HAL
open science

O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade. Uma abordagem “pós-póscolonial” da subalternidade.

Michel Cahen

To cite this version:

Michel Cahen. O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade. Uma abordagem “pós-póscolonial” da subalternidade.. M. Cahen & Ruy Braga (eds), Para além do pós(-)colonial, Alameda Editorial, pp.31-73, 2018, 9788579395291. halshs-02476006

HAL Id: halshs-02476006

https://shs.hal.science/halshs-02476006

Submitted on 12 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Publicado *in* M. Cahen & Ruy Braga (eds), *Para além do pós(-)colonial,* São Paulo, Alameda Editorial, 2018, pp. 31-73
<http://www.alamedaeditorial.com.br/historia/pre-venda-para-alem-do-pos-colonial-envio-a-partir-do-dia-06042018#>

Capítulo introdutório.– Michel Cahen

O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade

Uma abordagem "pós-póscolonial" da subalternidade*

> "Nous allons essayer de réfléchir à un sujet qui, je crois, occupera une bonne partie du XXIe siècle: l'acceptation par chacune des traditions régionales philosophiques de la planète (européenne, nord-américaine, chinoise, hindoue, arabe, africaine, latino-américaine, etc.) du sens, de la valeur et de l'histoire de chacune d'entre eles".
>
> Enrique DUSSEL[1]

Num artigo publicado em 2011 no periódico francês *Revue historique*[2], chamei a atenção para o fato de uma das dificuldades para entender o teor das análises póscoloniais[3] vinha do fato de que, quase sempre, havia uma confusão entre duas maneiras bem diferentes de pensar sobre este tema. Mas antes de discuti-las, irei tecer algumas considerações sobre a passagem da crítica política anticolonial à crítica epistemológica póscolonial.

Vimos na introdução a genealogia do pensamento póscolonial, desde o período colonial até os dias de hoje, passando pela Havana "tricontinentalista" de 1967, pela Índia "subalternista" dos anos 1980, pela América andina "decolonial" do final do século XX, etc. Porém, se a abordagem póscolonial nessas suas três vertentes foi ou é anticolonialista, foi de uma maneira específica, já que, em sua esmagadora maioria, não foram os combatentes anticolonialistas que viriam a

---

* No início, este capítulo foi a conferência de abertura do Ateliê internacional, "Pós colonialismo ? Conhecimento e política dos subalternos", 17-18-19 de setembro de 2013, USP-FFLCH-Departamento de sociologia-PPGS, Cenedic. Em seguida, foi ampliado para ser apresentado no encerramento da conferência "Quarenta Anos de Independências", organizada pelo Instituto de História Contemporânea (IHC-FCSH/NOVA), o Centro de Estudos Internacionais (CEI-IUL), o Centro de Estudos Sociais (CES-Coimbra) e a Fundação Mário Soares, na Biblioteca Nacional, Lisboa, 18-20 de novembro de 2015. O presente texto é uma adaptação desta conferência.

[1] Enrique DUSSEL, "Pour un dialogue mondial entre traditions philosophiques", *Cahiers des Amériques latines,* 62, 2009: 111-127, p. 111 <http://cal.revues.org/1619>.

[2] "À propos d'un débat contemporain : Du postcolonial et du post-colonial", *Revue Historique,* outubro de 2011, 660 : 899-914.

[3] Explica-se *infra* o porquê desta ortografia ("póscolonial", e não "pós-colonial" ou "pós colonial").

desenvolver eles próprios as análises póscoloniais, mas uma nova geração de pensadores, além do mais majoritariamente acadêmicos. E como, na maioria dos casos, os territórios concernidos já não eram colônias, utilizou-se mais e mais a expressão *decolonial* (ou *descolonial*), em vez de anticolonial, para exprimir o fato de levantar-se, epistemológica e politicamente, contra "algo de colonial" que não é bem colonização ou colonialismo, e para uma ruptura com os paradigmas oriundos do colonial. Vamos voltar a isso[4]. Mas a ligação entre o epistemológico e o político não é tão simples.

É inegável que Frantz Fanon, Cyril Lionel Robert James e outros foram ao mesmo tempo militantes e pensadores póscoloniais e, recuando ainda mais no tempo, podemos citar Antônio Gramsci, dirigente comunista, só que obviamente nenhum deles sabia que viria a ser qualificado de póscolonial. Por sua vez, Edward Saïd é o momento da transição. Mas num contexto onde os novos países descolonizados eram mais e mais perfeitamente neocoloniais – com a exceção de Cuba –, com as suas elites bem integradas no sistema-mundo capitalista, os pensadores póscoloniais que foram aparecendo na segunda metade dos anos 1980, quer oriundos das *Subaltern Studies* da Índia, quer independentemente delas, foram pensadores de um período onde a revolução colonial (ou pelo menos uma fase da revolução colonial) já acabara, com poucas exceções (resistência palestiniana, Irlanda do Norte, Tibete, Irian Jaya...). Por isso, foram pensadores quase sempre separados das tarefas concretas da revolução (colonial). Isso é provavelmente uma explicação da viragem de uma *crítica política anticolonial* para uma *crítica epistemológica pós-colonial*[5], embora essa constatação tendencial possa e deva ser matizada, como vimos na introdução.

Aliás, no final dos anos oitenta, os próprios subalternistas aderiram à crítica de seus trabalhos como sendo demasiado fragmentados, focalizados sobre tal ou tal revolta ou movimento, e decidiram que precisavam ampliar a reflexão. Não era possível eternamente fazer o retrato do rebelde subalterno como o novo sujeito soberano da história. Aqui deu-se a confluência com os estudos póscoloniais que já existiam como teoria literária[6], embora me pareça incerto considerar que todos os grandes autores dos estudos subalternos aceitem ser

---

[4] Aníbal QUIJANO, "Coloniality and Modernity/Rationality", Cultural Studies 21 (2), 2007, pp 168-178. De Walter D. MIGNOLO, entre muitas referências, eis algumas: "The Decolonial Option and the Meaning of Identity in Politics", *Anales Nueva Epoca* (Instituto Iberoamericano Universidade de Goteborg), 2007, 9/10: 43–72; "Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto", *Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication*, 2008, 2; "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom", *Theory, Culture & Society* 2009 (Los Angeles, etc., Sage), XXVI (7-8): 1-23. Ver também o dossiê dos *Cahiers des Amériques latines* (Paris), Georges COUFFIGNAL (ed.), "Philosophie de la libération et tournant décolonial", 62, 2009: pp. 7-140.

[5] Ver o capítulo de Matthieu RENAULT neste livro, bem como as suas obras, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011; ——, *C. L. R. James. La vie révolutionnaire d'un "Platon noir",* Paris, La Découverte, 2016.

[6] Bill ASCHROFT, Gareth GRIFFITHS & Helen TIFFIN, *The Empires Wites Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literatures,* Londres, Nova Iorque, Routledge, 1989, 246 p.

considerados como pensadores pós-coloniais. Até o conceito de "póscolonial" está completamente ausente no artigo que Partha Chatterjee escreveu em 2012 para anunciar a morte da corrente de estudos subalternos[7]. Mas, pelo menos, essa confluência é muitas vezes apresentada como se os *Subaltern Studies* fossem parte integrante dos estudos póscoloniais desde o final dos anos 1980.

Não vou discutir aqui o conteúdo dos estudos subalternos "tardios", no entanto sublinho que alguns problemas levantados não eram nada específicos dos estudos sobre a Índia. Por exemplo, a recusa em doravante ver qualquer ato subalterno como característico de uma "consciência rebelde" lembra fortemente a crítica de escritos sobre a "tradição de resistência" em África[8], como se durante os ditos séculos de colonização, os africanos tivessem sempre resistido em vez de, muito mais frequentemente *e como qualquer população vítima de opressão,* terem se acomodado durante a grande maioria do tempo histórico segundo o conhecido fenômeno da "servidão voluntária" descrita por Étienne de la Boétie em 1547[9].

No entanto, o afastamento do "chão" das revoltas camponesas na Índia parece ter provocado uma viragem em que a história social e a economia política recuaram a favor de uma visão mais e mais cultural – para não dizer culturalista – do mundo, em que a vontade de "provincializar a Europa" (título de um livro célebre de Dipesh Chakrabarty[10]), isto é, de repor a Europa no seu lugar devido e já não no centro de toda e qualquer civilização, acaba por se tornar uma mera reivindicação do reconhecimento das diversas maneiras de ser e estar no mundo. Não quero em nada dizer que uma política de identidade não fosse necessária, apenas que, por vezes, fica a impressão de que a "cultura" *substituiu* a luta de classe, que o "ocidente" ou o "eurocentrismo" substituíram o sistema-mundo capitalista e que o "Sul" ou o "Sul global" substituiu a periferia do capitalismo.

Hoje em dia, nos encontramos num momento em que os próprios estudos subalternos anunciam sua morte, sem indicar claramente um caminho para o futuro, e que os estudos pós-coloniais, depois de terem provocado polêmicas nos países em que se manifestaram tardiamente,

---

[7] As raríssimas aparições da palavra « postcolonial » no seu artigo incidam sempre sobre o sentido meramente cronológico da palavra (« the postcolonial developmental state », etc.). Partha CHATTERJEE, « After Subaltern Studies », *Economic and Political Weekly* (Mumbai, Sameeksha Trust), 1° de setembro, 2012, XLVII (35) : 44-49. O artigo é baseado sobre a conferência de abertura (« Key Note Address ») apresentada à conferência "After Subaltern Studies" ocorrida na Universidade de Princeton aos 27-28 de abril de 2012 (para o programa da conferencia, veja : <http://princetonsouthasiaconference.wordpress.com/archives/after-subaltern-studies_participant/>).

[8] Para esta orientação, veja por exemplo Allen F. ISAACMAN & Bárbara ISAACMAN, *A Tradição de resistência em Moçambique : o vale do Zambeze, 1850-1921,* Porto : Afrontamento, 1979.

[9] *Discours de la servitude volontaire,* Paris, Mille et Une Nuits, 1997 [1547]. Para uma versão em português, ver <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/boetie.pdf>.

[10] *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton, Princeton University Press, 2000 (nova edição com novo prefácio pelo autor, 2007).

principalmente na França[11], em Portugal[12] e no Brasil, sobretudo no que toca às ciências sociais, parecem também estar saindo de moda. Será que se deve somente deixar o trem passar? Penso que nunca é bom deixar problemas não resolvidos.

E aqui, vou voltar ao meu propósito inicial, isto é, aos dois sentidos da palavra pós(-)colonial.

Pós-colonial, póscolonial

Com efeito, reina a confusão mais completa entre, de um lado, o que é pós-colonial/pós colonial (em francês com traço, em português com traço ou espaço), isto é, uma *situação* que permaneceria (ou seria principalmente) herdeira da situação colonial no sentido cronológico da expressão e, de outro lado, o que é póscolonial (sem traço nem espaço), ou seja não uma situação mas uma *análise* que consegue ir *além* das heranças epistemológicas coloniais – sem dúvida é "pós", mas no raciocínio e não no tempo: *a análise é que é póscolonial*, independentemente da situação analisada (pré-colonial, colonial ou pós-colonial). Os autores póscoloniais serão unânimes em dizer que a definição correta é a segunda e, aliás, como já observamos, usa-se cada vez mais uma outra palavra, vinda da América do Sul (ou de especialistas da América do Sul) a partir de 2006 e alimentada por experiências *não* anglo-saxônicas[13], que é *decolonial* ou *descolonial*[14]. Em larga medida oriunda do marxismo, a abordagem póscolonial/decolonial vai, no entanto, evitar o frequente hiper-classismo de certo marxismo segundo o qual as únicas identidades relevantes são as identidades de classe – essas últimas além disso reduzidas somente às duas classes "fundamentais" constitutivas do modo de produção capitalista. A abordagem póscolonial permanece fiel, tal como os primeiros subalternistas, ao conceito gramsciano (e pois, igualmente marxista) da subalternidade, isto é, um fato social interclassista relevante para definir largas camadas sociais, até sociedades inteiras. Assim, a abordagem póscolonial pode estudar questões pré-coloniais, coloniais ou "pós-coloniais com traço". Em princípio, tudo está claro...

Só que os mesmos autores que dão essa definição, falam de imediato em "França pós(-)colonial", "Portugal pós(-)colonial", "ruptura pós(-)colonial", "situação pós(-)colonial", e além

---

[11] Sobre a crítica anti-póscolonial na França, ver a introdução deste livro.

[12] Em Portugal, as polémicas anti-póscoloniais foram em larga medida também anti-pósmodernas na medida em que um dos principais autores, Boaventura de Sousa Santos, reclamava-se de um "pós-modernismo de oposição". *Cf. infra.*

[13] C. BOIDIN, "Études décoloniales et postcoloniales dans les débats français", *Cahiers des Amériques latines,* 62, 2010: 129-141, 130.

