



UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO LATINO-AMERICANA
INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA, SOCIEDADE E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Aline Recalcatti de Andrade

Críticas e limites do decolonialismo

Uma leitura sobre marxismo, antimarxismo e práxis

Foz do Iguaçu

2024

Aline Recalcatti de Andrade

Críticas e limites do decolonialismo

Uma leitura sobre marxismo, antimarxismo e práxis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-americana como requisito para obtenção do título de mestre em Relações Internacionais.

Orientadora: Prof. Dra. Paula Daniela Fernández.

Foz do Iguaçu,

2024

Aline Recalcatti de Andrade

Críticas e limites do decolonialismo

Uma leitura sobre marxismo, antimarxismo e práxis

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal da Integração Latino-americana como requisito para obtenção do título de mestre em Relações Internacionais.

Banca examinadora:

Prof. Dra. Paula Daniela Fernández - UNILA (Universidade da Integração Latino-americana)

Prof. Dr. Fernando Gabriel Romero - UNILA (Universidade da Integração Latino-americana)

Prof. Dra. Angélica Lovatto - UNESP (Universidade Estadual Paulista)

Catálogo elaborado pelo Setor de Tratamento da Informação
Catálogo de Publicação na Fonte. UNILA - BIBLIOTECA LATINO-AMERICANA - PTI

A554

Andrade, Aline Recalcatti de.

Críticas e limites do decolonialismo: Uma leitura sobre marxismo, antimarxismo e práxis / Aline Recalcatti de Andrade. - Foz do Iguaçu, 2024.

125 f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Instituto Latino-Americano de Economia, Sociedade e Política, Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais. Foz do Iguaçu - PR, 2024.

Orientadora: Profa. Dra. Paula Daniela Fernández.

1. Antimarxismo. 2. Crítica à decolonialidade. 3. Pensamento Crítico Latino-americano. 4. Materialismo Histórico. 5. Teoria Decolonial. I. Fernández, Paula Daniela. II. Título.

CDU 330.85

AGRADECIMENTOS

Agradeço sempre primeiro á ela, a pessoa que passou por tantas dificuldades e dores para que eu não precisasse passar nenhuma, a minha mãe, Carmides.

Às minhas amigas Carol e Vivi. Ao Fabio. Aos meus amigos que mesmo distantes me ajudaram em muitas cismas desse trabalho: Natan, Ju, Mari, Anna, Gaia, Lara, Arturo. Aos meus queridos companheiros de Foz: Elias e Cássia. A Michelle pela amizade e reflexões marxistas. Ao Leonardo, pelas imensas contribuições e ajuda.

Á minha orientadora Paula, que aceitou o desafio que implica tal tema. Aos membros da minha banca, Angélica e Fernando, sou muito grata pelas ponderações e incentivos. Ao Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, todo seu corpo docente, discente e aos servidores que me permitiram o desenvolvimento desse trabalho. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento concedido.

Dedico esse trabalho ao meu padrasto Vilmar Camilo Bonetti (1960-2022).

RESUMO

A teoria decolonial se propõe como uma nova forma de pensamento desligado de formas anteriores consideradas colonizadoras que, ao retomar o conhecimento de povos oprimidos desde a América Latina, colocaria em práxis uma nova radicalidade política de esquerda crítica e emancipatória. A presente dissertação tem como objetivo geral trazer uma crítica à teoria decolonial, com foco na sua crítica ao marxismo, para apontar os limites dessa suposta nova radicalidade política através da crítica teórica. A hipótese elaborada é que existem problemas teóricos e de práxis na teoria decolonial causada pelo seu antimarxismo. Esta pesquisa é realizada a partir do materialismo histórico, método da teoria marxista, como marco teórico principal. Trata-se de uma crítica de uma teoria em sua função social e histórica na economia política das ideias. Adota-se como pressuposto que teorias, ademais de seu poder explicativo da realidade social e o entendimento de suas possíveis limitações, também se refletem sobre as forças materiais com poder de transformação social. Foram delimitados três importantes e referentes autores decoloniais, para realizar um levantamento bibliográfico no primeiro capítulo: Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Ramón Grosfoguel. Assim foi realizada a análise tanto das principais categorias, teses e origens que configuram a teoria decolonial de uma forma geral, quanto a delimitação desses três autores mais especificamente nas suas perspectivas sobre Marx, marxismo e lutas sociais, para observar quais são as propostas de transformação política elaborada por eles como contraponto ao marxismo. Feita a análise da relação entre marxismo, antimarxismo e práxis na teoria e conceitualização desses três autores, foi buscado desenvolver um segundo capítulo a partir do levantamento da bibliografia crítica à decolonialidade conjugada com a crítica desde o marxismo. Dada a pouca bibliografia existente de crítica à teoria decolonial, buscou-se trazer brevemente críticos, que também trazer a problematização das práticas políticas, à outras teorias antimarxistas, como a teoria pós-colonial anglófona e as teorias identitárias estadunidenses. Após isso, foi levantado dentro do pensamento social e político latino-americano críticas já existentes, relacionando as críticas marxistas, encontrando três pontos essenciais e relacionais para a crítica ao decolonialismo: crítica ao essencialismo, aos reducionismos teóricos e históricos e ao idealismo. Por fim, aborda-se uma análise sobre eurocentrismo, colonialismo e raça, para contrapor a crítica decolonial e ampliar a crítica crítica desde o marxismo. Justifica-se esse trabalho pela procura de contribuir à uma certa lacuna bibliográfica sobre os limites da teoria decolonial e como uma resposta às críticas feitas ao marxismo, principalmente sua suposta inutilidade como ferramenta teórico-política para realidades sociais periférica, como a latino-americana e caribenha, invalidando, assim, o uso desde a teoria para a prática política da luta de classes.

Palavras-chave: Antimarxismo; Crítica à decolonialidade; Materialismo Histórico; Pensamento Crítico Latino-americano; Teoria Decolonial.

