: a religião, a arte, a ciência, a história são outras tantas interpretações diversas do mundo, ou, melhor, outras tantas variantes da fábula” (Lyotard, *apud* Descombes, 1979, p. 239).

tais categorias – sendo, afinal, um idealista objetivo (ibid., p. 29). De todo modo, a questão é que, desde os estruturalistas, a negação de Hegel é reflexo da negação de um conhecimento objetivo e racional.

Nesse procedimento, como explicam Ferry e Renaut (1988), o paradigma hegeliano de uma genealogia racionalista, remontada à busca pela verdade ou por um saber absoluto, foi substituído pela genealogia nietzschiana, nos moldes de uma hermenêutica infinita. Com isso, tornou-se predominante a visão perspectivista de Nietzsche segundo a qual “não há fatos, apenas interpretações” (Ferry, Renaut, 1988, p. 30). Entendia-se, portanto, que o método genealógico deveria ser empregado tal como o formulou Nietzsche. Esta formulação foi defendida por Foucault ao concordar que “a questão filosófica fundamental não seria mais ‘o que é que...?’, mas sim ‘quem é que...?’” (Ferry, Renaut, 1988, p. 28). Ou seja, o foco passou do conteúdo do discurso para suas condições exteriores de produção. Assim, a ideia de um significado originário é posta em questão a partir do foco absoluto no significante, no que se dissolve a ideia de verdade.

A concepção de verdade como “adequação do sujeito à coisa e como não-contradição (coerência do discurso)” (ibid., p. 31) é questionada a partir da definição heideggeriana (inspirada em Nietzsche) de verdade como *aletheia*, isto é, “como um desvelamento inseparável de uma parte de velamento” (ibid., p. 31). Com isso, “toda visibilidade se dá (...) sobre um fundo do não-visível, toda presença sobre o fundo da ausência, toda aparição sobre o fundo da desapareição” (ibid., p. 32). Tal método visa justamente “estabelecer o retorno com força dos elementos censurados, recalcados, colocados em perspectiva” (Dosse, 2019a, p. 409), revelando uma abordagem distinta da temporalidade e da relação com a verdade.

Com isso, o método genealógico fazia um uso peculiar da história, no qual “o genealogista recorre à história para conjurar a quimera da origem” (Dosse, 2019a, p. 412). Esse uso da genealogia permitiu transformar a hermenêutica de Heidegger em semiologia “quando se converte em interpretação das interpretações ao infinito, tendo o signo quebrado as amarras que o prendiam ao significado original” (ibid., p. 412). A partir de tal prática, não se tratava mais de considerar o sujeito como ente consciente capaz de apreender significados, mas de interrogar “quem ele é para dizer o que diz” (Ferry, Renaut, 1988, p. 38). Como é emblemático em Foucault, “a interpretação será sempre, daí para frente, uma interpretação pelo ‘Quem?’; não se interpreta o que há no significado; antes, no fundo, se interpreta: quem colocou a interpretação?” (Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx*, p. 189, *apud* Ferry, Renaut, 1988, p. 39).

Como vimos, esse uso da história é explicado pelo fato de que as filosofias subjetivistas fornecem uma pseudo-objetividade baseada em mitos como se fosse a objetividade real. Quando a razão passa a ser “limitada às suas formas intelectivas” (Coutinho, 1972, p. 30), surge uma “falsa polaridade entre ‘racionalismo’ formal e irracionalismo, entre objetivismo pseudocientífico e subjetivismo anárquico” (ibid., p. 72). Hegel havia sido o primeiro, ainda que com as limitações decorrentes do idealismo e, podemos conceder, de uma visão eurocêntrica, a fornecer uma visão que poderia transcender esse falso antagonismo.

O autor em questão apreendeu, organicamente, a relação “entre a amplitude da experiência do objetivo e o nível da racionalidade”, isto é, “com a ampliação da experiência, amplia-se cada vez mais a faixa de objetividade apropriada pela razão (...) - numa linguagem materialista – verifica-se um processo constante e sempre aproximativo de apropriação da objetividade (social e natural) pela razão humana”. Em decorrência, surge a dialética explicada por Lênin entre verdade absoluta e verdade relativa, “na qual o momento absoluto corresponde ao reflexo da objetividade independentemente da consciência, enquanto o momento relativo vincula-se ao nível da práxis (...) alcançado em cada oportunidade concreta” (ibid., p. 94). Por isso Lukács identificou que

os problemas aos quais o irracionalismo sempre se ligou, do ponto de vista filosófico, são precisamente os problemas que derivam dos limites e das contradições do pensamento puramente intelectual (...). O irracionalismo (...) transforma o problema em algo absoluto, converte os limites do conhecimento intelectual, petrificando-os, em limites do conhecimento em geral, chegando mesmo a mistificar o problema, ao transformá-lo artificialmente em insolúvel ou ao dar-lhe uma solução suprarracional (Lukács, 2020 p. 92).

O intelecto, isto é, o entendimento, é, então, uma espécie de razão subjetiva, uma etapa do conhecimento que deve ser superada por meio da razão, “cuja categoria central não é o desmembramento mas a totalização” (Coutinho, 1972, p. 97). A razão, por sua vez, “é o reflexo na consciência (“saber”) das determinações ontológicas (“objetivas” e “universais”) da realidade (“substância absoluta”) (ibid., p. 98). Tudo isso é rejeitado pelos estruturalistas, para os quais o grande objetivo é desenvolver aquele aspecto a-histórico das teorizações.

A história, nesse movimento, vem a ser considerada não passível de uma apreensão dialética, categoria que passa a ser absolutamente rejeitada. A crítica da história, para Descombes, tem como maior nome Foucault. Os estudos sobre a loucura deste autor se inserem no quadro da observação de que, na história da psiquiatria moderna, é falado sobre o louco, mas este mesmo não fala de si.

Por isso, quer construir “a arqueologia deste silêncio” (Foucault, *apud* Descombes, 1979, p. 148). Esse exercício tem como horizonte tensionar os limites do que poderia ser considerada a “nossa” história. A crítica à história feita por Foucault parte do princípio de que para a construção de qualquer história é necessário haver uma homogeneização, isto é, uma criação de identidade, que necessariamente constrói-se por meio de exclusões.

Para o francês, a razão ocidental foi construída por meio de uma série de oposições (entre Oriente e Ocidente, entre realidade e sonho etc.), dentre as quais a oposição entre razão e desrazão engloba todas as outras (Descombes, 1979, p. 149). Em Foucault, a questão não é que nenhuma cultura seja em si tão limitada que não possa se universalizar, mas que cada cultura “exclui certo número de possibilidades” (*ibid.*, p. 149). Como veremos, os desdobramentos da influência de Foucault darão um passo adiante.

A proposta foucaultiana de uma arqueologia se coloca, assim, em oposição a tentativas de retrospectção histórica desde o progresso racional. Sua grande questão é demonstrar de que maneiras a construção de uma “identidade de si mesmo, denominada razão, passa pela expulsão (...) do que não se deixa submeter a esta identidade, de tudo o que designamos negativamente como a diferença, a incoerência, a desrazão” (*ibid.*, p. 153). Para a crítica de Foucault, aquele projeto fenomenológico de uma razão dialeticamente ampliada não é o suficiente, pois teria igualmente como ponto de partida a divisão entre a razão (o mesmo) e o outro. Portanto, sua filosofia da história é não-dialética e propõe uma nova análise das relações entre ser e não ser, o mesmo e o outro etc. (*ibid.*, p. 153).

Foucault toma como ponto de partida a “demonstração” de Lévi-Strauss e Lacan, segundo a qual “o ‘sentido’ não era provavelmente, mais do que um efeito de superfície, uma reverberação, uma espuma, e o que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço era o sistema” (Foucault, citado em Coutinho, 1972, p. 159). Em relação a Lévi-Strauss, a única diferença de Foucault, a esse respeito, é que a estrutura do primeiro é imutável e a do segundo (episteme) altera-se com o tempo (*ibid.*, p. 159).

No entanto, para a teoria da história de Foucault, reproduzida de Althusser – a qual reproduzirá também Lyotard – “no lugar da concepção da história como global (...) surge a imagem – althusseriana – de uma ‘história’ fragmentada em séries dotadas de temporalidade própria, na qual domina a categoria da descontinuidade” (*ibid.*, p. 161). Por negar a dialética entre continuidade e

descontinuidade no desenrolar do processo histórico e por fundar subjetivamente a compreensão desse processo, Foucault representa aquela introdução de uma “pseudo-historicidade”.

Essa falsa historicidade encontra correspondência no conceito de episteme na medida em que em cada período só uma “episteme” é vigente, “ou seja, não há integração do contínuo e do descontínuo, mas bruscos “cortes”” (ibid., p. 163). A tentativa de equiparar Marx a quaisquer outros representantes do pensamento burguês, que encontraremos na decolonialidade, já vem de Foucault, que, sob o conceito de episteme, iguala a crítica da economia política à economia clássica:

para mostrar como “variações” de uma mesma “episteme” o historicismo marxista (considerado como uma escatologia), o positivismo de Comte e a Fenomenologia de Husserl; ou, ainda, na tentativa de assegurar a unidade da “episteme” da época clássica, é obrigado a “esquecer” completamente a obra de Vico, o qual – em 1744, ou seja, em pleno coração de uma época que, segundo Foucault, desconheceria completamente o historicismo e o humanismo – lançou as bases da dialética histórica e da teoria humanista do homem como produto de sua própria ação (ibid., p. 164).

A contribuição de Foucault foi fundamental ao movimento de “transportar o nietzscheísmo para o terreno da história” (Dosse, 2019, p. 412) com o objetivo de “colocar em foco a heterogeneidade, desconstruir a história, trabalhar no sentido de uma eventualização da miríade de eventos desaparecidos” (ibid.). O conceito de episteme também cumpre o papel de adiantar o que está no fundo do argumento decolonial sobre a existência de uma matriz colonial de poder, conforme argumentaremos. Para Foucault,

os códigos fundamentais de uma cultura (...) fixam previamente, para cada homem, as ordens empíricas com as quais entrará em contato e nas quais se reencontrará (...). Esse *a priori* é o que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que nele aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições nas quais se pode pronunciar sobre as coisas um discurso tido como verdadeiro (Foucault, 1966, p. 171, *apud* Coutinho, 1972, p. 159).

Para além da crítica à concepção marxista da história, os autores do período se voltam ao que Descombes denomina uma “crítica da diferença”, representada especialmente por Derrida e Deleuze (mas da qual também se ocupa Foucault). A partir desses autores, não poderia mais ser aceito o teorema hegeliano segundo o qual a diferença é contraditória em si e poderia ser apreendida por uma via dialética. No contexto da derrota dos últimos impérios que haviam sobrevivido ao século XX, e particularmente, no que consta à França, ao fim da guerra da Argélia em 1962, o

diagnóstico da intelectualidade passa a ser “que a razão (...) seria uma instância injusta e violenta” (Descombes, 1979, p. 180).

Para Derrida, mesmo os críticos à filosofia ocidental, que apontariam como a disciplina disfarçaria uma essência colonial e imperial, se expressam na mesma linguagem filosófica a ser criticada. Com isso, recaíam naquele projeto de uma filosofia mais universal, ou de uma racionalidade mais ampla, que para Derrida é extremamente limitado. Mignolo transformará esse argumento na ideia de que os “críticos internos” da modernidade apenas questionaram o “conteúdo” da conversa, e não os seus “termos” (Mignolo, 2018).

O autor francês inicia, então, um movimento de exame das obras estruturalistas buscando um “vestígio de logocentrismo ainda a ultrapassar” (Dosse, 2019, v. 2, p. 46) isto é, volta-se contra a racionalidade do pensamento ocidental, questiona a busca pela verdade e a posição do sujeito como centro do discurso. O primeiro alvo de Derrida é Foucault e sua análise da loucura, diante da qual o primeiro aponta que a loucura, na obra clássica de Foucault, aparece como face oculta da razão, quando o deveria ser como ponto de exterioridade. Derrida busca, então, tal exterioridade em relação à “época logocêntrica” (Dosse, 2019, v. 2, p. 46). Essa pretensa distinção entre os dois franceses não diz muito em termos teóricos, e teremos oportunidade de ver que, na perspectiva decolonial, as duas abordagens convivem (tanto o Outro como face oculta quanto como ponto de exterioridade).

Para Derrida, a razão expressa um saber absoluto, no sentido mesmo de fim da história e realização do discurso absoluto. Isto é, é impossível falar contra a razão: “contra ela não podemos apelar senão a ela, contra ela não podemos protestar senão com ela, não nos deixa, em seu próprio terreno, sem o recurso ao estratagema e a estratégia” (Derrida, *apud* Descombes, 1979, p. 181). Por isso Descombes nos explica que o dilema tomado por Derrida como ponto de partida é a necessidade de “falar para não dizer nada”. Ou seja, como está dado que só podemos operar no interior da razão, revoltar-se contra ela seria sempre em vão – a menos que existisse uma terceira opção, isto é, a referida “estratégia”: a desconstrução. Para Dosse (2019, v. 2),

a desconstrução permanece fiel à valorização atribuída à esfera escondida, ao inconsciente, mas permite sobretudo a pluralização, a disseminação, na medida em que faz estourar a referência a um centro estrutural, à unicidade de um princípio estruturante qualquer (...). Os diversos pares binários – significante/significado, natureza/cultura, voz/escritura, sensível/inteligível – que constituíam o próprio instrumento da análise do estruturalismo são, um por um, rediscutidos, pluralizados, disseminados num jogo indefinido que desdobra, decompõe, dissecas o sentido das

palavras e persegue toda palavra mestra, toda transcendência (Dosse, 2019, v. 2, p. 182)

Para Descombes, essa estratégia cumpre o papel de um “jogo duplo: fingir obedecer à regra tirânica [operar no interior da racionalidade] porém ao mesmo tempo armando-lhe arapucas, propondo casos que não sabe resolver” (1979, p. 182). Essa estratégia permitiria uma possibilidade de falar, ao mesmo tempo em que reconhece que “a fim de contas já não há o que dizer, pois o discurso absoluto já se realizou” (ibid., p. 182). Para que essa estratégia possa se realizar, são necessárias duas condições: primeiro, que se compreenda que a linguagem filosófica engana ao “dissimular sua duplicidade retendo só um sentido, o ‘bom sentido’, pretendendo deste modo que o bom só é bom, o verdadeiro é completamente verdadeiro, que o sentido estará carregado de sentido, etc.” (ibid., p.184) Segundo, que a estratégia busque um lugar externo à metafísica filosófica para resistir à “pressão do Logos” (ibid., p. 184). O logocentrismo, eleito por Derrida o problema fundamental da filosofia moderna, transforma-se depois – nos decoloniais – em eurocentrismo.

Para combater tal problema, Derrida emprega aquilo a que Descombes se refere como jogo duplo: por um lado, retoma a fenomenologia de Husserl ao mesmo tempo em que propõe superar os elementos de um empirismo positivista; por outro, entende que a fenomenologia precisa ser radicalizada para ser libertada da metafísica da presença (Descombes, 1979, p. 186). Essa postura de Derrida explica a razão de todos os elementos que antes eram ignorados na linguística de Lévi-Strauss (o referente, a enunciação) voltarem ao primeiro plano dos debates, especialmente por meio dos processos que veremos no próximo capítulo. Os aspectos da fenomenologia que Lévi-Strauss ignorava – acima de tudo, a enunciação e a vivência – são retomados por todos que buscam radicalizar ou “flexibilizar” a concepção original.

Derrida recorre a uma análise de Husserl para chegar ao conceito de *différance* (escrita com A no lugar de E, na grafia francesa). Para Husserl, o “princípio dos princípios” é que “a origem (da verdade do juízo sobre a coisa) é a intuição da coisa presente ‘em carne e osso’” (ibid., p. 187). Isto é, a intuição é a origem da verdade. Qualquer possibilidade de um empreendimento como uma fenomenologia histórica teria como norte a concepção de Husserl de um “presente vivo: o passado não pode se separar do presente, e nem o futuro” (ibid., p. 188). Essa concepção gera uma diferença (ou não coincidência) do presente com si próprio. Isto é, o presente contém o passado e, ao mesmo tempo, anuncia o futuro, de modo que o presente se configura tanto como o que já passou como o que ainda virá: “graças a este passado ainda presente e a este futuro já presente, o passado como tal

será para nós um presente que já não é presente, e o futuro haverá sido desde sempre e para sempre um presente que todavia não era presente” (ibid., p. 188) – daí uma espécie de diferença originária no próprio presente. Para Derrida, contudo,

se o verdadeiro é idêntico a verdadeiro para mim, tenho que ser um Deus cartesiano, criador de todas as verdades, como pretende Sartre, e por acaso, também, Husserl. Ao contrário, este verdadeiro só é um valor ou um ponto de vista, uma perspectiva. Para que a identificação entre o ser e o sentido não vire a degradação do fenômeno a simples aparência, haveríamos que nos tornar Deus. De todo modo, esta divindade se remete indefinidamente ao futuro. Sabemos de antemão que o fato nunca coincidirá com o direito (Descombes, 1979, p. 190).

A consequência extraída por Derrida é, então, que há uma diferença originária entre o ser e o sentido, ou entre o fato e o direito, que virá a ser chamada de *différance*. Este conceito visa ressaltar, justamente, que não estaríamos autorizados a crer que, em algum desdobramento futuro do processo de busca por um sentido, os erros estivessem destinados a desaparecer “em um triunfo final do sentido unívoco”, ou seja, nunca haverá uma reconciliação final entre o ser e o sentido (ibid., p. 190), como pretendiam os hegelianos. Para Derrida, a *différance* é a produtora da história: “há história porque desde a origem o presente está como em ‘atraso consigo mesmo’” (ibid., p. 190). Diante do princípio dos princípios husserliano, Derrida opõe o princípio do não-princípio, segundo o qual não haveria uma primeira aparição de um fato histórico que viria a ser representado. A própria presença inicial não ocorre, para Derrida, de modo que o signo é o fato originário, e não o referente (a coisa)²⁸. Com esse autor, a semiologia ganha, então, um novo capítulo.

Derrida fornece um diagnóstico da filosofia (pensamento da presença) em constante tensão com um “pensamento da não presença, que não é necessariamente seu contrário, nem necessariamente uma meditação da ausência negativa, ou, o que é o mesmo, uma teoria da presença como inconsciente” (Derrida, *apud* Descombes, 1979, p. 195). Disso se depreende que o francês vê seu pensamento como pensamento da não presença, um outro tipo, distinto, de pensamento – procedimento igualmente desdobrado pelos decoloniais.

Para Dosse (2019b), Derrida apresenta a primeira fissura no paradigma estruturalista, expressa em uma ida aos Estados Unidos em 1966 junto a Barthes, Lacan, Todorov e outros. Nesta ocasião, Derrida esclarece que “quer abrir o jogo das diferenças, ao negar toda referência a um centro qualquer que encerraria o jogo dos possíveis” (Dosse, 2019b, p. 51). Nesta ocasião foi gerada, inclusive, a nomenclatura “pós-estruturalista”, a partir de uma tentativa, dos americanos, de

28 Novamente, trata-se da influência de Nietzsche, para o qual não existem fatos originários.

demarcação das diferenças derridianas em relação a Levi-Strauss, como veremos no capítulo seguinte.

Um dos marcos dessa tensão entre Derrida e Levi-Strauss está na forma de tratar a história. Como indicado, o estruturalismo de Levi-Strauss rompeu com a história por considerá-la parte da metafísica ocidental a ser superada, e desenvolveu uma teoria abertamente a-histórica. A partir da segunda metade da década de 1960, contudo, Derrida aponta a necessidade de historicizar as estruturas (ibid., p. 52). No entanto, isso não é feito por uma retomada da concepção tradicional de história, já que compartilhavam a crítica de Althusser ao hegelianismo. Como vimos, a história “retomada” é uma história “desconstruída, e se a história total é devolvida ao papel ilusório de mito, de engodo, ela é suscetível de ser apreendida enquanto histórias plurais, parciais” (ibid., p. 53).

Outra fissura no pensamento estruturalista é representada por Benveniste, que participou igualmente da construção inicial do paradigma, mas veio a reintroduzir um elemento fundamental ignorado pela linguística estruturalista: o sujeito. Benveniste irá argumentar pela importância dos fenômenos da enunciação, diferenciando entre sujeito do enunciado e da enunciação. Os estruturalistas buscaram eliminar o sujeito da linguística uma vez que viam, nesta área, a possibilidade de dar um estatuto científico (no sentido formalista) a seu pensamento, e o sujeito seria algo menos controlável na análise. Assim, enquanto a linguística estrutural eliminou o sujeito, Benveniste, por outro lado, queria “identificar o campo posicional do sujeito, portanto, a tríade Eu/Aqui/Agora que forma a referência de toda iniciativa de fala (*prise de parole*)” (idem, ibidem, p. 66). Após meados da década de 1970, essa posição é a que predomina.

As tentativas de tensionar e expandir o paradigma estruturalista são vistas também em Barthes (professor de Mignolo), que a partir da segunda metade da década de 1960 é influenciado pelo desconstrucionismo: “preocupação de pluralizar, de exacerbar as diferenças” (ibid., p. 77). Nesse contexto, há uma maior abertura também para um retorno do sujeito, ao menos no sentido restrito do “sujeito de desejo” lacaniano – o que se relaciona diretamente com a emergência de uma linguística da enunciação.

Nesse ponto, cabe registrar que, se o estruturalismo já é uma filosofia decadente, Barthes poderia ser considerado a decadência dentro da decadência. Conforme mostra Coutinho (1972), o mestre de Mignolo não possui, em meio ao campo estruturalista, nenhuma originalidade (ibid., p. 142). Barthes, “como os demais estruturalistas, parte de uma arbitrária extrapolação linguística, mas

sem as cautelas e tentativas de mediação (ainda que falsas) que vemos nas obras de Lévi-Strauss e, particularmente, em Foucault” (ibid., p. 143). As tentativas de Barthes de aplicar o estruturalismo à vida social contemporânea “convertem-se necessariamente num jornalismo superficial fundado em analogias inteiramente vazias” (ibid., p. 144).

Quando Barthes tenta aplicar o estruturalismo ao campo literário, pretende “englobar o domínio estético no campo do intelecto”, isto é, “esvaziar a arte e a literatura de qualquer conteúdo histórico-social concreto” (ibid., p. 144). O autor é reflexo do agnosticismo estruturalista, para o qual não existe a “racionalidade objetiva do real” e some, com esta, “a categoria estética do realismo”: “o real nunca é mais do que uma inferência; quando se declara copiar o real, isso significa que se escolheu essa e não aquela inferência (...) a obra mais “realista” é a que (...) explorará o mais profundamente possível a realidade irreal da linguagem” (Barthes, 1964, *apud* Coutinho, 1972, p. 147). Teremos oportunidade de analisar como o pupilo decolonial de Barthes se posiciona de maneira idêntica em relação à realidade.

O outro grande nome do pensamento da diferença é Deleuze, para quem a filosofia, com a exceção de Lucrecio, Spinoza e Nietzsche, seria marcada por obras mestras a serviço da ordem, no sentido de partirem da pressuposição de que o “uno precede o múltiplo” (Descombes, 1979, p. 200). Enquanto, nessas filosofias equivocadas, predominaria a tendência a hierarquizar as coisas segundo um princípio, o correto, para Deleuze, seria uma distribuição anárquica (nômade), isto é, indeterminada: “nenhum princípio supremo, nenhum fundamento, nenhuma instância governam essa distribuição” (Descombes, 1979, p. 200).

A inspiração de Deleuze em Nietzsche é explicada pelo projeto de uma filosofia crítica ao mesmo tempo com e contra Kant: “Kant é cauteloso ao criticar a verdade (a ciência) e o bem (a moral): reserva sua crítica à falsa ciência (metafísica dogmática) e à falsa moral (heteronomia)” (ibid., p. 204). Já Nietzsche, “herdeiro e ao mesmo tempo adversário de Kant”, rompe com aquela cautela e “dirige sua crítica à verdadeira ciência e à verdadeira moral” (ibid., p. 204). Para Deleuze, Nietzsche permite passar de uma 'filosofia do ser' a uma 'filosofia da vontade': não existem valores em si, nem significações em si. A filosofia dos valores é convertida em genealogia na medida em que é preciso remeter à origem (no sentido de avaliação subjetiva) dos valores, já que não existem valores universais: “assim como a significação de um texto é relativa a uma leitura, o valor é relativo a uma avaliação, isto é, a uma orientação da vontade tendo em vista uma meta” (ibid., p. 205).

Diante disso, a conclusão de Descombes é que toda a geração de 1960 acaba em perspectivismo: “em lugar de o mundo ser submetido a um único Ego, agora deve apresentar-se a uma miríade de pequenos agentes, cada um vinculado a uma perspectiva” (ibid., p. 243). No entanto, existe um sentido de perspectivismo que o iguala à fenomenologia, no qual o objetivo era encontrar a identidade na diferença. Este não é o sentido que o perspectivismo vem a ter com o nietzscheísmo francês (Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard), que busca, ao invés de “submeter a variedade a uma ordem e encontrar o invariante nas variações (...), fazer da ordem uma das figuras da variedade, para ver no invariante uma simples perspectiva entre outras” (ibid., p. 244-5).

O perspectivismo clássico (como encontrado em Leibniz) se dava no sentido de que cada perspectiva é uma mônada que, entretanto, se refere ao mesmo objeto. Já a partir do perspectivismo de Nietzsche, essa disputa entre pontos de vista não tem um referente comum: “os pontos de vista não apenas são diferentes, mas unicamente têm em comum o fato de serem diferentes”, sendo que esses pontos de vista não se comunicam entre si (ibid., p. 245). Por isso Descombes chega à certíssima conclusão de que o nietzscheísmo francês diz superar o sujeito quando, na verdade, suprime o objeto (ibid., p. 245), isto é, a própria realidade da qual todos os pontos de vista partem.

Após os protestos de maio de 1968, “a crítica do *logos* pôde ser transformada em crítica do poder” (ibid., p. 221). De modo que, em 1972, para Lyotard, já foi possível declarar que “razão e poder são um todo uno” (ibid., p. 222). Após as reformas universitárias consequentes, essa vertente de um estruturalismo mais radical, mais expandido, triunfa, inclusive institucionalmente. Este movimento teórico coloca “cada vez mais o lado do desejo contra a norma, do lado múltiplo contra o Um, do significante contra o significado, do Outro contra o Mesmo, das diferenças contra o Universal” (Dosse, 2019b, p. 159).

Até então, os estruturalistas estavam, predominantemente, fora da ocupação de cadeiras importantes, como ilustrado por disputas com a Sorbonne (que representava a tradição acadêmica, enquanto o movimento estruturalista representava a inovação). Enquanto antes de 68 apenas Levi-Strauss estava consolidado na universidade, após as consequências das reformas universitárias, ao longo da virada da década de 1960 para 1970, Foucault, Barthes, Dumézil, Benveniste e Bourdieu passaram a ocupar o Collège de France.

Tal sucesso acadêmico da empreitada intelectual dos autores em questão chamou a atenção nos Estados Unidos. Bertrand Augst, professor em Berkley, cria em Paris um centro de formação em

semiologia estrutural para estudantes norte-americanos. A partir do início da década de 1970, toda uma geração de estudantes estadunidenses irá se tornar versada em neo estruturalismo (uma das nomenclaturas possíveis de pós-estruturalismo, junto a ultra estruturalismo). Na mesma época, Foucault é muito difundido na academia norte-americana, e Derrida passa a lecionar seminários em Yale.

Ao longo da década de 1970, o estruturalismo (entendido nessa feição mais “aberta” e radicalizada) se instala nas mais diversas instituições e, também, na mídia estadunidense (Dosse, 2019b, p. 167). Inclusive, tal época de prestígio acadêmico dos estruturalistas explica o aparecimento, na cena, a partir da influência de Foucault e de seu cargo como diretor em Vincennes, de Deleuze e Lyotard.

O estruturalismo, na França, tem rápida ascensão e rápido declínio (cf. Dosse, 2019b). Em seu país de origem, sofre uma reação crítica dados os seus ataques ao humanismo, da qual os próprios Ferry e Renaut, citados acima, fazem parte. Começam a surgir duros ataques ao que se convencionou chamar de pós-modernismo – processo ao qual Cusset (2005) se referiu como o “efeito Sokal” (por conta do nome de um dos autores do livro crítico ao pós-modernismo na ciência *Impostures Intellectuelles*). A partir desse momento, os autores franceses são associados à uma postura anti-iluminista, irracionalista e anticientífica, crítica que obtém relevo na mídia e na sociedade francesa de modo geral. Assim, na França, os autores associados ao pós-estruturalismo perdem espaço para o “humanismo anti-totalitário” (Cusset, 2005, p. 4). Nesse período, o sucesso do “paradigma” em questão é transportado para os Estados Unidos.

V – Institucionalização norte-americana do pós-estruturalismo e seus produtos

Na década de 1980, ao mesmo tempo em que o estruturalismo e suas variantes passam a ser renegados na França, obtêm sucesso na academia norte-americana²⁹. Cusset (2005)³⁰ compara esses dois contextos ao expor o processo por meio do qual Foucault, Derrida, Deleuze “e cia.” modificam profundamente o panorama intelectual nos EUA. Essa popularização dos pensadores franceses nas universidades americanas gerou, por um lado, a homogeneização de autores distintos em torno de uma “teoria francesa” que precisou realizar algumas manobras, segundo Cusset, para sustentar tal

29 Para explicações sobre a rejeição que o estruturalismo passou a enfrentar na França, na década de 80, conferir Dosse (2015, v. 2), Wollin (1995), e as críticas feitas por Ferry e Renaut (1988), protagonistas da crítica ao anti-humanismo dos estruturalistas e retomada do debate público por parte dos neo-kantianos.

30 Todas as traduções referentes a Cusset (2005) são da própria autora a partir do inglês.

homogeneidade. Por outro, forneceu respostas em um momento de transformação das universidades estadunidenses.

Quando a sociedade em questão passa por diversas crises ao longo das décadas de 1960-1970, surgem crises correspondentes no plano acadêmico: crise do funcionalismo, do legalismo, da legitimação tecnocrática, das utopias liberais americanas, da razão administrativa, e, por fim, uma crise política generalizada a partir do governo Nixon (ibid., p. 27). Com isso, ao longo do fim da década de 1970 e início dos anos 80, as universidades norte-americanas passam por transformações por razões ideológicas (uma espécie de contrarrevolução intelectual diante das “desordens” dos anos 60) e por razões circunstanciais (estreitamento do mercado de trabalho).

Cusset³¹ ressalta que esses elementos são mais do que um pano de fundo contextual, e explicam as condições de possibilidade sem as quais não poderia ter havido uma institucionalização peculiar da teoria francesa. Como começamos a indicar na parte histórica, as universidades norte-americanas possuíam um conflito histórico clássico: formar seus alunos de acordo com os ideais humanistas do momento de fundação, ou se adaptar às demandas do mercado. Na década de 70, em meio a essa crise das humanidades, cujas origens eram as crises econômicas e políticas, aquele conflito histórico é resolvido pela renúncia definitiva ao humanismo e adesão à competição para o mercado (ibid, p. 28).

Com isso, o mundo acadêmico passa a ser, definitivamente, regido pela lógica corporativista – no que tiveram participação ativa tanto órgãos governamentais, como o OSS e a CIA, quanto as fundações privadas criadas a partir de setores industriais importantes. Outro elo forte nessa cadeia é o sistema das editoras universitárias articuladas à essas fundações, no que se deu o que referimos acima como a construção de um complexo “acadêmico militar” (ibid., pp. 62-5).

Em consequência, por um lado, a preocupação passa a ser gerar estabilidade por meio das universidades, processo no qual os elementos que, no início da Guerra Fria, eram considerados

31 A questão na obra de Cusset (2005) é “explorar os efeitos de um mal-entendido criativo entre os textos franceses e os leitores americanos, um próprio desentendimento estrutural – no sentido de que não se refere simplesmente a uma má interpretação, mas à diferenças na organização interna entre as esferas intelectuais francesa e americana” (p. 5). Para os nossos propósitos, o importante é reter de que maneira aquela homogeneização teórica realizada nas instituições estadunidenses gerou todas as formas de pensamento que se relacionam diretamente com o surgimento do pensamento decolonial. Não compartilhamos da intenção do autor de “salvar” os textos originais franceses de uma deturpação norte-americana. Ao contrário, para nós, trata-se de um caso em que o próprio original já era problemático. São muito justos, por outro lado, os exemplos que demonstram como as necessidades das universidades norte-americanas geraram imputações completamente estranhas aos textos originais.

inimigos ideológicos, podem passar a ser absorvidos e transformados em *best-sellers*. Por outro, e intimamente conectado, a universidade passa a ser integrada à lógica do mercado de modo geral, e daí surge a necessidade de que desenvolvam os produtos que seriam mais vendidos (como o feminismo, os estudos étnicos etc.) (ibid, p. 45). A questão, aqui, não é que esses temas sejam, em si, indesejáveis ou que não mereçam ser abordados; ao contrário, a questão é que a forma dessa abordagem se deu de acordo com a tentativa consciente de direcionamento de acordo com os interesses de reprodução do capitalismo. Em que medida cada versão dessas abordagens reproduz esses condicionantes ou não, é outra história.

Nos cabe argumentar que as consequências dessas transformações para o plano teórico não podem ser subestimadas. Se a universidade passa a ser regida por esses princípios, é evidente que o próprio modelo de produção de conhecimento se altera, bem como, possivelmente, o conteúdo, os métodos e os horizontes das teorizações. Novamente, isso não significa que tenha se tornado impossível produzir conhecimento útil (não apenas no sentido capitalista), válido e crítico. No entanto, assim como é errado abordar esse tema de forma fatalista, como se a influência do governo e dos interesses corporativos fosse determinar, do início ao fim, o resultado das produções científicas, também é errado não considerar tais condicionantes objetivos.