[14] Walter D. MIGNOLO, "Epistemic Disobedience...", *op. cit.*

disso, na maioria dos casos sem traço[15] ! Ora, a expressão "situação pós-colonial" (mesmo corretamente com um traço) refere-se necessariamente ao artigo fundador de Georges Balandier, "La situation coloniale", de 1951[16]. Mas não é possível estabelecer um paralelismo "*situação* colonial/*situação* pós-colonial". No caso de Balandier, tratava-se de descrever e entender a sociedade indígena sob dominação colonial, de descrever a situação de *uma sociedade inteira*, quando o póscolonial é (ou devia ser) uma abordagem específica de assuntos coloniais ou pós-coloniais (aqui no sentido elementar de posterioridade), ou até de outros assuntos (imaginários nacionais, relações sociais de sexo, etc.). Aceitar o paralelismo "situação colonial/situação pós-colonial" implica considerar que, *numa sociedade inteira,* pode haver uma "situação pós colonial" (por exemplo "a França pós-colonial", "o Brasil" ou "Portugal pós-colonial"), e a "pós-colonialidade" seria o conceito para exprimir a realidade desta sociedade. Assim seria, a França, *como sociedade,* uma sociedade pós-colonial? Nas sociedades africanas descolonizadas cinquenta anos depois de uma colonização efetiva de cem anos, já é bem discutível, mas se a França é obviamente "pós-colonial" no sentido cronológico porque perdeu as suas colônias, falar de "situação pós-colonial" significaria que essa herança seria o elemento principal (ou mesmo um dos elementos principais) de estruturação contemporânea da sua sociedade. Ora isso não é nada mais do que uma reificação, até uma essencialização, das heranças e das memórias, subestimando fortemente a dialética do movimento social e a *produção contemporânea* de discriminações.

Motins pós-coloniais na França de 2005?

Para ilustrar melhor, vou pegar um exemplo concreto, um exemplo francês. Em novembro de 2005, em bairros degradados da maioria das cidades francesas, houve motins violentos de jovens contra quaisquer e todos os símbolos do Estado, fosse a polícia, os bombeiros ou os ônibus, os amotinados atearam fogo em carros, escolas, etc. Ora, nesses bairros degradados – não como favelas, mas urbanizações muito ruins com prédios em mau estado, etc. – concentram-se populações estrangeiras, populações *francesas* de origem estrangeira africana, árabe e outros, de nível social baixo, com altíssima taxa de desemprego, em particular dentre as camadas jovens, e com forte presença de traficantes de droga. Esses motins, juntamente com outros acontecimentos, levaram 2005 a ser considerado como o ano da entrada das análises póscoloniais na França. Mas esses motins foram realmente pós-coloniais?

---

[15] Ver a introdução para a diferença entre pós colonial (ou pós-colonial) e póscolonial.

[16] Georges BALANDIER, « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie* (Paris, Presses universitaires de france), XI, 1951: 44-79.

Considerar que foram pós-coloniais significa supor que a origem colonial de uma parte considerável dos amotinados foi o fator determinante da revolta (ou pelo menos dos contornos que ganhou), e, de uma maneira geral que essa origem tenha sido o fator estruturante do seu ser e estar contemporâneo. Isto implica a transmissão de uma subalternidade passada (até de uma *indigenidade*, segundo alguns[17]), de uma maneira *em grande medida autônoma* dos processos contemporâneos de produção da discriminação, uma mera *projeção* da situação colonial em situação pós-colonial.

Essa visão parece bastante criticável. No entanto, ao criticarem essa maneira de ver, alguns autores foram longe demais, negando na prática qualquer papel à memória da colonização, focando só na situação social atual desses jovens[18]. É um erro, claro. No entanto, se mantida uma memória da colonização nesses estratos populacionais, essa memória se mantém até hoje *se e somente se* por ter uma utilidade funcional num contexto de discriminação *contemporânea*. A memória precisa sempre de quadros sociais[19]. Heranças coloniais consideráveis desapareceram muito rapidamente porque as pessoas concernidas não as sentiam como sendo socialmente úteis. Assim, apesar do fato de Goa, na Índia, ter sido, juntamente com Macao, a única colônia onde os portugueses realmente permaneceram por 450 anos (sendo que 95% dos territórios africanos foi conquistado nos fins do século XIX), absolutamente ninguém fala português hoje em Goa, e já pouquíssimas pessoas – menos de 1% – tinham o português como língua materna em 1960, quando do último censo colonial, feito às vésperas da entrada do exército indiano no território em 1961. É que a elite brâmane konkani não precisava do português nem para sua identidade, nem socialmente, já que aprendeu o inglês e emigrou para Bombay, para a África oriental inglesa, etc. Da mesma maneira, a elite filipina continua a ter nomes de consonância espanhola, mas há muito que ninguém fala espanhol. Em contrapartida, na cidade de Malaca (Malásia), onde os portugueses ficaram somente 130 anos (1511-1641), há poucos anos ainda existia uma comunidade, provavelmente oriunda dos mercenários asiáticos da tropa de Afonso de Albuquerque, que falava um crioulo de raiz portuguesa – hoje tenta-se revitalizar este uso : a língua portuguesa, combinada com a religião católica, tornara-se um vetor de identidade para uma humilde comunidade de pescadores num contexto de esmagadora maioria muçulmana – aliás, o crioulo que poucos ainda falam chama-se *kristang*, cristão, quer dizer, "português"[20]. Mais

---

[17] "L'Appel des indigènes de la République", 20 janvier 2005, <http://indigenes-republique.fr/lappel-des-indigenes-de-la-republique/>, consultado em 16 de novembro de 2015.

[18] Por exemplo, Romain BERTRAND, *Mémoire d'empire. La controvese autour du « fait colonial »,* Paris, Éditions du Criquant, 2006.

[19] Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la* mémoire*,* Paris, Félix Alcan, 1925.

[20] Gerard FERNANDIS, "Papia, Relijang e Tradisang. The Portuguese Eurasian in Malaysia: Bumiquest, a Search for Self Identity," *Lusotopie*, VII, 2000: 261-268.

recentemente, em 1975, a invasão indonésia no Timor Leste fez da língua portuguesa, também combinada com a religião católica, um vetor de resistência e de identidade, e há muito mais lusófonos atualmente do que em 1975[21][22].

Pois, a questão da herança deve ser examinada caso a caso, *à luz da sua utilidade social contemporânea.* Em particular, o fato de considerar as comunidades imigradas como marcador de uma França pós-colonial desfaz-se rapidamente na medida em que pelo menos a metade dos imigrantes na França não tem qualquer origem colonial ou provém de colonizações não francesas. Em Portugal, não se vê bem a ligação pós colonial com os ucranianos e moldavos imigrados, ou com os ciganos; no Brasil, o mesmo vale para os Decasségui (nipo-brasileiros), os Sírios, os Alemães… Mas voltando aos nossos amotinados de 2005, penso que pode existir uma especificidade pós-colonial mantida: isto é, pode haver uma *dimensão pós-colonial* (com traço) na vida social de certos meios sociais portadores de identidades, isto é, uma memória ainda relevante no imaginário deles e na maneira de integrarem-se na sociedade. E isto pode ser estudado por meio da abordagem póscolonial (sem traço), sendo que a análise simplesmente em termos de classes ou de frações de classes é insuficiente para explicar os motins. Mas trata-se bem da *dimensão* pós-colonial de uma *situação* contemporânea de produção da discriminação, e não de uma "situação pós-colonial", sob pena de essencializar heranças e de paradoxalmente transformar as "hibridações" e "crioulizações" caras à abordagem póscolonial em novos estados primordiais. Em outras palavras e tomando sempre o exemplo dos motins de 2005 na França, se houver uma dimensão pós-colonial, é notadamente porque quarenta anos de política de alojamento concentraram certas populações nos mesmos bairros, e quaisquer que fossem essas populações (com ou sem passado colonial francês), tal política provoca efeitos identitários – que depois serão denunciados por almas boas como "comunitarismos", o que é muito pejorativo no vocabulário político francês[23]. Mas, para *uma parte dessas populações,* a situação contemporânea assim criada entra em ressonância com lembranças da terra colonial, das origens ou das humilhações silenciosas da primeira geração que chegou na França. A identidade é assim cotidianamente reinventada no

---

[21] Ryoko HATTORI *et alii, The Ethnolinguistic Situation in East Timor,* Honolulu, University of Hawaï, 2005; Geoffrey HULL, "The Languages of Timor, 1772-1997: a Literature Review," *Studies in Languages and Cultures of East Timor,* 1 (1998), 1-38.

[22] Este parágrafo é em larga medida a retomada de reflexões publicadas nos meus artigos "Lusitanidade e lusofonia. Considerações conceituais sobre realidades sociais e políticas", *Plural Pluriel. Revue des Cultures de langue portugaise,* 2010, 7 (dossiê "Langues, voix, cultures"), <https://www.academia.edu/18917601/>; e " 'Portugal is in the sky'. Conceptual considerations on communities, Lusitanity and Lusophony", cap. 13 *in* Éric MORIER-GENOUD & Michel CAHEN (eds), *Imperial Migrations. Colonial Communities and Diaspora in the Portuguese World,* Basingstoke (R.-U.), Palgrave MacMillan, 2012, pp. 297-315.

[23] Sobre o "comunitarismo" na França, é imprescindível o recente livro de Fabrice DHUME, *Communautarisme. Enquête sur une chimère du nationalisme français,* Paris, Démopolis, 2016.

novo contexto[24]. A sociedade francesa não é pós-colonial, mas existem certos meios sociais cujo ser social inclui uma *dimensão pós-colonial em sua identidade contemporânea.*

Pode-se dizer a mesma coisa da situação nos ditos "bairros degradados" dos arredores de Lisboa, neste caso na realidade "auto-produzidos" (como a Cova da Moura e o 6 de Maio, na Amadora), com população maioritariamente oriunda de Cabo Verde e Guiné-Bissau, ou ainda cigana, onde decorre um processo de etnicização/racialização da discriminação social. Isto não é uma herança colonial, é um fenómeno inteiramente novo, um produto da discriminação social espacializada contemporânea, mesmo se, obviamente, em particular a jovem geração desses bairros reivindica-se da África (onde nunca foi nem pensa ir viver) como leme identitário[25].

Também é possível pensar os atentados em Paris na noite da sexta-feira 13 de novembro de 2015 como uma sexta-feira sangrenta[26]. Mas, apesar da dor, da emoção, do luto e da ira, o papel dos cientistas sociais num tal contexto também é de pensar mais além[27]. Penso que o que disse a propósito dos motins de 2005 fica, grosso modo, válido para esta nova catástrofe, com a diferença importante de que o fator externo desta vez é muito maior do que em 2005 – mas é só um grau suplementar de globalização. Permito-me uma comparação, quiçá esquisita: Helder Câmara, arcebispo de Olinda e Recife entre 1964 e 1985 contava que, quando dizia que era necessário ajudar aos pobres, era considerado um santo; quando começou a perguntar por quê é

---

[24] Muitas outras características devem ser apontadas em relação aos amotinados: eram jovens na sua esmagadora maioria (18-25 anos), rapazes (pouquíssimas meninas), proletários ou lumpen-proletários (não houve quem provinha da classe média ou burguesa), oriundos da imigração magrebina ou africana urbana (não asiática ou caribenha; não houve rurais), quebravam coisas nos bairros pobres (não foram atacar os bairros burgueses), etc. Obrigado a Joëlle Palmieri por ter solicitado que eu precisasse tudo isto. É importante porque a discriminação contemporânea não incide da mesma maneira sobre as mesmas pessoas segundo essas numerosas características. Na altura, estudara esses motins num artigo de opinião: "À bas la politique de la ville !", *Gai Monografikoak* (Bilbao, Manu Robles-Arangiz Institutua), 25, 2006 : 4-7 <http://www.mrafundazioa.eus/fr/centre-de/gai-monografikoak/gai-monografikoak-25-banlieues-le-modele-francais-en-question>.

[25] João Pina CABRAL, "Racismo ou etnocentrismo?", *in* Henrique Gomes de Araújo, Paula Mota Santos e Paulo Castro Seixas (eds), *Nós e os outros: a exclusão em Portugal e na Europa,* Porto, Gradiva, 1998, pp. 19-26; Ana Paula Beja HORTA e Jorge Macaísta MALHEIROS, "'Social Capital and Migrants' Political Integration: The Case Study of Capeverdean Associations in the Greater Lisbon Area", *Finisterra*, XLI (81), 2006, pp.143-170; Fernando Luís MACHADO, "Jovens como os outros? processos e cenários de integração dos filhos de imigrantes africanos em Portugal", *in* António Vitorino (ed.), *Imigração: oportunidade ou ameaça?,* Estoril, Princípia, 2007; Jorge Macaísta MALHEIROS & Manuela MENDES, (eds) *et alii, Espaços e Expressões de Conflito e Tensão entre Autóctones, Minorias Migrantes e Não Migrantes na Área Metropolitana de Lisboa,* Lisboa, Alto-comissário para a Imigração e Minorias Étnicas, 2007, 306 p.; Andreas HOFBAUER, "Crioulidade *versus* africanidade: percepções da diferença e da desigualdade", *Afro-Ásia* (Salvador), 43, 2011, pp. 91-127; Jorge Macaísta MALHEIROS & Maria Lucinda FONSECA (eds), *Acesso à habitação e problemas residenciais dos imigrantes em Portugal,* Lisboa, Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2011, 228 p. (« Observatório da Imigração, Estudos », 48) ; Eduardo ASCENSÃO, "A barraca pós-colonial : materialidade, memória e afeto na arquitectura informal", *in* Nuno DOMINGUES & Elsa *Peralta* (eds), *Cidade e império. Dinâmicas coloniais e reconfigurações pós-coloniais,* Lisboa, Edições 70, 2013, pp. 415-462. Obrigadíssimo a Isabel Raposo (faculdade de Arquitectura, Lisboa) por ter recomendado uma parte dessas leituras.

[26] Nesta data, atentados organizados pelo "Estado Islâmico" (Daesh) com tiroteios e ataques-suicidas tiveram lugar em Paris e nos arredores por três comandos distintos, fazendo centenas de vítimas.