RESUMEN

La teoría decolonial se propone como una nueva forma de pensamiento desvinculada de formas anteriores consideradas colonizadoras que, al retomar el conocimiento de los pueblos oprimidos desde América Latina, pondría en práctica una nueva radicalidad política de izquierda crítica y emancipatoria. La presente disertación tiene como objetivo general realizar una crítica a la teoría decolonial, con foco en su crítica al marxismo, para señalar los límites de esta supuesta nueva radicalidad política a través de la crítica teórica. La hipótesis elaborada es que existen problemas teóricos y de praxis en la teoría decolonial causados por su antimarxismo. Esta investigación se realiza desde el materialismo histórico, método de la teoría marxista, como marco teórico principal. Se trata de una crítica de una teoría en su función social e histórica en la economía política de las ideas. Se adopta como presupuesto que las teorías, además de su poder explicativo de la realidad social y la comprensión de sus posibles limitaciones, también se reflejan en las fuerzas materiales con poder de transformación social. Se han delimitado tres importantes y destacados autores decoloniales para llevar a cabo un levantamiento bibliográfico en el primer capítulo: Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo y Ramón Grosfoguel. Así, se realizó el análisis tanto de las principales categorías, tesis y orígenes que configuran la teoría decolonial en general, como la delimitación de estos tres autores más específicamente en sus perspectivas sobre Marx, el marxismo y las luchas sociales, para observar cuáles son las propuestas de transformación política elaboradas por ellos como contrapunto al marxismo. Una vez realizada el análisis de la relación entre marxismo, antimarxismo y praxis en la teoría y conceptualización de estos tres autores, se buscó desarrollar un segundo capítulo a partir del levantamiento de la bibliografía crítica a la decolonialidad conjugada con la crítica desde el marxismo. Dada la escasa bibliografía existente de crítica a la teoría decolonial, se buscó traer brevemente críticos que también plantearan la problematización de las prácticas políticas, hacia otras teorías antimarxistas, como la teoría poscolonial anglófona y las teorías identitarias estadounidenses. Después de esto, se planteó dentro del pensamiento social y político latinoamericano críticas ya existentes, relacionando las críticas marxistas, encontrando tres puntos esenciales y relacionales para la crítica al decolonialismo: crítica al esencialismo, a los reduccionismos teóricos e históricos y al idealismo. Por último, se aborda un análisis sobre eurocentrismo, colonialismo y raza, para contraponer la crítica decolonial y ampliar la crítica desde el marxismo. Se justifica este trabajo por la búsqueda de contribuir a una cierta laguna bibliográfica sobre los límites de la teoría decolonial y como una respuesta a las críticas hechas al marxismo, principalmente su supuesta inutilidad como herramienta teórico-política para realidades sociales periféricas, como la latinoamericana y caribeña, invalidando así el uso de la teoría para la práctica política de la lucha de clases.

Palabras clave: Antimarxismo; Crítica a la decolonialidad; Materialismo Histórico; Pensamiento Crítico Latinoamericano; Teoría Decolonial.

ABSTRACT

The decolonial theory proposes itself as a new form of thought disconnected from previous forms considered colonizing, which, by reclaiming the knowledge of oppressed peoples from Latin America, would put into practice a new critical and emancipatory left-wing political radicality. The present dissertation aims to provide a critique of decolonial theory, focusing on its criticism of Marxism, to point out the limits of this supposed new political radicality through theoretical critique. The hypothesis elaborated is that there are theoretical and practical problems in decolonial theory caused by its anti-Marxism. This research is conducted from historical materialism, the method of Marxist theory, as the main theoretical framework. It is a critique of a theory in its social and historical function in the political economy of ideas. It is assumed that theories, besides their explanatory power of social reality and understanding of their possible limitations, also reflect on the material forces with the power of social transformation. Three important and reference decolonial authors were delimited to carry out a bibliographical survey in the first chapter: Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo, and Ramón Grosfoguel. Thus, an analysis was carried out both of the main categories, theses, and origins that configure decolonial theory in general, and the delimitation of these three authors more specifically in their perspectives on Marx, Marxism, and social struggles, to observe what are the proposals for political transformation elaborated by them as a counterpoint to Marxism. After analyzing the relationship between Marxism, anti-Marxism, and praxis in the theory and conceptualization of these three authors, an attempt was made to develop a second chapter based on the survey of critical bibliography on decoloniality combined with criticism from Marxism. Given the scarce existing bibliography of criticism of decolonial theory, an attempt was made to briefly bring critics who also bring the problematization of political practices to other anti-Marxist theories, such as Anglophone postcolonial theory and US identity theories. After that, existing criticisms were raised within Latin American social and political thought, relating Marxist criticisms, finding three essential and relational points for criticism of decolonialism: criticism of essentialism, theoretical and historical reductionisms, and idealism. Finally, an analysis is made of Eurocentrism, colonialism, and race, to counter decolonial critique and broaden the critique from Marxism. This work is justified by the search to contribute to a certain bibliographical gap on the limits of decolonial theory and as a response to criticisms made of Marxism, mainly its supposed uselessness as a theoretical-political tool for peripheral social realities, such as those of Latin America and the Caribbean, thus invalidating the use of theory for the political practice of class struggle.

Keywords: Antimarxism; Critique of Decoloniality; Decolonial Theory; Historical Materialism; Latin American Critical Thought.

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO..... | 8 |
| 1. O DECOLONIALISMO E SUA LEITURA SOBRE O MARXISMO..... | 14 |
| 1.1 O DECOLONIALISMO NA AMÉRICA LATINA..... | 14 |
| 1.2 A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA E A CRÍTICA À MODERNIDADE/COLONIALIDADE..... | 20 |
| 1.3 ANÍBAL QUIJANO E O MARXISMO: UMA TEORIA E POLÍTICA ALTERNATIVA DE/PARA AMÉRICA LATINA..... | 25 |
| 1.4 AS CRÍTICAS AO MARXISMO: MIGNOLO E GROSGOUEL..... | 31 |
| 1.4.1 Universalismo e eurocentrismo..... | 33 |
| 1.4.2 Epistemologia ocidental e moderna..... | 35 |
| 1.4.3 Consequências práticas políticas: esquerda ocidentalizada e a superação decolonial..... | 39 |
| 2. AS CRÍTICAS AO DECOLONIALISMO..... | 43 |
| 2.1 A RELAÇÃO COM O PÓS-COLONIALISMO ANGLÓFONO, A RAÇA E O ANTIMARXISMO..... | 43 |
| 2.2 CONTRIBUIÇÕES CRÍTICAS LATINO-AMERICANAS E ELEMENTOS INICIAIS DA CRÍTICA MARXISTA..... | 49 |
| 2.2.1 Crítica ao essencialismo..... | 52 |
| 2.2.2 Crítica aos reducionismos teóricos e históricos..... | 54 |
| 2.2.3 Crítica ao idealismo..... | 59 |
| 2.2.4 Função ideológica? Sobre a práxis | 63 |
| 3. A CRÍTICA DA CRÍTICA DECOLONIAL..... | 68 |
| 3.1 ANÁLISES MARXISTAS SOBRE EUROCENTRISMO, COLONIALISMO E RAÇA..... | 68 |
| 3.1.1 Eurocentrismo..... | 68 |
| 3.1.2 Colonialismo..... | 78 |
| 3.1.3 Raça..... | 88 |
| 3.2 A CRÍTICA DA CRÍTICA CRÍTICA: UMA OPOSIÇÃO TEÓRICA E PRÁTICA..... | 98 |
| CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 105 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... | 110 |
| APÊNDICE..... | 119 |