Nesse contexto em que a universidade renuncia ao humanismo e adere ao corporativismo se deu a institucionalização norte-americana do que os próprios estadunidenses nomearam pós-estruturalismo ou teoria francesa. Essa homogeneização, somada à associação entre o discurso teórico francês e o discurso político estadunidense teve como consequência a explosão de todos os temas que se encontram, ainda hoje, na ordem do dia: “estudos culturais, construcionismo, pós-humanismo, multiculturalismo, disputas pelo cânone, desconstrução, politicamente correto” (Cusset, 2005, p. 5).

Para explicar esse processo, Cusset argumenta que foi produzido um discurso político em cima dos textos franceses, de modo que os novos inimigos, na academia norte-americana dos anos 80, passaram a ser a falsa neutralidade de uma razão imperialista, o universalismo ocidental e o cânone como forma de colonialismo literário (ibid. p. 8). Na esfera política, esse processo culminou, no início dos anos 2000, em um “novo discurso global de resistência micropolítica e subalternidade, (...) um discurso que é deliberadamente “textualista” e raramente militante” (ibid., p. 11)

O pós-estruturalismo não foi o único “produto” teórico importado da França pelos Estados Unidos. Anteriormente, já haviam incorporado em suas universidades, no período entre 1930 e 1950, outros produtos teóricos franceses: o surrealismo, o existencialismo sartreano e as investigações históricas dos Annales. Cusset (2005) argumenta que esses pensamentos são recebidos de acordo com adaptações cujo molde se dá pelas próprias características americanas, isto é, passam por “americanizações”. Contudo, essa recepção de um pensamento de acordo com as particularidades locais não é incomum, e refletiu simplesmente o processo por meio do qual diferentes ênfases são dadas no processo de tradução de uma ideia. Muito distinto, para Cusset, é o que ocorre com o caso da teoria francesa da década de 1960, uma criação própria das universidades estadunidenses, uma vez que a homogeneização daqueles autores em torno de uma corrente “pós-estruturalista” não existia na França.

Essa invenção tem uma origem clara: trata-se da conferência a qual nos referimos acima, organizada por professores da Johns Hopkins, em 1966, com o apoio da Fundação Ford, para reverter a baixa popularidade obtida pelo pensamento de Lévi-Strauss em solo norte-americano (Cusset, 2005, p. 31). Apesar de iniciativas como a da Fundação Rockefeller, que havia financiado a fundação do único instituto francês de educação superior sediado nos EUA em 1941 (interessada no ‘êxodo das mentes’ a partir da segunda Guerra) no qual Levi-Strauss lecionou (Cusset, 2005, p. 20), a popularidade do autor permaneceu baixa. A conferência foi realizada, então, para reverter o quadro. Nesta ocasião, pela primeira vez, os autores franceses vão aos Estados Unidos a fim de apresentar as discussões estruturalistas ocorridas na França para um novo público.

A consequência imprevista desse evento, entretanto, foi que as apresentações de Derrida e Barthes revelaram um distanciamento em relação ao conceito rígido de estrutura tal qual apresentado por Lévi-Strauss. Esse caráter menos rígido das teorizações dos autores em questão levou, para os norte-americanos, à necessidade de demarcar diferenças entre os tipos de estruturalismo, de modo que surge um sucessor daquela concepção “que tinha duas vantagens: sua definição [de estrutura] era muito mais maleável e abrangente, e não existia como categoria homogênea [pós-estruturalismo] no território natal” (ibid., p. 31).

A partir dessa conferência, a questão foi como tornar o pós-estruturalismo um *corpus* teórico homogêneo e replicável, no que surge o sucesso institucional do método da desconstrução. Especialmente pelos esforços das universidades de Johns Hopkins, Cornell e Yale um intenso

intercâmbio entre pesquisadores norte-americanos e franceses foi iniciado. Juntas, vieram a se tornar o “triângulo dourado da desconstrução americana” (ibid, p. 32)³².

O sucesso da desconstrução se deu, primeiro, no campo da teoria literária – o que, para Cusset, já revela um primeiro viés de interpretação norte-americano, que transformou o debate filosófico dos franceses em um debate literário. A ascensão do campo de estudos literários se deu nesse contexto, cujo sucesso “rapidamente transformou a teoria francesa em uma ampla força ideológica e institucional” (ibid, p. 77).

Assim, em meio àquela “crise de paradigmas” e da formação para o mercado de trabalho (que teve como consequência a evasão dos alunos para os campos mais relacionados aos negócios), surge uma nova possibilidade, para as humanidades em crise: transformar o campo literário, tendo como “arma um relativismo narrativo (ao invés de normativo) que tornou possível reler discursos filosóficos, sociológicos e históricos como muitas narrativas situadas em uma estrutura narrativa ainda mais ampla” (ibid, p. 78). E, como estratégias, “o uso dessa perspectiva como forma de modificar a cartografia do conhecimento, de ativar as disputas pelas “fronteiras” e transformar fronteiras em tópicos de debate” (ibid, p. 78).

Para assegurar essa consolidação do campo literário renovado pelo pós-estruturalismo, três fenômenos foram necessários: a interpretação literária dos textos franceses, originalmente filosóficos; um ímpeto institucional de imposição do novo discurso; e a conexão do paradigma das narrativas com outros subcampos que fossem minimamente relacionados ao de estudos literários (ibid, p. 78). Assim, a teoria francesa, que originalmente fazia parte dos *french departments*, passa a ser expandida para áreas interdepartamentais, como os estudos étnicos (ibid, p. 79):

Ao suspeitarem que o logocentrismo determinava a filosofia, que o colonialismo era o subtexto do cânone literário, que as ciências sociais eram culpadas de imperialismo cultural (...), os acadêmicos dos estudos literários tornaram-se os campeões da subversão (ibid., p. 83).

Um aspecto não abordado por Cusset e fundamental para nossos objetivos é compreender como essa expansão interdepartamental da teoria francesa, inicialmente institucionalizada pela via do campo de teoria literária, se deu paralelamente – e em conexão – com a emergência do campo de estudos culturais norte-americanos e com a necessidade de transformação dos estudos de área.

32 O sucesso institucional da desconstrução nos EUA é explicado, também, por Wollin (1995)

Na década de 1980, ao mesmo tempo em que o pós-estruturalismo passa pelo seu auge de influência nos estudos literários, este campo recebe também uma adaptação de outro produto estrangeiro – os estudos culturais britânicos. Em si, os estudos culturais da escola de Birmingham já eram caracterizados por uma tentativa de mesclar marxismo e estruturalismo. Quando esses estudos são transportados para os EUA, especialmente por Lawrence Grossberg – que estuda diretamente na escola original em Birmingham e depois retorna aos EUA –, a ênfase vai para a presença cada vez mais marcante das perspectivas centradas na comunidade [*community-centered discourses*], isto é, das perspectivas a partir dos localismos.

O ponto de partida dessas correntes foi questionar o conceito de identidade em dois sentidos: o papel da produção de identidades para determinar relações de poder entre países, e a passagem ao segundo plano da pluralidade caso o foco seja o conceito de identidade: “essa combinação pode ser vista como partindo de uma linha de pensamento foucaultiana – na qual o sujeito é construído primeiro pela subjugação às instituições de controle e seus discursos dominantes” (Cusset, 2005, p. 138).

Assim, o campo de estudos culturais, que não possui objeto próprio e pode se abrir para várias dimensões, passou a incluir os estudos étnicos, estudos subalternos, estudos pós-colonialistas, estudos de gênero e sexualidade, estudos de América Latina, Caribe, Índia etc. (Fuji, 2002, p. 352). De modo que, institucionalmente, os estudos culturais passam a permear os campos da teoria literária, dos *English departments*, e fornecem uma possibilidade de abertura ao campo dos estudos de área, que precisaram ser renovados quanto mais se aproximava o final da Guerra Fria. Vejamos como esses processos ocorrem paralelamente e em íntima conexão.

A questão que serve de fio condutor é a institucionalização da teoria francesa, processo no qual, por meio de agentes concretos, passará a ser inseparavelmente ligada aos estudos culturais; paralelamente, há a abertura dos estudos de área – cujo modo de análise é confrontado pelo modo emergente dos estudos culturais. Para Chow (2002, p. 106), o campo estadunidense de estudos culturais abarcou: uma corrente da teoria francesa – os “discursos de minorias”, que seriam representados por Deleuze e Guattari; a crítica pioneira do Orientalismo tal como encontrada em Said (influenciado especialmente por Foucault e pela necessidade de criticar os estudos de área); as investigações das identidades subalternas, particularmente por Spivak; e os teóricos da cultura como

forma de hibridismo – por exemplo, Bhabha. Esses quatro tipos revelam, para Chow, a proximidade do campo de estudos culturais com a teorização no sentido pós-estruturalista do termo.

De acordo com a definição mais famosa dessa modalidade de teorização, extraída de Derrida (*Sign, structure and play*), a necessidade de desconstrução do “centro” foi transformada, a nível de generalização teórica, em uma “potencialidade surgida ao deslocar o Ocidente como centro universal” (ibid., p.106). Para Chow, são “mais que óbvias” as afinidades entre “as bases filosóficas do imperativo de desconstruir o Ocidente internamente às suas próprias premissas logocêntricas” e a “orientação para o pluralismo” dos estudos culturais (ibid.).

Assim, nos EUA, os estudos culturais foram uma espécie de suplemento às teorias francesas (ibid., p. 107), expandindo a consideração para temas que ainda não estavam, de fato, presentes nos franceses, como os conflitos raciais como fonte de produção de diferenças: “ao fazê-lo, os estudos culturais desafiam a própria posição pós-estruturalista como o “outro” (...) dentro da tradição europeia” (ibid., p. 107). Por isso, Cusset (2005) argumenta que, nas universidades norte-americanas, foi produzido um discurso político a partir dos textos franceses.

O enquadramento do pensamento francês nesses objetivos permitiu fornecer uma nova resposta às questões do momento e “justificar a investigação das elipses (...) escondidas por trás da linguagem supostamente neutra da filosofia e das ciências sociais” (ibid, p. 86). Como vimos, o ímpeto para desvelar os conteúdos inconscientes foi o grande legado do estruturalismo. Cabe ressaltar, agora, que foi, também, o aspecto fundamental a influenciar todos as suas consequências teóricas. Spivak, por exemplo, um dos grandes nomes do sucesso institucional da desconstrução, irá interpretar o método como um “estilo de leitura analítica que suspeita do conteúdo manifesto dos textos” (ibid., p. 34)

Para homogeneizar os autores franceses, as editoras universitárias tiveram um papel fundamental ao organizar séries temáticas nos quais reuniam textos de diferentes perspectivas igualando-os sob o tratamento de temas similares. As editoras das universidades de Duke, Minnesota, Columbia etc., envolveram-se ativamente nesse processo que contou com estratégias como publicar diversas vezes o único texto em que Foucault se referiu a Blanchot, por exemplo, para impulsionar a aparência de que se tratava de um diálogo constante (ibid, pp. 87-9). Editoras como a Routledge, responsável por publicar quase incontáveis volumes a partir da perspectiva decolonial,

embarcam nesse processo de assimilar Foucault, Derrida e outros e apresentar sua perspectiva em comum a fim de alimentar o mercado de livros da moda (ibid.).

Cusset demonstra que o contexto de questionamento das práticas pedagógicas de modo geral, das críticas sobre um “imperialismo epistêmico”, de insatisfação com o eurocentrismo da cultura universitária gerou “leituras” dos franceses estranhas às intenções originais dos autores. Por exemplo, enquanto Foucault não dirigiu suas críticas às relações entre saber e poder ao âmbito universitário, as instituições universitárias foram transformadas no centro de sua crítica (ibid., p. 100) – dentre outros exemplos citados por Cusset como forma de deturpação. Com isso, os autores franceses foram transformados em uma força para a formação de carreiras (ibid, p. 106).

Essa universidade da década de 80, borbulhando em questões políticas, associou as questões relacionadas à desconstrução a tarefas como “repensar a universidade, denunciar todos os dualismos, reinterrogar todos os textos, armar os leitores contra o domínio da razão”, diante do que “as editoras aceleraram em muito a produção de livros sobre a desconstrução, levando a uma ascensão prestigiosa como um dos nichos mais visíveis em publicações acadêmicas” (ibid., p. 112). A partir da desconstrução, críticas inicialmente difusas – contra o psicologismo, contra autores específicos etc. – logo se tornaram críticas contra um inimigo em comum: O homem branco ocidental (ibid, p. 112). Os novos discípulos da desconstrução passaram a universalizar argumentos políticos em cima dos textos, o que teve como consequência que “toda a lógica ocidental da representação” passou a ser vista como “intrinsecamente imperialista” (ibid, p. 119).

Os estudos pós-colonialistas são um legado desse período. Ao mesmo tempo, se inspiraram em e criticaram Foucault e Derrida (ibid, p. 125). Os pensadores pós-colonialistas da época “forçaram a desconstrução contra ela mesma para produzir um “suplemento” político – o que levou ao paradoxo irônico pelo qual o menos diretamente político dos *corpora* da teoria francesa foi o mais politizado nos EUA” (ibid., p. 126). Esse procedimento de tornar mais politizados os textos franceses tiveram consequências que transformaram as universidades em produtoras de discursos imediatamente políticos:

não há mais um discurso da verdade; há apenas dispositivos de verdade (...). Mas ao invés de unir forças com a batalha geral contra a dominação, essa descoberta benéfica pavimentou o caminho, nos Estados Unidos, para as teorias de minorias. Em outras palavras, se Derrida ou Foucault desconstruíram o conceito de objetividade, os americanos iriam se inspirar nessas teorias não para uma reflexão do poder figurativo da linguagem ou da construção de discursividades, mas para uma conclusão política

mais concreta: objetividade é sinônimo de “subjetividade do homem branco” (ibid, p. 131).

Para Cusset, foi “completamente imprevista” essa conexão entre a nova interpretação da teoria literária e os movimentos políticos, de modo que o que era reprimido naqueles pensadores franceses mais formalistas (o referente, isto é, a realidade social), voltou com força ao primeiro plano por meio das políticas identitárias (ibid., p 131). Como vimos, a própria radicalização interna do estruturalismo já implicou no retorno dos elementos rejeitados pelos seus proponentes iniciais (Lévi-Strauss e Lacan), ou seja, a linguagem como expressão de vivências e o lugar privilegiado da linguística da enunciação. Com essa institucionalização norte-americana com fins políticos, esse aspecto se acentua ainda mais.

Cusset seleciona os seis autores sem os quais teria sido impossível tamanha ascensão da teoria francesa nos EUA, a partir daquelas manobras citadas e muitas outras analisadas no livro: Butler, Spivak, Said, Rorty, Fish e Jameson. Para o propósito de explicar como isso se relaciona diretamente ao surgimento da perspectiva decolonial, é necessário considerar Spivak, Said e Fish.

Spivak, como já mencionamos, foi uma pensadora fundamental para a consolidação dos estudos subalternos e para o surgimento da crítica pós-ocidentalista. Seu trabalho buscou fazer uma síntese entre a desconstrução, o feminismo e o marxismo. Embora entusiasta de certos aspectos da teoria francesa, critica Kristeva, um dos maiores nomes associados ao pós-estruturalismo, a partir da falta de consideração do tema do colonialismo. A preocupação da autora com o tema das subjetividades a partir de uma perspectiva terceiro-mundista aponta uma “violência epistêmica” e a “persistente constituição do Outro como a sombra do Mesmo” (ibid., p. 201). Embora a obra de Spivak seja de difícil generalização, a preocupação com o “imperialismo intelectual” é o grande tema que lhe serve de fio condutor (ibid.).

Fish, por sua vez, é um nome pouco conhecido nas universidades brasileiras, e ocupa uma posição central para compreendermos o papel desempenhado pela Universidade de Duke, nos EUA, na qual Mignolo leciona desde 1993. Como nos mostra Cusset, se existe uma figura que poderia ser considerada uma estrela acadêmica em meio a esse novo procedimento de fomentar a carreira a partir do uso da teoria francesa, é Fish. Este obtém várias posições de prestígio na universidade de Duke inclusive de diretor executivo da editora da universidade – como vimos, atuando como um impulsionador do processo de corporativismo acadêmico, no qual recomendou que as editoras

universitárias focassem em campeões de vendas. Durante seu período na Duke, posterior a seu período na Johns Hopkins, transforma a universidade em um *locus* radical de teorias pós-modernas. Fish estuda diretamente com Barthes e Todorov, toma contato com os textos de Derrida em Vincennes, e, ao voltar aos Estados Unidos, atua como um introdutor desses autores. Além disso, foi responsável por recrutar nomes famosos associados ao pós-modernismo, o que quintuplicou o número de alunos nas aulas de humanidades (ibid., p. 204).

Said, por sua vez, ocupa um lugar central na institucionalização da teoria francesa a partir de sua obra clássica, *Orientalismo* (1978). Nesta obra, Said coloca a necessidade de uma “decolonização cultural”. Assim como Spivak, Said possui uma relação de inspiração crítica nos pós-estruturalistas. Seu principal interlocutor é Foucault, mas questiona a interpretação “textual” da história encontrada no francês e, no lugar da “morte do autor”, coloca a “responsabilidade de autores individuais na construção de discursos formativos como o Orientalismo” (ibid., p. 207).

A obra de Said aparece após um escândalo político dos EUA envolvendo os estudos de área. Na década de 1960, surge, por parte de setores do governo estadunidense, a Operação Camelot, que, pela primeira vez, tornou públicas as preocupações com os estudos de área. O projeto propunha, explicitamente, “desenvolver um modelo geral de sistemas sociais que poderia tornar possível prever e influenciar politicamente a mudança social nos países em desenvolvimento” (Wallerstein, 1997, p. 220). Com o auxílio dos estudos de área e o orçamento de meio milhão de dólares anuais, fornecido pelo Exército e pelo Departamento de Defesa, colocava a necessidade de coletar dados para entender a causa das “insurgências” – às quais, uma vez compreendidas, poderiam ser revertidas, especialmente na América Latina (ibid., p. 222).

Após a tentativa de se aliar a acadêmicos do Chile para executar tal empreitada, o projeto sofreu repressão por parte do governo chileno, o que gerou uma polêmica diplomática, levando ao cancelamento em 1965, ordenado por Robert McNamara – à época secretário de defesa (Romero, 2020). A proposta, contudo, colocou os estudos de área no centro dos debates acadêmicos, despertando rejeição em um contexto dos protestos estudantis de 1968, e das críticas à antropologia ocidental como forma de “colonialismo científico” (expressão de Galtung). Assim, ao longo do fim da década de 1960 e início da década de 1970, o contexto político se altera a favor de uma tendência a criticar o papel desempenhado pelos estudos de área.

Influenciado por essa tendência, Said mencionava um agente concreto ao abordar a falsa representação do Oriente feita pelo Ocidente: os estudos de área. Para o autor, tais estudos formaram um discurso colonial sobre os povos estudados, sustentando formas errôneas de representação por meio dos programas de Estudos do Oriente Médio (Harootunian, 2002, p. 151). Com isso, a obra forneceu as bases para uma crítica aos estudos de área ao demonstrar como esse conhecimento parcelar, institucionalizado, sobre “regiões remotas”, criou e reproduziu estereótipos. Disso, dois efeitos foram gerados: por um lado, houve mais clareza acerca da tensão entre a forma de análise dos antigos estudos de área e a emergente forma de análise dos estudos culturais; por outro, a proposta de Said de repensar as estruturas institucionais criadas pelos estudos de área, na qual os estudos culturais foram inseridos, não foi seriamente acatada. Assim,

A crítica de Said colocava em questão as origens neocolonialistas dos estudos de área (...) e sua concepção do conhecimento que, em meados da década de 70, estava profundamente enraizada nos acadêmicos norte-americanos. O investimento em programas de treinamento (assistidos pelo governo federal), recrutamento de professores e currículo pareciam bons demais para serem levados por uma crítica que implicaria em reexaminar todo um sistema de conhecimento” (Harootunian, 2002, p. 167).

Isto é, ao invés de a crítica de Said ter servido de base a uma radical reformulação dos estudos de área, completamente imbricados com os interesses da política estadunidense, foi reinterpretada e transferida para o campo da literatura (gerando departamentos pós-colonialistas), reduzida ao escopo da problematização sobre construção de identidades (ibid., p. 152-3). Ironicamente, então, os acadêmicos do campo, que diziam colocar no centro as relações entre conhecimento e poder, não levaram adiante o projeto de reformular radicalmente essas bases políticas nas quais o conhecimento era produzido – o que persistiu nos desdobramentos dessas teorias.

Como vimos, no momento em que, após a Segunda Guerra, os EUA se tornam a potência imperialista, começam a acumular estudos de outras culturas, outros povos, não-ocidentais, para apoiar a política externa norte-americana (ibid., p. 107). Inicialmente, a divisão desse conhecimento de área foi feita por regiões geográficas (estudos do sudeste asiático, da América Latina etc.), com as respectivas populações servindo de objeto de estudo. Esses estudos eram posicionados como neutros e objetivos, guiados por ideais humanistas no sentido de uma simples aquisição necessária de conhecimento sobre outros povos, mas acabavam por mascarar as problemáticas de um estudo dos não-ocidentais feito por ocidentais (ibid., p. 108) – crítica levada a cabo pelos estudos culturais.

No entanto, por não acertarem as contas com essa origem, algumas limitações da antiga forma de análise foram transportadas para a nova. Os estudos culturais falharam em considerar como o novo clamor pelo multiculturalismo era uma reformulação do antigo projeto multidisciplinar dos estudos de área (Miyoshi, Harootunian, 2002, p. 13). As novas perspectivas “simplesmente reforçam a estrutura de poder pós-Guerra Fria, tão certamente quanto os estudos de área reforçaram as reivindicações de segurança nacional nas décadas precedentes” (ibid., p. 13), uma vez que relegaram a tarefa de demonstrar como o conhecimento institucionalizado daquela forma também produziu discursos coloniais. Não por acaso, aquele aspecto concreto da análise de Said, pelo qual mencionava um agente responsável pela construção dos discursos equivocados, desapareceu nas análises posteriores em detrimento à uma perspectiva cada vez mais vaga e generalizante acerca dos problemas do “pensamento ocidental”.

Para Miyoshi e Harootunian, os estudos culturais e pós-colonialistas deram uma possibilidade de sobrevida aos estudos de área em um momento em que as próprias fundações privadas que lhes deram origem colocaram a necessidade de reformular o conhecimento em termos mais amplos. Diante de um mundo descolonizado e da ascensão do pós-colonialismo de modo geral, os estudos de área receberam os estudos étnicos e os estudos culturais como uma possibilidade de renovação (ibid., p. 15). Isto é, os novos modos de análise renovaram as antigas estruturas institucionais.

Então, paralelamente à criação da teoria francesa nas universidades, os estudos de área passam a ser questionados e, embora existam até hoje, na estrutura institucional criada para acomodá-los são inseridos os estudos culturais, em geral, e os pós-colonialistas, em particular – por isso, os autores consideram que estas duas novas vertentes representam a “sobrevida” dos estudos de área. Com isso, “a teoria pós-colonial é a sucessora natural dos estudos de área em virtude de genealogia como também de geografia” (Harootunian, 2002, p. 166), tendo como maiores diferenças o momento histórico ao qual se referem e a “escolha de epistemologias que cada um escolheu se aliar: nos estudos de área a epistemologia e metodologia de escolha foi, geralmente, de uma ciência social funcionalista”, já para os estudos pós-colonialistas, “foram as disciplinas de literatura/semiótica, isto é, a textualidade” (ibid., p. 155).

Assim, enquanto os estudos de área buscaram sustentar o fechamento das discussões especializadas em disciplinas isoladas, os estudos culturais e os pós-colonialistas tomaram como

ponto de partida a necessidade de uma abertura (ibid., p. 8). No entanto, embora os novos estudos culturais tenham, à época, representado uma tentativa de não manter aquelas fronteiras disciplinares rígidas, acabaram reproduzindo, igualmente, a centralidade das preocupações culturalistas com o problema da diferença (ibid., p. 12).

No entanto, essa origem institucional dos estudos pós-colonialistas e culturais nos estudos de área se tornou uma espécie de “inconsciente no discurso da pós-colonialidade, uma história indesejada, compreensivelmente” que, entretanto, Harotunian propõe rememorar a fim de considerar “os recursos intelectuais e os programas institucionalizados que produzem seu conhecimento” (2002, p. 151). O apagamento desse contexto histórico gerou uma tendência extremamente problemática no campo dos estudos culturais, que buscaram remeter sua origem, nos EUA, não à essa institucionalidade construída durante a Guerra Fria, mas a uma transformação meramente teórica em relação à perspectiva britânica dos estudos culturais.

Assim, autores como Peter Hulme e Stuart Hall, ao explicarem o surgimento do campo no qual estão inseridos (estudos culturais), se restringem a fatores teóricos como “as tensões entre cronologia e epistemologia presentes na pós-colonialidade” (isto é, abordam a pós-colonialidade em sentido histórico e em sentido teórico), ao invés de remeterem às condições concretas que permitiram seu surgimento (ibid., p. 153). Logo, na narrativa feita pelos estudiosos do campo sobre si mesmos permanece ausente a “massiva expansão institucional dos anos 1970” (ibid., p. 153).

O processo de esquecimento das relações entre os estudos culturais/pós-colonialistas e os estudos de área, nas universidades norte-americanas, é ilustrado pelo livro clássico de Lawrence Grossberg (1997), que, como vimos, funda o campo em questão, nos EUA. Na introdução, o autor lamenta o fato de que “em muitos lugares, os estudos culturais estão sendo institucionalizados de formas que meramente reproduzem a estrutura dos estudos de área, ou dos departamentos de literatura e comunicação nos quais a maior parte de nós fomos educados e estamos localizados” (Grossberg, 1997, p. 2, tradução própria).

Após isso, entretanto, não problematiza as consequências dessa institucionalização em nenhum outro ensaio ao longo das quase quatrocentas páginas, dando exaustiva ênfase aos debates teóricos sobre a origem dos estudos culturais, por um lado, naquela escola inglesa e, por outro, nos pós-estruturalistas. A única outra menção feita aos estudos de área no principal livro que introduz os estudos culturais norte-americanos, feita pelo grande introdutor dessa perspectiva aparece no

final, ao dizer que os campos dos estudos pós-colonialistas são “institucionalmente enraizados e, entretanto, baseados em uma crítica aos estudos de área” (ibid., p. 299).

Nesse contexto, embora o campo de estudos pós-colonialistas tenha tentado se afastar da abordagem dos estudos de área, foi institucionalizado como um continuador e, com isso, reproduziu, ainda, um problema mais grave do que a já mencionada transformação da multidisciplinaridade em multiculturalismo:

é importante lembrar que os estudos de área sofreram da mesma ausência de objeto em sua aspiração para representar a totalidade de um país/região, tão claramente quanto a pós-colonialidade empenhou-se para ser mais do que um marcador cronológico a fim de se tornar uma teoria global sobre o conhecimento. Assim como os estudos de área, de forma inaugural, suprimiram o papel do capital nos seus paradigmas de pesquisa, também a pós-colonialidade insistiu em rejeitar a força totalizante do capitalismo – visto meramente como outra narrativa Ocidental (Harootunian, 2002, p. 153, tradução própria).

Diante dessa limitação (ausência do capitalismo das análises e, quando presente, tratado como narrativa), de acordo com a crítica feita por Arif Dirlik, tanto os estudos de área quanto seus sucessores (os pós-colonialistas) foram “forçados a apelar ao culturalismo”; os primeiros voltados a “explicar uma região como um sistema total que privilegia o mundo exterior como sujeito/agente”, e os segundos a “ênfatar a identidade do sujeito como força estruturante putativa” (ibid., p. 154). Ao passo que os estudos de área haviam “privilegiado a região/origem nacional, a pós-colonialidade valorizou a formação da subjetividade e a política da identidade enraizada na localidade” (ibid.).

A limitação em questão gera uma divisão nas universidades estadunidenses, nos anos 80: começa a ocorrer uma cisão entre os defensores de um multiculturalismo cujo impacto era estritamente acadêmico – ou apropriado pelo mercado – e os marxistas que defendiam os movimentos sociais concretos da época. A vertente teórica dos marxistas “é oposta à teoria pós-moderna, que transfere o foco [das lutas] para uma esfera puramente simbólica, e substitui a luta de classes pelo conflito textual” (Cusset, 2005, p. 154).

Naquele contexto, para os defensores desses movimentos sociais reais, a “hiper semiologização introduzida pelos estudos culturais e continuada pelos estudos de minorias” geram a problemática na qual “se signos são tudo o que resta, e os problemas sociais podem ser resolvidos em textos, então o único gesto político possível é a reapropriação, a transformação dos significados,

e a combinação inovadora de signos já existentes” (ibid., p. 155) – o que, conseqüentemente, se opõe à proposta marxista de transformação da sociedade.

Mesmo autores diretamente associados a essa ascensão da teoria francesa nas universidades norte-americanas, como o já mencionado Fish, reconhecem, de certa forma, as limitações de uma perspectiva estritamente analítica que julga falar em nome de minorias. Para Fish, há uma “separação estrutural” entre acadêmicos que visam o fazer teórico e “as comunidades de minorias cujo problema consiste em ganhar acesso à enunciação como um meio de produzir mudanças” (ibid., p. 157). Ou seja, ao mesmo tempo em que as teorias acadêmicas ganham fama por considerar a falta de acesso à enunciação por parte das minorias, surge uma separação entre o questionamento acadêmico dessa problemática “e grupos sociais minoritários incapazes de afirmar suas demandas urgentes” (ibid.).

Assim, a ascensão da semiologia e da ênfase nas diferenças, nos EUA, se deu em meio à ausência de uma crítica efetiva ao capitalismo, por um lado, e por outro, pela construção da ilusão de que, em oposição ao marxismo, os pós-estruturalistas permitiriam falar em nome das minorias. Para Judith Butler, por exemplo, conceitos como “realidade”, “política” e “sujeito” possuem uma “violência silenciosa”, uma vez que operariam

não simplesmente para marginalizar certos grupos, mas para apagar e excluir eles da noção de “comunidade” – algo que só poderia ser obtido pela teoria francesa, que seria, não, estritamente falando, uma posição, mas, ao invés, uma interrogação crítica das operações excludentes através das quais ‘posições’ são estabelecidas (Butler, *apud* Cusset, p. 156).

Visões desse tipo ocultam o fato de que o discurso pós-estruturalista, posicionamento que busca simular ausência de posicionamento, é inacessível para a grande parte da população. Os autores adeptos do pós-estruturalismo criticam a desconsideração, por parte dos marxistas, do “problema da enunciação”, mas desprezam o fato de que criaram um fechamento, nas discussões, a partir do “metadiscorso crescentemente impenetrável aos seus improváveis beneficiários” (ibid., p. 158). Isto é, “a partir de qual ponto de vista, de que modo, com quais bases, e em nome de quem, nós [acadêmicos] podemos falar de diferenças?” (ibid., p. 158) – tendo em mente a problematização feita por Sedgwick, adepta da teoria francesa a partir dos estudos *queer* que, entretanto, se preocupa com a adoção acrítica da “*différance*”.

Ao mesmo tempo em que nutriam essa ilusão de falar em nome das minorias em geral, partindo de um ambiente universitário muito particular, os semiólogos fornecem um produto

acadêmico altamente rentável, na medida em que não criticam efetivamente o capitalismo: “o que faltava à enunciação a partir das minorias [*minority enunciation*], para produzir mais do que marketing multicultural, era uma noção geral – se não uma crítica – do capital em si mesmo” (ibid., p. 161). Em consequência, os autores chamados por Cusset de “guerreiros textuais”, surgidos a partir dessa invenção do pós-estruturalismo, conseguiam “analisar o papel de um aparato cultural na formação de uma subjetividade marginal, mas incapaz de entender como aquele impõe esse aparato ao mercado, como um objeto de desejo que também representa uma vitória à indústria” (ibid., p. 161).

Como reflexo desse escopo estritamente acadêmico e/ou mercadológico de implicação do uso norte-americano da teoria francesa, uma das principais questões à época foi as disputas acerca do cânone, isto é, sobre as características sociais que levam à seleção de “clássicos” e à exclusão de outros. Nesse processo, os autores considerados clássicos passaram por uma homogeneização pouquíssimo criteriosa, na qual passaram a ser tratados como representantes de pontos de vista idênticos – falsamente universalistas, eurocêntricos etc., de modo que as tensões internas ao “pensamento ocidental” foram desconsideradas.

Isso ficou ilustrado, por exemplo, nos estudos afro-americanos, que ganham centralidade no período a partir da presença de importantes intelectuais como Cornel West e Valentim Mudimbe, que passam a referenciar os pós-estruturalistas apenas ocasionalmente, dando nova centralidade a Frantz Fanon (ibid., p. 139). Esse movimento deu origem a uma vertente mais radical, que iniciou uma operação de revisar a histórica afro-americana a fim de sustentar uma origem africana do Ocidente. Autores como Martin Bernal buscaram argumentar que “a fundação grega da Europa era uma fabricação mitológica” nascida no século XIX; que o platonismo tinha origens egípcias e que os colonizadores distorceram esses fatos (ibid., p. 140).

Por isso, para Cusset, a vertente afro-americana se baseou menos na teoria francesa do que outra vertente emergente no período – a de estudos latino-americanos, conhecidos nos EUA como “*chicano studies*”, nos quais está inserida Glória Anzaldúa, por exemplo. Para essa vertente, os temas franceses das fronteiras e da construção de identidades foi fundamental. Essa abordagem se difere da dos *black studies* na medida em que seu objetivo não é reafirmar a identidade, mas problematizar a natureza das identidades de modo geral (ibid., p. 141).