[27] Para uma excelente reação aos atentados enquanto cientista social, ver Mathias DELORI, "Bombarder Bruxelles ? Ou quelques contradictions de la guerre contre le terrorisme…", Le Blog de Mathias Delori (Médiapart,), 18 de novembro de 2015, <https://blogs.mediapart.fr/mathiasdelori/blog/181115/bombarder-bruxelles-ou-quelques-contradictions-de-la-guerre-contre-le-terrorisme>.

que havia pobres, foi denunciado como "comunista" – e estávamos no tempo da ditadura militar no Brasil. Hoje, quem perguntar "por que há terroristas?", correrá o risco de ser taxado de amigo dos terroristas, acusado de justificar, pelo menos em parte, seus atos. Mas temos que entender e explicar. Será que o que acontece no Oriente Médio e, por extensão, na França, é mera herança colonial que se tornou pós-colonial? Ou uma herança medieval projetada na contemporaneidade, isto é, a manifestação de um atraso secular de povos? Ou será que é produto de setenta anos de política imperialista nesta região do mundo (digo setenta anos por causa da aceleração da destruição da Palestina a partir de 1947)? Quer dizer, o que acontece é produto da contemporaneidade, *mesmo que a memória colonial tenha o seu papel.* Quer dizer, o fato de ser relacionado com países cujas populações podem ser consideradas globalmente como subalternas não deve levar a considerar os acontecimentos presentes como pós-coloniais. É bem nosso mundo atual que produziu o que aconteceu. É bem uma expressão terrível da modernidade, sem "pós" algum.

O pós-colonial, ciência dos fragmentos?

Mais longe dos acontecimentos e voltando ao pensamento póscolonial, sua trajetória reconhece na prática, ainda que implicitamente, o fato de não haver, na maioria dos casos, situações pós-coloniais: com efeito, se fosse a *sociedade*, se fosse *o país*, seja França, Portugal ou Brasil, que fosse pós-colonial, então, como vimos na introdução, as análises póscoloniais deveriam incidir sobre *sociedades inteiras.* Na realidade, em 95% dos casos, quando se fala de pós-colonial, fala-se só de imigrantes ou caribenhos (França) ou de africanos (Portugal), ou de negros/indígenas (Brasil) ou de *Blacks* ou *African-Americans* (Estados Unidos): no entanto, se os negros brasileiros são pós-coloniais, só o seriam porque *a sociedade inteira* seria pós-colonial. Se os negros são pós-coloniais, logo os brancos são pós-coloniais. Portanto, é *a sociedade inteira* que deveria ser analisada como tal, na *totalidade dos seus meios sociais.* Já vimos que a proporção das pesquisas pós-coloniais que incidem, no Brasil, sobre os brancos, ou nos Estados Unidos, sobre os WASP é fraca. Assim, uma das críticas feitas à abordagem póscolonial, crítica que adoto e que lembra a crítica que os próprios subalternistas fizeram aos seus trabalhos nos fins dos anos 1980, é a de limitar-se a *ciência de fragmentos,* incapaz de estudar sociedades inteiras, estados, *países.* O que explica, por sua vez, a quase inexistência da economia política nos estudos pós-coloniais.

Aliás, por mais que esteja longe de considerar que a pesquisa acadêmica deve sempre ter imediatas consequências para a militância emancipalista, é difícil vislumbrar consequências políticas trazidas pelos estudos póscoloniais, pelo menos valores que possam propor novas linhas gerais para uma luta política. A viragem epistemológica dos estudos póscoloniais permite evocar

"epistemologias do Sul" com certeza, mas não (ou ainda não) forneceu ferramentas para a luta como a crítica anticolonial permitiu *(cf. infra)*. Até acontece o contrário, como vimos na introdução, com a tendencial suavização da colonização, provocada pela tese do "Encontro colonial".

A universalidade da colonialidade

Deste ponto de vista, a terceira componente do que, hoje em dia, é geralmente considerada como fazendo parte do pós-colonial, embora isso me pareça duvidoso, é a abordagem em termos de colonialidade. Vou contestar certos aspectos desta, mas não há dúvida que o conceito de colonialidade permite pensar as sociedades na sua globalidade e não como justaposição de comunidades e fragmentos, e pode permitir pensar de uma maneira nova os estados no seu relacionamento com o sistema-mundo e na longa duração.

A genealogia da abordagem em termos de colonialidade é bem diferente dos *Subaltern Studies* ou do pós-colonial porque encontra a sua origem na escola pós braudeliana de Immanuel Wallerstein sobre o sistema-mundo – ainda que tenha se distanciado dela depois – e não vem dos mundos anglófonos, mas da América do Sul, em particular andina. Não é por acaso, já que trata-se de uma América onde a população indígena permanece importantíssima, América que produziu José Carlos Mariatégui, cujo marxismo foi altamente original e centrado na questão indígena em vez de operária. Aqui, obviamente, é preciso citar o sociólogo peruano Aníbal Quijano, que apresentou o conceito de colonialidade pela primeira vez em 1992 em Lima[28], em particular na forma da "colonialidade do poder"[29].

A colonialidade segundo Aníbal Quijano

Por definição, os estudos em termos de colonialidade incidem *indissociavelmente* sobre as heranças e a *reprodução* de traços estruturais *coloniais* no âmbito do sistema-mundo ao longo dos séculos e até hoje. Essas estruturas são coloniais, isto é, *não diretamente* moldadas pelo *modo de produção capitalista* – como é o caso da matriz racial, constitutiva do mundo moderno e que existe

[28] Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad », Péru Indígena (Lima) XIII (529), 1992 e, com o mesmo título em Heraclio Bonilla (ed.), Los Conquistados. 1492 y la Población Indígena de las Américas, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992: 437-447.

[29] O CLACSO (Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais) publicou recentemente uma antologia de Aníbal QUIJANO, *Cuestiones y Horizontes. De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del Poder,* Buenos Aires, CLACSO, 2014. Sobre a relação entre Quijano e Mariatégui, ver Anibal QUIJANO, "A Raza, Etnia y Nación em Mariátegui: cuestiones abiertas", *in* Roland MORGUES (ed.), *Mariátegui y Europa: El Outro Aspecto del Descubrimiento,* Lima, Editora Amauta, 1993, pp. 167-187.

bem antes deste modo de produção –, mas são estruturas das quais o capitalismo precisa em escala de Estados e de sociedades inteiras, e não só de tal ou tal estrato social. Estudos em termos de colonialidade foram feitos principalmente sobre a América andina e central, havendo ainda poucos sobre África – onde a colonialidade exprime-se de maneira obviamente diferente – ou Ásia. Aliás, na tentativa de romper com o póscolonial "anglo-americano-indiano-centrado", os autores defendendo o conceito sofrem, por sua vez, de um evidente latino-centrismo, mas é justamente isso que se deve discutir[30]. No Brasil, este país que hesita sempre em se considerar latino e que os outros hesitam em considerar como tal[31], os estudos em termos de colonialidade têm tido tardia e fraca inserção nas ciências sociais, o que com certeza tem a ver com a reduzidíssima proporção da população indígena que sobreviveu ou não se mestiçou. No entanto, quando se vê que, numa cidade como São Paulo, ainda há pelo menos dois grandes monumentos à glória dos bandeirantes, é de se pensar que não seria nada mal uma difusão mais forte do conceito de colonialidade...

Segundo Quijano, a colonialidade *não é,* em absoluto, somente *o que ficou* de colonial depois das independências formais do século XIX. A colonialidade é um dos elementos *constitutivos* e específicos do modelo mundial do poder capitalista. É constitutiva ao mesmo tempo da modernidade e do capitalismo; portanto, não é somente uma simples consequência do capitalismo. É distinta do colonialismo na medida em que *concerne tanto as metrópoles como as colônias* na época colonial e vai sobreviver até muito depois do colonialismo stricto sensu. Com efeito, segundo Quijano, é a constituição da América que materializou a constituição do capitalismo como sistema mundial, ao mesmo tempo em que este mundo tornava-se moderno. Nisso Quijano está muito próximo de Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein.

Mas essa viragem do século XV para o século XVI também é, segundo ele, o da constituição da raça como fundamento do eurocentrismo do poder mundial capitalista. Assim, a raça, ao mesmo tempo modo e resultado da dominação colonial moderna, integrou todos os campos do poder e do saber. Em outras palavras, a colonialidade constituiu-se na matriz deste "poder, capitalista, colonial-moderno, eurocentrado" (e não só "capitalista" ou "capitalista mercante"). Assim, nas sociedades moldadas pela colonialidade do poder, as vítimas combatem para estabelecer *relações de igualdades entre as "raças"* e é somente a título excepcional e muito recentemente que se encontram opiniões ou correntes hostis, além do racismo, à ideia mesmo de raça. (Se me permitir um parênteses, dentro dessa explicação das teses de Quijano, direi que, no

---

[30] Fernando CORONIL, "Les études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde", *in* Neil LAZARUS (ed.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique,* Paris, Éditions Amsterdam, 2006, 450 p.: 331-358.

[31] Leslie BETHEL, "Brazil and 'Latin America'," *Journal of Latin American Studies,* 42, 2010: 457-485.

caso do Brasil, isso é óbvio: combate-se "os mitos da democracia racial" pela igualdade entre as raças – diz-se "igualdade nas relações étnico-raciais" –, mas não pelo *desaparecimento* das raças[32]).

Obviamente, as relações de classificação combinaram todas as formas de dominação social, mas segundo Quijano, em escala mundial, *a associação entre a mercantilização da força de trabalho e a hierarquização da população mundial foi em termos de raça e de gênero*. É por isso que Quijano considera como eurocêntrica a insistência marxista sobre a forma salarial da dominação, na medida em que o proletariado foi sempre minoritário à escala mundial no seio das populações dominadas. Propõe substituir a "teoria eurocêntrica das classes sociais" por uma "teoria histórica da classificação social". A visão vinda da Europa, das duas classes fundamentais ligadas ao processo capitalista – a burguesia e o proletariado – sendo eurocêntrica, a teoria da classificação social vai denunciar as relações de poder como nichos estruturais onde as pessoas estão distribuídas. Isto é, o poder é *um lugar* de conflitos constantes – pelo que penso poder concluir que, como *lugar* de conflitos, *já não tem natureza de classes*. É um "poder" capitalista na medida em que a sociedade é capitalista, na medida em que o capitalismo explora os trabalhadores de todas as maneiras possíveis e que os mecanismos de dominação para isso – a raça e o gênero – são utilizados de maneira diferenciada no mundo heterogêneo dos trabalhadores.

Haveria muito mais para dizer para descrever honestamente as posições de Quijano, o que não vai ser possível aqui, mas devo dizer que tenho divergências em relação a essa utilização do conceito de colonialidade, o que é uma pena porque, ao meu ver, restringe a sua operacionalidade.

Contra o latino-centrismo da colonialidade segundo Aníbal Quijano

Quijano e os seus seguidores apresentam a colonialidade como um conceito de âmbito universal e têm toda a razão em fazê-lo, visto tratar-se de um elemento constitutivo do mundo moderno, capitalista, colonial, que concerne os espaços da periferia bem como os espaços centrais. No entanto, as características precisas que os "quijanistas" identificam são estreitamente latino-centradas. Para melhor historicizar e universalizar, teria sido indispensável beber na fonte de outras periferias: por exemplo, a raça no mundo árabe-muçulmano, onde os escravos foram majoritariamente negros só depois do século XVI, mas sem ligação com qualquer processo de formação capitalista? Também parece um pouco simples fazer aparecer a noção da raça, derivada

[32] Debrucei-me sobre este aspeto no prefácio "Pode uma política de multiculturalidade existir sem uma grande narrativa?", *in* Lorenzo MACAGNO, *O dilema multicultural,* Curitiba, Editora UFPR – Rio de Janeiro, Editora Graphia, 2014, pp. 17-35, <https://www.academia.edu/30891880/_Pode_uma_pol%C3%ADtica_de_multiculturalidade_existir_sem_uma_grande_narrativa_>.

da cor, na virada dos séculos XV e XVI como movimento *sistemático* e *generalizado*. A noção da raça já era patente em Castilha, desde antes da expansão (por exemplo, os massacres de judeus em 1391), mesmo se é verdade que a *limpieza de sangre de tiempo inmemorial* tenha sido formalizada um pouco mais tarde, no século XV, quando a expansão já tinha começado. Contudo, mesmo no mundo colonial europeu, será que a raça foi sempre a forma principal de estruturação social? Trabalhos recentes sobre a presença portuguesa na África ocidental nos séculos XV-XVII mostram que a discriminação não se exprimia, neste primeiro mundo colonial, com base na raça e ainda menos na cor[33]. Quer dizer, a cor era obviamente um fenótipo notado, mas nem sempre era racializada: nos arquivos do século XVI, encontram-se, por exemplo, textos descrevendo tal ou tal africano, dizendo dele que "é um homem de valor *ainda que preto*", etc.[34] Não se coloniza da mesma maneira quando se é um grupo de trinta portugueses vindos numa pequena caravela até a costa ocidental da África, sem ameaçar a hegemonia dos Estados africanos, do que quando já se formou um sociedade colonial com vários estratos sociais e... raciais, como nas Américas ou em Cabo Verde. Nos meus próprios estudos sobre o trabalho forçado em Angola e Moçambique no século XX, encontrei uma situação onde a raça está bem presente, mas onde o indigenato[35] é muito mais importante como ferramenta de discriminação, sendo definido não tanto pela cor, mas em função da comunidade de seres humanos que não vivem na esfera da civilização ocidental. Isto é uma definição totalmente racista, mas racial de uma maneira específica na medida em que é um racismo social – a exclusão de toda uma categoria *socialmente* definida – mais do que fenotípico – que seria a exclusão generalizada com base na cor (nem todos os negros eram considerados indígenas na África portuguesa)[36]. Finalmente, a manutenção da raça como matriz principal de estruturação do capitalismo até o período contemporâneo mereceria uma abordagem mais prudente por parte de alguns autores desta escola de pensamento[37]. Pode-se

---

[33] José da Silva HORTA, *A "Guiné do Cabo Verde": Produção Textual e Representações (1578-1684),* Lisboa, Fundação Gulbenkian e FCT, 2011 ; José da Silva HORTA & Peter MARK, *The Forgotten Diaspora : Jewish Communities in West Africa and the Making of the Atlantic World,* Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

[34] Cito aqui o historiador português José Silva Horta, conversa particular.