INTRODUÇÃO

O marxismo como teoria e o comunismo como movimento político-social foram os maiores influentes sobre as lutas sociais do século XX. Desde as lutas anticoloniais e anti-imperialistas na África, Ásia e algumas partes da América - como o Caribe -, às lutas feministas e as lutas antirracistas, o marxismo e o socialismo estiveram à frente e participando desses debates e movimentos históricos (Losurdo, 2015; Prashad, 2020). Além da expansão da teoria marxista fora do eixo europeu, pode-se dizer que muitos dos seus desenvolvimentos teóricos e conceituais, contribuições para a teoria em si, foram autores de países periféricos e subalternizados, tanto que as revoluções socialistas foram dadas em situações objetivas sem grande desenvolvimento das forças produtivas. Assim, tal século é marcado pela expansão mundial do capitalismo, mas também do anticapitalismo e desenvolvimento da teoria marxista para além de Marx.

Sem embargo, atualmente existe e é difundida a acusação, principalmente dentro do meio acadêmico, de que o marxismo como teoria e a história da luta socialista/comunista é racista, eurocêntrico, machista, homofóbico, e outras qualificações do gênero (Cavero, 2019), sem uma compatibilidade com a práxis, principalmente dissociado das realidades sociais periféricas. Essas acusações invalidam que o marxismo possui algum aporte atual para as teorias e para o pensamento social, além de invalidar sua utilização como instrumento político das diversas lutas em países ex-colônias e dependentes no capitalismo, apagando a própria história de lutas anteriores - tanto em países que tentaram construir uma outra forma de Estado e sociedade, quanto àqueles movimentos de lutas internas nos países capitalistas.

A presente pesquisa se insere em um contexto acadêmico de tentativas de respostas do marxismo a essas acusações (Amin, 2021 [1988]; Anderson, 2019; Haider, 2019; Nimtz, 2004; Paulo Netto, 2019; Wood e Bellamy Foster, 1999). Uma bibliografia vasta tem sido desenvolvida nos últimos anos, denominada de retomada do marxismo¹ e com outros nomes como feminismo marxista, marxismo negro, ecologia marxista, marxismo periférico, etc².

¹ O termo é usado em uma forma histórica por Cavero (2019), com uma crítica a àqueles desenvolvimentos teóricos que retomam e trazem Marx, mas que recortam o principal caráter de sua teoria: a práxis revolucionária. Se trata, na verdade, do que Atilio Borón denominou de uma (*demorada*) *retomada de Marx* (apud Cavero, 2019) e de muitos pensadores marxistas pouco estudados. Uma retomada na concepção do que Fidel Castro denominava da necessidade do trincheiramento na batalha de Ideias.

² Apenas alguns breves exemplos: o trabalho de Kevin Anderson retomando a marxista Raya Dunayevskaya que relaciona raça e gênero; trabalhos sobre o ecossocialismo em Marx e sobre o antropoceno de Kohei Saito; todo os debates sobre feminismo marxista e reprodução social como em Lise Vogel, Tithi Bhattacharya, Cinzia Arruzza e Silvia Federici; os debates sobre LGBTQIA+ e sexualidades de Sherry Wolf; ou as aproximações entre Marx e

Entretanto, além de responder a essas críticas, o trabalho pretende sair de uma certa condição “defensiva” para uma posição de ofensiva dentro da batalha de ideias: de crítica da crítica crítica. Para isso, foi estabelecido o desenvolvimento da crítica a uma teoria social e política latino-americana, com uma grande influência sobre a esquerda atual: a teoria decolonial.

Assim, é primeiro necessário estabelecer como a teoria decolonial trata o marxismo - considerando sua história com os movimentos políticos e sua reivindicação da relação entre teoria e práxis (Gramsci, 1971) -, ou seja, se possivelmente em forma de rejeição e descarte, para se colocar em seu lugar como essa suposta nova alternativa de radicalidade política.

Parte da reflexão inicial do trabalho ocorreu através de perguntas sobre quais seriam as práticas concretas na realidade social da teoria decolonial: Constroem movimentos de luta? Influenciam lutas sociais? Mobilizam de fato a luta anticapitalista ou mesmo as lutas contra opressões? Não acaba se desmobilizando em lutas setoriais e de grupos específicos? Como mobiliza e provê instrumentos à luta contra a descolonização e a luta antirracista de uma forma mais geral?

Essa reflexão trouxe uma necessidade para o debate teórico e relação com o marxismo. Tal debate é construído a partir de um levantamento bibliográfico dentro do debate latino-americano se ocupando, portanto, mais especificamente sobre qual o papel, ou como é tratado, o marxismo dentro do decolonialismo e sua possibilidade de antimarxismo enquanto teoria social e teoria das Relações Internacionais. Isso porque o decolonialismo se colocaria como uma teoria que é a síntese mais avançada do pensamento crítico latino-americano - superando as demais, como o marxismo - e com o maior aporte à radicalidade política, ou seja, se coloca como uma teoria com práxis (Urrego, 2021b). Portanto, procura-se responder à pergunta se existem limites teóricos e práticos da crítica decolonial causados pela existência de um antimarxismo.

Um dos problemas a serem destacados do decolonialismo, seguindo a bibliografia, seria justamente a hipótese que as possíveis formas de antimarxismo presente na teoria decolonial se tratam de seu limite sobre a práxis de lutas concretas³, além dos seus limites como teoria

povos indígenas em Álvaro García Linera e Jean Tible. Um resumo de diversos trabalhos é a resenha crítica de um livro editado por Marcello Musto, que foi escrito por Vieira Martins (2023), denominado *Repensar Marx e os Marxismos*.