O tema das fronteiras também é central para os pós-colonialistas, ainda mais influenciados pela teoria francesa do que os *chicanos*. Os primeiros questionam “identidades híbridas e incertas, a herança do mundo pós-colonial” (ibid., p. 141). O pós-colonialismo trabalha as questões de hibridismo, miscigenação etc., como “tanto um estigma quanto uma estratégia” (ibid., p. 141), procedimento no qual “as linhas entre a cultura dos dominados e a dos dominadores se tornam borradas” (ibid., p. 141). O campo em questão “se percebe como representando uma encruzilhada, sem domínio pré-definido e sem limites ao seu escopo” (ibid., p. 141)

Diante desse movimento de considerar os dois lados da fronteira, os adeptos do pós-colonialismo expressam uma tensão: ao mesmo tempo baseados nos franceses e críticos. O pós-colonialismo é muito bem explicado pela referida expansão do campo de estudos literários, já que “no centro de sua genealogia está a relação entre minorias e fala [*speech*], poder e linguagem” (ibid., p. 141). Disso surge a exaltação de Yeats, Neruda, Césaire e outros como “poetas do anti-imperialismo”.

Por um lado, partem de análises de Foucault e Deleuze sobre o “universalismo abstrato dos colonizadores”; ou como a “cultura ocidental como uma cultura conquistadora” (ibid., p. 143); da ideia de Derrida segundo a qual “o que é chamado de pensamento ocidental, o pensamento cujo destino é estender seus domínios enquanto as fronteiras do Ocidente são retraídas” (ibid.); e do projeto de Michel de Certeau para a criação de uma contra-história, ou uma outra concepção de história, que permita superar os mitos ocidentais (ibid.)

Por outro, ao guiarem-se por essa base, os autores começam a se questionar acerca dos limites da teoria francesa, o que para Cusset tem como maiores exemplos Bhabha e, especialmente, Spivak. Desta autora, surge a tarefa de desocidentalizar a teoria francesa (ibid., p. 144), que se expande como projeto e inspira os estudos subalternos de modo geral. Embora, como veremos, os decoloniais tenham passado a criticar ambos os projetos que lhe deram origem (tanto os estudos subalternos quanto os estudos pós-colonialistas), especialmente ao dizer que a subalternidade é uma perspectiva, e não uma categoria, e que o pós-colonialismo não rompeu o suficiente com o eurocentrismo, o pressuposto básico da perspectiva aqui analisada já estava contido nesse projeto:

o que é subalternidade? É uma condição na qual a subjetividade do dominado é colocada em uma posição de alienação ilimitada, uma objetificação cognitiva e social, porque representa uma ruptura no conhecimento de si mesmo e de seu papel no conflito político. O subalterno é o ponto cego do processo histórico. O subalterno

é reduzido ao silêncio pelas forças do poder, sejam elas religiosas, coloniais ou econômicas, mas também por aqueles militantes que clamam ‘representar’ e seu modo jurídico-político Ocidental de libertação. Ambos garantem que aquilo que foi eternamente esquecido nas grandes narrativas históricas permaneça invisível, quando, de fato, deveria ser o verdadeiro foco da história (ibid., p. 144).

O projeto de desocidentalização da teoria francesa faz sucesso no mundo e, especialmente ao que nos interessa, na América Latina. No período de 1980-90, feita aquela “leitura” norte-americana da teoria francesa, esta não permaneceu restrita ao Primeiro Mundo, mas “o resto do mundo inteiro que encontrou, nesses autores (...), um fermento de ideias heurístico, político e intercultural, estabelecendo uma base em comum com autores locais e discursos que não existiam” (ibid. p. 288). Isso a partir das duas principais consequências da invenção norte-americana da teoria francesa, para Cusset: um textualismo *avant-garde* e o radicalismo das minorias (ibid., p. 287).

Por conta daquela rede internacional de universidades construída em torno dos EUA com o apoio das Fundações, ocorre uma espécie de globalização acadêmica, formando uma “rede complexa de intercâmbio internacional entre os que ocupam posições dominantes” (Bourdieu, *apud* Cusset, 2005, p. 290). Com isso, a partir da “influência (...) dos americanos desconstrucionistas de esquerda (...) e novos sociólogos japoneses e latino-americanos” é formada “uma verdadeira arena internacional político teórica”, “enriquecida pelo pensamento teórico francês e centrada nas universidades americanas” (ibid., p. 293).

Apesar dessa influência, especialmente no que toca a América Latina, o impacto dos estudos subalternos, da desconstrução etc., se deu de acordo com as particularidades locais. O campo de estudos culturais, por exemplo, que nos EUA gerou análises da cultura pop, produziu, aqui, análises mais próximas de etnografias, como em Canclini, Martín-Barbero etc., que focavam em categorias como o sincretismo, hibridismo e miscigenação.

Cusset chama atenção a duas exceções de países que já estavam empenhados em difundir as teorias pós-modernas antes mesmo dos Estados Unidos: México e Argentina, dois países que participam ativamente da consolidação do pensamento decolonial. A Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) começou a difundir o pensamento pós-estruturalista uma década antes da introdução do mesmo nos EUA; enquanto a Argentina, o país mais conectado à Europa do continente, foi território fértil especialmente para o pensamento de Lacan e Guattari (ibid. pp. 299-300). Vejamos como se altera o pensamento latino-americano uma vez que entra em cena a teoria francesa.

Blanco (2009), no objetivo de realizar uma cartografia do pensamento latino-americano contemporâneo, traz à baila uma genealogia dos estudos culturais latino-americanos proposta por Barbero (conferência, 2007). Para este, os precursores dos estudos culturais no continente foram Afonso Reyes, Fernando Ortiz e José Mariátegui. Após os anos 50, estes foram sucedidos por José Luis Romero, Paulo Freire, pela Teoria da Dependência (como primeira teoria social latinoamericana, excedendo o escopo dos estudos culturais) e por Ángel Rama. Desde o final dos anos 70, Barbero propõe uma nova fase, que tem como marco o primeiro encontro do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), em 1983. O objetivo deste encontro era reunir propostas que permitiam superar o marxismo tradicional, pensar a democracia e enfatizar as culturas populares (Blanco, 2009, p. 59). Nesse momento, a partir da popularização da escola de estudos culturais de Birmingham (Thompson, Hoggart e Williams), estava em questão uma tentativa de renovação no marxismo latino-americano.

Outro autor citado por Blanco, Toro (1999) identifica a segunda metade da década de 1980, na América Latina, como caracterizada por uma mudança de paradigma intelectual:

A crítica aos essencialismos binários da teoria anticolonial, o distanciamento das percepções pessimistas dos processos de globalização mundial e a utilização de teorias provenientes das correntes pós-estruturalistas e pós-modernas serão alguns dos mais significativos referentes no novo paradigma cultural iniciado na América-Latina (de Toro, 1999, p. 34, *apud* Blanco, 2009, p. 65)

Para denominar essa mudança de paradigma, o autor usa o conceito “pós-modernidade periférica pós-colonial” (de Toro, 1999, p. 67), caracterizado pela “refundação e relativização dos discursos dominantes do centro”, reescrevendo tanto o discurso do centro quanto o discurso da periferia, o que teria gerado um “descentramento semiótico-epistemológico” (de Toro, 1999, p. 34). Tal reapropriação e modificação dos discursos em voga não ocorreu, para de Toro, de forma passiva, e, por meio de nomes como José Brunner, Jesús Barbero e Néstor Canclini, a intelectualidade latino-americana sintetizou uma nova perspectiva.

Para Blanco (2009), os três autores em questão são nomes indispensáveis para compreender a mudança de paradigma em curso na América-Latina, nos anos 80. Seus vínculos “com as propostas de Spivak, Bhabha, Said e Guha caminham com o uso das linhas teóricas de autores europeus como Foucault, Derrida, Bourdieu, Deleuze e Guattari, Lyotard, entre outros” (*ibid.*, p. 64). Os autores franceses são citados como os “grandes referentes teóricos do novo paradigma”

(idem). Blanco interpreta tal mudança de paradigma a partir da tríade Brunner, Barbero e Canclini, influenciados pelos autores supracitados, como uma abertura da academia latino-americana para propostas pós-modernas, o que teria inaugurado “formas de interpretação anti-essencialistas” (p. 65).

O autor cita, ainda, Grunner (2005), que, embora trace críticas aos estudos culturais, reconhece, na mesma linha, que, a partir de tal virada na intelectualidade latino-americana dos anos 80, houve “a pertinente desdiferenciação de identidades ‘essencialmente’ consideradas, ou determinadas como realidades autônomas, ou como unidade fixas. Entre estas mencionam-se categorias de nação, classe (...)”; e que, conseqüentemente, houve um “impacto favorável para o aparecimento de realidades antes não consideradas e de categorias de interesse renovadas (...), como gênero, etnicidade (...)” (ibid., p. 66).

Nesse contexto emerge o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos (GLES), a partir de intelectuais latinos situados em universidades estadunidenses, tendo dois eixos fundamentais: a preocupação de entender os fenômenos especificamente latino-americanos a partir das propostas divulgadas na revista *Subaltern Studies*; e o abandono das perspectivas marxistas “ortodoxas” após a frustração com as revoluções socialistas no continente (Blanco, 2009, p. 67).

O manifesto inaugural do grupo determina três fases ou etapas dos problemas de subalternidade na América-Latina: a primeira, de 1960 a 1980, caracteriza-se pela emergência do subalterno, com a revolução cubana. Neste ponto, criticam a “redução” do subalterno a “membro da classe trabalhadora”, que teria sido feita pelos movimentos revolucionários. Na segunda fase (1968-1979), os movimentos revolucionários teriam entrado em crise e gerado a necessidade de introdução das teorias pós-estruturalistas, de Gramsci e da Escola de Frankfurt para “desestabilizar as perspectivas ortodoxas dos movimentos revolucionários vigentes” (ibid., p. 69). A terceira fase, nos anos 80, foi caracterizada pela difusão da teologia da libertação, e pelo auge dos estudos culturais e subalternos.

Os estudos subalternos da década de 80 passaram a criticar o modo como eram praticados os estudos culturais latino-americanos, segundo a tríade anteriormente citada. O grupo latino-americano de estudos subalternos, fundado em 1992, buscou, na verdade, modificar o modo de análise dos estudos culturais dos anos 80. Assim, Castro-Gómez e Mendieta declaram, em uma

coletânea do grupo publicada em 1998 – e que incorpora o Manifesto Inaugural publicado originalmente em 1993: “o grupo põe muita ênfase em categorias de ordem política tais como “classe”, “nação” ou “gênero”, que no projeto dos Estudos Culturais pareciam ser substituídas por categorias meramente descritivas como a de “hibridismo” (Castro-Gómez e Mendieta, 1998, p. 16).

O grupo em questão, ao buscar se afastar dos estudos culturais tais como estavam sendo praticados, procurou inspiração no grupo indiano de estudos subalternos. No entanto, uma tensão ficou patente na figura de Walter Mignolo (compartilhada por outros membros, como Grosfoguel e Castro-Gómez), que passou a considerar os autores pós-colonialistas e pós-estruturalistas como inadequados ou insuficientes para pensar a realidade latino-americana. Na mesma coletânea publicada em 1998, chamada “*Teorias sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*”, Mignolo “denuncia o “imperialismo” dos estudos culturais, pós-coloniais e subalternos que não realizaram uma ruptura adequada com autores eurocêtricos” (Ballestrin, 2013, p. 95). A partir dessa tensão, surge o grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade.

VI – Constituição inicial do pensamento decolonial

Uma vez propostas tais críticas por Mignolo, às quais aderiram outros membros que viriam a compor, também, o grupo M/C (Castro-Gómez, Grossfoguel), em 1998 o GLES se desagrega. Veremos como esse processo está registrado nas discussões da revista *Nepantla* (2000-2003). A partir daí, acontecem os primeiros encontros que dariam origem ao grupo Modernidade/Colonialidade. Nesse momento inicial, segundo Rastrepo e Rojas (2010), três encontros foram fundamentais. O primeiro deles, um simpósio chamado “Transmodernidade, capitalismo histórico e colonialidade: um diálogo pós-disciplinar”, ocorrido na Universidade do Estado de Nova York em dezembro de 1998, colocou em diálogo pela primeira vez Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Mignolo e Immanuel Wallerstein (que já era colaborador de Quijano, como veremos).

Segundo Rastrepo, Rojas (2010), esse evento, além de iniciar o diálogo entre Dussel, Quijano e Mignolo, os três teóricos que viriam a ser os mais importantes do grupo, também foi oportuno para demarcar um distanciamento em relação a Wallerstein. Para o grupo, este autor não teria compreendido que a América Latina foi não apenas o lugar que deu início ao sistema-mundo

moderno/colonial, no século XVI, mas também o lugar que forneceu, em primeiro lugar, a “geocultura” de tal sistema – o que, para o autor braudeliano, ocorreu com o Iluminismo.

O segundo encontro fundamental, ocorrido também em 1998, entre julho e agosto, foi um simpósio no congresso mundial de sociologia de Montreal, intitulado “Alternativas ao eurocentrismo e ao colonialismo no pensamento social latino-americano”. Organizado por Edgardo Lander, o simpósio teve a participação de Fernando Coronil e Arturo Escobar. A partir das contribuições desses autores, Lander organizou o livro “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas”, ao qual foram chamados a contribuir, também, Dussel, Mignolo, Quijano e Castro-Gómez (Rastrepo e Rojas, 2010).

Em 2001, em uma entrevista concedida a Trindade (2021), Lander faz uma recapitulação desse momento. Naquela ocasião, diz que o grupo M/C existia há três anos e que o primeiro trabalho coletivo havia surgido da seguinte forma: “foi feita em Caracas uma reunião com Wallerstein, preparativa para o Congresso Mundial de sociologia, no momento em que Wallerstein estava fazendo um projeto (...) maravilhoso”. A esse respeito, Lander só nos diz que o projeto em questão foi um livro, do qual partiu a organização de dez seminários regionais em diferentes partes do mundo a fim de debater o “estado das ciências sociais”.

Naquele encontro em Caracas, no contexto de preparação para o Congresso Mundial de Sociologia, em 1997, Lander entra em contato com Wallerstein, que nesse momento fazia parte de uma oficina para as ciências sociais da UNESCO e era presidente da associação internacional de sociologia. Então,

Chegamos a um acordo com Wallerstein para que a UNESCO financiasse um painel no contexto do congresso de ISA [*International Sociological Association*] sobre o tema do eurocentrismo. E, com o financiamento da UNESCO, eu fiquei como responsável por começar a conectar a gente. Contatei gente que já conhecia, como Aníbal³³, e outras pessoas que ainda não conhecia naquele momento, como Walter Mignolo (...) (ibid, p. 559)

Daqui, surge o primeiro livro do grupo. No Congresso Mundial foram feitas as primeiras articulações, ao que se seguiu, ao longo de dois anos,

conversas, diálogos, correios eletrônicos, correções que iam e viam, sugestões de outras pessoas que ainda não haviam participado e precisavam participar. Enrique Dussel, por exemplo, não pode assistir, porém foi convidado para contribuir com um

33 Lander e Quijano já se conheciam uma vez que Quijano foi amigo do pai de Lander, Luis Lander, político venezuelano.

trabalho. Depois, convidamos Castro-Gómez de Bogotá (...) e eu conhecia também Arturo Escobar, um antropólogo colombiano que trabalha nos Estados Unidos. (...) Também participou no seminário de Montreal Fernando Coronil, venezuelano a quem conhecia há muito tempo também, e está em Michigan” (ibid., p. 560)

Dessas articulações e um “árido trabalho de comunicação” ao longo de dois anos surge o livro em questão. Sobre o conteúdo fundamental das teorizações reunidas no livro, Lander diz:

não resultou uma coisa homogênea, mas uma busca comum: (...) o eurocentrismo não é tanto um problema da influência. É um problema epistemológico. Desde onde se constrói o conhecimento e como um modelo de conhecimento que se constrói desde o centro e desde um sujeito privilegiado. Essa construção do sujeito universal, do conhecimento objetivo que, na realidade, oculta o fato de que esse sujeito não é universal, senão que possui um contexto histórico concreto e é de carne e osso. É um sujeito que é europeu, branco, homem, de classe alta, heterossexual (...) (ibid., p. 560)

O terceiro encontro, ocorrido em 1999, em Bogotá, organizado por Castro-Gómez, deu origem a uma publicação da qual participaram membros do grupo, publicada em 2000, denominada “*A reestruturação das ciências sociais nos países andinos*”. Dessa publicação, participaram também Catherine Walsh e Freya Schiwy, que vieram integrar o grupo. Essa coletânea de textos contém artigos de uma ótica distinta à decolonial, mas é importante marco porque, especialmente no capítulo escrito por Mignolo, começam a aparecer muitas citações a Quijano e Dussel, revelando a constituição inicial dessa nova perspectiva (Rastrepo e Rojas, 2010).

O quarto encontro foi realizado em 2000 na universidade de Duke, organizado por Mignolo e Schiwy, no qual estiveram presentes Quijano, Lander, Escobar, Coronil, Castro-Gómez e, como novos membros, Sanjinés e Walsh. Esta última passou a ter um papel fundamental na consolidação do pensamento na América Latina como gestora do programa de doutorado em estudos culturais latino-americanos na Universidade Andina Simón Bolívar (ibid., p. 34). No evento de lançamento desse programa, os membros do grupo se encontram novamente, em 2001.

Desse panorama inicial, é fundamental reter o seguinte: Wallerstein não é apenas o teórico que fornece ao grupo Modernidade/Colonialidade a sua “unidade de análise, o sistema-mundo” (Rastrepo, Rojas). É a pessoa que atua como primeira facilitadora do projeto, garantindo financiamento, via UNESCO, que permitirá a primeira publicação coletiva do grupo. Wallerstein só estava em posição de fazê-lo por possuir uma antiga relação com os órgãos do governo estadunidense que financiam as ciências sociais e com as fundações “filantrópicas”. O referido autor é parte importante de dois momentos que explicam a forma como as ciências sociais vêm sendo

praticadas a partir da influência dos EUA: o momento de alta dos estudos de área e o momento posterior, com o fim da Guerra Fria, quando a questão passa a ser a necessidade de “abertura”.

Anteriormente, vimos como os estudos de área são fundados e como começam a ser modificados, nas décadas de 1980 e 1990, paralelamente à institucionalização da teoria francesa e seus produtos, que fornecem a possibilidade de flexibilização nas análises. Precisamos, agora, compreender como isso gerou uma reorganização institucional que se relaciona diretamente com a possibilidade de emergência do pensamento decolonial.

Com o fim definitivo da Guerra Fria e do socialismo soviético, o que restou dos estudos de área (após tal movimento de críticas, iniciado na década de 80, que levou a que muitos pesquisadores migrassem da área em questão para outros campos relacionados) passou a ser confrontado com a necessidade de internacionalização para corresponder ao novo “mundo sem fronteiras” (Cumings, 2002, p. 266). Temos aqui um belo exemplo de como a forma de produção de conhecimento se altera de acordo com as condições econômicas e políticas: os estudos de área são criados para corresponder a um momento de mundo repartido entre potências, e começam a se diluir no momento em que é dada a vitória incontestada a uma potência que julga ter dominado tanto econômica quanto culturalmente todo o mundo.

Então, quando chegamos na década de 1990, a questão se torna: como manter a estrutura institucional criada pelos objetivos da Guerra Fria, inteiramente dependente do interesse de financiamentos privados, quando o conflito acaba e tais interesses mudam? O *National Security Education Act* (NSEA), de 1991, busca fornecer uma resposta: reformular tais estudos a partir do diagnóstico de que mesmo com os investimentos anteriores, ainda havia déficit de pesquisas sobre outras regiões do mundo e de profissionais especialistas em línguas estrangeiras, informações que poderiam ser aplicadas à segurança nacional de modo geral. Assim, o governo corta os recursos para os estudos de área e condiciona o financiamento existente ao lançamento de diversos programas de treinamento para formar profissionais que, depois, deveriam atuar diretamente em agências governamentais. Bolsas como a David L. Boren eram concedidas para esses profissionais que depois deveriam atuar preferencialmente em agências de defesa.³⁴

34 Publicação da lei disponível em <https://www.intelligence.senate.gov/wp-content/uploads/2024/08/sites-default-files-laws-davidlborennationalsecurityact.pdf>

Isso gerou uma preocupação nos especialistas dos estudos de área, já acomodados naqueles moldes institucionais de financiamento privado que, entretanto, esforçavam-se para passar a referida aparência de neutralidade. Peter Gosling, representante de associações dos estudos de área à época, sugere mitigar os efeitos daquele financiamento governamental “através do uso de *re-grant organizations* em partes administrativas do programa, como o programa Fullbright, para tentar, por meio dessas modalidades, escapar do controle governamental” (Cumings, 2002, p. 281). As maiores associações de estudos de área, assim, recusaram a participação naquele projeto governamental, recorrendo às alternativas.

Paralelamente, o investimento das fundações privadas migra. Nesse momento, a Fundação Ford “anuncia a implementação de um novo programa, com o objetivo de encorajar colegas e as universidades a repensar a missão dos estudos de área” (Miyoshi, Harootunian, 2002, p. 2). Esse empreendimento foi levado a cabo com o auxílio do SSRC, que passou a focar em reexaminar os comitês de estudos de área para resolver o problema de manutenção dessa disciplina no contexto de fim dos financiamentos massivos da Guerra Fria. A respeito dessa nova atuação da FF, Walter Mignolo, o grande crítico das relações entre produção de conhecimento e poder, nos diz:

Depois da Segunda Guerra mundial, os estudos latino-americanos eram articulados aos estudos de área, que, desde a década de 1970, entraram em diálogo conflitivo com os estudos latinos; hoje, *estão sendo reestruturados em torno do interesse e da generosidade da Fundação Ford em repensar os estudos de área*” (Mignolo, 2000, p. 100, ênfase adicionada, tradução própria).

Reflexos desse “interesse e generosidade” da FF são projetos como o “*otros saberes*”, por meio da LASA, que foi o mais financiado pelas organizações em questão desde 2006. Inicialmente com um investimento de aproximadamente U\$94,000, depois se seguiu um investimento de U\$274,000 em 2007, um de aproximadamente U\$87,000 em 2008 e U\$87,000 em 2009 ³⁵.

Assim, as Fundações Privadas e o SSRC passam por uma reestruturação que define a forma de atuação até os dias atuais. Durante quarenta anos, o Conselho havia se organizado por comitês de áreas para corresponder aos respectivos estudos (comitê de China, de América Latina etc.). O SSRC define, nesse período, que precisa ser modificado para corresponder àquele “mundo sem fronteiras” do pós-Guerra Fria. Com a emergência da “globalização”, entendem que precisam se distanciar de

35 Relatórios de despesas disponíveis em <https://lasaweb.org/pt/publications/reports/>

identidades regionais fixadas de forma rígida e que precisam compreender a demanda da população pela resolução de problemas globais (Cumings, 2002, p. 285). Nesse contexto, as grandes Fundações que financiaram os estudos de área passam a direcionar suas prioridades para bolsas de estudo internacionais, que abarcassem múltiplas regiões (ibid.).

Com isso, o projeto de reformulação do SSRC e a migração de financiamentos, por parte das Fundações privadas, aconteceu em conjunto, o que gerou preocupações nos especialistas dos estudos de área. Estes apontaram, à época, que o novo plano “irá destruir as bolsas de estudos internacionais voltadas a uma base empírica rica que foi assiduamente construída ao longo de décadas de pesquisa, direcionando-as, ao invés, para o plano nebuloso de uma pesquisa global” (ibid., p. 289). Entretanto, o direcionamento mudou. Com isso, a partir de meados da década de 90, a grande questão das universidades estadunidenses se torna a fusão de áreas e disciplinas em grandes programas interdisciplinares, conforme ilustrado no financiamento da fundação Mellon para a Universidade Northwestern em 1994 (ibid., p. 290).

Cumings (2002) chama atenção a como esse processo reflete a acentuação daquela adaptação da universidade ao mundo corporativo, agora, ao mundo “globalizado”. A universidade norte-americana se consolida não só como mais uma expressão das corporações, mas como corporações globais. As empresas e fundações, por sua vez, estão completamente de acordo com o projeto do multiculturalismo e de um mundo sem fronteiras – influências que se reforçam mutuamente.

Ao explicar o surgimento dos estudos de área, mencionamos que naquela fase inicial havia começado a carreira de Wallerstein. Quando este autor começa a trabalhar na SUNY e funda o FBC, participa ativamente do momento de reformulação e abertura de tais estudos. Nesse período, mais especificamente entre 1979-1985, Wallerstein foi membro do conselho de diretores do SSRC. Entre 1984 e 1987, assumiu a posição de membro do Comitê Consultivo para Programas Internacionais do Conselho em questão, e membro da *Américan Council of Learned Societies*. Nesse período, chefiou, financiado pela Fundação Gulbenkian, o relatório “*Open the social sciences*” (1996). O projeto que deu origem a esse relatório é o referido por Lander, no trecho citado acima, como um “projeto maravilhoso”. A partir de 1993, a cargo da Fundação Charlotte Gulbenkian, preside a comissão “*Reestructuring of the social sciences*” (1993-5). Paralelamente, entre 1994-8, foi presidente da *International Sociological Association* (ISA) – neste período, atuou como facilitador da consolidação do projeto decolonial.

A atuação de Wallerstein na iniciativa de “abertura” das ciências sociais é explicada pelo fato de interpretar os estudos étnicos, de gênero e variantes como “consequências não previstas dos estudos de área da Guerra Fria” (Wallerstein, 1997, p. 227). Para o autor, esses estudos seriam responsáveis por borrar as antigas fronteiras acadêmicas e gerarem uma intensa transformação intelectual nas universidades norte-americanas. Embora o autor não cometa o mesmo erro dos teóricos do campo de estudos pós-colonialistas que buscam reprimir aquela origem complicada, acreditamos que ele seja pouco crítico sobre as limitações desses novos estudos.

O autor em questão reconhece claramente que as “querelas [envolvendo os estudos de área] eram, em fato, acerca do futuro formato organizacional das ciências sociais” (ibid., p. 210). Contudo, o autor parte do seguinte pressuposto: “se o propósito principal dos estudos de área era produzir um amplo suprimento de especialistas disponíveis ao serviço público e aos negócios privados, sem dúvida, foi um grande sucesso”. Porém, “por outro lado, se o propósito primário desses estudos foi demonstrar um novo modelo de pesquisa universitária e pesquisa, nós podemos ser mais céticos acerca de sua efetividade” (ibid., p. 212). Muito simpático à emergência dos estudos étnicos e de gênero, Wallerstein não empreende nenhum esforço para considerar em que medida a consolidação daquele modelo inicialmente proposto ocorreu, de fato.

É claro que aqueles propósitos iniciais do SSRC, de construção de uma ciência behaviorista, baseada em empiria e em teorias da modernização foi modificado e não se consolidou como hegemônico nas ciências humanas, tendo ficado mais restrito à Ciência Política, especialmente. No entanto, como vimos, também estava em jogo a formação de uma nova esquerda, menos radical, que produzisse uma ciência não-revolucionária. As ciências sociais deveriam cumprir o papel de gerar paz e estabilidade, de acordo com os padrões norte-americanos. Esse projeto não foi cumprido? O mundo acadêmico tal como existe, ainda hoje, não é completamente o resultado dessa história? Retornaremos a isso. Entretanto, para Wallerstein,

os objetivos dos estudos de área, que pareciam claros nos anos 60, começaram a se obscurecer em meio a um confuso debate dos anos 70. No fim, entretanto, mais importante do que os debates internos sobre os estudos de área em si, foi a emergência de uma nova forma de “estudos de área” que não se chamava por esse nome. Tratava-se do crescimento repentino, particularmente nos anos 1970, dos estudos de gênero, por um lado, e dos estudos “étnicos”, de outro (estudos afro-americanos, hispânicos ou latinos, judaicos etc.) Duas coisas caracterizavam essa variedade de novos empreendimentos acadêmicos. Primeiro, estavam estudando em grandes partes do mundo Ocidental e do mundo não-Ocidental, ao menos

inicialmente. Eram o “Terceiro Mundo dentro” (ou “grupos oprimidos em países centrais”). Segundo, [esses agentes] insistiam em ligar esses estudos ao “Terceiro Mundo fora”: Africano e Africano Americano (ou a diáspora negra), Asiático e Asiático-Americano (...) etc. (Wallerstein, 1997, p. 227, tradução própria, ênfase no original).

Para o autor, a diferença entre os novos estudos e os anteriores é que enquanto os estudos de área foram estabelecidos de cima para baixo, os novos tiveram “origens de baixo para cima”. Com isso, teriam “representado a (especialmente após 1968) revolta daqueles cuja universidade havia esquecido” (ibid., p. 227). Como é possível que as consequências teóricas de um determinado projeto estatal/corporativo tenham surgido de baixo para cima? Isto é, só foi possível o surgimento dos estudos étnicos, pós-colonialistas etc., uma vez que existia aquela estrutura institucional criada para os estudos de área – que, depois, precisou ser renovada. É importante frisar que trata-se de uma inversão conveniente tratar como surgido “de baixo” o que é, de fato, produto e desdobramento de uma ação deliberada “de cima”. Reproduzir uma inversão desse tipo possibilita a tais vertentes de pensamento apresentarem como crítico e contestador o que é, na verdade, reafirmação da ordem feita por quem tem acesso a amplos recursos.

Tal estrutura acadêmica financiada pelo Estado e/ou pelas fundações “de caridade” das pessoas mais ricas do planeta, criada basicamente a partir dos interesses de reprodução do capitalismo, permaneceu intacta. O que ocorreu foi, simplesmente, que os financiamentos migraram dos estudos de área para esses novos estudos tão estimados por Wallerstein – que, entretanto, não são superiores aos de área em termo de capacidade crítica radical e entendimento/enfrentamento efetivos ao capitalismo.

Contudo, a questão para o autor é que (como sociólogo preocupado com as consequências imprevistas de uma tomada de posição) entende que esses novos estudos surgem de forma imprevista a partir dos estudos de área,

que forneceram as bases para a emergência daqueles, primeiro minando a plausibilidade das etnografias tradicionais e dos estudos orientais, depois forçando as disciplinas “ocidentais” a considerar um escopo mais amplo de dados, e, finalmente, questionando a divisão sacrossanta de disciplinas (ibid., p. 228).

A partir desses desenvolvimentos, considerando o desenrolar das décadas de 80 e 90, Wallerstein acredita estar presenciando um “*intellectual turmoil*” (ibid.), no contexto de uma “desilusão geral com o “desenvolvimento”, o fim dos movimentos de libertação nacional do Terceiro

Mundo, o fim do comunismo, a nova forma de consciência política emergente nos EUA etc (ibid., p. 228). Ao mesmo tempo, a universidade estava sendo caracterizada por uma

contínua explosão de novos programas em um período de crescentes cortes financeiros. A estruturação das ciências sociais foi desafiada não apenas pelo borrar das fronteiras que as dividem, mas, também, pela emergência de uma forte confiança anti-Newtoniana nas ciências físicas (...), assim como pela espetacular expansão dos estudos culturais nas humanidades (e também nas ciências sociais, particularmente na antropologia) (ibid., p. 228).

O fato de essas novas formas de estudo, emergentes nos anos 70, permitirem extrapolar as fronteiras disciplinares rígidas é tomado por Wallerstein como critério de sua qualidade. A partir da iniciativa deste autor e colaboradores – como Spivak, Mudimbe e Prigogine, que também participam do projeto, financiados pela Fundação Gulbenkian, a questão se torna a abertura das ciências sociais. A comissão para a reestruturação das ciências sociais entende que “as disciplinas constituem um sistema de controle na produção dos discursos, fixando seus limites por meio da ação de uma identidade que toma a forma de uma permanente reativação das regras” (Foucault, *apud* Wallerstein et al., 1996, p. 33).

O relatório *Open the social sciences* (1996), resultado da iniciativa em questão, está certo em problematizar a origem histórica das ciências sociais como conhecemos hoje, no período que vai do século XVIII a 1945 (cf. pp. 1-33). No século XIX, a história intelectual é caracterizada, essencialmente, pela organização do conhecimento de forma disciplinar e profissionalizada, o que levou à “criação permanente de estruturas institucionais desenhadas para produzir novos conhecimentos e reproduzir os produtores de conhecimento” (ibid., p. 7). É claro que a institucionalização dessas ciências se deu de forma problemática, condicionada pelos interesses das nações imperialistas, para as quais o parcelamento do conhecimento cumpria o papel de impedir a visão abrangente da totalidade. A própria sociologia surge a partir da necessidade de explicar os fatos sociais de forma apartada da economia, como já nos explicava Lukács (Netto, 1979).

Entretanto, a eleição do problema da rigidez das divisões disciplinares como a grande questão a ser superada abre caminho à defesa acrítica de quaisquer paradigmas que surjam ao colocar a necessidade de interdisciplinaridade. Esse empreendimento permite que uma ampla rede de interessados na reprodução do capitalismo manifeste adesão às propostas multiculturalistas, interdisciplinares e interseccionais, que, da forma como vêm sendo construídas, não representam, de fato, nenhuma ameaça real àquele sistema. Para aquela ampla rede de investimentos construída em

torno dos estudos de área, que fica sem direcionamento quando os mesmos entram em crise, a proposta de uma ciência social aberta, não rígida, caiu como uma luva. Da perspectiva dos agentes que transformaram o sistema universitário em uma empresa, é cômodo e lucrativo impulsionar esse projeto voltado, em última instância, à reformulação do sistema acadêmico para abarcar mais consumidores de teorias. Se o grande problema da sociedade se torna que as ciências são eurocêntricas por conta daquela rigidez de sua constituição, é muito fácil resolvê-lo por reformas internas.