[35] Na colonização portuguesa contemporânea, o indigenato é o estatuto legal e jurídico dos indígenas, isto é, 99% da população africana negra, sendo uma pequena minoria considerada como cidadã. Depois do fim (oficial) da escravatura em 1878, os indígenas foram submetidos ao trabalho forçado até 1962.

[36] Michel CAHEN, "Seis teses sobre o trabalho forçado no império português continental em África", *Revista África* (Universidade de São Paulo), 35, 2017: 129-155, <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2526-303X.v0i35p129-155>.

[37] Quando Ramón Grosfoguel escreve que, hoje em dia, "todos nós fazemos parte de um sistema-mundo que articula várias formas de trabalho em função de uma classificação racial da população mundial", pode-se pensar que ele exagera e simplifica muito (R. GROSFOGUEL, "Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale", *Multitudes* (Paris), 26, 2006: 4). Aliás, A. Quijano é mais prudente, reconhecendo que o eixo raça/classe da classificação social está em declínio em proveito do eixo classista e que a relação salarial foi sempre "estruturalmente dominante", mas "demograficamente minoritária" (A. QUIJANO, "Colonialidad del poder y classificacion social", *in* « Festchrift for Immanuel Wallerstein/Part I », *Journal of World-Systems Research,* VI (2), dossiê especial, 2000: 342-386, 370).

subalternizar um ser humano com base na nacionalidade, na etnicidade, na casta, na religião, no gênero, etc., sem que a raça seja o critério dominante. Muitas vezes é uma mistura de tudo isso.

A leitura quijaniana do marxismo também é muito reducionista[38]. Longe de mim negar que Marx teve análises eurocêntricas, mas não a propósito da teoria das classes. Quijano baseia a sua censura no fato de que Marx teria olhado só para a Europa e, como o proletariado era a classe dominada majoritária, teria (ele próprio ou os epígonos) expandido mecanicamente este modelo. *Só que é falso.* Quando Marx escreve o *Manifesto do Partido comunista* em 1848, o proletariado era uma classe muito minoritária numa Europa ainda rural. Não foi por razão "numérica" que Marx desenvolveu a teoria das classes, mas porque teve a formidável capacidade de antevisão, de compreensão de que, com base nas meras premissas que ele observava, um novo modo de produção estava crescendo e iria *polarizar* (e não resumir) a evolução mundial. Não testemunhava o nascimento do capitalismo, bem anterior, mas o *modo de produção capitalista* em que a duas classes *fundamentais* iam exercer um efeito polarizador na sociedade – digo bem, as classes fundamentais, isto é, ligadas a esse modo de produção, o que não quer dizer que não havia outras classes ou corpos sociais. Quero dizer, a teoria das classes segundo o europeu Marx não apresenta, em si, nenhum freio à análise da heterogeneidade de outras formações sociais subalternas.

De um lado, bem sei que houve quem se pensava marxista e que por isso buscou uma classe operária a todo o custo em territórios onde não havia nem a sombra de um proletário, indo até inventar "etnia-classe" para, custe o que custasse, poder aplicar o conceito simplista que tinham do marxismo. Mas, de outro lado, reconhecer plenamente a heterogeneidade não significa que não haja um modo de produção hegemônico em escala mundial e que não se possa combinar a existência de duas classes fundamentais com outros estratos sociais muito numerosos. Aliás, se há um conceito de Marx bem ultrapassado hoje é o de "modo de produção asiático" – Marx estava longe de ter as fontes de informação suficientes. No entanto, esta tentativa infeliz pelo menos demostra que, para Marx, o capitalismo não era a única possibilidade de evolução histórica e que podia haver outras formações sociais além da burguesia e do proletariado.

Uma lei da expansão capitalista: subalternizar para não proletarizar

Afinal, Quijano desvanece a necessária nitidez de um fenômeno considerável: se ocorreu e durou até hoje, tudo o que ele explica – a matriz racial, o gênero, a heterogeneidade social, etc. – é porque *a expansão do capitalismo deve ser cuidadosamente diferenciada da expansão do modo de produção capitalista.* Primeiramente, o capitalismo nasce em Genova durante o século XIII, sob forma bancária, expandindo-se à Península Ibérica sob forma mercantil entre os séculos XIV e XVI e,

[38] A. QUIJANO, "Colonialidad del poder y classificacion social", *op. cit.*

depois, ao mundo, sendo que o modo de produção capitalista nasce no século XVIII na Europa do Norte, mercê em particular da acumulação arrancada do Sul. Mas há uma outra razão: mesmo quando o modo de produção capitalista já existia, foi de todo o interesse deste capitalismo *não expandir o tal modo de produção, evitar a proletarização dos subalternos.* Immanuel Wallerstein e, antes dele, Rosa Luxemburgo[39] explicaram isso, que pode ser resumido assim: uma família inteiramente proletarizada deve ser paga ao custo da sua reprodução social, caso contrário morre porque não dispõe de outras fontes de sustento; logo, é muito mais rentável não proletarizar e explorar sociedades inteiras, onde vão subsistir outros modos de produção capazes de assegurar parte do sustento dos habitantes. Assim, pode-se pagar abaixo do custo da reprodução social. O trabalho forçado no capitalismo colonial do século XX era exatamente isso: para funcionar, precisava da manutenção do modo de produção doméstico, da agricultura tradicional praticada pelas mulheres, enquanto os homens estavam na fazenda do colono[40]. Subalternização e "generização" foram intrinsecamente ligados neste modelo exploratório. A *articulação desigual dos modos de produção* era mais rentável do que a mera expansão do modo de produção capitalista.

Chegamos ao ponto fulcral: a existência de *formas não capitalistas de exploração* – quero dizer: formas de exploração não constitutivas do modo de produção capitalista – foi, ficou e ainda é *indispensável à dominação capitalista.* A escravatura nas Américas, o indigenato e o trabalho forçado na África, a predação quando das conquistas ou das repressões, a guerra do ópio na China, o paternalismo e a dívida imaginada dos seringueiros da Amazônia[41], etc., tudo isto faz parte de um vasto leque de *formas de exploração não capitalistas da dominação capitalista*[42]. A presença dessas formas não capitalistas dentro do capitalismo não é em nada exclusiva das periferias; ao contrário, é extremamente frequente, mesmo no centro do capitalismo (por exemplo, as relações de domesticidade, ou a manutenção de uma atividade camponesa numa população já proletarizada – neste caso, trata-se de uma forma de articulação de modos de produção[43] –, etc.). No entanto, essas formas não são dominantes no processo da produção de valor mercante nas áreas centrais do capitalismo contemporâneo[44], sendo que são – demograficamente e economicamente – ainda massivas nas periferias.

---

[39] Veja o capítulo de Isabel Loureiro neste livro.

[40] Claude MEILLASSOUX, *Mulheres, Celeiros & Capitais,* Porto, Afrontamento, 1976.

[41] Christian GEFFRAY, Chroniques de la servitude en Amazonie brésilienne. Essai sur l'exploitation paternaliste, Paris, Karthala, 1995 [a edição brasileira tem um título bastante diferente: *A opressão paternalista: Cordialidade e brutalidade no cotidiano brasileiro,* Rio de Janeiro, Educam-Editora universitária Candido Mendes, 2007].

[42] Para um exemplo brasileiro, conferir Philippe LÉNA, Christian GEFFRAY & Roberto ARAÚJO (eds) "L'oppression paternaliste au Brésil", dossiê, *Lusotopie*, III, 1996.

[43] Em Portugal, um caso bem estudado foi o da formação da classe operária no têxtil do norte do país, que combinou proletarização e atividade camponesa.

[44] Essas formas podem ser massivas – como o trabalho doméstico das mulheres –, mas não produzem valor mercante.

Isto permite entender que, *por causa* da expansão do capitalismo, e *não por causa da raça em si,* houve um *enorme espaço de produção de formações sociais*, com certeza integradas no sistema-mundo capitalista, mas não diretamente moldadas pelo seu modo de produção, até hoje, e, pois, diversamente moldadas segundo outras regulações opressivas. Neste quadro, a raça foi, sem dúvida, uma das principais formas de regulação. Mas não se deve confundir efeito e causa: não é a raça que criou o sistema-mundo capitalista mesmo se, muito cedo, tornou-se uma ferramenta social indispensável. Nessas formações sociais, o proletariado pode existir – e existe mais e mais – mas não é obrigatoriamente o estrato social mais explorado e obviamente não o mais numeroso quando, no capitalismo central de hoje, a esmagadora maioria da população é, nos termos de Marx, proletária[45].

Para uma definição materialista da colonialidade

Isso parece-me a definição mais ampla da colonialidade da qual precisamos, ou seja: *o conjunto das formações e relações sociais produzidas pelas formas de exploração não capitalistas da dominação capitalista ao longo da sua expansão,* com todas as consequências culturais, políticas, identitárias, etc., em sociedades inteiras. Como acabamos de ver, isto não quer dizer que todas as formas de exploração não capitalistas da dominação capitalista estão no âmbito da colonialidade – como o trabalho doméstico das mulheres nas sociedades capitalistas centrais. Trata-se de formações e relações sociais que foram historicamente produzidas no longo processo de expansão capitalista a partir do período mercantil. Também não quer dizer que a expansão do capitalismo fora das suas áreas centrais produza sempre colonialidade: hoje em dia (fim do século XX e século XXI), a nova expansão territorial capitalista possibilitada pelo colapso dos países do stalinismo senil (frequentemente e de maneira inadequada chamados de "países do comunismo real", ou simplesmente "países comunistas") faz-se, em sua maioria, *diretamente* pela expansão do modo de produção capitalista. Se houver produção de colonialidade nessas áreas, não será o fenômeno determinante. Mas em vastas áreas historicamente produzidas, a colonialidade permanece como característica fundamental das sociedades.

Isto é, pode-se falar, como Quijano, de colonialidade do poder, ou como mais e mais fazem os quijanistas, de colonialidade do saber[46], mas também pode-se usar o conceito em relação à colonialidade de um Estado (de forma diferenciada na América e na África, por exemplo), de

---

[45] Hoje em dia existe a tendência de não falar mais em proletariado, mas em salariado. Penso que este segundo conceito é menos preciso (um patrão também recebe salário!) do que o de Marx, e que não se deve ser confundido com "pobre" – em certos casos, um proletário pode ter um salário relativamente importante, mas vive exclusivamente deste, oriundo da venda da sua força de trabalho (e competência).

[46] Edgardo Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, Clasco, 2005: 201-246.

uma nação, de um país. Quando Evo Morales, com base na nova constituição da Bolívia, declarou o seu país como "Estado Plurinacional", não estava contestando, pelo menos em parte, a colonialidade não só do *poder* mas do imaginário nacional e do *país*? Não estava ele a *deslatinizar*, pelo menos em parte, um país que, como indica o próprio nome, teve origem bolivariana, ou seja, a criação de um estado *colonial* e *hispânico* – apesar de toda a fantástica reconstrução que hoje em dia faz de Simon Bolívar, não mais um independentista colonial, mas um revolucionário anticolonial![47]

Isto é: se a colonialidade for entendida como mera "continuação da colonização" depois de uma "independência formal", é um conceito de pouco interesse, um mero substantivo da expressão "situação colonial" de Georges Balandier. Perde-se a dimensão de longa duração da colonialidade, nascida com a expansão capitalista *antes* da colonização, atravessando o período colonial para persistir ainda hoje em vastas partes do planeta. Simplifica excessivamente o que foram as "independências formais", visto que, nas Américas, as independências foram *independências sem descolonização* ao passo que os colonos criaram os Estados das suas próprias colônias, isto é, *Estados coloniais*; quando, em África, mesmo se as independências tenham sido muitas vezes *neocoloniais*, foram *independências com descolonização*, com novos países que já não eram colônias, mas que se tornaram indígenas. Nesses países africanos, a colonialidade do poder exprime-se de maneira diferente do que nas Américas, com a manutenção das fronteiras e de espaços coloniais supostamente criadores da nação, contra as nações africanas pré-coloniais[48]. Mas não se deve confundir colonialidade e neocolonialismo. Autores decoloniais dizem que não houve verdadeira descolonização porque os poderes pós-coloniais (com traço) perpetuaram uma política de integração subalterna ao sistema-mundo capitalista e não emanciparam os seus povos. Significa confundir coisas e espaços diferentes: nas Américas Latina e do Norte, não houve descolonização, houve ruptura com as metrópoles imperiais mercê da tomada do poder pelos colonos, o que quer dizer que a independência fez *nascer* Estados coloniais. Na África, é completamente diferente: pode-se criticar a política dos governos senegaleses ou angolanos[49] por

---

[47] Sobre a minha análise dos Estados latino-americanos com Estados coloniais *até hoje,* ver o meu capítulo "'État colonial'… Quel État colonial?", *in* Jordi BENET, Albert FARRÉ, Joan GIMENO & Jordi TOMÀS (eds), *Reis Negres, cabells blancs, terra vermella. Homenatge al professor d'història d'Àfrica Ferran Iniesta i Vernet,* Barcelona, Bellaterra, 2016, pp. 129-158.