³ Recentemente houve um fenômeno de desagregação das lutas políticas e movimentos sociais em toda a América Latina, em uma desarticulação dos sujeitos e objetivos, em lutas minoritárias por causas específicas sem um elemento aglutinador - como poderia ser o anticapitalismo. Existe o caso da CONAIE (A Confederação de Nacionalidades Indígenas do Equador) que protagonizou a luta contra as imposições ao FMI em 2019, mas um ano depois nas eleições, adotando uma discursividade e proposta decolonial justificada por sua composição étnica, se colocou do lado do candidato ultraliberal, ressaltando um discurso “direita e esquerda são iguais, nosso ponto é decolonial”, “contra o marxismo totalizador, igual que o liberalismo”, etc. Ver:

propositiva e explicativa sobre a realidade social latino-americana. Em outras palavras, as inconsistências sobre o marxismo seriam tanto resultado de sua construção e definição como corrente de pensamento, disputando a crítica latino-americana, quanto apontam quais seus limites teóricos e conceituais, que expressam seu limite político. Isso porque, ao desconsiderar contradições e determinações fundamentais ao funcionamento do capitalismo - justamente o que trata a crítica marxista - a análise se torna restrita a uma fragmentação da realidade social, resultando nessa falta de práxis e em um certo funcionalismo ideológico mais aproximado das classes dominantes para manutenção do sistema atual.

O decolonialismo se tornou uma das principais teorias, com certa hegemonia, dentro de diversas áreas das ciências sociais latino-americanas e caribenhas⁴. O tema assim se torna relevante porque há pouca bibliografia em espanhol, e ainda menos em português, que aponta os problemas, limites e inconsistências do decolonialismo: somente existem em espanhol duas compilações, um livro, textos esparsos em português, mas ainda nenhum trabalho de pesquisa específico da crítica no caso brasileiro. É significativo que exista uma falta considerável da presença de trabalhos e pesquisas que possuam críticas à decolonialidade, o que gera um vazio de debates que permitam o desenvolvimento do pensamento crítico. Seria, de certo modo, criticando nos próprios termos de Walter Dignolo para si mesmo e seus pares: “tenho a impressão de que os intelectuais da pós-modernidade e os com tendências marxistas tomam como ofensa quando o autor mencionado acima, e outros semelhantes, não são venerados como os religiosos o fazem com os textos sagrados” (2008a, p. 288-289).

Logo, a justificativa do presente trabalho é tanto se inserir no debate de trabalhos que criticam o decolonialismo, considerando uma falta bibliográfica, pois acredita-se na necessidade e urgência de uma crítica à decolonialidade, e para o desenvolvimento do pensamento crítico latino-americano. No campo das Relações Internacionais, a teoria decolonial se propõe como teoria explicativa da divisão desigual entre os Estados e os povos segundo a categoria de raça, trata-se aqui de contrapor ao eixo explicativo dessa análise, apresentando uma crítica teórica de perspectiva materialista histórica. Ademais, ainda sobre a justificativa, também se refere à uma preocupação da relação entre teoria e práticas de luta, do possível distanciamento da produção do conhecimento com a práxis da realidade objetiva.

<https://lavrapalavra.com/2021/02/15/como-o-candidato-ecossocialista-apoiado-pelos-estados-unidos-e-apoiador-do-golpe-do-equador-yaku-perez-ajuda-a-direita/>.

⁴ Basta um levantamento dos principais trabalhos apresentados, dos grupos de trabalho e das conferências principais dos maiores congressos latino-americanos e caribenhos como CLACSO e ALAS. No caso mais específico das Relações Internacionais, o fenômeno de crescimento de produção teórica e ganho de espaço acadêmico também está fortemente presente, como afirma Nogueira (2021).

O marco teórico que permite o desenvolvimento do objetivo e da hipótese é o materialismo histórico, apontando que as ideias devem ser analisadas de acordo com seu momento histórico e sua realidade social. Outro fator essencial do método do materialismo histórico em uma análise teórica sobre determinada teoria social é situá-la historicamente. Muitas teorias e ideias estão de acordo com a ordem vigente porque adotam a imutabilidade das relações sociais atuais, explicado pela tese de que “as ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder espiritual dominante” (Marx; Engels, 2007 [1932], p. 67). As condições de produção - como a atual vigência do neoliberalismo com fim da Guerra Fria, crise do capitalismo, avanço das disputas imperialistas, etc. - e os produtores de ideias correspondem e representam determinada situação concreta-histórica.

Partindo, destarte, do materialismo histórico, o objetivo geral do trabalho é realizar uma crítica teórica e conceitual de como é interpretado o marxismo dentro do pensamento decolonial e seus limites teóricos e práxis, desenvolvendo uma crítica sobre os problemas do decolonialismo em sua práxis relacionada ao antimarxismo como forma de funcionalismo ideológico. Dentro disso, os objetivos específicos são: observar o posicionamento teórico, sua crítica ao marxismo e posicionamento político de Aníbal Quijano, Walter D Mignolo e Ramón Grosfoguel; examinar a bibliografia crítica ao decolonialismo e a outras teorias similares, conjuntamente com a crítica desde conceitos e autores marxistas; apontar às interpretações e explicações marxistas a problemas sociais como o colonialismo, eurocentrismo e racismo como contraposto aos decoloniais.

Sobre o primeiro objetivo específico, se delimita a análise de três autores decoloniais⁵. A escolha de tais autores se justifica por serem alguns dos mais referenciados e influentes do grupo, ademais da classificação feita por Ballestrin (2017) e Aguiar (2018), sobre Mignolo e Grosfoguel, como alguns dos autores que fazem a crítica ao marxismo mais sistemática⁶. Segundo Rubbo (2018), Quijano também rompe com o marxismo a partir dos anos 90. Sendo que o trabalho busca pensar os limites da práxis e política, tal escolha também se fundamenta no fato que Grosfoguel, Mignolo e Quijano desenvolvem análises e críticas políticas, possuindo

⁵ Para uma crítica de Sousa Santos ver Melo (2012) e Paulo Netto (2019); para uma crítica a Dussel ver Lira (2023); e para uma crítica a Castro-Gómez e Lander ver Urrego (2021b).