Como vimos, os estudos culturais possuem como maior limitação a ausência de uma consideração real do capitalismo nas análises e de uma forma de abordagem “deliberadamente textualista e raramente militante” (Cusset, 2005, p. 11) Vimos como o campo se constrói em oposição às formas de ação política e teorização marxistas, ao mesmo tempo em que não propõe um projeto alternativo, concreto, de destruição do capitalismo.

Para Wallerstein et al., precisamente esse campo é um dos grandes responsáveis por representar um dos maiores desafios àquela constituição parcelar e problemática do conhecimento (ibid., p. 64). Após reconhecer os méritos dos estudos culturais e mencionar breves limitações, pondera que o legado “desses projetos culturalistas foi desafiar todos os paradigmas teóricos existentes”, o que permitiu a “cooperação intelectual que ignorou a linha tradicional entre humanidades e ciências sociais” (ibid., p. 68).

Feita essa consideração, os autores perguntam qual ciência deve, agora, ser construída, considerando todos esses debates pós-45. A questão “mais imediata é a organização estrutural das próprias ciências sociais” (ibid., p. 70). Com isso, reduzem os problemas envolvidos na forma como o conhecimento é feito a “problemas organizacionais”, (ibid., p. 72) que podem ser reestruturados em diversos níveis. Propõem, então, que o mundo seja “re-encantado”, a partir da expressão usada por Illya Prigogine e Isabelle Stengers, que, com sua teoria do caos e da complexidade dos sistemas, são apresentados no livro como o outro baque dado àquela divisão rígida do conhecimento, ao lado dos estudos culturais.

Assim, por um lado, o novo antídoto para as ciências sociais é a abordagem culturalista e textualista dos estudos culturais, um campo sem objeto e incapaz de criticar efetivamente o capitalismo. Por outro, tendo em mente aquela necessidade de superar a separação entre nomotéticas

e ideográficas, eleita como o suprasumo dos problemas da produção de conhecimento, vai buscar uma inspiração naquela física “anti-newtoniana”.

O modelo da complexidade dos sistemas de Prigogine , originalmente pensado para explicar a física quântica, passou a ter profundas implicações filosóficas e, especialmente, relacionadas à teoria da ciência. As explicações da física quântica foram revolucionárias para pensar os limites do conhecimento e o papel da indeterminação entre objetos estudados:

Enquanto a física antiga havia visto o mundo como constituído por partículas e ondas, a mecânica quântica passou a ver o mundo como feito de (...) coisas indeterminadas com o potencial de se comportar como ondas em certas circunstâncias e como partículas em outras... Uma entidade quântica é tanto capaz de se manifestar como uma onda, no caso em que teria *momentum*, quanto capacidade de se manifestar como partícula, que possui posição. Nós nunca podemos saber a posição e o *momentum* da entidade simultaneamente (Foster, 1998, p. 41).

Com isso, a ciência em questão “trouxe a indeterminação, a probabilidade e as descrições estatísticas para o centro das análises científicas, rompendo as bases deterministas da antiga (pré-1925) teoria quântica (e da ciência de modo geral)” (ibid., p. 41). Com isso, “colocou em questão o realismo, a visão de que a natureza possui uma objetividade independente da consciência humana” (ibid.). Por isso não podemos esquecer das consequências problemáticas geradas quando esse modelo do caos e da indeterminação passa a ser expandido para a consideração geral das ciências e, especialmente, das ciências humanas. A mecânica quântica “aponta para uma final renúncia do ideal clássico de causalidade e uma radical revisão da nossa atitude diante do *problema da realidade física*” (ibid., p. 41, ênfase adicionada.).

Essa posição, que veio a ser conhecida como interpretação Copenhague, sofreu a oposição de Einstein e Schrödinger, que também contribuíram para a mecânica quântica, mas tentaram “mudar a filosofia associada a ela” (ibid., p. 42). Entretanto, essa interpretação filosófica da física quântica passou a predominar na década de 90, na qual Lederman e Prigogine, vencedores de prêmios Nobel, são reflexo do exercício da ciência em uma era de ceticismo, para usar a expressão de Foster. Para Prigogine, cuja proposta aparentemente dinâmica e complexa fornece, para Wallerstein, um antídoto à ciência mecanicista, “o mundo é muito complexo e caótico para permitir ser previsível. O resultado é o que Prigogine chama de “fim da certeza” (ibid., p. 44).

O modelo de compreensão do autor em questão não compreende apenas a natureza segundo o caos e a complexidade, mas a sociedade humana de modo geral: “a teoria da complexidade é vista

por muitos de seus proponentes como igualmente aplicável ao clima, ao mercado de ações e à mente humana” (ibid., p. 44). Gillot e Kumar, citados por Foster, nos alertam que as teorias do caos se abrem à crítica uma vez que ignoram aspectos centrais da realidade a fim de descrevê-la – aspectos que, se considerados, fariam o caos desaparecer (ibid., p. 45).

Não por acaso, Prigogine enfrentou críticas sobre consequências irracionais de sua análise (Gillot, Kumar). A esse respeito vale mencionar que o autor extrai seu conceito de “tempo” das considerações de Bergson, maior representante, na França, da filosofia da vida, forma de irracionalismo que despertou críticas nos cientistas da época. Lukács já havia esclarecido que Bergson “desafiou a objetividade do conhecimento das ciências da natureza” (Lukács, 2020, p. 351). A concepção bergsoniana de tempo como invenção subjetiva procurou se opor às teorias de Darwin e Einstein:

Em um famoso confronto em abril de 1922, Bergson argumentou, em oposição à Einstein, que uma noção física do tempo professada pelo intelecto era inadequada e que o tempo só poderia ser plenamente compreendido quando abordado, também, subjetiva e intuitivamente, em termos de duração. Einstein respondeu que “o tempo dos filósofos [que confunde tempo psíquico e tempo físico] não existe” (Foster, 2019, p. 399).

No entanto, a concepção de Bergson voltou a ganhar centralidade atualmente, por defensores de novas formas de irracionalismo como o “design inteligente” (ibid., p. 398), e por meio de cientistas como Prigogine, que declaram adesão à interpretação de Bergson (Carvalho, 2012). Aderindo a proposta de Prigogine, Wallerstein et al. argumentam que o re-encantamento do mundo não é uma mistificação, mas “uma chamada a destruir as fronteiras artificiais entre humanos e natureza, para reconhecer que ambos fazem parte de um universo singular enquadrado pela flecha do tempo” (ibid., p. 75). Nesse projeto, “toda mensuração muda a realidade na tentativa de apreendê-la. Toda conceitualização é baseada em compromissos filosóficos. Com o tempo, a crença difundida em uma neutralidade fictícia se tornou, em si, o grande obstáculo para aumentar o valor de verdade das nossas descobertas” (ibid., p. 75). O “novo” (na verdade, antiquíssimo na filosofia burguesa) projeto para as ciências sociais é, então, a aliança de uma recusa da realidade objetiva à antropomorfização da natureza – projeto que, entretanto, não quer ser considerado mistificador.

Para além desse “re-encantamento” do mundo, propõem inserir tempo e espaço como categorias constituintes das análises “e não simplesmente como realidades físicas estáticas”, isto é, que “tempo e espaço são categorias socialmente construídas” (ibid., p. 76). Enfim, propõem superar

as “separações artificiais” entre os ramos do conhecimento (ibid.). Essa proposta é, ainda, sintetizada em termos de passos concretos que devem ser tomados para que as ciências sociais possam se abrir:

(1) as implicações de recusar a distinção ontológica entre humanos e natureza, uma distinção enraizada no pensamento moderno desde, pelo menos, Descartes; (2) as implicações de recusar a consideração do Estado como fornecedor da única possível e/ou primária fronteira dentro da qual a ação social ocorre e pode ser analisada; (3) as implicações de aceitar a tensão sem fim entre o uno e o múltiplo, o universal e o particular, como uma característica permanente das sociedades humanas (...); (4) o *tipo de objetividade que é plausível* tendo em vista a evolução das premissas da ciência (ibid., p. 78, tradução própria, ênfase adicionada).

Com esses pontos, vemos como a eleição do problema das fronteiras disciplinares como a grande mazela da produção de conhecimento serviu para ocultar os interesses na produção de um novo tipo de ciência, declaradamente contra qualquer tentativa de perseguir um conhecimento objetivo. A objetividade “plausível”, de acordo com a “evolução das premissas”, quer dizer, exatamente, a aceitação daquele modelo do caos e da indeterminação para explicar a vida social como um todo.

A partir do “novo” argumento segundo o qual seria uma limitação do pensamento ocidental a separação entre seres humanos e natureza, somos levados, hoje, a lidar com posições que antropomorfizam a natureza como uma forma de fugir ao eurocentrismo – quando, na verdade, mistificam as diferenças entre o conhecimento do ser social e o dos seres orgânicos e inorgânicos – que, por definição, não possuem intencionalidade, como já ressaltava, também, Lukács. Mais uma vez, é preciso ressaltar que evidentemente uma separação mecânica entre o natural e o social, ou entre cultura e natureza, não será capaz de compreender a conexão entre os polos em questão. O outro extremo, contudo – isto é, que omite que a desantropomorfização da natureza é necessária para o conhecimento das coisas como elas são –, não está mais apto a resolver os problemas da produção de conhecimento.

Para os proponentes desse projeto, foi dada, à época, uma excelente notícia: exatamente nesse momento surge uma “solução teórica” que reflete todos esses pontos: a perspectiva decolonial. No capítulo seguinte, demonstraremos como, a nível de conteúdo, a proposta decolonial está alinhada com todos esses “passos” que foram eleitos como o novo direcionamento necessário para as ciências sociais. Antes, é preciso explicar que o emergente pensamento decolonial não se

beneficiou, para se consolidar, apenas da referida atuação de Wallerstein e do contexto geral de novo direcionamento para as ciências sociais. Isso explica apenas o primeiro passo, que deu origem àquele primeiro trabalho coletivo. A isso, seguiram-se abundantes estratégias de consolidação, segundo Rastrepo e Rojas (2010) – que, entretanto, não explicam esse quadro geral e nem o papel de Wallerstein, que acabamos de expor.

As estratégias mencionadas pelos autores são: as publicações de textos decoloniais pela editoria Del Signo em parceria com a Universidade de Duke; a fundação de revistas como a *Nepantla* (2000-2003) e a *Tabula Rasa* (2003); o recrutamento de novos membros com novas propostas editoriais, como o livro coordenado por Kozlarek em 2007; o editorial decolonial da revista *Cultural Studies*, em 2007, coordenado por Mignolo e Escobar; a participação na revista *Nômadas* etc. (ibid., pp. 35-7). Vejamos, dentre alguns desses exemplos, os recursos disponíveis para a consolidação inicial da perspectiva decolonial.

Muitas dessas estratégias de consolidação se relacionam com a posição de Mignolo na Universidade de Duke, na qual desde 2000 atuou como diretor do *Center for Global Studies and the Humanities*, um centro associado ao *John Hope Franklin Center for International and Interdisciplinary Studies*, da mesma universidade³⁶. O centro John Hope é a instituição que abarca e gere todos os centros de estudos de área da universidade de Duke, englobando o centro de estudos de Ásia/Pacífico, centro de estudos de América Latina e Caribe; centro de estudos eslavos, da Euro-Ásia e da Europa oriental; centro de estudos islâmicos e centros de estudo do Oriente Médio³⁷.

Tal centro foi fundado em 1999, justamente como consequência da necessidade de reformulação dos estudos de área, com isso, o impulsionamento da interdisciplinaridade. Em 2000, Mignolo assume a direção do centro de Estudos globais e humanidades, a partir do qual firma uma parceria com a *ediciones del signo*, fundada na Argentina em 1999. Não conseguimos obter informações sobre os fundadores da editora e a relação direta ou indireta com os membros do grupo M/C, mas tratou-se da primeira estratégia de consolidação da perspectiva do grupo, segundo Rastrepo e Rojas. De todo modo, trata-se de uma editora cuja linha editorial é explicitamente decolonial:

36 Fonte: <https://people.duke.edu/~wmignolo/>

37 Fonte: <https://jhfc.duke.edu/centers/>

A Ediciones del Signo foi fundada com o propósito de gerar conteúdo que confrontasse o cânone do conhecimento estabelecido, a visão eurocêntrica das ciências e o papel subordinado atribuído aos pensadores do Sul Global. A Del Signo oferece um catálogo que delinea tanto o problema da geopolítica do conhecimento quanto o das posições emergentes que reivindicam seu direito de existir no debate epistêmico. Epistemologias de fronteira, que hoje incorporam conflitos globais como gênero, raça e classe, estão inscritas e em diálogo em nossas páginas, onde a decolonialidade irrompe, traçando um caminho que questiona a pluriversalidade como um projeto universal³⁸.

A editora possui uma parceria com a Universidade de Duke, de modo que muitos livros publicados pelos membros do grupo M/C são referenciados pelo centro de pesquisa comandado por Mignolo e também pela *Ediciones del signo*³⁹. Da mesma forma, a revista *Nepantla* foi publicada pela Duke University Press, associada um projeto maior da Universidade Johns Hopkins.

A revista *Nepantla*, fundada em 2000 – que será analisada abaixo – foi um importante veículo de publicação dos autores em questão no momento de origem do grupo. Segundo Walsh (2018), tal revista, que ficou ativa entre 2000 e 2003, foi o primeiro *locus* de publicação em língua inglesa do grupo como um coletivo. A revista em questão foi financiada pelo *Project MUSE*, surgido na década de 90 como uma iniciativa da editora da universidade de Johns Hopkins e da biblioteca Eisenhower, da mesma universidade.

O projeto MUSE recebeu recursos da fundação Mellon e do *National Endowment for the Humanities* (NEH) a fim de fomentar aquele modelo de “pesquisas indisciplinadas para um mundo interseccional”⁴⁰. Trata-se de um dos maiores fornecedores e distribuidores de artigos e monografias no campo das humanidades no mundo, responsável por fornecer, sob encomenda da Fundação Mellon, “o modelo inovador de negócios para jornais de acesso aberto, conhecido como ‘inscreva-se para abrir’”.

38 Fonte: <https://delsigno.com.ar/quienes-somos/>

39 Alguns, dentre muitos, exemplos são: Mignolo (2001) – primeiro livro publicado pela editora; Mignolo (2006); Mignolo, Carballo (2011); Mignolo (2011); Mignolo, Palermo (2009); Mignolo, Oto (2009); Mignolo, Lugones (2008); Lugones et al. (2008) etc. Todos são referenciados com “Editorial del Signo and *Center for Global Studies and the Humanities*, Duke University”. Em alguns, aparece a associação com um “projeto de humanidades” de Duke, ou “*globalization and the humanities project* (Duke University)”, sobre o qual não foi possível encontrar mais informações. Seria de suma importância para a pesquisa saber em que medida essa editora possui relação com algum membro específico do grupo, mas não existem informações disponíveis sobre a sua fundação, donos ou financiadores – o que, inclusive, gera estranheza, pois é muito comum que existam mais informações disponíveis sobre o surgimento de uma editora.

40 Disponível em <https://about.muse.jhu.edu/about/about-project-muse/>.

A revista *Tabula Rasa*, fundada em 2003, na Colômbia, forneceu, desde o primeiro volume, a possibilidade de apresentação da perspectiva decolonial. No primeiro volume, publicam Escobar e Rastrepo, que participam ativamente da fundação⁴¹. Depois, Cástro-Gómez, Escobar, Dussel e Grossfoguel passam a fazer parte do comitê editorial/científico.

A revista *Cultural Studies*, que publica um editorial decolonial em 2007, faz parte do grupo Taylor & Francis, “a divisão de mercados acadêmicos da Informa”⁴². O grupo é dono, também, da editora Routledge. Juntos, fazem parte do conglomerado denominado Informa, uma multinacional de eventos, publicações acadêmicas e produtos digitais de modo geral. A receita total do grupo Informa foi, em 2024, de 3,6 bilhões de Euros, com a divisão Taylor & Francis contribuindo com quase 700 milhões de Euros⁴³. São reflexos perfeitos da transformação do universo acadêmico em mercados lucrativos, processo no qual o conhecimento produzido nas universidades impulsiona a posição de empresas listadas na bolsa de valores.

A Informa é “especialista em mercados acadêmicos” e está atualmente envolvida em empreendimentos como a venda dos dados dos livros publicados pela Routledge, por exemplo, para impulsionar a inteligência artificial da Microsoft – o que teria deixado os autores “chocados”⁴⁴. A Routledge, que, como vimos, participa do processo de transformação do pós-estruturalismo em uma máquina para a construção de carreiras lucrativas, e a CRC Press, juntas, (também do grupo T&F) são “as principais editoras acadêmicas do mundo nas áreas de Humanidades, ciências sociais e ciência e tecnologia”

O livro “Coloniality at large” (2008), organizado por Moraña, Dussel e Jáuregui, faz parte da série “Latin America Otherwise”, da qual são coordenadores, da Universidade de Duke, Mignolo e Silverblatt, e da Universidade de San Antonio, Saldívar-Hull. Os editores agradecem, na introdução, o prêmio de Projetos Especiais da Fundação Ford, associada à LASA (da qual Escobar, por exemplo, é membro vitalício), que, em 2003, permitiu a construção do projeto que resultou no livro em

41 “Una superficie en blanco esperando una nueva impresión.” *Tabula Rasa*, vol. , no. 1, 2003, pp.0. Redalyc, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600102>

42 Conferir https://www.informa-com.translate.google/divisions/taylor-and-francis/about-taylor-and-francis/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc

43 Conferir <https://www.informa.com/globalassets/documents/investor-relations/2025/2024-informa-annual-report.pdf>.

44 Conferir https://www.thebookseller-com.translate.google/news/academic-authors-shocked-after-taylor-francis-sells-access-to-their-research-to-microsoft-ai?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=tc

questão. Apesar desse rol de iniciativas dedicadas a consolidar o projeto decolonial, Mignolo diz, em um livro publicado em 2011, escrito entre 2006 e 2007, que “bolsas de pesquisa não são oferecidas a esse tipo de investigação” (Mignolo, 2011, p. 9). Imagina se fossem! Para citar apenas dois exemplos de novos membros do grupo que, uma vez tornados parte do projeto decolonial, começam a receber financiamentos, podemos citar Schiwy (Recebe financiamento da LASA em 2005, 2008, 2009, 2010, 2013 e 2015) e Rastrepo (Financiamento em 2005)⁴⁵.

Lander menciona, também, na entrevista acima citada, que paralelamente ao lançamento do primeiro livro existia um projeto funcionando na Universidade de Duke, “que é, dentro dos Estados Unidos, um dos lugares onde há desenvolvimentos mais importantes de todo esse tema dos estudos culturais, pós-coloniais etc.” (Lander, entrevista a Trindade, 2021, p. 560) – como já mencionamos. Trata-se do convênio com o Instituto PENSAR, da Universidade jesuíta de Bogotá. Esse convênio, iniciado em 2001, do qual faziam parte tanto a Universidade de Duke quanto a de Carolina do Norte, a Universidade Javeriana de Bogotá e a Universidade Andina Simon Bolívar, de Quito. O convênio deu início, em 2001, ao programa de Doutorado em estudos culturais latino-americanos, coordenado por Walsh (Walsh, 2005)

Portanto, podemos extrair, desses breves exemplos, que as iniciativas que ajudaram a consolidar o projeto decolonial foram abundantes. Por um lado, existia uma estrutura institucional, criada pela Guerra Fria, que estava sem destino. A emergência do campo de estudos culturais, a institucionalização do pós-estruturalismo e todas as consequências teóricas surgidas daí forneceram a primeira possibilidade de uma renovação que passou a ser vista como necessária. Isso começou já em meados da década de 70, como vimos, com fatores como o estreitamento do mercado de trabalho estadunidense decorrente das crises econômicas e da “crise das humanidades” de modo geral.

Por isso, as abordagens influenciadas pelo pós-estruturalismo (pós-colonialistas, estudos subalternos, os estudos culturais, de modo geral, que englobam todas essas variantes) foram transformadas em uma máquina para a formação de carreiras (Cusset, 2005, p. 207). Além disso, permitiram a reformulação dos estudos de área, a expansão dos departamentos de literatura e o surgimento de departamentos interdisciplinares novos – como os departamentos pós-colonialistas.

45 Fonte: anuários da LASA, disponíveis em: <https://lasaweb.org/pt/publicacoes/lasa/>

Esse processo se desenrola ao longo da década de 80, momento no qual tais estudos culturalistas “explodem” nas academias estadunidenses.

Nesse contexto, na década de 90, aquelas abordagens – como vimos, muito lucrativas e pouco disruptivas –, passam a ser eleitas como responsáveis por possibilitar uma tão almejada “abertura” às ciências sociais. Quando o mundo se torna “globalizado”, consolida-se o entendimento de que os investimentos precisam se direcionar a projetos capazes de internacionalização, isto é, que não ficassem restritos àquela compreensão anterior focada em certas unidades geográficas.

Com isso, todos os agentes que já estavam envolvidos no direcionamento das ciências humanas e que já haviam sido citados, por nós, como difusores do pós-estruturalismo e como responsáveis pela transformação da universidade em um setor econômico lucrativo, se voltam a projetos como o decolonial (como as universidades/editoras Duke e Johns Hopkins, a editora Routledge, as Fundações Privadas etc.). Por meio dessa ampla rede já existente, a perspectiva decolonial foi apenas uma “nova” resposta a questões que já estavam na ordem do dia.

Quando surge o pensamento decolonial, Dussel, Quijano e Mignolo passavam pela fase de maior prestígio de suas carreiras. O primeiro, na década de 80, já era reconhecido mundialmente como uma referência em filosofia latino-americana⁴⁶. Em 1998, quando surge o grupo, estava atuando como convidado na Universidade de Duke. Entre 2004 e 2014, o prestígio de Dussel era tamanho que atuou, no México, como “investigador nacional nível 3”, uma das posições mais altas em um órgão mexicano que atua como suporte ao ensino superior⁴⁷.

Mignolo, como vimos, já estava consolidado na Universidade de Duke quando começa a se reunir com os membros do grupo. Este autor trabalhou em universidades norte-americanas desde a década de 70, após seu período em Paris, que será retomado abaixo. Em 75, torna-se professor assistente de línguas românicas na Universidade de Michigan, na qual passa também pelo cargo de

⁴⁶ Em 81 recebe o título de Doutor Honoris Causa em Freiburg, na Suíça; e, em 95, recebe o mesmo título pela Universidade de San Andres, em La Paz. Em 1986, atua na Universidade de Notre Dame (Indiana, EUA) por um semestre como professor convidado – ao que se seguem diversos semestres como professor convidado em outras instituições: em 1987, na Califórnia; em 1989, em Nova York; em 1991, no Tennessee; em 1992, na Alemanha; em 1994, em Chicago; em 1997, na Áustria; em 1998, na Universidade de Duke, nos EUA; em 2000, recebe um convite do centro Rockefeller de estudos latino-americanos em Harvard para atuar por um semestre; em 2003, é convidado pela Universidade de Binghamton. Entre 1976 e 2007, ministrou 68 palestras nos EUA, em diferentes cidades – além de incontáveis eventos ao redor do mundo.

⁴⁷ Fonte: currículo de Dussel disponível em [https://www.google.com/url?](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://docs.enriquedussel.com/txt/cv.eng.amplio.2007.pdf)

[sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://docs.enriquedussel.com/txt/cv.eng.amplio.2007.pdf](https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://docs.enriquedussel.com/txt/cv.eng.amplio.2007.pdf)

professor associado, até se tornar professor efetivo entre 1987-92. Em 1993, é contratado pela Universidade de Duke, na qual permaneceu até sua aposentadoria, em 2024. Nessa universidade, Mignolo recebeu títulos como o de “*distinguish professor*” de Literatura e antropologia cultural. Em 1996, recebeu o prêmio de literatura Katherine Singer Kovacs por seu trabalho no livro “*The darker side of renaissance: literacy, territoriality and colonitazion*”. A repercussão desse livro foi muito positiva e foi a última obra escrita por Mignolo antes da sua fase decolonial, isto é, antes de tomar conhecimento da obra de Quijano e escrever seu próximo livro, “Histórias locais/projetos globais” já com uma nova perspectiva (Mignolo, 2011).

Para além de diretor do centro de estudos globais, posição que possibilitou a consolidação do pensamento decolonial, nesse período Mignolo participou de muitas iniciativas de divulgação do pensamento em questão: editou o dossiê “Mundos e conhecimento de outro modo”, que será mencionado abaixo; dirigiu o programa de intercâmbio acadêmico *Duke in the Andes*⁴⁸; e criou a iniciativa “escola de verão decolonial”⁴⁹.

Quijano também é um autor que alcançou muito prestígio ao longo de sua carreira, e desenvolve sua grande contribuição nessa fase de maior sucesso. Na década de 80, já era uma referência mundial. Recebeu o título de doutor *honoris causa* em diversas universidades, lecionou em vários países da América Latina e ministrou palestras ao redor do mundo. Desde 1986, lecionou na Universidade de Binghamton, em Nova York. Na universidade de Ricardo Palma, em Lima, funda, em 2010, a cátedra “América Latina e colonialidade do poder” (Clímaco, 2020, p. 25). Durante a última e mais influente fase de sua carreira, estava lecionando em Nova York a partir do convite de Wallerstein.

Assim, para além de toda aquela confluência de fatores históricos que possibilitou o surgimento e a consolidação dessa nova perspectiva, os próprios agentes que construíram a teoria já ocupavam posições de prestígio acadêmico. Esse aspecto contraditório já foi abordado, por exemplo, por Rivera Cusicanqui, ao analisar o pensamento do grupo em foco:

dotados de capital cultural e simbólico graças ao reconhecimento e a certificação desde os centros acadêmicos dos Estados Unidos, esta nova estrutura de poder acadêmico se realiza, na prática, através de uma rede de professores convidados e visitantes entre universidades, através do fluxo – de sul a norte – de estudantes

48 Conferir https://my.globaled.duke.edu/_portal/tds-program-brochure?programid=10506

49 Conferir <https://decolonialsummerschool.wordpress.com/>

indígenas e afrodescendentes de Bolívia, Peru e Equador, que se encarregam de dar sustento ao multiculturalismo teórico, racializado e exotizante das academias (Cusicanqui, 2006, p. 9, tradução própria).

Isto é, se existe um movimento que pode ser considerado “do sul ao norte”, é o de pesquisadores latinos que, a partir de bolsas de estudo, vão aos Estados Unidos aprender sobre decolonialidade. Além disso, tendo em vista o caráter abstrato das críticas decoloniais, a autora enfatiza, também, a necessidade de dimensões concretas na crítica:

é necessário sair da esfera das superestruturas e esmiuçar a estratégias econômicas e os mecanismos materiais que operam por trás dos discursos. O discurso pós-colonial na América do Norte não é apenas uma economia de ideias, mas também uma economia de salários, comodidades, privilégios, assim como certificadora de valores, através da concessão de títulos, bolsas de estudo, convites à docência e oportunidades de publicação” (ibid., p. 8, tradução própria).

Tais autores, ademais, reproduzem o erro dos seus antecessores intelectuais: julgar falar em nome de minorias a partir de uma posição cômoda e privilegiada, cheios de recursos à sua disposição, usando uma linguagem, muitas vezes, inacessível:

neologismos proliferam e enredam a linguagem, deixando paralogizados a seus objetos de estudo – os povos indígenas e afro-descendentes com quem creem dialogar. Porém, ademais, criam um novo cânone acadêmico, utilizando um mundo de referências e contra-referências que estabelece hierarquias e adota novos gurus” (ibid, p. 8)

Mignolo, que, como vimos, ficou agradecido pela generosidade da Fundação Ford e o projeto de abertura dos estudos de área, responde a críticas como essa dizendo que a questão não é o lugar físico onde a pessoa reside, mas onde ela “habita” (*dwel*) (Mignolo, 2011, p. 6). Trata-se, então, de uma “sensibilidade do local geostórico” (Mignolo, 2002, p. 256). Esse argumento culmina na proposta de “desprendimento”: uma pessoa que se reconheça como haitiana, por exemplo, estaria se desprendendo do imaginário imperial e engajando na construção de conhecimento como haitiana (Mignolo, 2011, p. 8).

A grande questão para esses autores é, então, que o conhecimento eurocêntrico precisa ser superado. Por isso, em seu primeiro trabalho coletivo, elegeram o conceito de colonialidade do poder como ponto de partida. O livro já mencionado (Colonialidade do saber, eurocentrismo e ciências sociais), publicado em espanhol em 2000 e traduzido para português em 2005) revela que no início dos anos 2000, o pensamento dos autores em questão estava próximo em temas importantes, mas ainda havia pouca coesão. Tratando-se de uma coletânea de textos de diferentes

autores, é evidente que há aspectos particulares a cada autor e até mesmo elementos contraditórios em voga. Por exemplo, enquanto Escobar (2005, p. 71) e Castro-Gómez (2005, p. 80) declaram inspiração em alguns teóricos da linha da pós-modernidade, Dussel (2005, p. 29) e Mignolo (2005, p. 34) tecem críticas (formais) a esta linha. Em Moreno (2005, p. 93) há uma discussão sobre a impossibilidade de uma configuração social na qual inexista a exclusão; já Segrera (2005, p. 100) endossa a necessidade de, exatamente, eliminar a exclusão.

No entanto, tais especificidades não impedem a análise do conjunto como uma obra coletiva que marca o início de um projeto particular, que não era perfeitamente coeso – se é que algum dia passou a ser –, mas que já ganhava identidade. Isso especialmente por existir um eixo central que perpassa todos os autores e discussões: os problemas relativos à construção do conhecimento. Como já mencionado acima, a partir da entrevista de Lander, o enfoque é considerar que “nesse livro, a crítica ao eurocentrismo é uma crítica à sua *episteme* e à sua lógica que opera por separações sucessivas e reducionismos vários” (Porto-Gonçalves, 2005, p. 3). Além disso, consideram que “há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das *epistemes* que lhe são próprias” (ibid.).

O que cerca as discussões sobre os problemas epistêmicos é uma multiplicidade de reflexões sobre processos que historicamente impediram “alternativas ao eurocentrismo” nas ciências sociais, e sobre a necessidade de fazê-lo – como se fosse um tema nunca antes abordado no pensamento social latino-americano. Para tal conjunto de autores, entretanto, alternativas teóricas ao conjunto de saberes que denominam “pensamento ocidental” (o que, no entendimento destes, significa um pensamento falsamente universalista, que desconsidera múltiplas possibilidades de “*epistemes*” e opera se definindo como o único/melhor possível) é o ponto chave.

Assim, o aspecto central a dar coesão inicial ao projeto foi essa busca por alternativas ao eurocentrismo – no quadro daquela necessidade de abertura das ciências sociais –, que elegeu o conceito de “colonialidade” como um importante ponto de partida. Para esses autores, o conceito de Quijano permitia uma “virada epistemológica” a partir do diagnóstico da existência de uma estrutura de dominação chamada “colonialidade do poder”. O foco de Quijano era mostrar que a modernidade funda uma estrutura de poder que, ao mesclar hierarquias raciais, divisão social do trabalho e controle sobre a produção de conhecimento, continua exercendo poder mesmo após processos históricos de independência.

Com isso, o sistema-mundo moderno/colonial – desenvolvimento feito por Quijano ao conceito original de Wallerstein (1979) – seria regido pelo domínio de uma forma de conhecimento, entendida como “epistemologia ocidental”, sob todas as outras possibilidades. Nisso residiria a explicação para o fato de os efeitos da colonização permanecerem mesmo após as lutas de independência, já que o controle sobre o conhecimento e, em consequência, sobre as próprias subjetividades, permaneceria. E nisso residiria, justamente, a limitação do projeto de descolonização, isto é, não compreender de que maneira a colonialidade do poder permanece. A partir desse diagnóstico, a tarefa proposta não poderia ser a “descolonização” de um Estado-Nacional, já que o foco está nas questões relacionadas ao processo de conhecimento. Assim, o pensamento decolonial possibilitaria uma “virada” em relação a tal estado de conhecimento até então produzido.

Logo, o conceito de colonialidade foi mobilizado para dar identidade ao pensamento que viria a ser conhecido como decolonial, diferenciando-o do projeto anterior de “descolonização”, associado aos pós-colonialistas:

O conceito de colonialidade abriu duas trajetórias simultaneamente: por um lado, *trouxe à luz o lado mais sombrio da modernidade* e, por outro, transformou a descolonização em decolonialidade e pensamento decolonial. Isso significa que, paradoxalmente, a descolonização durante a Guerra Fria ainda se articulava em termos e sensibilidade do pensamento moderno: visava mudar o conteúdo, e não os princípios, em que a modernidade/colonialidade se estabelecia. A descolonização focava na colonização específica; a lógica global da colonialidade ainda não estava disponível. A colonialidade é uma consequência do pensamento decolonial, e o pensamento decolonial surgiu por meio do conceito de colonialidade. Por todas essas razões, a colonialidade já é um conceito decolonial: pensar decolonialmente possibilitou enxergar a colonialidade e enxergar a colonialidade materializou o pensamento decolonial (Mignolo, 2018, p. 112-3, ênfase adicionada, tradução própria).

Vale registrar como o próprio conceito de colonialidade é um reflexo daquela influência pós-estruturalista: a questão mais fundamental do grupo é chamar a atenção à colonialidade como lado invisível, obscuro da modernidade. Estão desvendando, por dizer, o inconsciente da modernidade, inserindo-se naquela busca pós-moderna generalizada dos “mecanismos subjacentes”, para empregar a expressão de Dosse. Além disso, como vimos, a base da crítica é a “episteme” moderna.

Para esses autores, então, o conceito de colonialidade “transformou a descolonização em decolonialidade”, isto é, permitiu exatamente aquela almejada diferenciação entre o projeto anterior, associado aos estudos pós-colonialistas, e o novo projeto. Nesse ponto, uma questão é fundamental.