[48] Pode-se dizer que, na América Latina, também as fronteiras atravessaram nações indígenas pelo meio. Mas aqui, foi o fato de Estados *exógenos* (coloniais) terem provocado a partição das nações indígenas. Na África, os anticolonialistas *indígenas* aceitaram o espaço colonial e criaram eles próprios Estados indígenas de matriz colonial.

[49] Uma palavra sobre Angola: hoje em dia, às vezes, ouve-se que há uma inversão da relação entre Portugal e Angola visto que a pequeníssima e riquíssima elite angolana compra muitas empresas e bancos em Portugal. Ao meu ver, isso não é suficiente para caracterizar tal "inversão": o fato de uma elite africana praticar a extraversão dos seus capitais é bem típico de uma situação neocolonial. Esta elite não tenciona enriquecer-se principalmente por um processo burguês, isto é mercê da sua capacidade em organizar a extração da mais-valia dos seus trabalhadores locais dentro do processo produtivo, mas prefere continuar a auferir rendas vindas da proximidade familiar ou política com

serem neocolonialistas, *mas esses países já não são colônias.* A política dos *governos* é que é neocolonial, porém em *países* que foram verdadeiramente descolonizados/indigenizados, visto já não serem colônias. Sua formação social, oriunda das sociedades indígenas, com etnicidades, clãs, linhagens, classes de idade, castas, etc., é completamente diferente daquela existente nas Américas, em larga medida produzida pelo colonizador europeu. A colonialidade vai exprimir-se de maneira diferente quando o país e o Estado permaneceram coloniais, ou quando um governo segue uma política neocolonial num país descolonizado que voltou a ser indígena[50].

Em outras palavras, há vários *regimes de historicidade nas colonialidades.* Uma definição redutora da colonialidade como mera continuação da colonização (neocolonialismo ou "situação colonial" pós-colonial) traz todos os problemas já vistos, quando falamos da abordagem pós-colonial, da reificação e essencialização da herança. A colonialidade não é uma mera herança, é uma *produção específica de subalternidade enraizada na história.* Pela mesma razão, não achei feliz o conceito de "pós-colônia" (*post-colonie* em francês) forjado por Achille Mbembe. Com certeza, os países africanos foram colônias e já não o são, mas permanecem imbuídos de colonialidade. "Pós-colônia" induz em confusão sobre a natureza desses países, sobre o peso das heranças em vez de peso da inserção subalterna contemporânea no sistema-mundo capitalista[51].

Qual "pós-colonialidade"?

Se entendermos a colonialidade como conjunto de formações e relações sociais moldadas pelas formas de exploração não capitalistas de dominação capitalista, também *já não faz sentido o conceito de pós-colonialidade.* Com certeza, nos textos onde encontra-se o uso de tal conceito, a "pós-

---

a presidência do país. O caso angolano só foi específico na medida em que, durante anos, essa extraversão foi baseada sobre os altíssimos preços do petróleo. Mas a quantidade do capital não modificou fundamentalmente a estrutura do capital. É interessante ver que, hoje em dia, a baixa dos preços do petróleo e a crise orçamental em Angola não provocam em nada o retorno dos capitais da elite no país, como a crise de 1929 tinha provocado nos Estados Unidos (alargando assim tanto mais a crise no mundo). Se a acumulação do capital em Angola fazia-se principalmente pela organização de um sistema produtivo no país, os capitais deveriam obrigatoriamente voltar. Sobre esses temas, conferir Jorge COSTA, João Teixeira LOPES, Francisco LOUÇÃ, *Os Donos Angolanos de Portugal,* Lisboa, Bertrand, 2014; Ricardo Soares de OLIVEIRA, *Magnífica e Miserável: Angola desde a Guerra Civil,* Lisboa, Tinta-da-China, 2015.

[50] Por exemplo, Ramon GROSFOGUEL, "Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global: transmodernité, pensée-frontalière et colonialité globale", *Multitudes* (Paris), 26, 2006, <http://multitudes.samizdat.net/spip.php?article2674>, 10 p., p. 6, fala de "independências coloniais" e até de "independências sem descolonização", mas trata-se então da totalidade dos Estados da periferia, incluindo de África e Ásia que, no entanto, bem são Estados *africanos* ou *asiáticos* e não (neo-)*latinos*. Para Grosfoguel, o neocolonialismo é que fez com que não houvesse descolonização, como se não pudesse haver descolonizações burguesas. Ele confunde claramente duas categorias diferentes de análise e, paradoxalmente, não vê que são as independências latino-americanas do século XIX que *criaram* os Estados coloniais por ruptura com a metrópole imperial. Obviamente que não houve descolonização nesses países, mas não especificamente por causa da política neocolonial dos seus governos, mas por terem nascido e permanecido países coloniais!

[51] Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine,* Paris, Karthala, 2005. Este livro, no entanto, contém muitas outras matérias interessantíssimas.

colonialidade" é o mero substantivo do que é "pós-colonial"[52]. Mas temos que ser precisos nos conceitos e aqui foi contestada a possibilidade de uma "situação pós-colonial" dezenas de anos depois da colonização. Em contrapartida, com Quijano, mas diferentemente dele, foi afirmada a possibilidade de uma *situação de colonialidade* como produção permanente de subalternidade ligada à expansão capitalista, mas não necessariamente à colonização. Portanto, a "pós-colonialidade" seria uma situação em que já não haveria colonialidade, exprimiria o contrário do que se quer dizer...

Um outro conceito que, ao meu ver, deve-se banir de vez, é o de "pós(-)colonialismo", que é bastante frequente.[53] Este é um condensado de todas as confusões já apontadas. O colonialismo é a política da colonização. Pois, o que pode ser o pós(-)colonialismo senão a política do pós-colonial? Mas o que pode ser uma política do pós-colonial? Se o pós-colonial é considerado – e criticamos aqui esta visão – uma situação persistente e estruturante de herança colonial nas sociedades centrais bem como periféricas, a política dele seria, por conseguinte, uma política a favor dessa persistência, sua organizadora. Ora, é obviamente o contrário que querem dizer os numerosos autores que usam a expressão, para os quais é mero substantivo de "teoria póscolonial", ou de uma política que seria oriunda dessa teoria póscolonial. Isso entra em contradição com o fato de que a grande maioria dos autores póscoloniais de hoje limitarem-se à crítica epistemológica, sem entrar nas possíveis consequências políticas. Afinal, "pós(-)colonialismo", regra geral, não é entendido como uma política contra as sequelas do pós-colonial (com traço). De qualquer maneira, é de se evitar um enunciado que pode significar o contrário do que se pretende dizer.

As grandes diferenças entre os estudos póscoloniais e os estudos em termos de colonialidade são que, de um lado, as últimas permitam analisar sociedades inteiras, ao passo que as primeiras privilegiam o fragmento social; por outro lado, as últimas mantém a crítica política, quando as primeiras retrocederam para a crítica epistemológica – embora a tendência atual em estudar mais e mais a *colonialidade do saber* e menos a *colonialidade do poder* mostra a pressão da virada culturalista dos estudos póscoloniais sobre os estudos em termos de colonialidade[54].

---

[52] Por exemplo, Sheila Pereira KHAN, *Portugal a lápis de cor - A Sul de uma pós-colonialidade,* Coimbra, Almedina, 2015.

[53] Por exemplo entre muitos: em Anthony SOARES (ed.), *Towards a Portuguese Postcolonialism,* Bristol, Universitry of Bristol, 2006 ("Lusophones Studies", 4), *postcolonialism* parece ser um equivalente de *postcoloniality.* Tinha sido a mesma coisa com Boaventura de Sousa SANTOS, "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", *in* Maria Irene RAMALHO & António Sousa RIBEIRO (eds), *Entre ser e estar. Raízes, percursos e discursos da identidade,* Porto, Afrontamento, 2001.

[54] Outra diferença que tem importância é que, enquanto os estudos póscoloniais de língua inglesa nasceram como teoria literária, os estudos da colonialidade nasceram das ciências sociais, em particular da sociologia. Neste sentido, os estudos da colonialidade aproximam-se mais das *Subaltern Studies,* nascidas da história. Os estudos póscoloniais tem um forte pendor textual que não têm nem os *Subaltern Studies,* nem os estudos de colonialidade.

Essa pressão culturalista é facilitada por uma visão redutora da modernidade, feita sistema de pensamento homogêneo durante séculos, quando foi mais um período de grande criatividade cultural e filosófica, obviamente eurocêntrico, mas onde houve correntes contraditórias, por exemplo a favor ou contra a escravatura, cristocêntricas ou não. Hoje, isto traz a discussão sobre o universalismo, muitas vezes usado como sinônimo da expressão da modernidade eurocêntrica. Ora, uma coisa é combater o *universalismo abstrato*, oriundo do triunfo das burguesias europeias que impuseram ao planeta a(s) sua(s) maneira(s) de ver; outra coisa é, por causa da suposta filiação entre modernidade, eurocentrismo e universalismo, esquecer o *universalismo concreto* dos movimentos emancipalistas e assim condenar o *universalismo tout court*. Isso leva a um beco sem saída. Com efeito, as análises em termos de colonialidade aceitam a constatação de que, hoje em dia, já não há nenhum "exterior", nenhum *"afuera puro"* ao sistema-mundo capitalista, incluindo culturalmente[55] – senão seria uma negação da globalização. Mas o vazio deixado pela condenação de todo e qualquer *uni*versalismo traz a tese do "di-versalismo" ou do "pluri-versalismo" que deveria substituí-lo[56]. Essas palavras são bonitas, mas o que podem ser tais "-versalismos" senão uma tese diferencialista que acredita na perpetuação de sistemas culturais completamente autônomos uns dos outros ao longo dos séculos? Se for assim, cai a tese de que não pode haver um "exterior puro", um *"afuera puro"* à globalização, indo para caminhos bem idealistas e irrealistas. De um ponto de vista heurístico, mas também político, parece mais fecundo voltar à oposição entre o universalismo abstrato que impõe os valores dos dominantes e o universalismo concreto que une a diversidade humana, respeitando-a, numa dinâmica de emancipação.

Até a palavra "decolonial" traz problema ao induzir a ideia de que um pensamento e uma política decolonial vão combater o que é *colonial*, quando, na realidade, trata-se de combater a *colonialidade*. O próprio Walter Mignolo, no seu "Manifesto"[57] alimenta em parte a confusão:

> "if coloniality is constitutive of modernity since the salvationist rhetoric of modernity presupposes the oppressive and condemnatory logic of coloniality [...], then this oppressive logic produces an energy of discontent, of distrust, of release within those who react against imperial violence. This energy is translated into *de-colonial projects that, as a last resort, are also constitutive of modernity"*. [Grifo no texto][58]

---

[55] Ramón GROSFOGUEL, "Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial", *Contemporânea. Revista de Sociologia da UFSCar* (São Carlos, SP), II (2), 2012, pp. 337-362, em particular 354-355.

[56] Ramón GROSFOGUEL, "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial", *Tabula Rasa. Revista de humanidades* (Bogotá), 9, 2008, pp. 199-215.

[57] O texto de Walter D. MIGNOLO, "Epistemic Disobedience and the De-Colonial Option: A Manifesto", que circulou a partir de 2006-2007, teve várias versões (veja nota 4), com títulos por vezes ligeiramente diferentes. A versão aqui utilizada está em *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World* (Merced, Universidade de California) I (2), 2011: 44-65.

[58] W. MIGNOLO, "Epistemic Disobedience...", *op. cit.,* pp. 45-46.

O autor define bem os "projetos de-coloniais" como sendo opostos às consequências da *colonialidade*. Mas como ele liga o conceito ao que é constitutivo da modernidade, por sua vez um processo que decorreu durante séculos – o que se entende, mas remete principalmente a um período onde a forma dominante de colonialidade era a colonização –, o seu "decolonial" foi e é produzido pelo descontentamento engendrado pelo colonial e assim parece mera continuação do "anticolonial". Isto é lógico quando se considera que a situação mundial permanece em larga medida colonial e não moldada pela colonialidade na definição materialista que dei. Mas ele tem toda a razão em dizer que o anti-colonial (ao meu ver: antes) ou o decolonial (ao meu ver: hoje) produzem também modernidade, modernidades alternativas.

O problema é que não temos um adjetivo correspondente ao substantivo "colonialidade", tal qual os adjetivos "colonial" e "colonialista" correspondem aos substantivos "colonização" ou "colonialismo". Uma vez, propus a uma doutoranda o adjetivo "colonialitário" (*"colonialitaire"* em francês[59]). Talvez não seja muito bonito, mas o objetivo era evitar a confusão entre o que é anti-"situação colonial" e o que é anti-"situação de colonialidade". Deste ponto de vista, o conceito de *decolonialidade* é mais compreensível se não for erroneamente utilizado como sinônimo moderno de anti-colonialismo[60].

Afinal, apesar das nuances, mantenho a operacionalidade do conceito de colonialidade, evitando, no entanto, o latino-centrismo de Aníbal Quijano e dando-lhe uma definição materialista, historicizada e universal.