⁶ Existem divergências nessa classificação. Por exemplo, Urrego (2021b) coloca Grosfoguel e Castro-Gómez como autores que se inserem na segunda onda de criação do grupo e que teriam aderido às críticas antimarxistas pela influência e já desenvolvimento de Aníbal Quijano e Edgardo Lander. Assim, a justificativa da delimitação e escolha dos autores é pelas quatro argumentações relacionadas e não isoladas.

papéis de importantes figuras nos espaços de debate acadêmico e político⁷. Além disso, uma quarta justificativa dessa delimitação é que os três autores desenvolveram as principais bases teóricas e conceituais da teoria decolonial, a serem centralizadas aqui na crítica.

A metodologia utilizada é o levantamento bibliográfico⁸ dos autores nas principais bases de dados. No caso dos artigos e capítulos se delimitou os textos em português e espanhol. Já no caso dos livros foi expandido o levantamento para o inglês, principalmente pelo fato dos livros de Walter Mignolo estarem em sua maioria escritos nesse idioma. Entretanto, alguns autores decolônias, como Quijano, não possui seu trabalho publicado em livros, mas majoritariamente em forma curta de capítulos ou artigos. Por isso, a análise está mais focada nessas formas de bibliografias. Foram utilizadas as seguintes bases de dados: Google Acadêmico, Scielo, Scopus, DOAJ e ResearchGate - encontrando seus principais trabalhos em artigos e capítulos de livros, a partir do ano de formação do Grupo M/C desde 1998 até 2021.

O critério utilizado para a análise da bibliografia é, em primeiro lugar, o que os autores trazem sobre Marx, marxismo e as lutas históricas socialistas/comunistas, através de uma busca por palavras-chave e, em segundo lugar, em uma relação com esses pontos, as alternativas sobre práticas políticas. Ou seja, concerne delimitar textos, após o levantamento bibliográfico e que constam na presente análise, em que os autores abordam e dialogam com Marx, autores marxistas, casos de construção do socialismo e suas lutas. Ao mesmo tempo também é necessário o entendimento da construção categorial, teórica e conceitual do decolonialismo como um todo - suas principais bases e origens -, sobre a questão do conhecimento, de Quijano, Mignolo e Grosfoguel, nessa interlocução com o marxismo. Além disso, procura-se observar o posicionamento sobre a política alternativa dos autores.

No segundo capítulo, a análise da bibliografia crítica ao decolonialismo também foi estabelecida por uma metodologia de revisão bibliográfica, buscando autores que estão desenvolvendo trabalhos e pesquisas em um plano geral do debate latino-americano que são de diversas vertentes teóricas (Avendaño, 2020; Barriga, 2021; Corcuff, 2020; Cortés, 2020; Makaran e Gaussens, 2020; Orellana, 2020; Petruccelli, 2021; Urrego, 2021a; 2021b). Além disso, agrega-se com uma revisão bibliográfica de críticos ao pós-colonialismo anglófono (Chibber, 2013) pelas relações teóricas de aproximação, e porquê o pós-colonialismo se

⁷ Ver vídeos de entrevistas presentes no Youtube e artigos de opinião política, na qual fazem sua análise sobre, por exemplo, do governo Maduro e o chavismo na Venezuela; Evo Morales, o MAS, o golpe e a esquerda na Bolívia; os chamados *estallidos* de 2019 no Chile e no Equador; os golpes institucionais no caso do Brasil (2016), etc. No caso de Quijano, suas opiniões políticas já se encontram em grande parte da sua bibliografia teórica.

⁸ Ver Apêndice que consta a bibliografia levantada para a análise. A completa bibliografia dos três autores não pode ser analisada por questões de recurso e acesso livre. Nas Referências Bibliográficas consta a seleção após o critério de delimitação explicado no próximo parágrafo.

aproxima com o decolonialismo em sua crítica em relação ao marxismo. Isso complementa a análise, pois as críticas ao pós-colonialismo foram mais desenvolvidas que as críticas aos decoloniais, também podendo fazer uma triangulação com uma terceira crítica: às políticas identitárias estadunidenses (Haider, 2019; Reed Jr., 2015). Como aponta desde o marxismo negro, Adolph Reed Jr coloca a raça como centro de disputa da teoria crítica. Essa crítica se associa com o pós-colonialismo e com o decolonialismo porque traz a questão do antimarxismo, da práxis e das lutas de classes. Isso se justifica para relacionar a teoria decolonial com outras práticas políticas no qual também são influenciadas teoricamente. Trata-se de apontar uma relação dentro do debate internacional de disputa teórica e política (Chibber, 2022; Reed Jr.; Warren, 2010).

Após esse exame, nesse segundo momento da pesquisa a análise, em forma de síntese bibliográfica, é focada no debate sobre as principais críticas aos conceitos e teorias centrais da teoria decolonial mais trabalhadas no desenvolvimento do pensamento social e político latino-americano. Aqui também como metodologia foi realizado um balanço nas principais bases de dados a partir de palavras-chave como antimarxismo, limites do decolonialismo, prática decolonial; e, a partir dessas, um segundo levantamento de relação entre os conceitos levantados por tais bibliografias, como essencialismo, academicismo, idealismo, inconsistências teóricas, identitarismo, reducionismo, etc. Foram encontradas duas compilações em espanhol de crítica ao decolonialismo, selecionando a bibliografia acima, e um livro: *Piel blanca, máscaras negras* (2020) de Makaran e Gaussés, *Crítica de la razón decolonial* (2021) compilado por Enrique de la Garza Toledo e o livro *Marx, el marxismo y los decoloniales: tergiversaciones, olvidos y reacomodos* (2021) do mexicano Miguel Ángel Urrego.

O terceiro capítulo constitui um aprofundamento da crítica do segundo para relacionar às críticas essenciais desde o marxismo. Primeiro, é necessária uma resposta marxista às acusações decoloniais em relação à raça, eurocentrismo e colonialismo, para, principalmente, demonstrar a validade do marxismo. Trata-se de apontar como a análise desses fenômenos pode ser realizada pelo materialismo histórico. À vista disso, se complementa a crítica desde a perspectiva e autores como Samir Amin (2021 [1988]), Amílcar Cabral (2019 [1970]), Eric Williams (2011 [1944]), Frantz Fanon (1965, 2018 [1956]). Após isso, procura-se ampliar e elaborar a crítica desde o materialismo histórico sobre as relações teóricas entre produção do conhecimento e prática política, desenvolvendo, então, uma breve seção sobre as oposições teóricas e práticas entre marxismo e decolonialismo.