Todos os textos que aceitam de imediato a ruptura do pensamento decolonial em relação ao pensamento pós-colonialista omitem que não se trata, apenas, de que em dado momento, Mignolo teria demonstrado que Said não teria rompido de forma suficiente com o eurocentrismo, por exemplo.

O processo de diferenciação entre pensamento decolonial e pensamento pós-colonialista aconteceu, concretamente, em meio às instituições acadêmicas norte-americanas e os muitos discursos disponíveis. Assim, antes de assumirmos que o pensamento decolonial rompe com o pós-colonialista, precisamos ter compreendido que, a nível institucional, aquele foi o campo no qual a nascente perspectiva sob análise foi “encaixada”. O fato é que a nascente perspectiva decolonial estava “entre o pós-colonial e o pós-moderno” (Mignolo, 2002 p. 271-2), situada na tentativa de “desocidentalizar” a teoria francesa a partir de uma perspectiva latina.

Grande reflexo dessa busca inicial por identidade é a já mencionada revista *Nepantla*, lugar privilegiado para compreender a constituição/diferenciação do pensamento especificamente “decolonial”. A apreensão desse movimento é necessária uma vez que, naquele momento inicial, o pensamento em questão precisou ganhar identidade própria, já que estava situado em um amplo campo de estudos similares. Nesse sentido, é possível observar que, na revista, há uma transformação que vai do predomínio de artigos que se encaixam, de maneira geral, no quadro dos “*subaltern studies*” (e variantes) ao aparecimento de perspectivas especificamente alinhadas com a “colonialidade”.

No primeiro artigo publicado pela revista, Mignolo esclarece as tensões que emergiram, na metade da década de 90, entre a anterior perspectiva de um projeto latino-americano de estudos subalternos e a emergente perspectiva da colonialidade do poder. Entre 1992-1998, ocorreram encontros do grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, nas universidades de George Mason, Ohio, Duke, um encontro em Porto Rico, o seguinte na universidade de William e Mary e um encontro com Guha. Paralelamente, na universidade de Duke, surge, entre 1994-1998, a ideia de criar um jornal para publicar autores latino-americanos a partir das perspectivas pós-coloniais, subalternas e dos estudos culturais. Assim, as reuniões do grupo em questão e as reuniões para a criação dessa revista na Duke se entrecruzaram e surge a revista *Nepantla* (Mignolo, 2000, p. 1) – como vimos, com o financiamento de um projeto mais amplo.

Nessa introdução ao projeto da revista, Mignolo contextualiza as discussões do grupo latino-americano de estudos subalternos como situadas nos debates pós-modernos da América Latina,

apresentados especialmente em uma edição da revista *Boundary 2* (conhecida por difundir pós-modernismo de modo geral), em 1993. Nessa edição se encontra o já mencionado manifesto inaugural do grupo. Para Mignolo, entretanto, as discussões daquele momento falharam em incluir autores latinos.

A partir disso, Mignolo e outros autores que vieram a ser editores da revista *Nepantla* passaram a sentir a necessidade de incluir autores de outras localidades, e reunir, de modo geral, perspectivas alinhadas aos estudos subalternos, mesmo que representassem diferentes abordagens, desde que compartilhassem interesses comuns (ibid., p. 3). Essas questões foram debatidas pelo grupo em um *workshop*, no qual Mignolo afirma terem surgido “dois discursos”: “um discurso girou em torno do conceito de hegemonia e pós-hegemonia, a necessidade de pensar em uma possível extensão ao campo político, para além de articulações hegemônicas”. O outro “se desenvolveu em torno dos conceitos de colonialidade, modernidades periféricas e decolonização” (ibid., p. 4). Para o autor, alguns membros do grupo aderiram a uma vertente, alguns a outra, e alguns às duas ou a nenhuma. De todo modo, esses dois “discursos” revelaram a nascente divisão de perspectivas entre os projetos em questão.

A conclusão tirada por Mignolo – representante da segunda perspectiva – dessa ocasião é que os novos projetos da esquerda estão fadados ao fracasso caso persigam “novos universais abstratos” – referindo-se ao projeto de pensar em termos gramscianos, associado aos estudos subalternos. Ao contrário, aponta que deve ser possível transformar essa busca no estabelecimento da “diversidade como projeto universal” – o que Glissant chamava de “diversalidade” (ibid., p. 5).

A tensão entre esses dois “discursos” já revela uma dimensão fundamental da perspectiva decolonial: a rejeição do político, em favor do âmbito epistemológico. Já enfatizamos, acima, como, enquanto herdeiros do pós-estruturalismo, optaram por criticar o eurocentrismo a partir da *episteme*. Agora, podemos enfatizar que essa divisão no GLES, que dá origem ao grupo M/C, teve como um dos principais motivos a divergência entre uma visão que ainda pensava em termos de uma “extensão ao campo político” a partir da construção de uma “contra-hegemonia”, e uma visão que pretendia “desenvolver conceitos” como “decolonialidade”, nas palavras de Mignolo acima citadas. Em um artigo do primeiro número da revista *Nepantla*, Chakrabarty explica como os estudos subalternos dão ênfase ao pensamento de Gramsci, e como a crítica de Guha sobre o colonialismo na Ásia ter fundado uma forma de “dominação sem hegemonia” é a grande característica que

permite compreender o que tornou os estudos subalternos (do grupo indiano) um “experimento em historiografia pós-colonial” (Chakrabarty, 2000, p. 21). Justamente essa ênfase na consideração do âmbito político veio a querer ser superada pelo segundo “discurso” emergente, citado por Mignolo.

Se consideramos o primeiro volume da revista, todos os artigos do primeiro número situam-se no quadro dos estudos culturais (dentre os quais, alguns especificamente pós-colonialistas, e alguns dos estudos subalternos) dentre os quais publicam Chakrabarty, John Beverley, Illeana Rodríguez e Lawrence Grossberg – figuras clássicas em tal vertente. No segundo e terceiro números do primeiro volume, aparecem perspectivas pós-colonialistas de modo geral, mas nenhuma demarcação de diferenças por parte dos membros do grupo M/C. Mesmo no número três do primeiro volume, o primeiro com vários artigos de membros do grupo, encontraremos, por exemplo, Castro-Gómez citando os estudos culturais pós-colonialistas como uma vertente crítica e positiva no campo dos estudos culturais.

No segundo volume (2001), há uma participação de Walsh em um texto também inserido no amplo escopo dos estudos culturais, e mais nenhuma publicação dos membros do grupo. Já no terceiro volume (2002), vemos o início da influência de uma perspectiva alinhada ao que veio a se chamar decolonialidade: há um artigo explorando o conceito de “geopolítica do conhecimento”, introduzido por Mignolo em 2001 (Guardiola-Rivera, 2002); um artigo usando o conceito de “conhecimentos subalternos”, também usado pelos membros do grupo (Sanjinés, Javier, 2002); um artigo de Walsh explorando o conceito de “diferença colonial” (Walsh, 2002), proposto por Mignolo; e um artigo de Schiwy sobre perspectivas andinas a respeito de questões epistemológicas (Schiwy, 2002) – todos alinhados à perspectiva do grupo M/C.

No segundo número do terceiro volume (2002), continuam os indícios de que uma nova perspectiva estava se popularizando, em detrimento à perspectiva anterior dos estudos subalternos: há um artigo de Dussel sobre a categoria “transmodernidade”, um artigo de Lander sobre eurocentrismo e conhecimentos modernos, e um artigo de Castro-Gómez sobre violência epistêmica nas ciências sociais.

No quarto e último volume (2003), com exceção do número 2, é possível encontrar artigos de membros do grupo (Mignolo, Maldonado Torres) e artigos já influenciados pela perspectiva de tais autores, como o artigo de Salvatore (2003) que contrapõe “conhecimento local versus imperial”, no número 1, e o artigo de Cervantes-Rodriguez aplicando o conceito de “colonialidade do poder”.

Portanto, há indícios, na revista, de que entre 2000 e 2003 a perspectiva especificamente

“decolonial” não só se tornou clara aos agentes diretamente envolvidos na construção da teoria, mas também passou a influenciar os rumos de outros estudos. E que isso ocorreu, inicialmente, pelo conceito de colonialidade e, posteriormente, pela articulação com outros conceitos: transmodernidade, geopolítica do conhecimento, diferença colonial etc. Com o fim da revista *Nepantla*, o projeto foi transferido para outra iniciativa apoiada pela Universidade de Duke – o dossiê “mundos e conhecimentos de outro modo”, coordenado por Mignolo.

Além disso, os autores reconhecem que esses novos conceitos surgem em um momento histórico muito particular. Tal demarcação pode ser encontrada, por exemplo, em Walsh: “A colonialidade/decolonialidade, quando introduzida por Aníbal Quijano em 1990, foi o momento decisivo do fim da Guerra Fria e da abertura dos projetos globais neoliberais (2018, p. 19)”. Na mesma esteira, Mignolo situa historicamente o aparecimento do vocabulário do grupo:

modernidade/colonialidade foram conceitos que *vieram à existência no Terceiro Mundo*. Melhor ainda, esses conceitos surgiram no momento cronológico do colapso da União Soviética e, com ele, da ideologia que dividia o mundo em Primeiro, Segundo e Terceiro. Colonialidade e modernidade/colonialidade são, portanto, sinalizações da mutação imagética do Terceiro Mundo em Sul Global (Mignolo, 2018, p. 111, ênfase adicionada, tradução própria).

Diante dos fatos já apresentados, gostaríamos de destrinchar essa citação em dois problemas: a pretensa emergência do pensamento no Terceiro Mundo, e a forma limitada pela qual consideram o marco do fim da Guerra Fria. Primeiro, precisaremos indagar: que legitimidade possui a explicação segundo a qual o conceito de colonialidade “veio à existência” no Terceiro Mundo? Quijano chega a esse conceito durante seu período trabalhando com Wallerstein, na Universidade de Nova York, no momento em que o “sistema-mundo moderno” se torna “sistema-mundo moderno/colonial”. Rastrepo e Rojas (2010) consideram, inclusive, que o próprio Wallerstein já caminhava em direção a formular um conceito de colonialidade, o que só veio a ser conhecido como crédito de Quijano.

Para além disso, todo o movimento de constituição e consolidação do pensamento decolonial traçou um caminho que parte do Norte em direção ao Sul, e não o contrário. Os autores latino-americanos que não estavam atuando de forma permanente em universidades estadunidenses (como estavam Mignolo, Coronil, Castro-Gómez), estavam como visitantes (Dussel, Quijano). O emergente pensamento decolonial funda, na América Latina, uma editora (ediciones del signo, entre 1999 e 2001) e um programa de doutorado (em Quito, sob a coordenação de Walsh) com recursos das universidades norte-americanas. Assim, a oposição ao *logos* e ao academicismo são meras palavras

ao vento pronunciadas de modo que se encaixem perfeitamente na lógica utilitarista das universidades estadunidenses. Todo esse movimento se passa em um contexto geral no qual, como vimos, já havia uma forte tendência das fundações privadas para recrutar alunos da América-Latina para “aprender a fazer ciência” nos moldes estadunidenses, como ressaltou também Cusicanqui, citada acima.

Até mesmo a formação intelectual desses autores não pode ser compreendida sem a consideração de autores europeus – fato que torna, a cada descoberta, mais absurda a proposição de Mignolo e Escobar segundo a qual o pensamento decolonial não poderia ser “enquadrado” na história do pensamento moderno. Vejamos, brevemente, a trajetória formativa dos três principais pensadores do grupo. Com isso, estaremos em condições de compreender em que medida a fundação do grupo M/C representou uma continuidade ou ruptura com as trajetórias anteriores.

Na trajetória de Dussel, ao contrário do que ocorre em Mignolo e Quijano, não existe uma grande ruptura – ou tentativa de ruptura – com o trabalho construído anteriormente, apenas tentativas de ir mais além dos autores de referência. Enquanto Mignolo passa de uma formação influenciada pelo pós-estruturalismo para uma tentativa de rompimento e Quijano passa de uma formação influenciada pelo marxismo para uma igual tentativa de superação, Dussel possui dois eixos que o acompanham ao longo de toda sua carreira, os quais receberão desenvolvimentos e complementações, mas sem rupturas: a ética e a fenomenologia. Esses eixos culminam na elaboração da filosofia da libertação, de forma pioneira, por Dussel – vista, pelos membros do grupo, como um antecedente à perspectiva decolonial. Como vimos, muitas vezes os argumentos genealógicos do grupo são voltados a resgatar essa base na filosofia da libertação para sustentar que se trata de uma perspectiva autóctone, isto é, latino-americana por excelência.

Desenvolver uma filosofia a partir da perspectiva latino-americana foi a meta de Dussel ao longo de toda sua vida. Embora os autores mais influentes na construção de sua filosofia da libertação tenham sido Husserl, Heidegger, Levinas e Marx (Villa, 1998, p. 47), sua originalidade latino-americana teria consistido em preencher, nessas referências, um aspecto esquecido: a consideração efetiva do Outro, cuja inclusão havia sido sempre limitada, nas discussões europeias. Para isso, Dussel empreende um movimento de contínuas tentativas de superação de seus autores de referência a fim de considerar não só os povos oprimidos, mas o continente latino-americano como o Outro. Vejamos como se deu essa trajetória.

Em um texto publicado em 1998, isto é, quando os encontros que viriam a formar o grupo M/C estão apenas começando, Dussel recorda sua trajetória e os passos que levaram à formulação da filosofia da libertação. O autor nasceu em Mendoza, na Argentina, em um pequeno povoado do interior. Seu bisavô, Johannes Dussel, era alemão, “socialista e luterano, havia chegado a Buenos Aires em 1870” (Dussel, 1998, p. 14, tradução própria). O autor se define como provinciano, de *terra adentro*, ou sertanejo. Já aos quinze anos passa por uma experiência de “conversão à responsabilidade para com o Outro”, influenciado pela militância católica – sua mãe era de família italiana, “militante católica com sentido social” (ibid.).

Nesse período, após Dussel iniciar tal atividade política, ingressa na faculdade de filosofia, na qual se forma em 1957, na Universidade Nacional de Cuyo. Desde essa experiência inicial na faculdade, já entende que a ética “era e segue sendo a vértebra de meus estudos” (ibid., p. 16). Ao longo da faculdade, Dussel começa a aprender vários idiomas e ler os clássicos da filosofia nas línguas originais: “líamos Platão e Aristóteles em grego, Agostinho ou Tomás em latim, Descartes ou Libniz em Francês, Scheler ou Heidegger em alemão” (ibid.).

Após terminar a faculdade, recebe uma bolsa para estudar na Espanha. Em 1959, conclui o doutorado em filosofia na Universidade Central de Madri. Essa bolsa seria por um ano, mas o autor acaba passando dez anos viajando pelo mundo “como alguém completamente livre que estava em busca de seu projeto” (ibid., p. 16). Em Madri, se descobriu latino-americano. Após concluir o doutorado, viajou para Nazaré com seus professores, onde trabalhou como carpinteiro, pescador e passou a viver como peregrino na palestina. Essa experiência teve papel fundamental na formação do autor: passou a perseguir não só o ponto de vista latino-americano, mas o dos pobres, dos oprimidos e miseráveis – a partir da influência de Paul Gauthier.

Nesse período surge a necessidade de “escrever a história da América Latina de outro lado, desde baixo, desde os oprimidos, desde os pobres” – conforme escrito em uma carta para um amigo, em 1959: “foram anos de exclusivo trabalho manual, dez horas por dia, entre pobres trabalhadores cristãos palestinos (...), entre árabes oprimidos em Israel” (ibid., p. 17) Depois dessa experiência, Dussel afirma nunca mais ter conseguido ver o mundo a não ser por uma visão “de baixo”.

Assim, retorna à Europa com a missão de construir uma autêntica filosofia latino-americana, para a qual o primeiro passo, visto pelo autor, seria a “destruição do mito grego”, isto é, compreender a América-Latina não a partir de Atenas. Com essa necessidade, após viajar para diversos outros países, Dussel vai a Paris durante a guerra de libertação na Argélia. Em 1965, se

torna bacharel em teologia pelo Instituto Católico de Paris. Nesse período, Marleau-Ponty havia falecido recentemente, Sartre ainda era vivo e muito influente, e Dussel estuda diretamente com Ricoeur na Sorbonne. A primeira descoberta dessa época formativa de sua filosofia foi a fenomenologia francesa – lembremos que, antes, já conhecia Heidegger –, que o acompanharia até o fim de sua vida. Inicialmente, lê Marleau-Ponty, Husserl, traduzido para o francês por Ricoeur, e as próprias contribuições deste último.

Em 1967, conclui o doutorado em História, na Sorbonne, em Paris, fruto de um projeto de pesquisa realizado na Alemanha a partir de uma bolsa. Tratava-se do projeto de construção de uma história empírica latino-americana (ibid., p. 18), na qual compreendia que “toda civilização tem um sentido, ainda que seja difuso (...). Todo esse sistema se organiza em torno de um núcleo ético-mítico que estrutura os conteúdos últimos intencionais de um grupo”, que poderiam ser apreendidos pela “hermenêutica dos mitos fundamentais da comunidade” (ibid., p. 18). Com essa compreensão, retorna à América Latina para lecionar na Argentina, onde começa a investigar a origem da modernidade em 1492: “Descrescia como a civilização universal técnica (na linguagem de Ricoeur) impactou as culturas pré-hispânicas, para ir construindo o núcleo ético mítico da cultura latino-americana” (ibid., p. 20).

Desde esse período, então, de meados de 1966, começam suas preocupações efetivas com a construção da modernidade a partir do “choque entre mundos”, um “enfrentamento assimétrico” que Ricoeur não enxergava e que gerou a necessidade de superá-lo: “isso botou em crise o modelo ricoeuriano, apto para a hermenêutica de uma cultura, porém não tanto para o enfrentamento assimétrico entre várias culturas” (ibid., p. 19). A crise desse modelo gerou, entre 1969 e 1976, as elaborações iniciais da filosofia da libertação.

Em 1969, descobre a teoria da dependência, que permite visualizar mais concretamente aquela assimetria à qual se referia. Naquele período, estava ministrando um curso sobre Heidegger na universidade de Cuyo, quando toma contato com a obra de Levinas, momento no qual “minha ética ontológica [heideggeriana] se transformou em *Para uma ética da libertação latino-americana*” (ibid., p. 20). Com isso, passa ao centro de sua filosofia a “experiência originária vivida por todo latino-americano”, isto é, a experiência de dominação iniciada pela colonização.

Assim, ao fim da década de 1970, Dussel sente a necessidade de politizar a ontologia de Heidegger, por meio da influência de Levinas, Marcuse e a escola de Frankfurt. Ao mesmo tempo, descobre a “a importância do último Shelling” e passa a criticar Hegel (ibid., p. 21). No entanto,

embora Levinas tenha ajudado a superar a falta de consideração mais efetiva do Outro tal como existia em Heidegger, não foi suficiente para empreender a construção de uma “nova totalidade institucional”, isto é, que superasse a “totalidade vigente, que dominava e excluía o outro” (ibid., p. 21). O primeiro grande projeto da perspectiva que originou a filosofia da libertação foi, então, a construção de um

projeto de libertação do Outro por meio de uma “totalidade analógica, constituída com o melhor da antiga e a partir da exterioridade do Outro. Desde a interpelação do Outro, e como sua resposta, a afirmação do Outro como outro é a origem da possibilidade da negação da negação dialética (isto é o que denominei “método analético” ou “afirmação originária do Outro (ibid., p. 22).

Em 1975, busca exílio no México, onde começa a trabalhar de forma fixa na Universidade Autônoma do México (UNAM), na qual passará a maior parte de sua carreira e desenvolverá efetivamente a forma madura da filosofia da libertação, entre 1976-89. Do período seguinte até o fim de sua vida trabalhará na concepção de uma ética da libertação alinhada àquela filosofia, a fim de superar a ontologia, como veremos.

Durante o exílio, viaja aos EUA, onde começa a lecionar como professor convidado em diversas universidades. Ao longo desses anos, expandiu as considerações da filosofia da libertação especialmente por meio de uma releitura de Marx. À época, estava em alta o marxismo althusseriano, o que despertava a necessidade de uma renovação. Assim, quando retorna ao México, empreende uma leitura sistemática de Marx, buscando compreendê-lo a partir da “situação de dependência latino-americana” (ibid., p. 25). Teria descoberto, então, “um Marx mais antropológico, ético e *anti-materialista* (...), o Marx maduro” (ibid., p. 26, ênfase adicionada).

Com isso, acreditava estar fornecendo uma alternativa às tradições marxistas dominantes. Passa a debater criticamente com Apel, Habermas e Ricoeur entre o fim da década de 1980 e início da década de 1990 tendo como ponto de partida “a impossibilidade de não excluir a algum outro. O fato da exclusão é o ponto de partida da filosofia da libertação” (ibid., p. 25). A partir da releitura de Marx, acredita avançar em relação aos autores mencionados ao considerar, por um lado, a filosofia econômica, e, por outro, a filosofia da linguagem com o *linguistic turn* (ibid., p. 26).

Assim, Dussel começa a buscar uma comunidade de comunicação real – em oposição à ideal de Habermas – na qual deveria se passar da hermenêutica à “econômica” (ibid., p. 27). Propunha ir além do ponto no qual paravam os filósofos da linguagem:

quando a filosofia analítica ou a hermenêutica (muito diversas) pareciam terminar seu trabalho (...) é quando começa o trabalho a filosofia da

libertação. Suas perguntas são: pode um dominado interpretar o texto produzido e interpretado no mundo do dominador? Em que condições subjetivas, objetivas, analíticas, hermenêuticas, textuais etc. pode-se efetuar adequadamente uma tal interpretação? (ibid, p. 28).

O autor sugere, então, tratar a filosofia econômica da mesma forma que a pragmática ou a hermenêutica a partir da “interpelação do pobre, do Outro”, que iniciou, em sua perspectiva, o diálogo entre os autores do norte e o sul. Assim, a realidade latino-americana passou a impor a necessidade de uma consideração mais concreta dos autores formativos em sua trajetória, no que se encaixou a influência da teoria do sistema-mundo de Wallerstein (ibid., p. 28). De modo que passou a entender que

o problema atual mais urgente na América Latina se situa ao nível de uma filosofia política latino-americana da libertação, no Sistema-Mundo, que deve ser articulada a uma filosofia econômica dentro do mesmo (...), desde uma filosofia da libertação que tenha aprendido a lição da filosofia pragmática” (ibid., p. 30).

Entre 1993 e 1998 Dussel escreve sua *Ética da libertação*, na qual argumenta que toda ética só será efetiva e crítica caso seja descrita desde a vítima (ibid., p. 30), que desempenha papel de uma “negatividade material (...) por sua mera existência (e em sua Diferença)” (ibid., p. 31). Em 1998, declara que havia “apenas começado a tarefa” de construir uma filosofia a partir do sistema-mundo⁵⁰.

O processo por meio do qual Dussel vai mais além de seus autores de referência para construir, ao fim, uma ética da libertação, é explicado por Villa (1998). Para este, os autores mais influentes para a construção da filosofia da libertação de Dussel são Husserl, Heidegger, Levinas e Marx (Villa, 1998, p. 47). A influência começa com Heidegger – como vimos, um autor que acompanha Dussel desde as primeiras leituras na Universidade –, para quem

o método fenomenológico é capaz de descobrir, por pura análise descritiva, as estruturas sensíveis tais como são captadas pela consciência. Porém em seu método fenomenológico próprio, Heidegger se separa de Husserl, seu mestre, pois naquele a consciência transcendental egoica e o cogito cartesiano são substituídos pelo ser do humano existente, o Dasein, como lugar único e privilegiado para a adequada compreensão do ser (...). Segundo Heidegger a fenomenologia, como praticada por Husserl, foi infiel ao seu próprio método, pois não foi capaz de chegar às coisas mesmas, já que Husserl não pôde sair da subjetividade quase idealista do ego transcendental (ibid, p. 47).

50. Para uma cronologia completa das obras de Dussel, até 1998, conferir Villa, 1998, pp. 39-46.

No entanto, se Heidegger foi além de Husserl, Levinas vai além de Heidegger ao “referir-se à transcendência do “outro-de-mim”, em um movimento ético e já não meramente ontológico”. De modo que Levinas estabelece que a ética é a primeira filosofia, ao contrário de Heidegger (ibid., p. 49). Isso influenciará profundamente Dussel, que, com Levinas, entende que a filosofia mais importante está “mais além do ser, (...) na qual o outro se situa mais além da minha compreensão do ser, do mundo e de mim mesmo, do meu próprio horizonte de compreensão” (ibid., p. 49). O outro só é acessível “em sua *outredad*”, por essa espécie de “meta-ontologia” que seria uma ética metafísica (ibid.) Enquanto o ponto de partida da ontologia de Heidegger seria o ser, como “ser compreendido”, para essa metafísica o ponto de partida é exterior ao ser, “mais além do ser” (ibid.).

Dussel compreende, então, que a filosofia ocidental é caracterizada por uma tendência a reduzir o outro ao mesmo, pela qual construiu-se uma filosofia da identidade que impossibilita a descoberta efetiva do outro. Propõe que a filosofia da libertação seja uma nova/outra filosofia, que “parte da destruição da ontologia heideggeriana e, indubitavelmente, está à ela referida” (ibid, p. 50). Dussel denomina essa outra filosofia de metafísica da alteridade: “mais além da razão, ainda como compreensão do ser, da totalidade, encontra-se, todavia, um âmbito, primeiramente ético-político, da exterioridade, do outro distinto de mim, fora da totalidade, extra sistemático, exterior ao Mesmo” (ibid, p. 50). A ontologia da filosofia ocidental seria, assim, “a ideologia do sistema vigente” (ibid.). Com isso, Dussel propõe “ir mais além do ser como compreensão, como sistema, como fundamento do mundo, do horizonte de sentido” (ibid.).

Portanto, Villa aponta que a filosofia da libertação não propõe apenas a liberdade social, política, econômica, erótica etc., mas também uma libertação da “ontologia europeia”: “desmascarar a linguagem ideológica, encobridora, da ontologia ocidental como uma lógica filosófica de totalização que impede de chegar à realidade” (ibid., p. 50): “a primeira tarefa (...) para a libertação do povo latinoamericano oprimido é a destruição da ontologia e da ética ocidental, que é encobridora, ideológica e possibilitadora da totalidade do sistema político, econômico e cultural vidente no mundo ocidental” (ibid.)

Levinas e Dussel propõem, então, que a ontologia precisa dar lugar à metafísica da alteridade, isto é, à preponderância da ética e da moral não como uma vertente filosófica, mas como a “filosofia primeira”, “mais além da visão e da certeza, designam a estrutura da exterioridade como tal” (ibid., p. 51). O “outro”, em Dussel, é exterior à totalidade, e essa exterioridade funciona como fonte de sabedoria:

Em todo caso, uma filosofia jamais deveria ter que se justificar em seu presente. Sua justificação reside na clareza de sua visão, sua clareza de visão em sua eficácia, sua eficácia em seu realismo; seu realismo é fruto da práxis; sua práxis de libertação era a causa de sua posição inóspita, exposta aos elementos, fora do sistema. A exterioridade é a fonte insondável da sabedoria, a sabedoria dos povos vernáculos, dominados, pobres... Eles são os mestres dos sábios, e a sabedoria é filosofia (Dussel, *apud* Villa, 1998, p. 51).

Nesse projeto, o referido método analético visa superar a dialética hegeliana: “o método dialético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma, através de seu próprio interior (...) [já a analética] é um método que parte do outro como livre, como mais além de um sistema da totalidade” (ibid., p. 52). Com isso, Dussel acredita estar mais além do que as perspectivas que partem da “diferença” (ou *différance*). O “outro como outro” é distinto, mais radical do que a “mera diferença intra-totalitária”, de modo que o outro está mais além do ser (ibid.): “há alguém mais além do ‘ser’: é real ainda que não tenha todavia sentido” (Dussel, 1999, p. 222, citado em Villa, 1998, p. 53). Portanto, a filosofia de Dussel parte “do não-ser, do nada, da exterioridade, do mistério do sem-sentido” (ibid., p. 54).

A adesão de Dussel ao grupo M/C parece preencher a lacuna de construção de um projeto sonhado ao longo da vida, que, para o autor, havia “apenas começado”, em 1998. Na sessão seguinte, veremos como sua filosofia influenciou o grupo e como o autor foi, também, influenciado pelo coletivo. Já podemos, entretanto, extrair dessa apresentação duas características fundamentais do pensamento decolonial que têm origem no pensamento de Dussel: a recusa do materialismo e da objetividade, e o privilégio epistêmico.

Já Quijano nasceu em 1930, em Yanama, no Peru. Estudou na universidade Nacional Maior de São Marcos desde 1948, quando se inicia a ditadura de Odría, em seu país natal. Desde essa época, Quijano se opõe ao governo militar, o que causa perseguições tanto a ele quanto à sua família. Envolvido no movimento estudantil, chegou a ser preso ainda em 1948, de modo que só terminou o ciclo básico de estudos um ano depois. Em 1950, decide estudar história em vez de literatura – outra área pela qual sempre esteve interessado.

Nesse período, começa a se interessar pelo socialismo e pela necessidade de construção da revolução, momento no qual é preso novamente. Ainda em 1952, começa a estudar linhas políticas dentro do marxismo e descarta a via stalinista. Começa a estudar a via trotskista como uma possível alternativa, mas chega à conclusão de que também não era viável para a América Latina. Ao longo

da década de 50, várias vezes esteve preso ou atuando na clandestinidade, tendo seus trabalhos ou estudos interrompidos (Clímaco, 2020, p. 26-7).

Da metade ao fim da década de 1950, se dedica a estudar Marx e a procurar nos arquivos disponíveis informações sobre a escravidão no Peru, momento no qual atuava como professor no Ensino Médio. Justamente nesse período se depara com a obra de Mariátegui, que havia sido publicada por Manuel Scorza, em 1956, em forma de antologia. Pouco depois, começa a lecionar na Universidade de São Marcos e na Universidade Nacional Agrária La Molina, atividade que havia negado na década anterior (ibid., p. 28). Na década de 60, começa a se aproximar mais da sociologia, por meio de estudos de Wright Mills, por exemplo, que havia acabado de falecer. Entre 64 e 67, inicia seus escritos refletindo sobre teoria sociológica, identidade, especificidades da história e política peruanas etc.

Nesse período, Quijano funda, em 1962, o primeiro departamento de sociologia do Peru, na Universidade Nacional Agrária de La Molina. Essa instituição foi transformada em Universidade após ter sido fundada como Escola Nacional de Agricultura. Quijano teve papel fundamental na transformação em questão, processo no qual passou a ser necessário entender os aspectos socioeconômicos do Peru, e não apenas os aspectos técnicos da agricultura. O autor foi, então, o primeiro sociólogo profissional do Peru, momento no qual tornou-se uma espécie de líder entre os pensadores críticos e acabou sendo expulso.

Justamente essa expulsão o liberou para atuar na Universidade de São Marcos. Logo após, foi trabalhar na CEPAL, entre as décadas de 60-70. Com o auge da CEPAL, começa o prestígio internacional de Quijano (Zevallos, 2018). Já nessa época de envolvimento com a teoria da dependência, Quijano tem contato com Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort e outros, mas demarca diferenças a partir de abordagem original, que aparece em ensaios como “*redefinición de la dependencia y proceso de marginalización en América Latina*” (ibid.).

Em síntese, na década de 60, Quijano preocupava-se com os “movimentos camponeses do Peru e da América, as estruturas da dependência, os processos de urbanização e a marginalidade social”. Na década de 70, passa a refletir mais sobre “neoimperialismo, o regime militar velasquista e o novo papel que vinha assumindo o movimento popular dos trabalhadores”. A partir desses estudos, chega ao fim da década de 80 com foco em “discutir o conceito de modernidade/racionalidade eurocêntrica e o problema da identidade”. Os anos 90, então,

representam o ponto culminante dessa trajetória, na qual surge o conceito de colonialidade do poder (Clímaco, 2020, p. 29).

Portanto, assim como Dussel, Quijano sempre esteve preocupado em constituir um pensamento a partir da perspectiva latino-americana. Segundo Germaná (2020), a obra de Quijano pode ser compreendida tendo como fio condutor um longo projeto de subversão do poder, no qual romper com os limites eurocêtricos da produção de conhecimento sempre foi um elemento importante. Como vimos, Quijano participa do momento de institucionalização das ciências sociais latino-americanas. Naquele momento, mesmo em meio às tendências funcionalistas, desenvolvimentistas etc. da ciência social praticada pela FLACSO, o autor em questão já expressava incômodos e tentativas de distanciamento.

No momento formativo de Quijano, assim como no de Dussel, estava em questão a necessidade de renovação do marxismo latino-americano, o que foi buscado, para o autor peruano, por meio de Gramsci e Luxemburgo. Segundo Mignolo, na década de 1960, o autor peruano fez parte de uma geração de marxistas não-ortodoxos que seguiram Gramsci na intenção de renovar o marxismo latino-americano. Depois, teria rompido de vez com o marxismo ao constatar a ausência da categoria “raça” nas análises, diante do que seria um predomínio absoluto do “conceito eurocêntrico de classe” (Mignolo, 2024, p. 17). Já para Quijano, raça se tornou a categoria mais importante para justificar a exploração. Para Mignolo, isso permitiu uma “crucial virada decolonial para além da epistemologia eurocêntrica”, virada marcada pelo “controle do conhecimento sobre o da economia” (ibid.).

Com isso, além do pensamento decolonial ter surgido com a pretensão de tirar o foco das lutas do campo político e transferir para o campo epistemológico – o que havia sido feito pelos seus antecessores como uma prioridade do texto, em detrimento ao “referente” –, pretendem afirmar que o controle sobre o conhecimento teria prioridade sobre o controle da economia.