Sempre no mesmo estudo conceitual, deve-se discutir se o uso de "Sul" pode ser um sinônimo cômodo para os espaços de e as lutas contra a colonialidade. Este vocábulo rapidamente substituiu o de "terceiro-mundo" depois da queda da União soviética[61]. Um autor que fez um grande esforço para explicar e popularizar esta visão é o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos, através de uma teorização em volta das "epistemologias do Sul":

---

[59] Joëlle PALMIERI, *Genre et société numérique colonialitaire. Effets politiques des usages de l'internet par des organisations de femmes ou féministes en contexte de domination masculine et colonialitaire : les cas de l'Afrique du sud et du Sénégal,* Tese de ciências políticas, Sciences Po Bordeaux/Université de Bordeaux, 2011.

[60] Deve-se notar que o próprio Aníbal Quijano não fala muito frequentemente em "decolonial" ou "decolonialidade". Parece que ele usa desses conceitos mais no nível epistemológico do que em termos de luta concreta. Por exemplo:

"First of all, epistemological decolonization, *as decoloniality,* [grifo meu] is needed to clear the way for new intercultural communication, for an interchange of experiences and meanings, as the basis of another rationality which may legitimately pretend to some universality. Nothing is less rational, finally, than the pretension that the specific cosmic vision of a particular ethnie should be taken as universal rationality, even if such an ethnie is called Western Europe because this is actually pretend to impose a provincialism as universalism ». Aníbal QUIJANO, "Coloniality And Modernity/Rationality", *Cultural Studies,* 21 (2), 2007: 168-178, p. 177.

[61] Depois de muitos anos de resistência, ou talvez porque nem é sempre fácil para uma revista mudar o seu título, é de reparar que a venerada *Revue Tiers-Monde* (Paris), fundada em 1960, mudou o seu título em janeiro de 2017 para *Revue internationale des études du développement.* Será um progresso, havendo sempre um espaço mundial em que o "desenvolvimento" é a tarefa histórica e um outro espaço, não nomeado, mas que se pensa como centro, que seria "já desenvolvido"?

será que podem ser uma ferramenta operacional no combate às relações sociais desiguais da colonialidade?

"Epistemologias do Sul": retorno ao velho terceiro-mundismo ou rumo a um novo orientalismo?

"Epistemologias do Sul" não é um conceito muito novo no pensamento de Boaventura de Sousa Santos. Foi formulado inicialmente em 1995[62] e reelaborado em várias publicações[63]. Mas é sobretudo a partir de meados dos anos 2000 que ele faz dele a sua batalha conceitual principal[64].

Ele parte da ideia (e da constatação) de que a história da expansão do capitalismo provocou não só uma opressão social e econômica, mas igualmente cognitiva e que essa opressão cognitiva ainda continua nos dias de hoje (ele usa de vez em quando o conceito quijaniano de "colonialidade do saber"). Ele caracteriza o "pensamento ocidental" como "abissal", um pensamento com determinantes visíveis e invisíveis que estabelece um fosso entre ele e todo o resto, negando qualquer outra epistemologia[65]. Ele considera que muitos "epistemícidios" foram cometidos, provocando um gigantesco desperdício da experiência. A tarefa dos "póscoloniais de oposição"[66] seria, pois, de recolher o que fica dessas epistemes, em larga medida desaparecidas (o que ele designa por "sociologia das ausências"), de valorizá-las, de aprender com elas e para elas e de poder utilizá-las nos mundos centrais (o que ele designa por "sociologia das emergências"). A emancipação deverá ser social, mas igualmente cognitiva, com o ressurgimento de saberes

---

[62] Boaventura de Sousa SANTOS, *Toward a New Common Sense: Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition,* Nova Iorque, Routledge, 1995.

[63] Boaventura de Sousa SANTOS, *Um discurso sobre as Ciências,* São Paulo, Certez, 2003; ——, "A Critique of Lazy Reason: Against the Waste of experience", *in* Immanuel WALLERSTEIN (ed.), *The Modern Wolrd-System in the Longue Durée,* Boulder, Paradigm Publishers, 2004, pp. 156-197; ——, Maria Paula MENESES & João Arriscado NUNES, "Para ampliar o cânone da Ciência: a diversidade epistemológica do mundo", *in* ——, *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais,* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, pp. 23-101; ——, *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política,* Porto, Afrontamento, 2006.

[64] Boaventura de Sousa SANTOS, *Toward a New Common Sense..., op. cit.*; Maria Paula Meneses (ed.), "Epistemologias do Sul", dossiê da *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 80, 2008: 5-211. Boaventura de Sousa SANTOS & Maria Paula MENESES (eds), *Epistemologias do Sul,* São Paulo, Cortez, 2010; ——, *Epistemologías del Sur,* Madrid, Akal, 2014 ("Cuestiones de antagonismo"); Boaventura de Sousa SANTOS, *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide,* Paradigm Publishers (Routledge), Londres, 2014; Boaventura de Sousa Santos, *Epistémologies du Sud: Mouvements citoyens et polémique sur la science,* Paris, Desclée De Brouwer, 2016 [as diversas edições de *Epistemologias do Sul* não têm exatamente o mesmo conteúdo].

[65] Boaventura de Sousa SANTOS, "Para além do Pensamento Abissal. Das linhas globais a uma ecologia de saberes », *Revista Crítica de Ciências Sociais,* 78, 2007: 3-46.

[66] Depois de se considerar "pós modernista de oposição" na medida em que era muito crítico para com o pós modernismo "de contemplação", B. Sousa Santos reivindicou-se (pelo menos a partir de 2004, quando do Congresso Luso-Afro-Brasileiro realizado em Coimbra) da teoria póscolonial, sempre como "de oposição". Hoje em dia, parece que ele já não se reivindica mais do póscolonial, centrando tudo nas "epistemologias do Sul". O seu grande projeto de pesquisa "Alice – Espelhos Estranhos, Lições Imprevistas: Definindo para a Europa um novo modo de partilhar as experiências do Mundo" testemunha isso (<http://alice.ces.uc.pt/en/index.php/about/?lang=pt>).

dominados, dialogando com os outros saberes de maneira igualitária numa "ecologia de saberes". Chama este conjunto de atitudes intelectuais e militantes "epistemologias do Sul". Segundo ele, as epistemologias do Sul seguem três orientações: aprender que existe o Sul, aprender a ir para o Sul, aprender a partir do Sul e com o Sul[67].

Aqui, é impreciso: com efeito, não se trata simplesmente de ouvir as "vozes do Sul", de conhecer o conjunto das epistemologias *existentes* no Sul, mas também de um conjunto de atitudes militantes e intelectuais permitindo "aprender com o Sul global", de uma coligação mundial de militantes e intelectuais "pro-Sul", estejam eles situados no Sul ou no Norte ou Ocidente (ele emprega os dois termos e advoga também por um "ocidente não ocidentalista"). Os Fóruns Sociais Mundiais foram, nesta visão, a emergência de um fenômeno que qualificou, ao meu ver de uma maneira extremamente otimista, de "globalização contra-hegemônica".

Uma teoria social metafórica?

No entanto, isto traz problemas. Para ele, as "epistemologias do Sul" são um esforço para dar corpo aos saberes e experiências do "Sul global", como *metáfora* da exclusão, do silenciamento e da destruição de povos e saberes. Mas será que pode-se fundamentar uma teoria social com base em uma metáfora? Quando Marx, bem ou mal, pensou a teoria das classes sociais antagônicas, não se tratou de metáfora, mas da observação do que era, segundo ele, *diretamente* uma realidade. Pode-se dizer a mesma coisa de Pierre Bourdieu na *Distinction*[68], etc. No entanto, como não é somente a metáfora de um esforço intelectual e militante, mas também uma área a ser definida, Boaventura dá precisões sobre o Sul como espaço: o "Sul metafórico" não é exatamente o "Sul geográfico" na medida em que a Austrália e a Nova-Zelândia não fazem parte dele, mas que, em contrapartida, o Sul Global está presente no Norte na forma de imigrantes e o Norte global está presente no Sul na forma das elites globalizadas. Ao meu ver, é um náufrago num mar de confusão.

Em primeiro lugar, aquilo que ele descreve já possuía uma antiga designação – o terceiro-mundismo –, logo podemos indagar quanto à contribuição desta nova designação – Sul –, ainda mais imprecisa que "terceiro-mundo". Em segundo lugar, a análise em termos de "Sul" e "Norte" para designar sociedades afasta toda análise em termos de classes e de formações sociais. É um empobrecimento conceitual nítido, mesmo comparado com o antigo conceito de terceiro-mundo. Com efeito, se a noção de terceiro-mundo era contestável pela sua imprecisão, pelo

---

[67] Ver as referências da nota 64.

[68] Pierre BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement,* Paris, Éditions de Minuit, 1979.

menos incluía uma analogia política com o *tiers état*, o *état tiers* (e não "terceiro"[69]), o estado[70] dos subalternos opostos aos privilegiados dentro da formação social do país de então. O "Sul" é uma designação que apareceu depois da queda do stalinismo senil e do triunfo da ditadura mundial do capital financeiro, o que se designa *naturalmente* por "globalização". Com a dita "queda das ideologias", os conceitos de "imperialismo", "dependência", "proletariado", etc., tornaram-se inaceitáveis para aqueles que venceram. O capitalismo triunfante tratou de "naturalizar" todos os conceitos exprimindo a desigualdade das relações sociais internacionais: já não havia mais que a "economia", o "desenvolvimento", a "pobreza", o "planeta", o "global", etc. E como o "segundo mundo" (dito "comunista") desapareceria, já não fazia sentido falar em "terceiro-mundo" – encontramos de novo a confusão total sobre o sentido de *tiers*[71]. Assim apareceu o "Sul", em vez de terceiro-mundo ou, melhor, de periferia do capitalismo. "Sul" é um conceito 100% neoliberal que naturaliza a dependência. Não traz progresso conceitual algum.

Em segundo lugar, afirmar que o Sul está presente no Norte na forma dos imigrantes e que o Norte está presente no Sul na forma das elites globalizadas é uma confusão na análise das formações sociais do mundo globalizado. O "Sul" – se me permito utilizar por pouco tempo este conceito – é constituído de *sociedades inteiras,* com suas classes, corpos e formações sociais. Quem é "rico" no Sul não faz parte do Norte; é uma *produção das economias subalternas integradas no sistema-mundo capitalistas.* Quem é pobre no Norte não faz parte do Sul, podendo ser proveniente do Sul se for imigrante, mas integra-se na estrutura das economias do Norte, que têm todo o interesse em utilizar esta reserva de mão-de-obra abundante e barata. Mobuto Sese Seko, o ditador zairense que já foi a segunda fortuna mundial, Isabel dos Santos, a riquíssima filha do riquíssimo pai presidente de Angola desde 1979, fazem parte do "Sul", *justamente porque o "Sul" é globalizado.* Muito frequente, hoje em dia – quase que obrigatória em certos círculos –, a expressão "Sul global" perde todo o sentido se não leva em conta as *sociedades inteiras* produzidas pela integração das periferias no sistema-mundo capitalista. Considerar que "rico" é sinônimo de Norte e "pobre" sinônimo de Sul é aniquilar toda e qualquer análise em termos de classes sociais nas sociedades consideradas, mas, sobretudo, significa essencializar sociedades inteiras: *o* Norte (em

---

[69] É preciso notar que, em português, na expressão "tiers monde", *tiers* foi traduzido por *terceiro*, que induz uma confusão com uma numeração (primeiro, segundo, terceiro, etc.). Foi a mesma coisa em inglês *("Third World),* em alemão *(Dritten Welt),* etc. No entanto, em francês, língua na qual foi forjado o conceito, os sentidos são bem diferentes: o *tiers* neste sentido não é o *troisième* ("terceiro"), é o Outro, mesmo que a analogia com o *tiers-état* pode induzir a confusão porque havia três ordens na sociedade de antigo regime (a nobreza, o clero e o *tiers-état*). Mas se o *tiers-état* era *tiers*, não era por ser terceiro numa lista, mas porque era o estado dos Outros, de todos aqueles que não eram privilegiados, era *tiers* frente ao *conjunto* privilegiado da nobreza e do clero. O *tiers* era o subalterno desta época. Em português, nem "terceiro", nem "terço" traduzem bem este sentido específico de "tiers" em francês.

[70] A palavra francesa "état" (não confundir com "État") significa aqui uma "ordem" (organização de tipo corporativo), a Ordem dos não privilegiados.

[71] Conferir nota 69.

vez de capitalismo central, onde quer que esteja), *o* Sul (em vez de periferia do capitalismo). É verdade que Boaventura coloca "epistemologia" no plural – "epistemologias do Sul" – mas "Sul" permanece no singular e, mesmo que estivesse no plural ("Suis"?), não modificaria muito uma visão que considera explicitamente que o mundo se divide simplesmente entre os que estão "do lado de cá da linha", e aqueles que estão "do lado de lá da linha" – *numa ótica onde essa "linha" não é uma separação de classes, mas de mundos*. Nesta ordem de visão, os proletários do Norte fazem parte dos opressores e dos dominantes, a não ser por aqueles oriundos dos segmentes de imigração recente.