1. O DECOLONIALISMO E SUA LEITURA SOBRE O MARXISMO

O presente capítulo está dividido em quatro seções nas quais as duas primeiras focam numa síntese geral sobre o decolonialismo e as duas últimas nos autores delimitados. A primeira seção busca explicar brevemente o que significa decolonialismo, examinando seus principais conceitos que o unificam como corrente teórica da América Latina, suas origens como teoria e as aproximações com o pós-colonialismo. A segunda seção desenvolve algumas questões de forma mais aprofundada, como a ruptura epistemológica e a crítica à modernidade/colonialidade. A terceira seção é focada em Quijano, e, além de analisar e explicar seus conceitos centrais, observa-se suas proposições políticas, para debater, ou não, se o decolonialismo se propõe como alternativa política radical antimarxista. Enquanto que a quarta seção se desenvolve na análise de Grosfoguel e Mignolo conjuntamente. Isso porque esses dois autores partem principalmente do desenvolvimento teórico de Quijano, sobre colonialidade e raça, para criticar o marxismo, possuindo semelhanças em sua crítica sintetizada nas subseções.

Assim, apesar que somente nas duas últimas seções as relações com o marxismo - ou antimarxismo - estejam melhor desenvolvidas, todo o primeiro capítulo, ao apresentar teses e conceitos centrais do decolonialismo, aponta as divergências e contradições entre ambas as correntes de pensamento.

1.1 O DECOLONIALISMO NA AMÉRICA LATINA

O Giro Decolonial, ou estudos decoloniais, é uma corrente política e teórica que parte do debate sobre o pós-colonialismo nos países periféricos, mas focando na análise da realidade social latino-americana e caribenha. Ela surgiu no final dos anos 90, se institucionalizando por um grupo de acadêmicos, de maioria de origem latino-americana e caribenha, em universidades conceituadas dos Estados Unidos. Os principais nomes, desse momento inicial de criação do grupo, são Aníbal Quijano (1928-2018), Catherine Walsh (1970-), Ramón Grosfoguel (1956-), Edgardo Lander (1942-), Nelson Maldonado-Torres (1971-), Santiago Castro-Gómez (1958-), Enrique Dussel (1934-2023) e Walter Mignolo (1941-). Posteriormente, importantes nomes, como Boaventura de Souza Santos⁹ (1940-), começaram a ser estudados e participar dos debates

⁹ Para Cahen e Braga (2020) a teoria decolonial e o desenvolvimento de Souza Santos sobre epistemologias do Sul se aproximam teoricamente. Para Grosfoguel: “Su trabajo es un ejemplo de una teoría crítica descolonial producida desde Europa en diálogo crítico con el pensamiento del Sur Global” (2011, p. 97).

por aqueles que seguem a corrente e se definem como decoloniais. Esses autores possuem uma variedade de campos de pesquisa¹⁰ no qual atuam, além de uma heterogeneidade na corrente, divergências entre si, e derivações em outras correntes. No entanto, o foco do presente capítulo é trazer aqueles pontos, teses, conceitos e teorias que agregam o grupo entre si e o define enquanto tal. Se trata do que Makaran e Gaussens (2020) denominam de razão decolonial.

Os intelectuais latino-americanos que criaram o Grupo Modernidade/Colonialidade¹¹ apontam tal composição como um movimento, já a decolonialidade ou decolonialismo se trataria da teoria na qual é construída e que se propõe com o objetivo do Giro Decolonial, também denominado como a corrente de pensamento (GD), que seria centralizar narrativas ocultas pela modernidade/colonialidade, para, assim, ocorrer uma suposta emancipação que rompa de fato com a opressão criada com a relação entre colonização, eurocentrismo e raça na criação da modernidade a partir de 1492 na América Latina.

Para compreender tal corrente e sua chamada razão, é necessário sintetizar sua criação, desenvolvimento e origens teóricas e históricas relacionadas com o pós-colonialismo. Segundo uma divisão de Ballestrin (2017), há três fases destacadas do pós-colonialismo em sua construção como pensamento crítico e corrente política e teórica: um “pós-colonialismo anticolonial”, com influência marxista e momento com maior prática revolucionária, durante as lutas de independência nacional; o “pós-colonialismo canônico”, inaugurado por Edward Said e destacado pelo grupo Estudos Subalternos Asiáticos posteriormente, criticado pelo decolonialismo que se propõe como uma superação deste; e o “decolonialismo”, ou Giro Decolonial, também denominado de Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C).

Todos esses debates buscam frisar a não completude da pós-colonização, mas sim, justamente a permanência de elementos coloniais. A diferença entre eles se dará nas abordagens, conceitualizações e bases teóricas. Um dos pontos de concordância entre pós-colonialismo¹², decolonialismo e marxismo, seria essa continuidade de estruturas coloniais em diversas esferas, pois as independências formais não foram suficientes para romper com a situação de dependência de países sobre outros.

¹⁰ Walter Mignolo é da semiótica, Ramón Grosfoguel é sociólogo; Enrique Dussel, Castro-Gómez e Maldonado-Torres são filósofos; Catherine Walsh é pedagoga, etc.

¹¹ Atualmente a teoria decolonial se expandiu para universidades europeias e para análises sobre a África e a Ásia, este seria um “segundo estágio” da teoria; o “primeiro estágio” se trata do Grupo M/C, estudado aqui. Entretanto, procurou-se destacar a origem e as bases teóricas do decolonialismo que persistem em seu desenvolvimento posterior.

¹² A partir daqui o termo equivale não às diferentes teorias e conceitualizações que surgiram nesse contexto pós-colonial, mas sim à linha teórica do pós-colonialismo anglófono.

Uma caracterização similar sobre o pós-colonial foi feita por Cahen (2020), que afirma que as duas últimas vertentes, pós-colonialismo e decolonialismo, se caracterizam por não serem combatentes anticoloniais no sentido prático, sendo uma geração de pensadores focados no plano acadêmico, ou seja, o decolonialismo não se trata de uma teoria que nasceu e se desenvolveu na prática de luta, mas sim que se origina e é configurada por seus representantes dentro da academia e da intelectualidade latino-americana. Entretanto, como destaca Cahen, o decolonialismo possui suas especificidades próprias, principalmente em seu foco sobre a América Latina, enquanto que o pós-colonialismo, de vertentes anglófonas, seguem desenvolvendo trabalhos, ainda possuindo grande relevância nos debates intelectuais internacionais como uma corrente de pensamento com sua história, categorias e conclusões próprias.