Rubbo (2019), ao analisar a trajetória de Quijano tendo como eixo central sua relação de aproximação/afastamento com o marxismo, constata que, na década de 1980, o pensamento de Quijano passava por uma transição: antes, focava em dimensões políticas e econômicas e participou ativamente das formulações da teoria da dependência. Após, voltou-se para “um espaço reflexivo da cultura e da história como mediações fundamentais no novo debate latino-americano que se configurava” (Rubbo, 2019, p. 253). A conclusão de Rubbo é que, embora Quijano tenha passado a se referir ao marxismo como uma “uma epistemologia de direita e uma ideologia de esquerda”, há

uma influência do marxismo ainda visível na sua fase decolonial. Para o autor, Quijano teria, em sua última fase, rompido com a proposta política do marxismo e o pretenso “olhar eurocêntrico” do mesmo, mas teria preservado parcialmente uma influência teórica, especialmente por meio da interpretação de Mariátegui acerca do marxismo. No entanto, para nós, esse afastamento foi muito mais profundo do que constata Rubbo (2019). Veremos como se deu esse processo.

O pensamento de Quijano, então, paulatinamente se desenvolve em direção a um afastamento dos marxistas que desprezavam o âmbito cultural de modo geral, contexto no qual a categoria raça passou a ganhar cada vez mais importância. Com esse horizonte, o autor que mais influenciou Quijano, inicialmente, foi Mariátegui, o qual se dedicou a estudar desde a década de 1950 (Germaná, 2020, p. 16). Quijano, de certa forma, desdobra as questões às quais Mariátegui se debruçou na década de 20, especialmente as especificidades da realidade peruana/latina, a posição ocupada no sistema e a particularidade de um projeto de transformação social a partir daquela realidade (ibid.).

Desde esses estudos, estiveram presentes no pensamento de Quijano as tentativas de “rompimento com a tradição eurocêntrica dominante no estudo da vida social, (...) construída sobre um modelo de racionalidade que nega o caráter racional a todo conhecimento que não se adeque a seus princípios epistemológicos” (Germaná, 2020, p. 13) – no que surge, especialmente, a ênfase em resgatar os conhecimentos indígenas. Para Quijano, o resgate desses conhecimentos renegados foi associado à necessidade de construir uma sociedade de fato democrática, para além das formas já constatadas de praticar política na América Latina, às quais o autor sempre foi crítico.

Por um lado, é evidente que as preocupações de longa data de Quijano desembocam na formulação do conceito de colonialidade do poder. Para o autor, essa estrutura de poder engloba “os processos de constituição, consolidação e crise de um padrão de poder *sui generis*: o padrão de poder colonial/moderno/eurocentrado”. Por outro lado, esse conceito corresponde, ainda, “a transmutação das condições de dominação – um fato social – em hierarquias biológicas centradas na noção de raça” (ibid., p. 17). Com isso, acreditamos que o conceito também represente uma ruptura com sua trajetória anterior, na medida em que passa de uma postura de tentativa de renovar o marxismo por dentro, a partir de uma perspectiva latino-americana, para uma desconsideração total do legado marxista. Como veremos, a teoria das classificações sociais de Quijano tem como finalidade substituir a teoria da luta de classes, e seu antimarxismo fica cada vez mais pronunciado.

Para Clímaco, a obra de Quijano, considerada em sua totalidade, possui três eixos fundamentais: “totalidade, heterogeneidade histórico-estrutural do poder e as tendências à crise da colonialidade global do poder”; “da cultura política cotidiana à socialização e descolonização do poder em todos os âmbitos da existência social”; e “identidade latino-americana e eurocentrismo; o novo horizonte de sentido histórico e a decolonialidade do poder⁵¹” (ibid., p. 30).

Para nós, o grande objetivo da fase decolonial de Quijano é a superação do marxismo. O tema último de suas preocupações de meados da década de 90 é: o que fazer após a derrota do socialismo? Para a superação do marxismo e do socialismo, propõe dois eixos fundamentais: a substituição de uma teoria que se baseie em classes sociais, conceito considerado eurocêntrico, por uma teoria das classificações sociais; e a centralidade no controle do conhecimento sobre o controle da economia. Todas as críticas de Quijano ao marxismo serão aproveitadas por Mignolo, e a abordagem dos dois nesse aspecto é idêntica – ponto que será retomado.

Mignolo se forma em literatura moderna, com especialização em literatura latino-americana e argentina, em 1968. Entre 1969-1973, Mignolo cursa doutorado em semiótica e teoria literária na *Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales*, em Paris, sob a orientação de Roland Barthes e Jean Genette. Em uma entrevista de 2017, Mignolo afirma ter ido a Paris, no início da década de 70, especialmente para estudar semiótica sob a supervisão de Barthes, com foco em análise de discurso e teoria literária. Na ocasião, enfatiza que se formou no auge da Guerra Fria, momento no qual, na França, toma contato com o pós-estruturalismo que, no Terceiro Mundo, estava sendo adicionado aos debates da teoria da dependência e da teologia da libertação. Naquela época, para Mignolo, “o mundo era composto de duas esferas”: “problemas do Terceiro Mundo e debates intelectuais franceses”⁵². Após o período em Paris, tendo sido influenciado pelos intelectuais franceses, se muda para os Estados Unidos

Essa mudança ocorre em 1974, após lecionar no departamento de estudos hispânicos e latino-americanos da universidade de Toulouse, na França. Nos EUA, começa a atuar como professor visitante na Universidade de Indiana. Em 75, torna-se professor assistente de línguas românicas na Universidade de Michigan, na qual passa também pelo cargo de professor associado, até se tornar professor efetivo entre 1987-92.

51 Para uma explicação desses eixos, conferir pp. 31-63.

52 <https://criticallegalthinking.com/2017/01/23/interview-walter-mignolo-activism-trajectory-key-concepts/> (todas as citações desta parte são extraídas dessa entrevista).

Portanto, a partir da metade da década de 70, “ainda Guerra Fria mas em uma configuração diferente”, Mignolo toma contato com os temas em alta nos EUA, especialmente os estudos de área tal como praticados pela comunidade latina, “sem saber que eu era visto como um deles”. Nessa época, Mignolo diz que o interesse pela semiologia deu lugar à investigação sobre o colonialismo, tendo como ponto de partida o século XVI na América e no Caribe.

No período em que Mignolo conhece os autores latinos atuantes em universidades norte-americanas, é especialmente impactado pela obra “*Borderland/La frontera*” (1987), de Anzaldúa – que, como vimos, era considerada muito importante em meio aos estudos latino-americanos. Esta obra mudou a direção de sua carreira: “partindo da semiologia, por uma longa rota, até o encontro com modernidade/colonialidade e, conseqüentemente, decolonialidade”. O livro de Anzaldúa revelou, para Mignolo, os conceitos de “diferença colonial” e “pensamento liminar”.

Mignolo menciona o encontro com Quijano como o terceiro momento de sua carreira, que levou ao início da fase especificamente decolonial. Para Mignolo, Quijano

ensinou que a modernidade era apenas metade da história, que escondia seu lado obscuro, a colonialidade. Por isso, modernidade/colonialidade. E ele nos ensinou que a descolonização depois da Guerra Fria não era mais motivada por ‘instalar-se’ no Estado. À época, a descolonização na Ásia e na África mostrou a razão de ter falhado: as elites nativas tomaram controle do estado e fizeram o que o colonizador havia feito, porém, em nome do nacionalismo. Quijano propôs que a descolonização (agora, decolonialidade) é um problema epistêmico: reconstituição epistemológica (...). E a reconstituição epistêmica significa também mudar suas emoções e sensibilidades, não apenas sua racionalidade (Mignolo, entrevista).

Mignolo diz, ainda, que só após conhecer Anzaldúa e Quijano a obra de Fanon fez sentido para ele, uma vez que havia lido os Condenados da Terra anteriormente na França, momento no qual o livro “não disse muito” – vejamos o quão idealista é o procedimento de voltar ao passado e considerar autores como Fanon precursores do pensamento decolonial, como se houvessem sido as maiores influências, de fato.

Ainda nos EUA, na década de 90, Mignolo começa a fazer parte do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Neste momento, será possível encontrar indícios dos incômodos de Mignolo com os autores que o influenciaram, por exemplo na já mencionada ocasião de denunciar que as análises do GLEES não romperam devidamente com o eurocentrismo. No entanto, como veremos, Mignolo não deixa tal influência de lado, e será comum dialogar com Foucault (Mignolo, 2003) e Heidegger (Mignolo, 2005), por exemplo, ainda na sua fase decolonial. Portanto,

em Mignolo, devemos ter muita cautela quando a questão é rompimento com os autores pós-modernos.

Feito esse desvio necessário, podemos problematizar o segundo aspecto daquela citação de Mignolo, que levou à necessidade de explicar que esse pensamento não surge, de fato, no “Terceiro Mundo”. Como começamos a indicar, quando os autores mencionam o momento de surgimento do grupo, ressaltam fatores efetivamente importantes: o fim da Guerra Fria e a ascensão da globalização como os grandes marcadores históricos de seu surgimento. No entanto, jamais consideram concretamente toda a reconfiguração gerada na produção de conhecimento devido ao fim do conflito em questão. Além disso, não dão o passo necessário para compreender o significado do fim do socialismo soviético para a emergência de sua perspectiva.

O que pode significar a declaração de Mignolo segundo a qual o pensamento surge com o colapso da URSS e, junto, “da ideologia que dividia o mundo”, senão que o pensamento decolonial surge quando acreditam que o marxismo foi, definitivamente, derrotado? Quijano, mais direto, declara explicitamente: “nós nascemos daquela derrota [referindo-se ao “fim da história” representado pelo fim da URSS], que também envolveu a derrota do trabalho, de todos os rivais do poder imperialista, mas também a derrota dos seus oponentes e de todos os seus críticos” (Quijano, 2024, p. 353).

Com isso, acreditamos que a demanda social que deu origem à perspectiva decolonial foi a necessidade de atualizar a “terceira via” para um novo momento histórico. Como vimos, as ideologias de terceira via surgem quando o marxismo se apresentava como alternativa tanto teórica quanto prática, e distintas formas de pensamento buscam combatê-lo. Já o pensamento decolonial surge quando parece que a disputa, enfim, terminou, e que a opção política representada pelo marxismo deve ser considerada definitivamente superada.

A questão específica trazida pela decolonialidade ao debate é que, partindo dessa aceitação de que não há mais saída do capitalismo, buscam fornecer certo alívio: não precisamos nos preocupar com o controle do Estado, da economia e com a organização política, porque, com isso, estamos sendo eurocêntricos. Reduzindo os amplos problemas associados ao imperialismo – sem dúvida, a questão mais importante de nosso tempo – a “eurocentrismo”, argumentando, ainda, que este segundo fenômeno seria o mais abrangente, tudo pode ser resolvido por meio da transformação epistemológica. Com isso, o grande feito dos decoloniais é unir duas tendências que já estavam postas na filosofia burguesa: à falsa (e antiga) questão segundo a qual precisaríamos de uma

alternativa que não seja nem socialista, nem capitalista, é dada uma resposta que acredita já ter superado a “política eurocêntrica” e, com isso, recorre à obsessão do pensamento ocidental decadente, ou seja, a epistemologia. Vejamos como isso aparece nos textos.

VII – Missão social

De acordo com os nossos objetivos, precisamos explicar não só as condições históricas e as ideias que permitiram o surgimento do pensamento decolonial, mas, também, sua natureza. Com isso, precisamos extrair do pensamento em questão suas últimas consequências, a fim de demonstrar sua missão social. Isto é, precisamos extrair de seus textos a resposta dada às necessidades sociais que lhes deram origem, a fim de compreender o papel que poderá vir a cumprir em meio ao desenvolvimento histórico. Se essa missão será concretizada ou não, é uma questão do próprio desenrolar dos acontecimentos da humanidade, e cabe uma futura análise voltada a compreender se o pensamento decolonial obteve ou não eficácia para transformar a realidade de acordo com seus princípios. Neste momento, cabe, como primeiro passo, desvelar quais são esses princípios.

De Dussel, o texto mais importante e mais citado pelos pensadores decoloniais é “1492: o encobrimento do outro – a origem do mito da modernidade” (1992), anterior ao surgimento do grupo, mas que será visto, pelos membros do emergente grupo M/C, como uma base importante para a fundamentação de suas críticas. Fruto de conferências ministradas durante o período como professor visitante na Alemanha, o livro em questão forneceu, aos membros do grupo, uma fundamentação histórica e filosófica.

Nessa obra, o autor examina a modernidade europeia em uma “relação dialética com o não-europeu” (ibid., p. 8) e se posiciona acerca da existência, de fato, de um âmbito racional embutido na modernidade, ao mesmo tempo em que rejeita seu lado mítico e irracional. Para isso, o autor se diferencia da crítica pós-moderna à razão: “os pós-modernos criticam a modernidade por ser uma razão do terror; nós criticaremos a razão moderna por encobrir um mito irracional” (ibid.). Nesse momento, o autor não fala, ainda, em nome do grupo modernidade/colonialidade – que ainda não existia –, mas deixa claro que seu objetivo é introduzir uma perspectiva a ser desenvolvida no futuro – o que ocorre, exatamente, com a emergência do pensamento decolonial.

Dussel se posiciona claramente contra a irracionalidade embutida na perspectiva pós-moderna, por um lado, e faz críticas importantes às perspectivas modernas extremamente limitadas como a de Habermas, por outro. Com um habitual eurocentrismo – que de fato é um problema em

alguns autores –, Habermas trata unilateralmente a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa como os processos que explicam a constituição da subjetividade moderna⁵³. Dussel argumenta, ao contrário, que a “conquista”, isto é, a dominação por meio de colonização, é parte que não pode ser desconsiderada ao analisar o “ego” moderno. Em suma, trata-se de considerar a cultura ocidental como unilateralmente dominadora, como já haviam feito Derrida e Lyotard.

O objetivo de Dussel é empreender uma “fenomenologia do ego conquistador”, como antecedente do “ego cogito” (ibid., p. 42-8), isto é, dar fundamentação àquela tendência comum aos fenomenólogos e aos estruturalistas de eleger a obra de Descartes como ponto de partida para os problemas do conhecimento. Para isso, Dussel destrincha a colonização em distintos momentos: existiu uma espécie de ordem cronológica entre a “descoberta” do espaço, a qual se seguiu a “conquista” dos corpos para, enfim, ocorrer a “conquista” do imaginário (ibid., p. 58).

O ponto positivo dessa análise, especialmente em relação à de Quijano, é que Dussel compreende o caráter capitalista da colonização, ao analisar a América Latina, desde a origem, como uma economia capitalista, dependente e periférica (ibid., p. 50). O autor recorre, ainda, a Marx para evidenciar esse caráter capitalista da colonização, na ocasião de recordar que o autor alemão reconhece que o capitalismo só pode surgir com o “sangue” dos povos colonizados (ibid., p. 157). Para Dussel, Marx permite superar a ideia de que precisam ser feitos sacrifícios ao progresso – o que chama de caráter mítico e sacrificial da modernidade, precisamente o que revela a irracionalidade imanente à promessa de progresso tal como feita pelos colonizadores. O autor argentino até mesmo afirma que parte da razão de Marx estar em vias de cair no esquecimento na academia é justamente por sua obra permitir “compreender seu argumento” (ibid., p. 165). Como veremos, essa abordagem de Marx se distancia da que pode ser encontrada em Mignolo e Quijano.

Abordar a colonização nesses termos permite, a Dussel, evidenciar que os Outros são a outra face da modernidade. Seu argumento parte da ideia de que a Europa descobre esses Outros não como outros, isto é, não em seu direito a alteridade, mas como um “si mesmo a ser colonizado” (ibid., p. 35, p. 43). Para basear essa análise em termos históricos, Dussel recorre aos resultados de uma pesquisa histórica na qual demonstra que a Europa não foi, sempre, o centro do mundo capitalista. A partir disso, argumenta que antes da colonização o continente em questão permaneceu

53 Conferir a brilhante crítica feita à Habermas por Meszáros em “O poder da ideologia”, no qual menciona, ainda, que Perry Anderson chega a perguntar para o autor alemão como seu pensamento pode se relacionar com os problemas do Terceiro Mundo, ao que Habermas responde que não tem condições de responder.

por séculos como uma espécie de periferia do mundo muçulmano – o que começa a se alterar a partir do marco de 1492.

O desfecho das críticas de Dussel é a proposta de uma transmodernidade, uma superação da modernidade em seu âmbito mítico e irracional em direção a uma modernidade do diálogo entre culturas. Ao tratar essas culturas, supera visões como a de Richard Rorty, que aborda diferentes culturas como mundos da vida incomunicáveis entre si. Além disso, enfatiza que esse diálogo precisa ser racional. Como veremos, a tendência do grupo é contrária a esse posicionamento de Dussel. Especialmente Mignolo expressará justamente o tratamento de culturas como âmbitos herméticos; e o diálogo entre as mesmas será proposto na base da experiência, dos sentimentos etc., e não da racionalidade.

Dussel, ao criticar a falácia desenvolvimentista como componente do eurocentrismo (ibid., p. 16), faz referência à presunção de que os passos de desenvolvimento do europeu precisem ser seguidos como espelho para o mundo, mas não se posiciona contra o desenvolvimento em si. Esse passo além será dado por outros membros do grupo, especialmente Escobar, em textos como *“Degrowth, postdevelopment, and transitions”* (2015). Na proposta de que a salvação das periferias do capitalismo consiste em abraçar o “de-crescimento” econômico fica nítida a completa incompreensão das dinâmicas de dependência geradas pelo período imperialista do capitalismo.

A ideia de transmodernidade será muito influente no grupo, que empregará o termo sempre que precisar argumentar que, para eles, a questão não é a dissolução da modernidade (que seria o projeto pós-moderno), nem a realização efetiva da modernidade (que seria o projeto moderno, por exemplo, de Habermas), mas a construção de uma “transmodernidade”. Essa concepção, desenvolvida no início dos anos 1990, visa se opor ao “racionalismo universalista da Escola de Frankfurt” e ao “ataque à razão dos pós-modernos” (Rastrepo, Rojas, 2010, p. 88). A categoria seria “um horizonte da mundialidade que indicaria a afirmação da razão do Outro” (ibid., p. 88).

Para os membros do grupo, Dussel possui a posição de um pioneiro, na América Latina, nas críticas à dimensão epistêmica do colonialismo. Segundo Castro-Gómez (2008), na década de 90 Dussel para de pensar em termos heideggerianos e adota a perspectiva do “mito da modernidade”. Explicar a modernidade por meio de mitos, especialmente mitos sacrificiais, é, então, visto pelo grupo como uma contribuição original de Dussel – o que será apropriado e difundido como uma explicação a partir de “narrativas”, segundo Mignolo.

Embora Dussel, como vimos, tenha sido formado nos debates sobre a fenomenologia, em sua fase já decolonial o autor aponta que a crítica aos autores de referência levou à necessidade de destruição das categorias europeias (Dussel, 2008). Daí a articulação com o grupo Modernidade/Colonialidade permite vislumbrar uma possibilidade de preencher o vazio deixado pela crítica radical às categorias utilizadas pelo pensamento ocidental. Dentre essas categorias, encontraremos em Dussel, especialmente, uma crítica à distinção entre sujeito e objeto, que será igualmente central para o argumento do grupo como um todo.

A influência de Dussel atinge, ainda, um outro âmbito do grupo, para além dos aspectos frequentemente mencionados das críticas à modernidade e da sustentação epistemológica do eurocentrismo: trata-se da crítica ao secularismo, que foi desenvolvida por Maldonado-Torres (2007). Nas discussões do grupo, um tema que perpassou toda a carreira de Dussel, enquanto militante da ala progressista da Igreja Católica – a crítica ao secularismo –, ganha um novo vocabulário. O pensamento transmoderno de Dussel será, assim, associado ao movimento de pensamentos pós-seculares (encontrado igualmente em Gloria Anzaldúa, que influencia Mignolo) (Dussel org., 2008). Nesse argumento, o discurso secular é imperialista e teria sido mais útil para manter o capitalismo do que a própria religião (ibid., p. 372-6).

Por fim, não apenas Dussel influenciou o grupo, mas foi igualmente influenciado por ele. A esse respeito, uma contradição chama atenção, em particular: sua adesão/rejeição crítica ao pós-modernismo. Como vimos, anteriormente à fase decolonial, Dussel ficou conhecido por fazer boas críticas ao pós-modernismo enquanto um pensamento incapaz de atingir consciência global. Além disso, Dussel sempre esteve plenamente consciente das raízes do pós-modernismo em Nietzsche, e rejeitou formas de pensamento niilistas⁵⁴. Um de seus maiores adversários teóricos, Vattimo – que havia rivalizado com Levinas, mestre de Dussel – expressa justamente essas tendências que o autor procura criticar. No entanto, Dussel sempre aceitou a influência de Heidegger, igualmente discípulo de Nietzsche – o que sem dúvidas é uma contradição em relação às críticas ao niilismo, a menos que aceitemos a tentativa de tornar Heidegger um autor “desnazificado”.

Além disso, já como membro do grupo, Dussel propõe a construção de uma linguagem menos eurocêntrica nos autores pós-modernos (Dussel, 2008), e propõe que sua filosofia da

⁵⁴ Ao criticar a razão instrumental, por exemplo, diz que visa um projeto de libertação que realize a modernidade em um sentido de passagem transcendente (ibid., p. 179). No mesmo espírito, se posiciona contra as críticas que recaem em um “irracionalismo niilista” (ibid., p. 180) e propõe uma relação (romântica) de solidariedade entre centro e periferia.

libertação é “pós-moderna *avant la lettre*”, isto é, transmoderna (ibid., p. 358). Assim, a questão parece se tornar que os pós-modernos não foram pós-modernos o suficiente, e que seria necessário dar um passo a mais rumo à radicalização daquela perspectiva. No contexto do grupo, cuja perspectiva é apresentada naquele livro premiado pela Fundação Ford, Dussel passa a propor uma “deconstrução-reconstrução”, e Mignolo sugere que isso seja simplesmente chamado de “decolonização”, termo que teria a vantagem de evidenciar, ao mesmo tempo, os dois processos e a mudança de perspectiva (ibid., p. 251).

Quando Dussel apresenta o livro em questão (Dussel, 2008), introduz as análises sobre colonialidade na América Latina como a “perspectiva da diferença latina” (ibid., p. 12). Além disso, ao contrário de Mignolo, reconhece a influência das teorias pós-estruturalistas, especialmente, em sua visão, para a análise dos temas da resistência (violência, identidade, “outridade” [*outridad*, *otherness*], memória, heterogeneidade e linguagem (ibid., p. 13). Com isso, o que resta das críticas ao pós-modernismo?

Nessa ocasião, Dussel demonstra aderir por completo às teses do grupo, mencionando que contribuições de seus colaboradores como os conceitos de “geopolítica do conhecimento”, “semiótica colonial”, “diferença colonial” etc., viraram “lugar comum na teoria crítica” (ibid., p. 14) e permitem apreender aspectos que o debate pós-colonialista teria deixado passar. Dussel defende que, como concebeu Stuart Harll, a teoria pós-colonialista deveria pensar nos limites, e o estudo da colonialidade propõe, por outro lado, pensar “através” [*across*] (ibid., p. 27) – expressando aquela tendência já abordada segundo a qual a interdisciplinaridade é critério de qualidade.

Dussel também expressa o clima da década de 80 na América Latina: desencantamento com o populismo e com o socialismo mediaram a recepção latina do pós-modernismo (Dussel, 2008, p. 338): “desencantamento do fim de uma era na América Latina, não apenas com o populismo mas também com a promessa estimulada pela Revolução Cubana em 1959”, em uma geração que tenta “confrontar o hibridismo cultural de uma modernidade periférica que não mais acredita em mudanças utópicas⁵⁵” (ibid, p. 338).

Já o pensamento da fase decolonial de Quijano pode ser sintetizado em quatro eixos: uma teoria sobre o fenômeno do poder, uma crítica à crise do paradigma eurocêntrico de conhecimento;

55 A referência à utopia parece se dar no sentido empregado por Quijano, para o qual as transformações sociais transfiguram-se, primeiro, como transformações estéticas (estética da utopia).

a conceitualização de uma totalidade histórico-estrutural heterogênea (que vem da fase anterior); e uma proposta política que não consegue, de fato, enfrentar a “matriz colonial de poder”. Um importante argumento que antecede imediatamente a fase decolonial, acerca dos paradoxos da modernidade na América Latina, também será considerado⁵⁶. Em cada um desses pontos, Quijano torna a crítica ao marxismo, a Marx ou ao materialismo histórico um ponto central de sua argumentação, como será visto.

Toda a explicação de Quijano sobre a realidade histórica em que vivemos parte de sua concepção do poder: “o que é propriamente humano é o poder” (2024, p. 312). Nessa concepção, o fenômeno do poder contém três elementos – dominação, exploração e conflito (ibid., p. 147). Quijano não nos explica se entende o poder em um sentido de vontade de poder, como Nietzsche; ou no sentido de uma potência de agir, como Spinoza; ou como um poder produtivo e relacional como em Foucault.

Desde “Estética da utopia”, Quijano já havia proposto que “o poder é o inimigo comum” (ibid., p. 66) e que devemos nos posicionar contra qualquer forma de manifestação desse poder. Assim, não seria possível seguir a via de concentrar o poder no Estado para, então, destruí-lo.⁵⁷ Além disso, seria impossível colocar em risco a democracia no processo, uma vez que seria uma “lição do século XX” que o “novo imaginário anticapitalista” tenha, ao mesmo tempo, uma necessidade de buscar outro horizonte (nem capitalista, nem socialista) e uma necessidade de democracia (ibid., p. 190).

Dentre tais dimensões do fenômeno do poder, para o autor, é seguro afirmar que seu foco está no fenômeno da dominação, por meio das categorias “colonialidade” – vista como a forma mais geral de dominação atualmente (*Coloniality of power, globalization and democracy*) – e “raça” – vista como a forma de dominação mais eficaz produzida pela modernidade (*Questioning race*).

Com isso, Quijano enfoca diretamente a dimensão cultural da colonialidade, chamada, antes do aparecimento do conceito de “matriz colonial de poder”, de “colonialidade cultural”⁵⁸, já que entende que a repressão do colonialismo teria sido, acima de tudo, sobre modos de conhecer (1992,

56 Esses textos serão analisados a partir da coletânea na qual Mignolo reúne os “textos fundacionais da colonialidade do poder”. Assim, serão considerados tanto artigos escritos depois da década de 1990, isto é, após o conceito de colonialidade surgir, quanto alguns textos que não são, ainda, decoloniais, mas são vistos como antecedentes da perspectiva.

57 Lembremos do antigo interesse de Quijano por uma via “anarco-proudhoniana” (citado na página 55 do presente trabalho)

58 Com essa ênfase, a crítica de Quijano às análises culturalistas como “forma de fundamentalismo” (ibid., p. 58) perde o sentido.

p. 81). Então, quando Quijano passa a propor que vivemos em uma matriz colonial de poder cujas dimensões seriam a colonialidade, o capitalismo, o Estado e o eurocentrismo, já devemos ter clareza, de partida, que sua ênfase cultural vem de antes, e passa a se direcionar especificamente à colonialidade e, associada a ela, o eurocentrismo. Tentaremos abarcar essas quatro dimensões, fazendo jus à ênfase dada pelo autor.

Para o autor, a perspectiva global dessa matriz ficou obscurecida pelo predomínio de análises centradas no Estado-Nação (ibid., p. 174), um fenômeno político que só poderia ser encontrado no centro do capitalismo, e não nas periferias. Essas interpretações teriam levado a proposições de modernização do Estado, ao invés do entendimento de que o problema era o capitalismo global. Teria contribuído, para esse processo, o marxismo, que “ficou preso na ideia eurocêntrica de que a burguesia realizaria um papel progressista” (ibid., p. 175)

Essas análises acríticas sobre o papel do Estado culminaram nos debates sobre o Estado como agente da globalização. A crítica à globalização tem elementos produtivos, como na passagem na qual aponta as limitações da democracia formal (ibid., p. 177), e no esclarecimento de que o problema não é a integração do mundo, mas a “contrarrevolução capitalista” e a reorganização global de poder, em resposta aos novos movimentos sociais do período de 1945-1973 (ibid., p. 163). Portanto, o Estado aparece na concepção de Quijano a partir de uma perspectiva crítica, o que se acentua quando o tema é algum tipo de proposta política que priorize a modificação social via atuação Estatal, como veremos.

Já o capitalismo aparece em Quijano como uma das dimensões de sua matriz colonial de poder. Na obra de Quijano, por mais que, aos poucos, “matriz colonial de poder” ganhe centralidade, a categoria “capitalismo” permanece sendo utilizada. No entanto, esse uso também sofre uma modificação com o desdobramento das discussões do grupo. Em 1992, usava apenas “capitalismo”, em *Coloniality and social classification* usa “padrão de poder capitalista mundial”, e em *Coloniality of power, globalization and democracy* começa a usar “matriz colonial de poder”. Trata-se de considerar que essa matriz engloba processos mais amplos do que a categoria capitalismo poderia exprimir.

Como vimos, a categoria “colonialidade” é a principal contribuição de Quijano ao pensamento decolonial. Antes do aparecimento dessa categoria, o autor interpretava a modernidade, na América Latina, em termos de um paradoxo. No texto *Paradoxes of modernity in Latin America*,

argumenta que o espírito da modernidade se desenvolveu a partir do século XVI/XVII ao mesmo tempo na América Latina e na Europa, mas a partir disso ocorreu um paradoxo: a ideologia da modernidade floresce na Europa e não consegue se desenvolver na América Latina.

Em solo latino-americano, o liberalismo não teria encontrado condições e instituições para se realizar na prática, dado que o continente passava, justamente, pelo período colonial. Passado esse período e tendo predominado a conhecida tradição de modernização sem rupturas, o continente ficou preso à imposição de precisar cultivar a “quimera da modernização” (ibid., p. 43) – sem, entretanto, ter passado por revoluções que transformassem profundamente as instituições em direção a um sistema liberal/moderno. Essa explicação sobre as contradições da modernidade na América Latina é desenvolvida, também, no texto *Indigenous movements and unresolved questions*. Neste, o autor nos diz que a ideia de modernização sem rupturas gerou, aqui, a democracia e o liberalismo como sonhos distantes que não conseguem se realizar nas instituições.

Esse argumento já expressa com muita clareza as limitações de uma análise idealista, na qual sempre se parte do abstrato na tentativa de apreender o concreto. Ao abordar o liberalismo, Quijano tem em mente um desenvolvimento do espírito, um corpo teórico solto no espaço que não consegue encontrar meios para se efetivar. Se, por outro lado, considerarmos o liberalismo no sentido do papel que desempenhou, de fato, especialmente para as nações periféricas, isto é, como pacote ideológico a serviço de interesses de classe, constataremos que a função almejada pela classe dominante foi, sim, desempenhada. O liberalismo oligárquico na América Latina pode ser uma contradição em seus termos, mas, na prática, se adequou perfeitamente aos fins de dominação.

Além disso, Quijano argumenta que a América Latina expressa uma “demanda ansiosa por identidade” (ibid., p. 51), argumento que se desenvolve em um texto posterior. Nesta ocasião (*Coloniality of power, eurocentrism and Latin America*) explica o problema da “questão nacional” nos Estados coloniais. Estes não teriam conseguido fazer a “homogeneização” necessária no sentido de um acesso bem distribuído ao poder e de um reconhecimento, por parte dos próprios membros, como parte daquele Estado (ibid., p. 287, 294). Isso teria gerado tal ânsia por identidade, que se relaciona também com aqueles paradoxos da modernidade em países que anseiam por liberalismo, democracia etc., sem efetivar rupturas com o estado de coisas anterior.

As análises do início da década de 90, ainda focadas nos paradoxos da modernidade, já demarcam sua ruptura com o marxismo, a partir de uma discussão que iguala stalinismo a nazismo, ponto que será repetido em outros momentos. A base do argumento remete àquele sentimento

disseminado ao longo do século XX, que enfatizamos nas sessões anteriores – o de que as promessas da modernidade perdem legitimidade após o nazismo e o stalinismo, igualados pela ideia de totalitarismo (ibid., p. 47).

Quijano argumenta que o stalinismo e o neoliberalismo seriam duas faces da mesma razão instrumental, a primeira representante de uma esfera capitalista estatal e a segunda representante de uma esfera capitalista privada. Para o autor, essa é a questão mais importante do texto em questão (*Paradoxes of modernity*), a fim de trazer à tona os conflitos que emergem na tensão público-privado. Em sua crítica, comparando socialismo real (que estaria representando a esfera pública) e Estado de bem-estar (que estaria representando a esfera privada), argumenta, que a versão privada possui a vantagem de ser mais transparente do que a pública, que acabaria com o “dinamismo da produção” (ibid., p. 54). Isto é, assim como Lyotard, acredita que um capitalismo reformado é preferível ao socialismo real.

O desfecho dessa discussão é argumentar que nos países andinos é possível encontrar um outro tipo de esfera, nem pública e nem privada tal como a entendemos, chamada de “público não-Estatal formado por instituições sócio-privadas” (ibid., p. 65). O objetivo de sua proposta é reconstituir essa esfera como uma alternativa encontrada nas comunidades andinas, que funcionariam com base na ideia de reciprocidade. Argumenta, ainda, que as pessoas em cidades mais pobres, para sobreviver, já se organizam segundo esse modelo de reciprocidade (ibid., p. 65). Aqui é introduzido um tema que será retomado toda vez que Quijano for chamado a fornecer uma proposição política: recorrer às dinâmicas espontâneas da vida cotidiana, ponto que será retomado.