A "teoria metafórica" das epistemologias do Sul é, pois, um terceiro-mundismo de cunho culturalista. No entanto, seria falso dizer que reproduz simplesmente o terceiro-mundismo dos anos 1960-80. Com efeito, o "antigo" terceiro-mundismo entrava naquilo que censuravam os historiadores subalternistas bengalis nos anos 1980, na medida em que apoiava, na grande maioria dos casos, os nacionalismos de modernização autoritária na África, nos países árabes[72] e na Ásia. Isto foi muito nítido em Portugal entre os intelectuais de esquerda que, salvo raríssimas exceções, apoiaram os partidos únicos "socialistas" oriundos dos movimentos de libertação anticolonial nos PALOPs, mas foi também o caso de muitos outros[73]. Embora não tenho lembrança de ter lido textos de Boaventura de Sousa Santos criticando os partidos únicos e de modernização autoritária nos PALOPs antes dos anos 1990, não há dúvida alguma que a teoria das epistemologias do Sul é um terceiro-mundismo *subalternista* e já não modernizador/nacionalista porque valoriza "os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as

[72] No caso específico da Argélia com a presença de militantes internacionalistas em apoio à Frente de libertação nacional, nos primeiros anos depois da independência, conferir Catherine SIMON, *Algérie, les années pieds-rouges. Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969*), Paris, La Découverte, 2009 [a expressão "pieds-rouges" (pés vermelhos) é um jogo de palavra com a expressão "pieds-noirs" (pés negros), que designava popularmente os colonos franceses por causa das botas negras que usavam os primeiros a chegar no século XIX].

[73] É de lembrar que, nos anos 1970 e 1980, quase ninguém questionava a pertinência dos partidos únicos na África porque se tratava de "unificar tribos" ou "etnias" para "criar a nação" em territórios coloniais inalterados e feitos países, contra as nações africanas pré-coloniais existentes, consideradas em bloco como não pertinentes. Ao mesmo tempo, a intelligentsia de esquerda lutava contra as ditaduras de partidos únicos na América latina. Aparece claramente aqui o muito difundido paternalismo autoritário para com a África que "ainda" estava na "etapa da criação da nação" – "nação" que só podia sair da colônia uma vez que se negava a pertinência das nações pré-coloniais, desvalorizadas como "tribos" ou "etnias". Aqui, houve um belo epistemícidio! Mas deve-se notar que as correntes de direita também apoiavam quase todas o princípio dos partidos únicos, bem como as Nações Unidas. Mesmo durante as lutas de libertação, as Nações Unidas não queriam reconhecer mais do que um movimento, declarado "representante único e legítimo do povo de [Argélia, Moçambique, Angola, da Namíbia, etc.]" para fins de apoio político, financeiro e militar. Assim, mesmo durante o tempo da luta, as Nações Unidas implantaram os futuros regimes de partido único. De notar, por fim, que o Movimento das Forças Armadas que derrubou o regime fascista (e de partido único) em Portugal ao 25 de Abril de 1974, nunca questionou o fato de transmitir o poder, nas antigas colônias africanas a partidos únicos (com a meia exceção de Angola, onde os Acordos de Alvor previam a transmissão para os três principais movimentos de libertação – MPLA, FNLA, Unita –, proibindo, no entanto, quaisquer outros, incluindo a FLEC de Cabinda para impor a intangibilidade das fronteiras coloniais. A ideologia "unicista" levou os três movimentos à guerra civil para saber quem seria o partido único no poder).

condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos"[74]. Mas isso não atenua o culturalismo e o essencialismo da proposta.

Uma proposta essencialista

Isso é bem nítido na descrição das principais premissas das epistemologias do Sul, recentemente explicitadas por Sousa Santos, que são (passo a citar):

– "a compreensão do mundo excede largamente a compreensão europeia do mundo" – mas o que é *a* compreensão europeia ou mesmo uma compreensão *europeia*? A simplificação e a essencialização são aqui patentes.

– "não faltam alternativas no mundo. O que realmente falta é um pensamento alternativo de alternativas" – aqui, confesso nunca ter conseguido entender bem, a não ser que, quer a alternativa ao capitalismo já não está na ordem do dia, quer todas as alternativas atualmente conhecidas, até as mais radicais, afinal ficam dentro do paradigma do sistema-mundo e rejeita-se elas em bloco como sistêmicas, esperando por uma mega-alternativa de alternativas ainda desconhecida, mas que supostamente poderá aparecer ao longo de uma esperada "transição paradigmática"[75];

– "a diversidade epistêmica do mundo é infinita e nenhuma teoria geral pode almejar compreendê-la" – há duas teses nesta frase que ele liga sem justificação. Da primeira tese pode-se deduzir que, afinal, os efeitos culturais da globalização foram limitados, visto permitirem a existência de uma diversidade epistêmica "infinita" – o *"afuera puro"* de que falei *supra* afinal existiria. Voltando-se para a história, esta tese está em contradição total com a tese anteriormente citada dos epistemícidios: se a expansão do capitalismo provocou – e penso que provocou! – um movimento sistemático de epistemícidios, como é que pode subsistir ainda hoje uma diversidade epistêmica "infinita"? A segunda tese é afirmada como evidência: há infinidade das diversidades

---

[74] "Epistemologias do Sul: Boaventura de Sousa Santos em diálogo com ALICE – CES Summer School (2016)", <http://www.ces.uc.pt/cessummerschool//index.php?id=12704&id_lingua=1&pag=12706>, consultado ao 10 de novembro de 2015.

[75] Uma obra anterior de B. de Sousa SANTOS bem dava a impressão de que este é o seu pensamento. Em *A crítica da razão indolente. Contra o desperdício da experiência. I. Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática,* (Porto, Afrontamento, 2000, 374 p.), todos os pensamentos alternativos que ele citava (a começar pelo marxismo) ficavam, segundo ele, dentro do paradigma da dita "modernidade" com a qual devia-se romper, mas não dispondo mais para isso de um pensamento alternativo. A única coisa que ele podia propor, então, era a de que estávamos entrando num período de "transição paradigmática", que poderia fazer aparecer a alternativa às alternativas, mas sem que se pudesse ainda vislumbrar as suas características. Era cedo demais, como muitas vezes nas conclusões de obras de Boaventura de Sousa Santos que, depois de centenas de páginas de análise crítica, não desembocam sobre quaisquer consequências políticas. Visivelmente, ele está hoje buscando "no Sul metafórico" a resposta.

epistêmicas do mundo, *logo* não há alguma possibilidade de desenvolver uma teoria capaz de explicar "o mundo" e, em particular (acrescento eu), a evolução do capitalismo globalizado;

– "a alternativa a uma teoria geral consiste na promoção de uma ecologia de saberes combinados com tradução intercultural" – pois, estamos aqui na culturalização completa da luta política emancipalista, cujo método e, quiçá, o fim, é simplesmente a promoção de um igualitário "diálogo de saberes" sem mais falar em lutas de classes[76]. Afinal, a reivindicação política limita-se à afirmação das várias maneiras de viver e pensar no mundo, um pouco à maneira de Dipesh Chakrabarty *supra* citado.

Queria voltar um pouco mais sobre a tese de que "nenhuma teoria geral pode almejar compreender" a "diversidade epistêmica infinita do mundo". B. de Sousa Santos exprimiu-a várias vezes de outra maneira: "não precisamos", diz, "de uma teoria geral, mas ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral"[77]. Aqui, mais uma vez, penso que há confusão.

De um lado, numa perspectiva emancipalista, é muitíssimo importante reconhecer as modernidades alternativas (ou, nas palavras de Sousa Santos, "os conhecimentos rivais"). Não é importante somente do ponto de visto epistemológico, mas também diretamente do ponto de visto político. Só um exemplo: durante a luta dos indígenas kayapós contra a barragem gigante de Belo Monte no rio Xingu (Estado do Pará, Brasil), a ideologia produtivista dos governos (incluindo petistas) traduziu-se pela afirmação de que não se podia deixar que tal bacia hidrográfica com forte potencial elétrico não fosse "bem explorada" em prol do "povo brasileiro"; o fato de isto comprometer gravemente a vida de uma nação índia não foi considerado relevante, a não ser em termos de indenização, isto é, da suavização de uma decisão inquestionável. O paradigma de vida representado pela companhia Eletronorte, típica da ideologia do desenvolvimento, foi (e permanece) o único válido, a salvaguarda de uma outra maneira de viver, não produtivista, não sendo relevante. Pois, a defesa do direito dos indígenas a continuar a viver em sua terra implicava o reconhecimento da relevância do seu sistema de pensamento. Logo, fica claro aqui que o reconhecimento da diversidade epistêmica da humanidade é uma questão política de maior importância.

Mas, de outro lado, mesmo se seguirmos a afirmação (que critiquei) de que ainda existe uma

---

[76] "Epistemologias do Sul: Boaventura de Sousa Santos em diálogo...", *op. cit.* É de reparar que essas citações foram extraídas de um texto de enfoque pedagógico introdutivo a uma universidade de verão organizada em 2016 pelo projeto de pesquisa "Alice" dirigido por B. de Sousa Santos. Se poderia pensar que, assim sendo, algumas formulações possam ser sujeitas a simplificações: mas de um lado, encontra-se elas em termos quase idênticos em obras do autor, e de outro lado e sobretudo, é muito bom ver o que resulta dessa conceptualização quando do que se trata é convencer estudantes, ativistas, etc.

[77] Boaventura de Sousa SANTOS, "O futuro do Fórum Social Mundial; o trabalho de tradução", *Osal (Observatorio Social de América Latina, CLACSO),* V (15), 2004: 77-90.

infinidade epistêmica no mundo, isso implicaria a impossibilidade de uma teoria geral? São coisas completamente diferentes. A possibilidade de uma teoria geral não é inviabilizada pelo fato de haver uma profusão de sistemas epistêmicos locais pelo simples fato de que uma teoria geral nunca é o resultado mecânico da confluência de epistemes locais. Ela pode resultar, sim, sendo "eurocêntrica" (preferia dizer "capitalistocêntrica" uma vez que não se trata da "Europa", mas do capitalismo central), mas será isso fatal? Sousa Santos muitas vezes cita o marxismo como sendo um bom exemplo deste eurocentrismo, mas ainda menos do que Aníbal Quijano, nunca fundamenta o que para ele é um dado: marxismo = eurocentrismo, ponto final. Em particular, nunca faz a distinção entre marxismo ou stalinismo (isto é, entre revolução e contra-revolução). Obviamente, uma teoria geral completamente internacionalista traz dificuldades: mas será que o progresso das lutas ambientais, feministas (incluindo do "Sul"[78]), LGBTQ, a luta dos Zapatistas, as revoluções árabes apesar das suas derrotas[79], etc., não enriqueceram consideravelmente as teorias "gerais" emancipalistas, a começar pelo marxismo do século XXI? O capitalismo não entra nessas questões e bem sabe que a sua grande narrativa de naturalização da exploração é necessária. Na época da globalização que mexe na totalidade das maneiras de ser e estar na humanidade, é estranho não pensar que isso mesmo abre a *possibilidade* e a *necessidade* de uma teoria geral emancipalista. Sousa Santos é muito pós-modernista nesta ótica. Mas, pode-se fazer uma pergunta: desde 1979, quando Jean-François Lyotard publicou *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*[80], isto há quase quarenta anos, quais foram as consequências políticas concretas de tal filosofia? Nenhuma.

Por fim, Sousa Santos afirma que "ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral". A fórmula é bonita, mas o que significa concretamente? Já podemos constatar que, de uma certa maneira, ainda é preciso uma certa teoria geral para uma necessidade particular (fundamentar a impossibilidade de uma teoria geral). Gostaria de ver o que Sousa Santos desenvolveria para fundamentar esta teoria geral da impossibilidade de uma teoria geral: para comprovar a dita impossibilidade, ele teria que desenvolver, afinal, uma teoria classicamente... geral. Para evitar esta armadilha, ele propõe não seguir a sua proposta (definir uma teoria geral da impossibilidade de uma teoria geral) mas, como vimos, uma "ecologia de saberes combinados com tradução intercultural", onde os Fóruns Sociais Mundiais seriam um palco paradigmático. Eis de novo a luta mundial para a emancipação reduzida a um diálogo igualitário entre epistemes em iniciativas reduzidíssimas, mesmo que politicamente importantes.

---

[78] Em particular o feminismo transnacional decolonial negro, ou o feminismo muçulmano, etc.

[79] Gilbert ACHCAR, *Symptômes morbides. La rechute du soulèvement arabe,* Arles, Sindbad/Actes Sud, 2016.

[80] Edição em língua portuguesa: Jean-François LYOTARD, *A condição pós-moderna,* Lisboa, Gradiva, 1989.

Vale a pena citar uma passagem em que Boaventura de Sousa Santos dá sua análise pessoal do significado dos Fóruns Sociais Mundiais, em 2004:

> "A teoria política da modernidade ocidental, tanto na versão liberal como na marxista, construiu a unidade na acção política a partir da unidade dos agentes. De acordo com ela, a coerência e o sentido da transformação social baseou-se sempre na capacidade do agente privilegiado da transformação, fosse ele a burguesia ou as classes trabalhadoras, representar a totalidade da qual a coerência e o sentido derivavam. De uma tal capacidade de representação provinham, quer a necessidade, quer a operacionalidade, de uma teoria geral da transformação social. A utopia e a epistemologia subjacentes ao FSM [Fórum Social Mundial] colocam-no nos antípodas dessa teoria. *A extraordinária energia de atracção e de agregação revelada pelo FSM reside precisamente na recusa da ideia de uma teoria geral.* A diversidade que nele encontra um abrigo está livre do receio de ser canibalizada por falsos universalismos ou por falsas estratégias únicas avançados por uma qualquer teoria geral. *O FSM sublinha a ideia de que o mundo é uma totalidade inesgotável, dado que possui muitas totalidades, todas elas parciais.* Por conseguinte, não faz sentido tentar apreender o mundo a partir de única teoria geral, pois *uma tal teoria irá pressupor sempre a monocultura de uma dada totalidade e a homogeneidade das suas partes.* O tempo em que vivemos, cujo passado recente foi dominado pela ideia de uma teoria geral, é talvez um tempo de transição que pode ser definido da seguinte maneira: não precisamos de uma teoria geral, mas ainda precisamos de uma teoria geral sobre a impossibilidade de uma teoria geral. Isto é, *precisamos de um universalismo negativo* que possa dar lugar às ecologias de saberes e práticas transformadoras. Qual é a alternativa a uma teoria geral? Em minha opinião, a alternativa a uma teoria geral é o trabalho da tradução. A tradução é o procedimento que permite criar inteligibilidade recíproca entre as experiências do mundo, tanto as disponíveis como as possíveis, tal como são reveladas pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências, sem pôr em perigo a sua identidade e autonomia, sem, por outras palavras, reduzi-las a entidades homogéneas." [grifo meu][81].