O que aproxima as teorias decoloniais com o pós-colonialismo é o entendimento que a colonização não se situa em um período histórico determinado e, principalmente, finalizado. Considerando a questão da temporalidade e espaço geográfico, a pós-colonização não se trata somente de uma situação ou condição - política, econômica, cultural, linguística, epistêmica ou/e social -, mas sim de uma forma de análise “que consegue ir além das heranças epistemológicas coloniais” (Cahen; Braga, 2020, p. 13). Por isso, pós-colonialismo e decolonialismo se tratam de teorias sociais aos quais possuem pressupostos epistêmicos e ontológicos de como interpretar a realidade social e aportam com novos conceitos, críticas e desenvolvimentos de estudos baseados em seu marco teórico, partindo desde a ideia de uma nova epistemologia não-eurocêntrica.

Agora, sobre a continuidade do pós-colonialismo anticolonial marxista, também relacionado ao antirracismo da vertente marxista, é uma questão pouco estudada¹³. O que tais teorias que seguiram o primeiro momento revolucionário colocam, o pós-colonialismo anglófono e o decolonialismo, é que elas são as atuais críticas mais radicais, superando o marxismo, não existindo ou não debatendo sobre um marxismo anticolonial atual. Segundo Mignolo: “Decolonialidade veio à luz como uma *opção ao discurso da descolonização* durante a Guerra Fria e como uma *opção crítica* em relação ao materialismo dialético marxista” (2011, p. xxviii, grifo nosso).¹⁴

¹³ Ou marginalizada dos debates decoloniais. Os desenvolvimentos atuais sobre teoria da dependência e sobre imperialismo, que mais tocam o colonialismo e a questão de raça no marxismo, são ignorados pelos debates acadêmicos decoloniais, restringidos somente aos espaços de discussão marxista.

¹⁴ No original: “Decoloniality came to light as an option to the discourse of decolonization during the Cold War and as a critical option in relation to Marxist-dialectical materialism”.

A partir dessas origens e desenvolvimento dentro do debate sobre colonização, a decolonialidade se propõe a adotar as trajetórias e experiências políticas próprias da América Latina, se colocando como ruptura à colonialidade. A colonialidade é um conceito da vertente do decolonialismo criado por Aníbal Quijano (1992), significando um padrão de dominação mundial que é inerente à modernidade e que se configura a partir de relações sociais de dominação de raça. Nas palavras do pensador peruano, o conceito de colonialidade: “Se refiere, ante todo, a relaciones de poder en las cuales las categorías de “raza”, “color”, “etnicidad”, *son inherentes y fundamentales*” (Quijano, 2014a, p. 206, grifo nosso). A raça se articula com a questão nacional por uma dominação externa europeia que se reproduz em uma dominação interna em países com heterogeneidade social, ocasionando nacionalidades oprimidas dentro de um próprio Estado-nação configurado pela raça.

A colonialidade é o conceito chave que constitui a matriz moderna/colonial que se iniciou com a dominação das Américas em 1492, iniciando o processo de dominação de raça da modernidade, colocando a América Latina no centro da questão (Dussel, 1993). Com a colonialidade foi desenvolvido seu conceito oposto a decolonialidade - também nomeando a teoria social criada -, que aponta as ausências causadas pelo relato da modernidade (Mignolo, 2007b). Os autores decoloniais partem da ideia de que o processo de independência formal dos países da América Latina com suas antigas colônias não ocasionou uma descolonização completa, no plano econômico, político e cultural¹⁵, persistindo essa dominação mundial que divide os povos pela categoria de raça, a partir da formação de uma América Latina, o que também constitui a dominação mundial da Europa, resultando no fenômeno do eurocentrismo (Quijano, 2014a).

Para descolonizar a estrutura de dominação que segue vigente somente seria possível adotando a perspectiva e concepção de mundo de povos não-eurocêtricos (Grosfoguel, 2009). É por isso que certos autores definem essa decolonialidade do Grupo por uma construção ou retomada simbólica/semiótica (Makaran; Gaussens, 2020). Além disso, o segundo maior ponto destacado pelos decoloniais é que pelo colonialismo estar constituído com a modernidade, a descolonização só seria possível fora dos limites dessa modernidade (Ballestrin, 2017), o que, novamente, justifica a adoção de cosmovisões, formas de vida, epistemologias “outras”. Esses pontos elementares de construção teórica são os mais definidores da unicidade do decolonialismo como corrente de pensamento social, explicativa da realidade concreta. Ou seja, existe uma lógica em que certas concepções de mundo, são indiretamente mais válidas que

¹⁵ Até aqui, como explicado acima, são pontos de acordo com os marxistas, como o desenvolvimento da teoria marxista da dependência aponta.

outras por estarem fora do chamado padrão de poder modernidade/colonialidade/eurocentrismo.

O grupo de pesquisa latino-americano M/C, possui uma diversidade de autoras e autores, mas possuem em comum essa defesa em plano de epistemologia, teórica e política de uma “opção decolonial”. Esse seria o caminho para a descolonização contra a questão de poder na modernidade através de uma ruptura epistemológica com a modernidade e a colonialidade. Trata-se principalmente de uma ruptura epistemológica a favor de um chamado giro decolonial, pois os autores não possuem um consenso entre todos sobre qual seria um real caminho de prática política decolonial, reivindicando e rotulando processos político-sociais já existentes como exemplos de decolonialidade¹⁶.

Nas palavras dos pensadores Grosfoguel e Mignolo, que explicam o termo como um ato político:

«*dar un giro de 360 grados*» [...]. Estamos significando un tipo de actividad (pensamiento, giro, opción), de enfrentamiento a la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad. Ese enfrentamiento no es sólo resistencia sino re-existencia [...] Pensar descolonialmente, habitar el giro descolonial, trabajar en la opción descolonial (entendida en su singular perfil aunque manifiesta en variadas formas según las historias *locales*), significa entonces embarcarse en un proceso de desprenderse de las bases eurocentradas del *conocimiento* (tal como lo explica Aníbal Quijano) y de pensar haciendo-conocimientos que iluminen las zonas oscuras y los silencios producidos por una forma de saber y conocer (2008, p. 33-34, grifo nosso).