A partir de 1992, aparece em sua obra a categoria “colonialidade”, vista como a forma mais geral de dominação no mundo. Assim, a análise deixa de focar naqueles paradoxos da modernidade e passa a enfatizar a dimensão epistêmica da colonialidade. Em *Coloniality and modernity/rationality*, texto no qual o novo conceito é unido ao par conceitual já trabalhado anteriormente, reconhece o imperialismo como sucessor do colonialismo, mas o considera um fenômeno de “associações entre grupos no poder” (ibid., p. 80-1). Acredita, assim, que a categoria de colonialidade permite uma ênfase mais ampla, a partir do diagnóstico de que a repressão da colonização atingiu, sobretudo, os modos de conhecer (ibid., p. 81). Essa repressão teria se articulado em torno do reconhecimento unilateral do “paradigma ocidental” como o único correto ou possível. Vale lembrar que Magdoff (1969) já havia abordado a simplificação gerada ao

identificar colonialismo e imperialismo, sendo este segundo o fenômeno mais abrangente (ibid., p. 39).

Tal reconhecimento é a base do eurocentrismo – em Quijano, uma perspectiva de produzir conhecimento (ibid., p. 279) que opera como um “espelho que distorce o que reflete” (ibid., p. 286). O grande exemplo dessa distorção é sua argumentação sobre como a América Latina, fadada a reproduzir conhecimento eurocêntrico, não compreendeu sua própria realidade e, principalmente, tais paradoxos de sua modernização. Como consequência, esteve presa não só àquelas limitações envoltas na ideia de que o Estado precisava se modernizar, mas, também às propostas políticas centradas na atuação estatal.

Essa argumentação aparece, por exemplo, no texto “*Coloniality of power, eurocentrism and Latin America*”, no qual relaciona tal perspectiva eurocêntrica com a má compreensão da realidade latino-americana e, em consequência, com as propostas políticas limitadas para solucioná-la. No entanto, com isso, Quijano não está se referindo a uma compreensão liberal, por exemplo, mas a uma compreensão marxista. Acerca do próprio projeto revolucionário, diz que a “miragem eurocêntrica das revoluções socialistas” se baseia em suposições falsas (ibid., p. 302) e que o que de fato, é possível, é uma “socialização do poder” (ibid., p. 303).

A matriz colonial de poder, como um todo, precisa ser compreendida como uma “totalidade histórico-estrutural heterogênea”. O objetivo de Quijano com esse conceito é defender uma concepção de totalidade mais dinâmica do que as, segundo ele, encontradas no materialismo histórico. Em “*coloniality and social classification*”, o autor elege o materialismo histórico como o inimigo a ser combatido, uma vez que representaria o mais eurocêntrico “dos legados heterogêneos de Marx” (ibid., p. 97).

Para Quijano, teriam surgido, especialmente após a Segunda Guerra, revoltas contra essa perspectiva limitada – quadro no qual se encaixariam as teorias da dependência, por exemplo. O movimento teórico do qual fez parte anteriormente é, assim, explicado como uma revolta contra o eurocentrismo do materialismo histórico, embora a vertente marxista da teoria da dependência considerasse, na verdade, um exercício de usar o materialismo histórico de forma a adaptá-lo às particularidades nacionais.

Para além daquela imputada cegueira em relação a dimensões do poder, no materialismo histórico teriam predominado: concepções de totalidade nas quais esta é concebida como

homogênea, com uma interação consistente, linear e unidirecional entre suas esferas; e um desprezo completo do papel da subjetividade. Quijano critica Marx pela proposição de que os elementos da totalidade sejam considerados de forma homogênea, concepção na qual o “trabalho somente e sempre determina o funcionamento das outras esferas” (ibid., p. 109).

Esse é um, entre tantos, exemplos nos quais Quijano – e Mignolo – apresentam aspectos importantes da obra marxiana de uma forma extremamente empobrecida, para, em seguida, apresentar sua proposta como alternativa. O caso do conceito de totalidade é o mais alarmante, contudo, uma vez que apresenta como alternativa à concepção marxista de totalidade uma concepção de totalidade que se assemelha – e fica aquém – à que já foi desenvolvida pelo próprio marxismo – por exemplo, pelo Lukács maduro, e já no próprio Marx, se compreendido de forma consequente.

Como mencionamos ao explicar em que sentido a base material possui preponderância, a concepção de Marx é infinitamente mais dinâmica do que a apresentada por Quijano. De todo modo, o autor peruano, alternativamente, propõe uma concepção de “articulação estrutural entre elementos historicamente heterogêneos” (ibid., p. 107). Essa articulação é trabalhada igualmente no texto “*Don Quixote and the Windmills in Latin America*” no qual, ao analisar a obra do título, propõe que a lição que podemos extrair para a teoria é que o velho não morre no novo (ibid., p. 215) – nesse sentido, as novas formas de historicidade sempre apresentam elementos contínuos e descontínuos em relação às anteriores. Esse argumento reaparece, também, ao analisar a heterogeneidade histórico estrutural das relações de trabalho no capitalismo (ibid., p. 408).

No caso do texto *Coloniality of power and social classification*, após apresentar a concepção de totalidade de Marx e do materialismo histórico daquela forma extremamente limitada e tecer uma crítica vulgar à consideração da esfera da produção como determinante (ibid., p. 105), o autor conclui que uma totalidade, para funcionar, precisa de um elemento que tenha primazia (ibid., p. 110). E, ademais, que no caso do capitalismo, essa primazia se daria por uma mistura de autoridade com controle do trabalho (ibid.) – isto é, quer enfatizar o poder (dominação, autoridade) como mais abrangente do que a base material que cria esse poder. Essa primazia, contudo, não poderia ser compreendida como uma determinação no sentido do materialismo histórico, mas, sim, no sentido de “eixos que estruturam o complexo” (ibid., p. 111).

Assim, após tentar nos convencer de que todas as variantes de eurocentrismo – inclusive o marxismo – sustentam uma impossibilidade histórica (que as relações entre os elementos de uma matriz de poder sejam determinados antes do desenrolar histórico) (ibid., p. 106), conclui que é impossível uma concepção de totalidade não tomar um elemento como articulador principal – como sustenta o marxismo –, e faz parecer que, ao acrescentar o tema do poder, estaria revelando um ponto cego no materialismo histórico.

A concepção de totalidade de Quijano abarca um elemento irracionalista que não pode ser desprezado. Inspirado em Mariátegui que, por sua vez, foi trazido à tona no texto como um defensor de Deus e de Nietzsche (ibid., p. 49), defende o potencial das revelações literárias “mítico estéticas”. Argumenta que a realidade contém uma “mágica” que faz parte da totalidade, e que, portanto, devemos compreender a racionalidade não como desencantamento, mas como uma compreensão desse todo: “o real só é racional se não excluir sua magia” (ibid., p. 51).

Ao tentar apontar (na verdade, imputar) as referidas cegueiras ao marxismo, o autor recai até mesmo na desonestidade, ao dizer que Marx não considerava “absolutamente nenhuma outra” (ibid., p. 121) esfera de poder a não ser a da produção. Mas precisamos entender que essa imputação lhe é útil para a argumentação sobre a necessidade de “abandonar a teoria das classes (eurocêntrica) e adotar a teoria das classificações sociais” (ibid., p. 123). O tema das classificações sociais seria desenvolvido em textos posteriores, e aqui (*Coloniality and social classification*) apareceria apenas como uma divisão das pessoas segundo raça, trabalho e gênero.

O objetivo de Quijano é, então, substituir as teorias das classes por uma teoria das classificações sociais, na qual o conceito de raça ocupa papel predominante. Ao longo do desenvolvimento da perspectiva decolonial, a ênfase em raça se acentua cada vez mais, entendendo-a como o instrumento mais eficaz de dominação e como primeira categoria moderna (ibid., p. 218). Assim, o racismo seria a principal arena de conflitos – ideia desenvolvida em *Questioning race*, (ibid., p. 93), e não a luta de classes.

Ao explicar a colonização tomando a classificação e hierarquização em raças “inferiores” como ponto de partida, e não como justificção ideológica de um fenômeno que tinha motivações econômicas, Quijano inverte a realidade. Nas palavras de Mignolo, Walsh e Segato “a vontade de poder colonial, mediada pelo conhecimento, torna-se a infraestrutura, enquanto a economia torna-se

a superestrutura instrumental para implementar a vontade colonial” (Mignolo, Walsh et al., 2020, p. 10).

Em textos como esse (*Questioning race*), chama atenção o quão pouco (ou melhor, nada) são explorados os debates com pensamentos anteriores, a fim de dar um ar de inovação a seu próprio argumento. Afirma, nesse sentido, que a ideia de raça permaneceu não questionada desde que apareceu, pois é algo que possui base na natureza dos indivíduos (ibid., p. 93). A visão segundo a qual ninguém, antes de Quijano, teria “questionado a ideia de raça” é tão sem correspondência na realidade que torna-se difícil fazer contraposição.

Além disso, só mesmo uma abordagem que desconsidera o acúmulo de conhecimento construído anteriormente para se promover como inovadora poderia tentar sustentar uma originalidade em substituir a teoria da luta de classes por uma teoria que prioriza o conflito racial. Philip Mason, intelectual da Inglaterra financiado pelas Fundações Ford e Rockefeller, já havia fornecido o modelo em questão, no qual as fundações se inspiraram para direcionar os rumos do movimento negro brasileiro (Chaves, 2021).

Contudo, embora a concepção de totalidade de Quijano parta dessa apresentação vulgar do marxismo, a mera consideração de um ponto de vista mais global já revela um ponto positivo em relação a Mignolo, como veremos. No primeiro, a perspectiva global não desaparece, ao menos como tentativa, enquanto no segundo há uma ênfase radical no tema do fim do universalismo e engajamento em localismos (mesmo que, formalmente, Mignolo manifeste adesão à concepção de totalidade de Quijano). Assim, não podemos afirmar que Quijano rejeite a categoria da totalidade, como, de fato, faz Mignolo. Porém, infelizmente, o desfecho da discussão da totalidade em Quijano é tão problemático quanto seu ponto de partida.

Todo esse argumento sobre as concepções de totalidade e as teorias mais aptas a explicar os conflitos existentes visa a chegar no seguinte ponto: “o processo de mudança social não pode ser um assunto de transformar uma totalidade homogênea em outra totalidade homogênea” (ibid., p. 113). Isto é, se o todo social é heterogêneo, descontínuo, etc. – se, ainda, a questão principal não é a luta de classes e se as antigas formas de organização sempre sobrevivem nas novas – não podemos destruí-lo por completo e substituí-lo por outra coisa. Não compreender isso teria levado a “experiências totalitárias” (ibid., p. 114). Isso leva diretamente a um tema cuja abordagem de Quijano é profundamente problemática: há ou não saída da matriz colonial de poder?

O conhecido Fórum Social Mundial, de 2003, sediado em Porto Alegre, contou com a participação de Quijano. Na ocasião, o autor criticou a ala predominante do FSM como reformista e parabenizou a minoria radical do evento que se colocou a favor da ideia de que outro mundo é possível e necessário (ibid., p. 204). Essa postura de Quijano permite apreender, um passo a mais, sua mais profunda contradição, que norteia toda a sua fase final de produções acadêmicas.

O próprio autor definiu o último momento de sua carreira como o momento no qual estava “perdido em seu próprio labirinto” (Rubbo, 2019), precisamente no sentido de sentir que não há saída. Em ocasiões como a de sua fala no FSM, fica nítida a tensão entre querer impulsionar uma perspectiva radical, e mesmo uma forma de ação radical, ao mesmo tempo em que não vê como essa ação poderia ser impulsionada além de certo limite. É preciso considerar, ainda, que Quijano não definiu os parâmetros do que considerou, à época, reformismo ou radicalismo.

Após a crítica de Quijano aos reformistas e elogio aos radicais do evento, o autor comenta algumas questões políticas no horizonte do momento. Em primeiro lugar, mostra compreender que a história é um processo irreversível e que as propostas alternativas não podem sugerir, simplesmente, a reversão de tendências atuais. Porém, esse ponto de partida correto possui um desdobramento problemático.

A partir desse posicionamento, Quijano levanta a questão sobre ser ou não possível atingir mudanças no horizonte do capitalismo. Em princípio, diz que não é possível atingir mudanças sem necessariamente destruir toda a matriz colonial de poder. Então se pergunta se essa destruição total seria possível ou suficiente, já que o próprio capitalismo tem uma tendência a bloquear os horizontes de mudança. Novamente, retoma o argumento sobre tal matriz ser heterogênea e descontínua para relacionar com o fato de que uma mudança universal da mesma rumo à humanização seja improvável sem destruição. Além disso, reforça que essa proposta de mudança não pode ser nostálgica (Quijano, 2003, pp. 204-6).

Qual a proposta, então? A conclusão do raciocínio de Quijano é, simplesmente, uma mistura de teleologia com uma apologia indireta do capitalismo: “[as vítimas do poder] irão atingir seu objetivo [de libertação], de uma forma ou de outra. Se o fizerem por meio das promessas do neoliberalismo, tudo bem. Se essa via for fechada, elas irão conseguir pela força” (ibid, p. 199). Com isso, seremos otimistas ao caracterizar a apologia ao capitalismo de Quijano como indireta, já

que afirma explicitamente que com uma obtenção de “equidade” pelos “meios do neoliberalismo” estaria “tudo bem”.

De todo modo, após tal apologia, Quijano retorna a falar sobre a matriz de poder em termos de “destruição”, ao invés de mudança, com a ressalva de que a via Estatal não é um caminho possível. Novamente, o autor leva a crítica para a esfera estatal, para argumentar que o poder precisa ser destruído, e não concentrado. Nessa ocasião (do FSM), Quijano expressa, então, ao menos uma tensão entre ser ou não possível ou necessária a destruição completa do capitalismo – o que pode ser interpretado como uma tentativa de radicalizar em um evento no qual entrou em contato direto com movimentos sociais.

Já em todos os textos posteriores, não é possível encontrar nem, ao menos, a referida tensão sobre ser ou não possível uma destruição completa da matriz. Em *Coloniality and decoloniality*, provavelmente o texto em que Quijano deixa mais clara a limitação de sua proposta, está cravada a conclusão de que “não há como sair dessa matriz de poder” (ibid., p. 318).

No texto em questão, inclusive, o tom do autor é o de quem trará alívio ao leitor ao cancelar uma proposta que aceita que o capitalismo é indestrutível, ao mesmo tempo em que deseja criticá-lo: “não há como sair dessa matriz de poder. (...) Quero te livrar de estar contra ao mesmo tempo em que está dentro”. (ibid., p. 318-9). O autor expressa sua posição tortuosa ao pensar em possíveis desfechos aos conflitos sociais em passagens como “não se pode viver com nem sem o Estado, com nem sem o mercado” (ibid., p. 323).

Entretanto, outro horizonte de significado estaria emergindo, no qual a decolonialidade do poder seria a principal opção. Para Quijano, o pensamento decolonial permite lidar com a crise do pensamento ocidental, a partir do diagnóstico do tempo presente como caracterizado pela crise do paradigma europeu de conhecimento. Quijano explica a referida crise, situada ao longo do século XX, como uma crise de um conhecimento racional que se baseie em relações entre sujeito e objeto.

No que entende como concepção europeia de conhecimento, o sujeito seria apresentado como um ente isolado, e o objeto como um polo inerte. Essa seria a concepção encontrada, por exemplo, nos primórdios da antropologia/etnologia. Aqui, é interessante que um exemplo legítimo é dado para sustentar uma generalização que será feita de forma incorreta, desconsiderando as tensões internas ao pensamento ocidental, por um lado; e elegendo um falso problema para explicar amplos processos sociais, por outro.

Contra esse paradigma europeu de conhecimento, propõe no texto em questão a “decolonização” (primeiro texto a usar uma categoria próxima a que viria ser “decolonialidade”) como “reconstituição epistemológica”, a fim de “enriquecer” a concepção de totalidade. Afirma não querer abandonar a categoria “totalidade”, mas, “liberar a produção de conhecimento do eurocentrismo”. Essa reconstituição é apresentada, neste texto, como um primeiro passo em direção à promoção de diálogos interculturais, e, uma vez estabelecido esse diálogo, poderia vir uma mudança futura.

Sempre que a questão se torna essa possibilidade de mudança futura, Quijano recorre à teleologia que nos referimos acima, ao afirmar que a decolonização do poder “vai acontecer” (ibid., p. 322) a partir da emergência política dos povos indígenas. Diagnostica que a MCP está sendo colocada em xeque por um novo movimento da sociedade cujos protagonistas são os indígenas (ibid., p. 380). Ao mesmo tempo, recusa o “macro sujeito histórico hegeliano” (ibid., p. 395) – exatamente no mesmo sentido abordado por Foucault, como se a classe trabalhadora ocupasse papel de sujeito messiânico.

Mignolo, por sua vez, é responsável pela obra mais importante do pensamento decolonial: “Histórias locais/projetos globais”, um marco para a perspectiva pós-ocidentalista e a primeira síntese de Quijano e Dussel. Como vimos, o livro marca uma transição entre essa perspectiva pós-ocidentalista de modo geral e o vocabulário especificamente decolonial. No texto em questão, propõe o pensamento liminar como alternativa aos limites da epistemologia ocidental, parcialmente como uma versão chicana da noção de uma “gnose africana”, de Valentim Mudimbe (ibid., p. 21). No caso da definição inicial de pensamento liminar, tratou-se de “pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de organizar o mundo em dicotomias”, sugerindo “um lócus dicotômico de enunciação” situado “nas fronteiras (interiores + exteriores) do sistema mundial colonial/moderno” (ibid., p. 126).

A primeira tese do livro é que a categoria “gnose” permite fugir de distinções caras ao pensamento ocidental como o conflito entre epistemologia/ciência e hermenêutica/humanidades. A gnose liminar precisa partir de um diálogo com o debate entre universal e particular, no qual Mignolo argumentará a favor de uma perspectiva particularista; e com a “insurreição dos saberes subjugados” de Foucault (ibid., p. 38). Aqui já vemos aquela expressão do projeto de abertura das ciências sociais, sobre a qual Mignolo comenta, indiretamente, no início do livro.

Referindo-se aos seminários que participou, ao redor do mundo, durante o processo de escrita e entrevistas para o livro, Mignolo menciona que um dos aspectos que o impulsionou a reflexão foi “avaliar até que ponto o fim da Guerra Fria estava influenciando sobre os “estudos latino-americanos”, um projeto acadêmico entranhado em projetos globais (isto é, estudos de área)” (ibid., p. 15). A partir dessa reflexão, o autor teria aprendido que as “ciências humanas já não podem permanecer como árbitro intelectual de projetos globais desvinculados das histórias locais” (ibid., p. 15).

A segunda tese é a centralidade dos loci de enunciação (ibid., p. 31), isto é, “pensar a partir da vivência” (ibid., p. 32). Como vimos, Mignolo é formado como semiólogo. O modo de análise correspondente não é abandonado em sua fase decolonial. Desde o livro em questão, já propunha “analisar a partir do reino dos signos” (ibid., p. 34). Para isso, propõe a articulação entre dois conceitos: “semiose colonial” e “hermenêutica pluritópica” (ibid., p. 39-42). O objetivo do autor com essas duas teses é “apagar a distinção entre o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido” (ibid., p. 37). Paralelamente à ênfase no problema disciplinar, a crítica sobre a separação entre sujeito e objeto do conhecimento acompanha Dussel, Quijano e Mignolo. Como vimos, isso já é uma herança pós-estruturalista. A questão, agora, se torna que aqueles autores não haviam pensado considerando a colonialidade.

Para Mignolo, o grande problema dos teóricos da pós-modernidade e da desconstrução é o de não terem enxergado a “diferença colonial”, isto é, local simbólico e concreto no qual a colonialidade do poder atua por meio de classificações e hierarquizações. Diante disso, basicamente, o objetivo do livro é dar um passo além de Foucault e chegar no tema da “diferença colonial”, que ficou ausente das considerações do francês (ibid., p. 45): “minha intenção (...), em todo o livro, é transportar os saberes subjugados [de Foucault] até os limites da diferença colonial onde os saberes subjugados se tornam subalternos na estrutura da colonialidade do poder” (ibid., p. 45). Na esteira dessa influência pode ser compreendida a posição fundamental para a argumentação do livro de que “pensar em uma história mundial é hoje uma tarefa impossível/sem credibilidade” (ibid., p. 46).

No autor argentino, um pós-modernismo decolonizado é mais do que suficiente: “a variabilidade da *différance* [de Derrida] não pode transcender a diferença colonial, onde a desconstrução tem de ser absorvida e transformada pela descolonização” (ibid., p. 76). A descolonização é, então, proposta como uma forma de desconstrução com diferenças (ibid., p. 93). Já

mencionamos que, em um livro coletivo posterior (*Coloniality at large*), os membros do grupo, inclusive Dussel, concordam com essa proposta.

A limitação de Derrida se expressaria, assim, por sua dificuldade em falar a respeito do colonialismo, uma vez que o autor francês declarou explicitamente que toda cultura, em sua visão, é colonial (ibid., p. 118). Mas isso não diminui os paralelos entre a desconstrução e a decolonização, uma vez que o único adendo a se fazer seria que “a questão não é a colonialidade da cultura universal, (...) mas a do sistema mundial colonial/moderno” (ibid., p. 123). Assim, aceita a desconstrução concebida “não como ciência ou disciplina, mas como posição crítica vis-à-vis o conhecimento científico e disciplinar”, que pode se articular a “gramatologia” (de Derrida) naquilo à que o autor francês se referiu como “registro duplo” (o “jogo” explicado por Descombes).

O capítulo 1 (de Histórias locais/projetos globais) já revela, com toda clareza, a referida síntese entre Mignolo, Quijano e Dussel. O primeiro recompõe a trajetória dos outros dois ao observar que ambos começam a produzir na década de 60 e, ao final dos anos 90, teriam chegado, de forma independente, a perspectivas similares. Um aspecto fundamental a ilustrar essa consonância é a análise de Quijano segundo a qual é “impensável um sujeito conhecedor para além do sujeito do conhecimento postulado pela epistemologia moderna” (ibid., p. 88).

Gostaríamos de propor que o impensável é analisar uma relação de conhecimento sem polo conhecedor e polo conhecido, e que a existência de um sujeito no processo de conhecimento não necessariamente implicará nos problemas denunciados pelos autores. É claro que não existe um sujeito tão “neutro” quanto gostaria de sustentar a filosofia burguesa; por outro lado, o conhecimento pode ser “situado” (como gostam de dizer os pós-modernos) e, ainda assim, ter como horizonte a objetividade no sentido de correspondência com a realidade do próprio objeto. A crítica desses autores é sem sentido e limitada especialmente na medida em que, na verdade, os próprios membros do grupo não conseguem levar adiante a proposta de acabar com o “sujeito”.

A proposta trata-se, antes, da reconfiguração desse sujeito: “um verdadeiro rompimento epistemológico requer um novo sujeito epistemológico que pensa a partir das e sobre as fronteiras” (ibid., p. 154). Assim, todas as críticas sobre a não legitimidade de pensar o conhecimento em termos de relações entre sujeitos e objetos ficam sem destino ou conclusão, uma vez que o desfecho das proposições dos autores é simplesmente a composição de um novo sujeito produtor de conhecimento – decolonizado, que teorize a partir da vivência, da memória, das emoções etc.

Já ressaltamos acima que isso é um traço essencial do estruturalismo e dos pensamentos influenciados por ele. Descombes (1979) já havia mencionado que esses autores dizem destruir o sujeito quando, na verdade, promovem novas subjetividades. Além disso, ao buscarem argumentar pela destruição do sujeito (ou do homem, no caso dos antecessores) esses autores, na verdade, empobrecem o objeto – como constatou Coutinho (1972).

O único aspecto em que é possível encontrar uma articulação realista entre crítica à epistemologia ocidental e a proposição de alternativas é na questão disciplinar. A “disciplinaridade” da ciência moderna (ibid., p. 22) é, de fato, algo que impõe restrições ao processo de conhecimento, e a proposta de um pensamento liminar é, de fato, transdisciplinar (ibid., p. 435). No entanto, como vimos, a eleição do problema disciplinar como o mais grave dentre os problemas atuantes na produção de conhecimento no capitalismo pode mascarar conflitos importantes. Não por acaso, Mignolo parte da mesma crítica de Wallerstein et al. no relatório analisado, isto é, da distinção feita por Dilthey entre as ciências⁵⁹.

Mignolo reconhece que autores como Khatibi já haviam proposto os temas da descolonização das ciências sociais, do conhecimento e da necessidade de um “pensamento outro”. Khatibi fazia essas proposições a partir de Nietzsche, Heidegger, Foucault e Derrida (pp. 109-11), que Mignolo reconhece úteis e válidos para pensar a razão instrumental. O que limita essas perspectivas, para Mignolo, é meramente a experiência: “a nomadologia é uma afirmação universal a partir de uma história local, enquanto um outro pensamento é uma afirmação universal a partir de duas histórias locais, entrelaçadas pela colonialidade do poder” (ibid., p. 111).

As limitações de Marx são explicadas, também, por essa cegueira com a diferença colonial, uma vez que não teria tido a referida experiência. Indicamos acima que Dussel elogiou Marx por compreender o caráter capitalista da colonização. No entanto, para Mignolo, a questão última é sempre a vivência: não importa se um autor apreendeu corretamente ou não um fenômeno, mas se ele experienciou subjetivamente.

Esse livro já revela muitos aspectos problemáticos de Mignolo, mas esses problemas ainda se acentuam em textos posteriores. Neste livro, chega a elogiar a “poderosa análise do capitalismo efetuada por Marx” (ibid., p. 121), o que depois é abandonado no exercício de considerar Marx um

⁵⁹ A esse respeito, é irônico – se não, francamente, engraçado – que todos os autores influenciados pela filosofia da vida, que tem em Dilthey um dos maiores expoentes, se voltem contra a divisão entre disciplinas feita por esse autor – divisão que, inclusive, legitima o relativismo, tão caro à eles, para as ciências humanas.

autor eurocêntrico. No momento inicial, o primeiro passo da crítica antimarxista é considerar o marxismo e o liberalismo como as duas faces da mesma moeda, o que teria ficado evidenciado com a queda do comunismo e, com isso, a emergência de uma crise epistemológica (ibid., p. 414). Nas análises posteriores, essa crítica se intensifica em direção àquele argumento acima mencionado, de colocar o marxismo ao lado de outras falaciosas narrativas modernas – algo já feito por Foucault, conforme exposto no capítulo IV.

Ao que parece, de fato há uma tendência ao empobrecimento teórico ao longo do desenvolvimento das discussões do grupo. Nesse livro, por exemplo, Mignolo diz claramente que Fanon não era considerado um teórico pós-colonial nos anos 50, e que esse rótulo só foi possível mais tarde. Em textos posteriores, essa cautela desaparece completamente, e Fanon será transformado em pré-decolonial (Mignolo, 2003). Não estamos propondo que exista uma seta constante em direção à decadência, mas que algumas preocupações presentes no momento de gênese do grupo desaparecem no desenrolar das ideias.

É o que ocorre, por exemplo, também com as críticas ao “desenvolvimentismo”. Inicialmente, existia, em Dussel, a cautela ao criticar simplesmente o desenvolvimento, restringindo-se à imposição forçada de um modelo de desenvolvimento à espelha do Europeu. Depois, autores como Escobar se associam a propostas como o “decrescimento econômico” como salvação para os problemas da humanidade.

De todo modo, a questão é que o lócus das teorias pós-modernas – como também das modernas – é o Primeiro e não o Terceiro mundo, de modo que precisamos da “devolução da sensibilidade e da localização à teorização pós-colonial” (ibid, p. 164). Não conseguimos compreender como é possível que afirmações tão explícitas quanto a seguinte, enfatizando a constituição de novas subjetividades, possa aparecer no mesmo texto que tenta argumentar ser impossível pensar em um sujeito epistemológico em um sentido diferente do “sentido ocidental”:

se a pós-colonialidade não consegue romper com a epistemologia moderna, torna-se apenas outra versão dela, com um tema diferente. Seria (...) uma teoria sobre um assunto novo, mas não a *constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa a partir das e sobre as fronteiras* (ibid., p. 159, ênfase adicionada)

Uma vez tornada visível a diferença colonial, exercendo-se esse pensamento “fronteiriço”, a pós-modernidade poderia ser “concebida como complementar à razão subalterna” (p. 138), seguindo o argumento de C. West (1989), para quem a pós-modernidade precisa ser compreendida

tendo em mente o fim da “era europeia”, isto é, o declínio do imperialismo em sua fase clássica, a emergência dos EUA como potência e a descolonização do Terceiro Mundo. Para Mignolo, são os mesmos processos que explicam a emergência da pós-colonialidade.

Mignolo afirma, ainda, que tanto as teorias pós-coloniais quanto as pós-modernas podem ser usadas de forma legítima ou de forma mercantilizada, diante do que é necessário fazer a crítica “incluindo-as na razão subalterna e na gnose liminar”, isto é, “um processo de pensamento que os que vivem sob a dominação colonial precisam empreender para negociar (...) sua condição subalterna” (ibid., p. 145). Tudo remete, então, à experiência.

Por mais que essa articulação em torno da vivência seja profundamente problemática, o conceito de “diferença colonial” não foi de todo inútil no texto em questão, e permitiu fazer críticas válidas a autores limitados como Weber (ibid., p. 19) e Freud (ibid., p. 123). O exercício de evidenciar que em autores como estes o colonialismo é invisível e que as teorizações são feitas tendo em mente uma subjetividade eurocêntrica permanece válido, assim como ressaltamos, em Dussel, a correção ao demonstrar limitações em Habermas ou Lyotard.

Mesmo tendo a ênfase na vivência como o fio condutor de toda a argumentação, Mignolo se adianta às críticas de que estaria defendendo um privilégio epistêmico: “não estou supondo que só pessoas originárias de tal ou qual lugar poderiam fazer x”, mas que “aqueles para quem as heranças coloniais são reais (...) são mais inclinados (lógica, histórica e emocionalmente) que outros a teorizar o passado em termos da colonialidade” (ibid., p. 165-6). Não seria, essa, a repetição daqueles erros do marxismo aos quais se referiu Coutinho⁶⁰, porém transferindo a questão de “classe” a “grupos que tiveram certa experiência”?

Além disso, todas as vezes que essa tentativa de blindagem a críticas aparece, somos, em seguida, confrontados com um novo exemplo que comprova a crítica. Cerca de 90 páginas à frente, Mignolo declara: “a questão é se, como pré-condição de sua “inteligibilidade”, a diferença colonial exige a experiência colonial em vez de descrições e explicações sócio-históricas do colonialismo. Suspeito que esse seja o caso”, o que confirmaria a igual necessidade para a “diversidade epistemológica como projeto universal” (ibid., p. 253). Isso influencia, por exemplo, Escobar (2003) a afirmar que a diferença colonial é um lugar epistemológico privilegiado. Já tivemos a oportunidade de ressaltar como esse privilégio epistêmico pode ser remetido, também, a Dussel.

60 Conferir página 66 do presente trabalho.

Além disso, para Mignolo, as teorias pós-coloniais (aqui, em sentido abrangente) estão construindo um novo conceito de razão, segundo loci diferenciais de enunciação (ibid., p. 166). Nesse sentido, adere à proposição de Bhabha segundo a qual os loci de enunciação têm precedência ética e política sobre a rearticulação do enunciado (ibid., p.167). Endossa, assim o projeto do autor indiano de “revisar o conhecido, renomear o pós-moderno a partir da posição do pós-colonial” (Bhabha, citado em Mignolo, 2002, p. 167) – projeto que, para o autor decolonial, possui uma “coincidência digna de nota com Dussel” (ibid.).

Apesar dessa inspiração, para Mignolo, os estudos subalternos precisam abandonar os estudos de área e entender que subalternidade é “perspectiva e não categoria” (ibid., p. 254). Isso confirma nossa análise anterior e reforça nosso argumento, isto é, esses estudos têm gênese nos mesmos processos e depois, na mesma estrutura institucional, surgem as tentativas de diferenciação por meio de teorias e argumentações.

Com essa inspiração crítica, naquele momento inicial, a postura de Mignolo era oposta à que veio a ter no sentido de demarcar profundas rupturas entre o pensamento decolonial e pós-colonial. Até mesmo ao analisar a discordância de Coronil, membro do grupo M/C, em relação à proposta de Chakrabarty acerca da necessidade de provincializar a Europa, o ponto ao qual Mignolo chega é a proposição de um diálogo, trazendo as semelhanças entre os dois autores em questão, Dussel e Quijano (ibid., pp. 275-84).

Mignolo não só rejeita o pensamento universalista, como argumenta que o problema da categoria teórica da totalidade é que ela não possui uma correlação ontológica, isto é, na realidade não existe totalidade (ibid., p. 264). Neste ponto fica claro que seu projeto não se afilia à ampliação das diferentes formas de conhecimento rumo à uma universalização cada vez mais universal, ou, se quisermos, como ampliação do conceito de razão. Trata-se de uma aceitação das limitações e parcializações: “teorias sobre classe não dão conta de problemas étnicos (ou vice-versa)” (ibid., p. 264).

O que existe, então, é “a proeminência emocional da agência humana ao construir teorias, pelo menos nas humanidades”, sensibilidades estas que não seriam “essenciais”, mas “formam-se e transformam-se (...)” relacionadas a “locais geoistóricos que relacionam-se com um sentido de territorialidade”. Tal sentido engloba, ainda, “todos os signos básicos que ligam o corpo a um ou diversos lugares”, de modo que resta “o fato da inscrição mútua do corpo e dos locais geoistóricos”

(ibid., p. 264). Aqui, vê-se claramente que está em questão um projeto de semiologia que vai ainda mais além do que o estruturalismo em termos de irracionalidade.