É de notar que, nos anos subsequentes, Sousa Santos se mostrou bastante inquieto frente ao declínio dos FSM. Mas fica claro aqui que a bela vontade de *coordenação mundial das lutas* (sociais, ambientais e feministas) exprimida pelos participantes dos FSM é analisada por Sousa Santos, *ao contrário,* como uma vontade de "universalismo negativo", isto é um anti-universalismo (mesmo se for de universalismo concreto que se trata). Há quem possa desenvolver uma análise totalmente oposta, vendo nos FSM, depois da queda do stalinismo e do seu dito "internacionalismo proletário" e frente à globalização em curso, isto é, diante do fracasso de duas grandes narrativas, a busca por uma nova teoria geral de emancipação, por uma nova grande narrativa, de um novo internacionalismo.

Unindo ocidentalismo e orientalismo

Na prática, este "sulismo" subalternista é uma forma de "ocidentalismo", uma invenção e essencialização do "Ocidente" (ou da "Modernidade"), isto é, uma inversão mecânica do orientalismo. Mas, ao invés do ocidentalismo que existiu no império otomano a partir do século

---

[81] Boaventura de Sousa SANTOS, "O futuro do Fórum Social Mundial...", *op. cit.,* pp. 78-79.

XIX[82] e que existe ainda hoje como forma de reação ao orientalismo ocidental, o "sulismo" de que falamos aqui é um ocidentalismo ao mesmo tempo inventado por pessoas do Ocidente e do "Sul"[83]. Mas este "sulismo" também inventa e essencializa o "Sul". Pode-se pensar então na crítica de Gilbert Achcar contra o que ele qualificou de *"orientalisme à rebours"*, orientalismo invertido, mas ainda orientalismo[84].

Deve-se fazer última pergunta sobre este assunto: quais são as consequências concretas dessa teoria em termos de luta prática? Já fazem mais de dez anos que Boaventura de Sousa Santos e sua escola de pensamento estão se esforçando para "aprender com o sul". Mas ainda não se vislumbra alguma lição que permita melhorar as lutas no Norte ou as lutas de solidariedade internacional. Não se pode eternamente exaltar formas de comunidade rural índia[85] – que é que vamos fazer com isso em São Paulo, Lisboa, Paris, ou na África? Se uma teoria de emancipação não traz qualquer ferramenta nova para as lutas concretas, não faz sentido.

No entanto, como vimos, é claro que os movimentos sociais precisam imperativamente de diálogo igualitário e solidariedade em escala mundial. Mas não era isso que significava um conceito bem antigo e já fora de moda, do qual eu gosto muito: o internacionalismo[86]?

Jogar fora o bebê com a água suja do banho?

Para acabar, voltarei às considerações mais gerais pelas quais comecei. Fui muito crítico frente às teorizações póscoloniais, incluindo a teoria da colonialidade. Fiz uma crítica à parte às "epistemologias do Sul". Mas será que se deve jogar fora o bebê com a água suja do banho? Mesmo do ponto de vista marxista que é o meu, não haveria nada a aprender? Certas análises que

---

[82] Arzu Etensel ILDEM, "Occidentalisme versus orientalisme : l'Europe à l'image des intellectuels ottomans à la fin du XIXe et au début du XXe", *Frankofoni* (Ancara), 2010, <http://lire.ish-lyon.cnrs.fr/IMG/pdf/arzu_etensel_ildem.pdf>, acessado em 15 de março de 2017. Não estou falando aqui do ocidentalismo russo no império dos Czar, que era meramente uma tendência ocidentalófila na intelligentsia russa liberal.

[83] Com efeito, a teoria das epistemologias do Sul tem um certo sucesso na América latina, mas isso não muda o fato de ser um ocidentalismo.

[84] Gilbert ACHCAR, "L'orientalisme à rebours: sur certaines tendances de l'orientalisme français après 1979", in *Marxisme, Orientalisme, Cosmopolitisme,* Paris, Sindbad/Actes Sud, Arles, Paris, 2015, pp. 53-91.

[85] Conferir nota 39 da introdução.

[86] Hoje em dia, ao conceito de "internacionalismo" é frequentemente preferido o de "transnacionalismo", isto é, uma interligação crescente entre povos sem passar pela intermediação dos Estados. Mas aqui acontece uma deriva. "Internacionalismo" significa exatamente isso (interligações entre nações: inter-nacionalismo). Mas o fetichismo do Estado é tão forte que "internacionalismo" acabou significando "inter-etatismo" (por exemplo, as "relações internacionais" são entendidas antes de tudo como as relações entre Estados). Pois, inventou-se uma palavra nova – transnacionalismo – para exprimir exatamente o que queria dizer a palavra antiga – internacionalismo. Mas assim sendo, capitula-se frente ao fetichismo do Estado. Por isso, pessoalmente, mantive sempre o substantivo de "internacionalismo" ou o adjetivo "internacional", salvo quando uma comunidade se caracteriza pelo pertencimento a duas ou mais identidades nacionais, saltando permanentemente entre várias identidades e criando assim uma nova (que é o caso de certas diásporas).

se pensavam marxistas foram ultra-classistas na medida em que consideravam que só o movimento social oriundo do proletariado, que só as identidades de classe eram relevantes. O resto era secundário. Até o feminismo foi dificilmente aceito no início nessas hostes, considerado como "pequeno-burguês". Na extrema-esquerda, foi difícil, no início, aceitar reuniões não mistas de mulheres. Hoje em dia, a vontade de vez em quando exprimida por subalternos no centro do mundo (em França, usa-se a expressão de *"racisés"* – racializados) de organizar reuniões onde só eles poderiam aparecer foi fortemente criticada, até pelo primeiro ministro francês de então, Manuel Valls, que os acusou de racismo! Belo exemplo de universalismo *abstrato* dado pelo dirigente socialdemocrata francês.

Precisamente porque a expansão do capitalismo não foi sinônimo da expansão do modo de produção capitalista; houve situações onde o que se expandiu foi *a subalternização de sociedades em vez da sua proletarização,* com todas as consequências culturais que isso pode trazer. Nesse sentido, os estudos póscoloniais (quando não influenciados demais pelo pós-modernismo), em particular aqueles em termo de colonialidade, parecem-me de grande utilidade. Mas justamente, será que o conceito de colonialidade é afinal diferente do antigo conceito de terceiro-mundo, ou ainda de periferia do capitalismo?

Esses conceitos incidem sobre realidades próximas, mas não idênticas. A "periferia do capitalismo" é um conceito relativo que "posiciona" certas sociedades frente ao centro do capitalismo, mas não diz nada sobre as suas formações sociais. O "terceiro-mundo" não pode ser sinônimo de colonialidade por várias razões. Em primeiro lugar, a colonialidade é um fenômeno mundial: se é verdade que grandes massas humanas vivem sob este regime no terceiro-mundo, a colonialidade concerne também os Estados do capitalismo central que, por sua vez, também desenvolvem formas de exploração não capitalistas de dominação capitalista nas suas relações com a periferia do capitalismo e até com certos estratos sociais nas suas próprias sociedades. Em segundo lugar, em certos países (ou pelo menos regiões) do terceiro-mundo, é o modo de produção capitalista que é doravante totalmente hegemônico sem, no entanto, diminuir a grande dependência (e não somente interdependência) das economias desses países para com os do capitalismo central. Certos países da periferia são doravante profundamente industrializados, com proletariados bem constituídos (Coreia do Sul, certas regiões da China e da Índia), com grandes empresas modernas, sem que se possa afirmar, no entanto, que, como países, saíram do terceiro-mundo[87].

---

[87] Não se pode aqui entrar numa discussão das definições possíveis do terceiro-mundo. Um pouco como tentei fazer aqui com a colonialidade, tentei, em tempo, dar uma definição materialista do terceiro-mundo, não em termo de pobreza ou de localização mais de estruturação social:

Hoje em dia, a permanência da colonialidade em partes importantes do planeta faz-se obviamente mais e mais em conjunto com o avanço do modo de produção capitalista, mas de modo não linear e desigual. Isso não significa que a expansão capitalista se faz sempre em modo de colonialidade: já citamos *supra* as áreas gigantescas que o capitalismo recuperou depois da queda do stalinismo senil na URSS e da transição na China, onde a expansão capitalista opera principalmente pela *expansão direta do modo de produção capitalista*. Mas nas áreas mais antigamente moldadas pela expansão colonial, onde reinam formas de exploração não capitalistas de dominação capitalista e vivem muitas formações sociais produzidas por esta história, é muito provável que o capitalismo não tenha interesse em impor rapidamente demais a generalização do modo de produção capitalista. A articulação dos modos de produção é que vai permanecer durante um longo período, sob hegemonia capitalista global.

No entanto, o modo de produção capitalista é *condenado a avançar* porque é um modo de produção que só pode sobreviver às suas contradições internas pela expansão produtivista. Mas já tem que digerir os espaços pós-stalinianos e pode expandir-se internamente, transformando em valor de mercado o que era valor de uso, como os serviços públicos, a água, o ar, etc.

O conceito de colonialidade permite estudar sociedades inteiras e questionar a natureza dos estados da periferia que podem permanecer estados coloniais, ou mesmo aparecer como tal depois de uma independência sem descolonização; permite estudar a natureza dos movimentos sociais indígenas, não só como "comunitários", mas de descolonização e deslatinização da América Latina; permite estudar, no Brasil ou nas Antilhas, a crioulização como um fenômeno *americano* de produção de novas identidades e não de "afro-descendência"[88]; as fronteiras dos estados africanos como fundadoras da sua colonialidade (embora de modo diferente dos estados

---

"…la question déterminante n'est pas tant de repérer s'il existe ou non une économie de marché – pratiquement partout, il en existe aujourd'hui au moins de consistants rudiments – mais s'il existe ou non, en telle ou telle région, *la chaîne complète des milieux sociaux normalement nécessaires [à la reproduction du] capitalisme.* C'est l'amputation de ce "capitalisme complet" qui sera l'indice majeur de l'appartenance au tiers monde, car le capitalisme incomplet est nécessairement dépendant des régions du monde où il est complet pour l'accomplissement de certaines tâches qui sont indispensables à sa reproduction." (Michel CAHEN, "Le tiers monde quand même. Réflexions pour un nouveau dépendantisme", *in* Pierre DUBOSC *et alii* (eds), *Le monde et la centralité. Actes 2, 2002,* Pessac (França), Centro de pesquisa TIDE-CNRS, 2003 [2e éd. revista e corrigida], pp. 689-719, p. 699 (<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00150003>).

[88] Uso aqui o conceito de crioulização enquanto categoria de análise e não de sentido visto ser bem conhecido que, no Brasil, diferente das Antilhas, "crioulos" não corresponde a uma autodesignação, sendo até, um qualificativo bastante pejorativo. Mas por que é que se fala em "afro-descendência", gerações depois da chegada dos escravos, no Brasil, e não em "luso-descendência", "italo-descendência", "germano-descendência", etc.? Seriam somente os brasileiros negros que seriam "descendentes", uma "descendência" essencializada que definiria ainda hoje a sua identidade quando os outros seriam simplesmente... brasileiros?

latino-americanos); o espaço como marcador da colonialidade, seja nos Estados Unidos, no Brasil, na Austrália, na Argentina, mesmo quando os indígenas quase desapareceram[89], etc.

O último período de expansão capitalista

O capitalismo conhece hoje o seu último período possível de expansão no planeta. Depois, terá que enfrentar diretamente as suas contradições internas, incluindo ambientais. Mas isso pode demorar algumas gerações, durante as quais muitas centenas de milhões de habitantes continuarão a viver sob o regime da colonialidade. Os atentados em Paris de novembro de 2015 não são "pós coloniais" mas com certeza são o produto da permanência da colonialidade, um aspeto central do lado obscuro do capitalismo tardio[90].

São Paulo, 15 de setembro de 2013
Lisboa, 15 de novembro de 2015
Lisboa, 17 de março de 2017

---

[89] A eliminação dos indígenas criou uma situação – um "espaço" – que produziu a capacidade do capitalismo em estender-se no interior desses países sem ter que fazer conquistas coloniais formais no exterior. Pois, a própria existência deste "espaço" é, ainda hoje, estruturante destes países capitalistas: bem é um marcador da colonialidade deles. A "Conquista del desierte" na Argentina (1878-1885) foi um cínico exemplo disso: por que é que era preciso conquistar militarmente um espaço se fosse deserto? Pode-se dizer a mesma coisa da conquista do "Oeste" americano, ou dos Bandeirantes no Brasil, etc.

[90] Walter D. MIGNOLO, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options (Latin America Otherwise),* , Londres, Durham, Duke University Press, 2011.