Em correspondência com tais pressupostos, analiticamente, propõe o afastamento da ideia de “totalidade” e a aproximação à ideia de “redes” que precisam ser articuladas por princípios epistemológicos (ibid., p. 420). O “pensamento liminar” seria um desses princípios,

como rearticulação da diferença colonial: “a diversalidade como projeto universal”, o que significa que povos e comunidades têm o direito de ser diferentes precisamente porque “nós” somos todos iguais em uma ordem *universal* metafísica, embora sejamos diferentes no que diz respeito à ordem *global* da colonialidade do poder (ibid., p. 420, ênfase no original).

Então, a questão é que qualquer pretensão à universalidade seja intrinsecamente “metafísica”, até mesmo a simples constatação de que, a despeito de diferenças culturais, seres humanos possuem uma universalidade em comum. Tudo o que existe são diferentes “posições” na “colonialidade do poder”.

Na verdade, para Mignolo, não há como afirmar a existência da própria realidade, posicionamento expresso com muita clareza na conclusão de seu livro. No contexto das discussões sobre existir ou não lugares internos e externos ao capitalismo, o autor argentino argumenta que não importa, uma vez que ambas as suposições se baseiam em uma mesma pressuposição epistemológica: “que uma asserção referencial possa ser feita a respeito do mundo e que as asserções possam ser julgadas por seu verdadeiro valor referencial” (ibid., p. 452). Isto é, não só não podemos, efetivamente, conhecer o mundo, como não podemos avaliar se esse conhecimento corresponde ou não à realidade.

Para Mignolo, tais discussões partem de um “princípio altamente questionável: que seja possível afirmar o que realmente existe e o que não existe. O que seriamente acredito que “existe” é alguém afirmando que “existe” algo”. E, ainda, que o “fato inegável é a própria asserção, não importando se o conteúdo da asserção corresponda àquilo que a asserção afirma” (ibid., p. 453). Aqui, não existe mesmo um centímetro de distanciamento em relação ao pós-estruturalismo. Em relação ao antigo mundo de signos que flutuam sem referente, é acrescentada apenas uma nova linguagem, aparentemente mais “lógica e histórica”, como dito ao longo do livro, do que “filosófica”. Assim, categorias como

dentro e fora, centro e periferia são metáforas dúplices que dizem mais sobre os loci de enunciação do que sobre a ontologia do mundo. O que realmente existe é a fala de agentes que afirmam ou negam essas oposições dentro da colonialidade do poder, da subalternização do conhecimento e da diferença colonial (ibid., p. 449)

Portanto, o “pensamento liminar”, partindo do pressuposto de que não há como conhecer efetivamente a realidade, sugere “abrir as portas para uma outra língua, um outro pensamento, uma outra lógica” (ibid., p. 454) que, entretanto, não possui inovação. Já vimos como o argumento de um “outro pensamento” existe desde Derrida, a valorização dos “saberes subjugados” já vem de Foucault, o conceito de “diferença colonial” já existia em Anzaldúa. O recurso aos particularismos já estava em todos os pós-modernos. Então nem mesmo os temas mais diretamente associados à contribuição específica da decolonialidade configuram inovação.

Ademais, a nível epistemológico, o pensamento decolonial só pode se apresentar como inovador porque se beneficia (e impulsiona) do movimento de destruição dos clássicos. Uma vez que conhecer a história da filosofia etc. tornou-se um objetivo inútil e eurocêntrico, está aberto o caminho para apresentar como inovação a valorização da sensibilidade, da intuição e da vivência, em detrimento à razão. Se não nos determos em empreendimentos intelectuais tão limitados, entretanto, compreenderemos que o ceticismo filosófico (recusa da possibilidade de compreensão racional da realidade) é tão velho quanto a própria filosofia, como diria Ellen Wood.

O posicionamento agnóstico de Mignolo é inseparável de sua proposta de “diversalidade”, “convivalismo” e superação da universalidade. Para os membros do grupo, “o pensamento decolonial é desobediente tanto epistêmica quanto politicamente” (Maldonado-Torres, 2007, p. 194), desobediência que poderia ser relacionada à ideia de “pluriversalidade”. A perspectiva de uma “ética e uma política da pluriversalidade” é uma aposta na “multiplicidade de conhecimentos, formas de ser e de aspirações sobre o mundo. A pluriversalidade é a igualdade-na-diferença (...), a possibilidade de que o mundo englobe muitos mundos” (Rastrepo, Rojas, 2010, p. 21).

No entanto, essa “aposta” omite que só existe um mundo/realidade, em relação ao qual surgem as formas de conhecimento, de expressão, de projetos, enfim, de reflexos do real. Obviamente é necessário que todas essas formas sejam respeitadas e consideradas, mas isso não pode implicar em um abandono da luta efetiva contra o elemento totalizante desse mundo, tal como existe hoje: o capitalismo. A partir do momento em que uma teoria propõe falar em nome da transformação social, mas impõe limites a essa transformação, limites à possibilidade de

compreensão racional do mundo e recusa a necessidade de propor uma alternativa efetiva, existem sérias questões a encarar.

VIII – Considerações Finais

Algumas transformações determinantes para o plano teórico acontecem ao longo do século XX: o imperialismo entra em crise; emerge um movimento político cujos protagonistas eram a classe trabalhadora dos países periféricos; passa a existir uma alternativa ao capitalismo; os EUA se tornam a nova potência hegemônica a partir de uma nova forma de imperialismo (tanto econômico quanto político, cultural, ideológico, militar); aquela alternativa fracassa; e passa a ser determinante a percepção que, a despeito das crises, não há saída para o capitalismo.

O clima intelectual durante essas décadas turbulentas foi de pessimismo, questionamento sobre os limites da razão humana, descrédito do progresso histórico e decepção com os movimentos sociais que transformariam a sociedade. Durante a Guerra Fria, dois momentos são especialmente importantes: primeiro, surge, por parte dos EUA, a necessidade de eliminar o socialismo a qualquer custo; segundo, surge a necessidade de dominar, intelectual e culturalmente, potenciais inimigos, de modo que não representassem ameaça real ao sistema. As ciências sociais passam a ser inseparáveis dos objetivos imperialistas, e passa a existir um verdadeiro casamento entre órgãos do governo estadunidense, fundações privadas de famílias milionárias e o mundo acadêmico.

Durante o conflito em questão, no primeiro daqueles momentos, acontece a fundação dos estudos de área, um novo campo do conhecimento que deveria corresponder aos interesses imperialistas dos EUA. Essa nova área dá origem ao conhecimento acadêmico, no Primeiro Mundo, das regiões periféricas do capitalismo – justamente no momento em que tais regiões estavam lutando para se libertar da dominação colonial. Ocorreu, assim, uma mistura entre a produção de um conhecimento, de certa forma, “encomendado” pelo departamento de Estado estadunidense, e a emergência de perspectivas que se pretendiam críticas e porta-vozes dos Outros, dos excluídos do sistema que residiam naquelas localidades que se tornaram objetos de estudo.

A nível teórico, essas perspectivas foram inspiradas nos autores responsáveis por causar uma reviravolta intelectual no campo das humanidades: os estruturalistas. Estes inauguram a pós-modernidade, caracterizada pela busca dos mecanismos ocultos, da destruição das verdades

eternas, do questionamento sobre a existência de um progresso, e da pretensão de dar voz aos silenciados. Ao mesmo tempo, o marxismo foi eleito como inimigo teórico a ser combatido.

Esses aspectos puderam, com facilidade, ser aproveitados pelas universidades estadunidenses, que precisaram ser integradas ao mundo corporativo e fornecer lucros assim como os outros setores. Ao mesmo tempo, existia a forte necessidade de impulsionar uma nova esquerda, não revolucionária, que pudesse contribuir para o “bem estar” aos moldes norte-americanos. O pós-estruturalismo foi, então, “inventado” pelo mundo acadêmico estadunidense, composto por departamentos, editoras, fundações “filantrópicas” e interesses estatais.

Quando as contradições dos estudos de área se tornam evidentes, surge o pós-colonialismo, inicialmente com a denúncia de Said sobre os interesses imperialistas embutidos na construção do conhecimento sobre o “Oriente”. Os estudos surgidos a partir desse marco possibilitam, como praticantes daquela concepção mais aberta e flexível de estruturalismo, a renovação da institucionalidade constituída em torno dos estudos de área.

Desde a década de 1980 até o fim definitivo da Guerra Fria, tal modelo de conhecimento entra completamente em crise, uma vez que dependia de financiamentos que só faziam sentido durante o conflito. Todo o direcionamento das ciências humanas volta-se à necessidade de abertura, interdisciplinaridade, aceitação dos “novos movimentos sociais”, isto é, movimentos cujo foco eram as pautas subjetivas e não-revolucionárias. O que foi entendido como “abertura” foi uma ciência cujo modelo fosse a indeterminação, o relativismo e o abandono da busca por um conhecimento objetivo. Nesse contexto extremamente favorável emerge a perspectiva decolonial.

Concluimos, então, que a necessidade social que deu origem ao pensamento decolonial foi a criação de uma nova proposta de transformação social, na qual o agente não seria uma esquerda revolucionária. Na transição do século XX para o XXI, a suposição era a de que o socialismo havia sido derrotado como alternativa política, mas o capitalismo, por outro lado, não poderia ser tratado como isento de contradições. Assim, o pensamento decolonial se configura como uma ideologia de terceira via: nem capitalismo, nem socialismo poderão resolver os problemas da humanidade. No entanto, as formas de terceira via anteriores buscavam fornecer alternativas concretas baseadas em projetos econômico políticos.

Já o pensamento decolonial inova ao propor que a questão não é a política ou a economia, mas a epistemologia. Assim, possibilita ao idealismo um renascimento de muito sucesso, uma vez que no lugar de explicações concretas e soluções consequentes, coloca meios problemas abstratos e

propostas quiméricas. Defesa de uma nova forma de modernidade na qual há solidariedade entre centro e periferia, desejo pela existência de mundo no qual existam vários mundos, apelo às dinâmicas espontâneas da vida cotidiana e à destruição de toda forma de poder são alguns dos lemas que refletem perfeitamente tal idealismo. Dessa maneira, os pensadores decoloniais recorrem a elevar a “solução” epistemológica à solução geral dos problemas sociais.

O pensamento decolonial não só é idealista, como também irracionalista. Mencionamos acima, a partir de Lukács, que a característica mais geral das correntes irracionalistas, a nível filosófico, é problematizar os limites do conhecimento racional. As contradições do pensamento intelectual são transformadas em limitações do conhecimento em geral, de modo que surgem as soluções suprarracionais: o apelo à intuição e à vivência, pretensamente capazes de resolver problemas que a “mera” razão não conseguiria. O pensamento decolonial é inteiramente caracterizado por esse pressuposto, porém com a especificidade de localizar, nos povos colonizados, uma via privilegiada de acesso ao conhecimento que, nos fundadores dessa forma de irracionalismo (como Nietzsche), estava localizada nos aristocratas, nos “super-homens” brancos europeus.

A originalidade do pensamento decolonial poderia ser considerada a ênfase na América Latina como origem da modernidade. No entanto, isso não pode ser tomado, a rigor, como uma inovação, pois trata-se, apenas, de dar centralidade a um novo particularismo, o que já havia sido feito por diversas correntes. Tivemos a oportunidade de mencionar, por exemplo, que o movimento negro estadunidense procedeu da mesma maneira na década de 80, argumentando a favor da origem africana da modernidade.

Se buscarmos apreender as inovações da perspectiva decolonial pela via conceitual, também encontraremos dificuldades. O pensamento em foco teve sucesso em apresentar como inovadora uma ampla gama de neologismos que, entretanto, não expressam nenhuma ideia original. Como mencionamos acima, ideias como a criação de um “outro pensamento” e a valorização dos saberes silenciados já estavam presentes no pós-estruturalismo. O conceito de “diferença colonial” já existia em Anzaldúa. A ideia de pensar a geopolítica tendo como norte o conhecimento, associada a temas como questionamento dos clássicos e dos interesses de dominação ocultos na construção do conhecimento científico já eram disseminados nas universidades estadunidenses desde a década de 80.

O pensamento decolonial busca superar o marxismo por uma teoria das classificações sociais, que explicaria melhor os conflitos e relações de poder no mundo do que a teoria da luta de classes. Mas buscar tratar como superada a teoria da luta de classes já não é, também, um procedimento antigo? A única questão nova é chamá-la de “eurocêntrica”. Contudo, é apenas uma nova roupagem para o velho combate ao marxismo.

A ideia de que os novos movimentos sociais precisem se “desprender” da transformação social por via Estatal surge com Wallerstein, Amin, Arrighi e Gunder Frank no livro “Transforming the revolution” (1990). A ideia dos autores era fornecer, no momento de dissolução da URSS, um caminho alternativo para os movimentos anti sistêmicos. No entanto, esse desprendimento se torna, nos decoloniais, um “desprendimento epistêmico”, um simples desligamento das formas de organização políticas e engajamento em uma transformação subjetiva. Ao mesmo tempo em que recusam a via Estatal, isto é, a concentração do poder e posterior dissolução, não fornecem uma via alternativa. De que maneira as dinâmicas espontâneas da vida cotidiana irão, candidamente, substituir o Estado? Em síntese, questões que já estavam resolvidas desde *O Estado e a Revolução* (Lênin, 2017) retornam como enigma.

Como vimos, os decoloniais recusam a luta de classes e o papel da classe trabalhadora como sujeito revolucionário, ao passo que apostam nos movimentos indígenas como fonte de transformação social. Mas como é possível que os autores que se apresentam como grandes defensores dos movimentos indígenas não tenham como maior pauta o fim do capitalismo? Talvez não exista outro segmento social para o qual a destruição do modo de produção vigente seja mais urgente. Entretanto, os defensores acadêmicos dos povos originários estão preocupados com renovações epistemológicas nas quais não existe nada de novo; desta vez, com a garantia de que, com essas abstrações, estaríamos curando as feridas da colonização.

O feito da perspectiva decolonial é aparentar criticar todos os seus antecessores intelectuais, aparentar superá-los, ao mesmo tempo em que leva às últimas consequências as limitações já latentes nesses antecessores. Os limites da semiologia, da fenomenologia e do pós-modernismo em relação à política são todos transportados para a perspectiva decolonial. O que antes era um problema textual ou de linguagem, torna-se um problema epistemológico. Assim como os franceses, inspirados em Nietzsche e Heidegger, os decoloniais veem os homens como objetos da história, como vítimas de uma cultura dominadora. Em relação ao projeto foucaultiano segundo o qual toda

cultura, ao buscar identidade, exclui possibilidades, os decoloniais vão mais além: todas as culturas passam a ser tão limitadas que nenhuma universalização é possível. Como diria Lyotard, a lógica universal seria um caso particular da lógica do particular.

Assim como o projeto de Derrida foi superar o resto de logocentrismo que existia no estruturalismo, o dos decoloniais é superar o resto de eurocentrismo que existe no pós-colonialismo. À estratégia de Derrida, segundo a qual devemos buscar um lugar externo à metafísica filosófica, os decoloniais acrescentam: devemos buscar um lugar externo à racionalidade eurocêntrica e, com isso, destruir a ontologia – grande projeto de Dussel. Assim como os pós-modernos, rejeitam a luta de classes e veem uma sociedade na qual só há poder sendo exercido, uns sobre os outros. A própria concepção teórica pós-moderna, extraída, por exemplo, de Lyotard, segundo a qual teorias são relatos que enganam por se pretenderem universais e omnitemporais, é a concepção decolonial.

A missão do pensamento decolonial é, então, desviar o foco das lutas sociais para o âmbito epistemológico, no qual se presta a uma defesa aguerrida de que um conhecimento objetivo seria uma impossibilidade e reflexo do eurocentrismo. Fornecem uma teoria que, sob o pretexto de superar epistemologicamente o eurocentrismo, recorre a elementos já conhecidos na filosofia burguesa irracionalista: recusa da existência de uma realidade objetiva independente da consciência; recusa da possibilidade de um conhecimento objetivo; crítica romântica ao capitalismo que recorre a aspectos culturais e deixa intactos os fundamentos materiais; apologia indireta do capitalismo, isto é, aparência crítica somada à constatação da impossibilidade real de superação do sistema; aristocratismos na teoria do conhecimento, ou seja, a eleição de alguns mais aptos a produzir o conhecimento verdadeiro; e, por fim, a valorização da vivência, da intuição, da sensibilidade, em detrimento à apreensão racional dos fenômenos – ao que se soma a ênfase que glorifica o que é local e rejeita o que é universal, tratado, a partir de então, como metafísica eurocêntrica.

Na introdução, dissemos que o pensamento decolonial tem razão ao afirmar que nenhuma teoria é verdadeiramente crítica, caso não tematize a colonização como origem da exploração imperialista que gerou, e continua a gerar, tantos problemas aos países explorados. Agora, estamos em condições de perguntar: o pensamento decolonial aborda essa questão de maneira séria, ou mesmo correta? Quando já estava dado, na teoria social, que o capitalismo nasceu da colonização e que todas as elaborações ideológicas – muitas vezes racistas – que surgiram a partir disso serviram para justificar tais fins econômicos, surge uma perspectiva que transforma esse processo histórico, já

muito bem compreendido, em um grande mistério moral: existiria um ego conquistador, uma vontade de poder ocidental cujo único objetivo era classificar e subjugar outros povos – e daí teriam surgido as motivações econômicas. Com isso, aquele processo contraditório, extremamente conflitivo, em relação ao qual sempre houve resistência, foi transformado em dominação pura e absoluta. Essa dominação, continuaria, ainda hoje, tão absoluta quanto invisível, a ponto de terem achado uma boa ideia afirmar que o nosso próprio Ser haveria sido colonizado.

Só mesmo uma tendência de pensamento idealista, agnóstica e irracionalista poderia se desenvolver de forma tão errática e mistificadora. Transformar o “eurocentrismo”, que é apenas uma das facetas do imperialismo, no problema mais essencial e urgente, nos possibilita uma compreensão mais adequada das questões que a humanidade precisa enfrentar? É suficiente, a uma teoria que se pretenda crítica e transformadora, negar a importância da categoria imperialismo em detrimento a uma “colonialidade” acima de tudo epistemológica? É razoável que neguemos, “epistemologicamente”, a luta de classes, quando, na realidade, o conflito permanecerá existindo, enquanto perdurar o capitalismo? Como alternativa a este sistema, é cabível desejar “epistemologicamente” que existam vários mundos, quando sabemos que existem muitas cosmologias e formas de reflexo, mas todas se referem a uma mesma realidade? Talvez, para um pensamento que acredite ser “altamente questionável” a possibilidade de afirmar o que existe ou não existe. Definitivamente não é e não pode ser o horizonte de luta popular por emancipação humana.

Não por acaso, essa “nova” forma de pensamento desfila nas vitrines dos “mercados acadêmicos”, respaldados pelo entusiasmo das Fundações “filantrópicas” que buscam, a todo custo, imprimir um direcionamento à forma de produção de conhecimento. Mas justamente a teoria que vem à tona como grande questionadora das relações entre conhecimento e poder se detém no ponto em que o poder ganha materialidade. Por que tematizar os problemas concretos gerados pelo capitalismo à produção de conhecimento, se podemos recorrer ininterruptamente a falsos problemas e obter, com isso, consagração acadêmica?

Esperamos que, diante desses fatos, torne-se difícil sustentar visões como a de que “A crítica mais radical e efetiva ao eurocentrismo está emergindo na América Latina hoje (...) e está acontecendo na América Latina e pela perspectiva da América Latina” (Quijano, 2024, p. 354-5). Trata-se, na verdade, de uma perspectiva rasa, que elege falsos problemas, surgida nos Estados Unidos pelos esforços e recursos de carreiras prestigiosas, que responde aos interesses de construção

de uma posição teórica e política que pode ser comercializada e não atuará de forma avançar na humanização da humanidade. Ao negar a realidade e a possibilidade de compreensão racional, se furtam de apresentar um projeto real de combate ao capitalismo e aos obstáculos, inclusive teóricos, que apontam suas setas para trás.

Referências bibliográficas

- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985 [1944].
- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/la Frontera: the new mestiza*. Aunt Lute Books, 1987.
- BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89–117, 2013.
- BEIGEL, Fernanda (org.). *The politics of academic autonomy in Latin America*. Abingdon: Routledge, 2013.
- BEVINS, Vincent. *The Jakarta method: Washington's anticommunist crusade and the mass murder program that shaped our world*. New York: PublicAffairs, 2020.
- BHABHA, Homi K. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- BLANCO, Juan. *Cartografia del pensamiento latinoamericano contemporaneo. Una introducción*. Universidad Rafael Landívar, Guatemala, 2009.
- BUKHARIN, Nikolai. *O imperialismo e a economia mundial*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- CARVALHO, Rodrigo. *Entrelaçamentos entre Bergson e Prigogine: tempo, ciência e natureza*. Tema Livre, v. 1. n. 1. 2012.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (coords.). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Subaltern studies and postcolonial historiography*. Nepantla: Views from South, Volume 1, Issue 1, 2000, pp. 9-32
- CHASE-DUNN, Christopher K. *Global formation: structures of the world-economy*. New York: Blackwell, 1998
- CHASIN, J. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo, Boitempo, 2009.
- CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: Forma de regressividade no capitalismo*
- CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CHASIN, José. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo hipertardio*. São Paulo: Ciências Humanas Ltda., 1978.
- CHAVES, Wanderson da Silva. *A Fundação Ford e o Departamento de Estado Norte-Americano: a montagem de um modelo de operações no pós-guerra*. **Revista Crítica Histórica**, ano VI, n. 11, p. 1–25, jul. 2015.
- CHAVES, Wanderson. *O Brasil e a recriação da questão racial no pós-guerra: um percurso através da Fundação Ford*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP. 2011.
- CHOMSKY, Noam. *The Cold War and the university – toward an intellectual history of the postwar years*. New York: The new press, 1997.

CHOW, Rey. Theory, area studies, cultural studies: Issues of pedagogy in multiculturalism. In: MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, Harry D. (ed.). *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*. Durham; London: Duke University Press, 2002.

CLÍMACO, Daniel. Prólogo a la primera edición. In: QUIJANO, Aníbal. *Antologia essencial*. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

CONNELL, Raewyn. A iminente revolução na teoria social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** - Vol. 27 nº 80, 2012.

CORONIL, F. Natureza do pós-colonialismo: do eurocentrismo ao globocentrismo. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

COUTINHO, Carlos Nelson. *O estruturalismo e a miséria da razão*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

CUMINGS, Bruce. *Boundary displacement: the State, the Foundations, and Area Studies during and after the Cold War*. In: MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, Harry D. (ed.). *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*. Durham; London: Duke University Press, 2002.

CUSSET, François. *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze et Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: La Découverte, 2005.

DESCOMBES, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Editorial Tecnos, 1979.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*, vol. 1 e 2. Unesp, 2019.

DUSSEL, Enrique. Un proyecto ético y político para América Latina. **Revista anthropolos – Huellas del conocimiento**. Nº 180, 1998.

DUSSEL, Enrique. 1492. *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1993

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidade e eurocentrismo*. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

DUSSEL, Enrique. Proceso de análiss e investigación. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. In: Un proyecto ético y político para América Latina. **Revista anthropolos – Huellas del conocimiento**. Nº 180, 1998.

ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de otro modo*. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latino-americano. **Tabula rasa**, n. 1, 2003, pp. 51-86.

ESCOBAR, Arturo. *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988

FOSTER, John Bellamy. B. *Late imperialism*. **Monthly Review**, vol. 71, issue 03, 2019.

FOSTER, John Bellamy. *O novo irracionalismo*. Tradução de Lara Penna. **Verinotio**, Rio das Ostras, v. 28, n. 2, p. 383–413, 2023.

FOSTER, John Bellamy. *Science in a skeptical age*. Monthly review: Vol. 50, No. 02, 1998.

GERMANÁ, César. Prefácio. In: QUIJANO, Aníbal. *Antologia essencial*. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

GILLOT, John; KUMAR, Manjit. *Science and the retreat from reason*. Monthly review press, 1997.

GROSSBERG, Lawrence. *Bringing it all back home: essays on cultural studies*. Durham e London: Duke University Press, 1997.

GRUPO LATINOAMERICANO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS (1998). “*Manifiesto inaugural*”, em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & MENDIETA, Eduardo (orgs). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.

GUARDIOLA-RIVERA, O. *In state of grace: Ideology, capitalism and the geopolitics of Knowledge*. Neplanta: Views from South. Duke University Press, v. 3, n. 1, 2002.

HAROOTUNIAN, Harry D. *Postcoloniality's unconscious/area studies desire*. In: MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, Harry D. (org.). *Learning places*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de José Arthur Giannotti. São Paulo: Vozes, 2001.

HILFERDING, Rudolf. *O capital financeiro*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

HOBBSBAWM, Eric J. *A era dos impérios: 1875–1914*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

HOBBSBAWM, Eric J. *Era dos extremos: o breve século XX (1914–1991)*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSBAWM, Eric J. *O breve século XX: 1914–1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JAMESON, Fredric. Pós-modernismo, ou, A lógica cultural do capitalismo tardio. 2. ed. São Paulo: Ática, 2003.

LANDER, E. Apresentação. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LÊNIN, Vladimir I. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

LUKÁCS, György. *Estética I: a peculiaridade do estético*. São Paulo: Boitempo, 2023.

LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo?* São Paulo: Editora Ciências Humanas,

LUKÁCS, György. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.

LUXEMBURGO, Rosa. *A acumulação de capital: um estudo sobre o desenvolvimento econômico do imperialismo*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MAGDOFF, Harry. *The age of imperialism: the economics of U.S. foreign policy*. New York: Monthly Review Press, 1969.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central; Pontificia Universidad Javeriana, 2007.

MARCHETTI, Victor; MARKS, John D. *The CIA and the Cult of Intelligence*. New York: Alfred A. Knopf, 1974.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos e outros escritos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

MAZZEO, Antonio Carlos. *Estado e burguesia no Brasil: origens da autocracia burguesa*. Belo Horizonte: Oficina de livros, 1989.

MESZÁROS, I. *O poder da Ideologia*. São Paulo, Boitempo, 2009.

MÉSZÁROS, István. *A crise estrutural do capital*. São Paulo: Boitempo, 2009.

MIGNOLO, W. “*Epistemic disobedience and the decolonial option: a manifesto.*” *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Vol. 1, 2011, pp. 3-23.

- MIGNOLO, Walter. *La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso*. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 8, p. 243-282, jan./dez. 2008.
- MIGNOLO, Walter. (1998), “*Postoccidentalismo: El Argumento desde América Latina*”, in S. Castro-Gómez; E. Mendieta (coords.), *Teorías sin Disciplina: Latinoamericanismo, Poscolonialidad y Globalización en Debate*. México, Miguel Ángel Porrúa.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2003.
- MIGNOLO, W. *The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- MIGNOLO, Walter D.; WALSH, Catherine E. *On decoloniality: concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press, 2018.
- MIGNOLO, Walter. *A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 71–103.
- MIGNOLO, Walter. Introduction. In: QUIJANO, Aníbal. *Foundational Essays on the Coloniality of Power*. Durham: Duke University Press, 2024. Edited by Walter D. Mignolo, Rita Segato & Catherine E. Walsh.
- MIGNOLO, Walter. *The geopolitics of knowledge and the colonial difference*. **The South Atlantic Quarterly**, v. 101, n. 1, p. 57–95, 2002.
- MIGNOLO, Walter. *The larger picture*. In: “Hispanics/latinos in the United States – ethnicity, race and rights”, GRACIA, J; De GREIFF, P. Nova York e London: Routledge.
- MIGNOLO, Walter. Introduction: from cross-genealogies and subaltern knowledges to Nepantla. *Nepantla: Views from South*, Volume 1, Issue 1, 2000, pp. 1-8
- MIGNOLO, Walter. From Nepantla to Worlds and Knowledges otherwise. *Nepantla: Views from South*, Volume 4, Issue 3, 2003, pp. 421-422
- MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, H. D. *Introduction: the “afterlive” of area studies*. In: MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, Harry D. (ed.). *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*. Durham; London: Duke University Press, 2002.
- MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, Harry D. (ed.). *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*. Durham; London: Duke University Press, 2002.
- MIYOSHI, Masao. Ivory tower in Escrow. In: MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, Harry D. (ed.). *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*. Durham; London: Duke University Press, 2002.
- MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A. (org.). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University Press, 2008.
- MORENO, A. *Superar a exclusão, conquistar a equidade: reformas, políticas e capacidades no âmbito social*. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- NETTO, José Paulo. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Seara Nova, 1978
- OKADA, Richard. *Areas, disciplines and ethnicity*. In: MIYOSHI, Masao; HAROOTUNIAN, Harry D. (ed.). *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*. Durham; London: Duke University Press, 2002.
- PAÇO CUNHA, E. *Gênese do taylorismo como ideologia: acumulação, crise e luta de classes*. *Revista Organizações e Sociedade*, 2020, vol. 27, n.95, pp. 674-704.

PAÇO CUNHA, E. *Henri Fayol na encruzilhada da terceira via: organização da grande corporação e conflito social na forja do ideário fayolista*. Revista Eletrônica de Ciência Administrativa, [S.l.], v. 20, n. 2, p. 233-261, maio 2021.

PAÇO CUNHA, E. *Problemas selecionados em determinação social do pensamento*. Verinotio, Rio das Ostras, v. 28, n. 1, pp. 123-146, 2023.

PAÇO CUNHA, Elcemir. *Determinação social do pensamento econômico: na unidade do método materialista*. 1. ed. Belo Horizonte: Verinotio, 2025.

PENNA, L. *Renovação do agnosticismo pela “epistemologia fronteiriça”: convergências entre a filosofia da vida da fase imperialista e a teoria decolonial do conhecimento de W. Mignolo*. Verinotio, Rio das Ostras, v. 28, n.1, pp. 369-404, 2023.

PORTO-GONÇALVES, C. *Apresentação da edição em português*. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

PRADO Jr., Caio. *A revolução brasileira e a questão agrária no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

QUIJANO, Aníbal. *Antologia essencial*. 1. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2018.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad/razionalidad*. **Perú Indígena**, Lima, v. 12, n. 29, p. 11–20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. *Foundational Essays on the Coloniality of Power*. Durham: Duke University Press, 2024. Edited by Walter D. Mignolo, Rita Segato & Catherine E. Walsh.

REGATIERI, Ricardo. TRINDADE, Lucas. *A latin american critique of instrumental reason*. **Sage Journals**, 2024.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

ROMERO, Hernandez. *La polémica del Proyecto Camelot en Chile. De Raíz Diversa*. **Revista Especializada En Estudios Latinoamericanos**, 7(13), 111–136, 2011.

ROSTOW, Walt Whitman. *As etapas do desenvolvimento econômico: um manifesto não comunista*. Tradução de Octávio Alves Velho. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

RUBBO, Daniel. *Aníbal Quijano em seu labirinto*. Sociologias, Porto Alegre, ano 21, n. 52,

SAID, Edward W. *Travelling theory*. In: *The World, the text and the critic*, Havard University Press, 1982.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. Nova York: Pantheon Books, 1978.

SALVATORE, R. *Local versus imperial knowledge*. *Nepantla: views from South*. Duke University Press, v. 4, n. 1, 2003

SANJINÉS C. J. *Mestizaje Upside Down: Subaltern knowledges and the known*. *Nepantla: views from South*. Duke University Press, v. 3, n. 1, 2002

SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1970.

SCHIWY, F., ENNIS, M. *Knowledges and the known: andean perspectives on capitalism and epistemology*. *Nepantla: views from South*. Duke University Press, v. 3, n. 1, 2002

SCHUELLER, Malini Johar. *Area studies and multicultural imperialism*. *Social Text* 90, Vol. 25, No. 1, Spring 2007

SEGRERA, F. *Abrir, “impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe: é possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região?* In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

- SEGRERA, F. *Prefácio*. In: LANDER, E. (org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- SILVA, Dayvison Wilson Bento da. *Por uma sociologia da ciência política: ditadura militar e a reestruturação da relação entre Estado, mercado e ciência no Brasil*. 2025. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2025.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Can the subaltern speak?* In: NELSON, Cary; GROSSBERG, Lawrence (ed.). *Marxism and the interpretation of culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 271–313.
- TRINDADE, Héglio. *Uma longa viagem pela América Latina. Invenção, reprodução e fundadores das ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2021.
- VAISMAN, Ester. *A determinação marxiana da ideologia*. Tese de Doutorado. Belo horizonte: 1996.
- VILLA, M. Moreno. *Cronología de Enrique Dussel*. In: *Un proyecto ético y político para América Latina*. Revista *anthropos – Huellas del conocimiento*. Nº 180, 1998.
- VILLA, M. Moreno. *Bibliografía de y sobre Enrique Dussel*. In: *Un proyecto ético y político para América Latina*. Revista *anthropos – Huellas del conocimiento*. Nº 180, 1998.
- WALLERSTEIN, I. et al. *GULBENKIAN COMMISSION ON THE RESTRUCTURING OF THE SOCIAL SCIENCES*. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press, 1996.
- WALLERSTEIN, I. *The capitalist world-economy*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- WALLERSTEIN, I. *The unintended consequences of Cold War area studies*. In: Chomsky et al. *The cold war and the university – toward an intellectual history of the postwar years*. New York: The new press, 1997.
- WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; QUIJANO, Aníbal. *Modernidad/colonialidad latino-americano*. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 1, p. 51–86, 2003.
- WALSH, Catherine. *Introdução: (re)pensamento crítico e decolonialidade*. In: WALSH, Catherine. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Abya Yala, 2005.
- WOLIN, Richard. *Labyrinths: explorations in the critical history of ideas*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1995.
- WORCESTER, Kenton. *Social science research council, 1923-1998*. Nova York: Social Science Research Council, 2001.
- ZEVALLOS, Enrique. *Aníbal Quijano (1930-2018), Instituto de Estudos Avançados e o contexto peruano*. **Estudos avançados**. Vol. 32, nº 94, 2018.