Em resumo, a decolonialidade trata, sobretudo, do plano do conhecimento, com uma revisão das epistemologias modernas, configurada pela categoria da raça, e tentativa de apontar caminhos que sejam de epistemes não modernos/coloniais (Restrepo; Rojas, 2010). Dessa forma, além da colonialidade do poder, a lógica da colonização se manifesta em uma colonialidade do saber e do ser (Ballestrin, 2013).

Ainda sobre as origens teóricas e políticas do movimento, autores decoloniais, como Miglievich-Ribeiro (2014), além da relação com o desenvolvimento teórico e político sobre colonização, afirmam que o Giro Decolonial possui uma fusão de diversas perspectivas teóricas e utiliza um amplo espectro de fontes. Dentre elas, além da já citada teoria pós-colonial, o grupo encontra suas raízes teóricas nas teorias da filosofia da libertação latino-americana, na teoria da dependência, nos debates pós-modernos dos anos 80, nos estudos culturais, filosofia africana, estudos feministas e teorias do sistema mundo (Miglievich-Ribeiro, 2014; Restrepo; Rojas, 2010). Todavia, existem divergências sobre quais as maiores influências ao pensamento decolonial, porque algumas teorias, conceitos, autores são classificados como eurocêtricos

¹⁶ Dentre os casos contemporâneos considerados por alguns autores de prática política decolonial: o movimento pela configuração do Estado Plurinacional na Bolívia e o movimento zapatista mexicano de Chiapas.

para o grupo. Aqui também são perspectivas seletivas, sem o uso de critério unificado, sobre quais as raízes teóricas são consideradas válidas como decoloniais: alguns classificam de eurocêntrico qualquer autor europeu, já outros adotam Michel Foucault, Jacques Derrida ou Boaventura de Sousa Santos.

A questão da origem da teoria decolonial é essencial para seu entendimento e sua crítica. Todas as teorias e vertentes citadas acima como influentes da composição do decolonialismo não possuem especificação, quais conceitos e teses são utilizados, reformulados, etc. Os autores discordam muito entre si e os critérios são pouco rigorosos, pois, por exemplo, a teologia da libertação se encontra nesse quadro principalmente por Enrique Dussel, mas se trata de uma teoria de influência marxista, considerada por alguns autores superada ou ultrapassada. Agora, como houve essa superação, ou sua possível presença na decolonialidade, é difícil encontrar uma definição clara¹⁷.

Mignolo desenvolveu uma tese que diferente de algumas dessas teorias que ainda possuem rastros de colonialidade e modernidade, no qual “*solamente* una perspectiva postoccidental superaría la falsa contramodernidad de los discursos poscolonial y posmoderno, y lo haría no por un movimiento proyectivo, sino a través de una *estrategia de inserción natural* en las tradiciones culturales subalternizadas de América Latina” (Orellana, 2020, p. 70, grifo nosso). O problema das teorias até então, que seria superado pelo giro de 360 graus, seria a “persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual” (Castro-Gómez, 2005, p. 90, grifo nosso), mas sem apontar onde estaria tal negação persistente nas teorias sociais. Destaca-se aqui um ponto sobre a configuração e estruturação de uma teoria social para a realidade latino-americana: estratégia de inserção natural como forma de superação das, até então, consideradas teorias eurocêntricas limitadas, além de um movimento projetivo, ou seja, de perspectiva política como única perspectiva superadora.

A opção decolonial seria distinta, superadora nas palavras de seus autores, por possuir uma genealogia naqueles pensadores e pensadoras, considerados pela corrente - novamente, sem delimitar um critério claro e fundamentado - que romperam com essa retórica epistêmica. Por exemplo:

La descolonialidad fue *claramente* formulada en los años sesenta y setenta por los pensadores arabo islámicos (Sayyid Qutb, Ali Shari'ati, Ayatollah Khomeini); por pensadores afro caribeños (Aimé Césaire, Frantz Fanon) por la filosofía de la liberación en América Latina y por intelectuales indígenas y activistas en América

¹⁷ Esse ponto está destacado na seção 2.2, principalmente por Urrego (2021b) que aponta que a decolonialidade precisa se desvincular de outros aportes teóricos para se colocar em sua unicidade, criticidade e como avanço do pensamento social e político latino-americano.

Latina, Australia, Nueva Zelanda y Canadá (Mignolo, 2010, p. 26 *apud* Petruccelli, 2021, p. 75, grifo nosso).

É sobre tais influências e tal genealogia que, segundo seus autores, a decolonialidade se configura como uma perspectiva teórica e de análise social diversa de outras correntes de pensamento e com sua caracterização própria, derivada dos conceitos de colonialidade e modernidade¹⁸. Por isso a decolonialidade como corrente teórica, social e política discute e debate com outras formas de interpretação da realidade, dentre elas, talvez a mais criticada, o marxismo¹⁹. Segundo estudiosos sobre o Giro Decolonial, existe uma diferenciação dentro dos principais autores da corrente em sua ruptura ou aproximação com o marxismo (Aguiar, 2018; Ballestrin, 2017). Entretanto, existem elementos teóricos e conceituais da própria construção e base elementar do pensamento decolonial, alguns já elencados acima, que podem ser levantados como contrapostos e divergentes ao marxismo, para depois se adentrar nas críticas mais sistemáticas feitas por alguns autores.

1.2 A RUPTURA EPISTEMOLÓGICA E A CRÍTICA À MODERNIDADE/COLONIALIDADE

Como afirmado, existem elementos de desenvolvimento teórico que unificam a teoria decolonial como tal. O principal deles seria a crítica à Modernidade/Colonialidade, que deriva em suposta necessidade da ruptura epistemológica, logo, sua principal proposição política discorre a partir dessa base teórica.

É a chamada invenção da América que constitui o nascimento da modernidade e seu intrínseco aspecto de colonialidade. Essa colonialidade deriva em uma racialização dos povos sendo, portanto, também constitutiva da modernidade e colocando a América Latina como centro da configuração mundial. Isso é o que afirma Aníbal Quijano, tal tese e os conceitos dela derivados que são a base do pensamento decolonial: propondo uma ruptura epistemológica a esse padrão. Como afirmam Mignolo e Grosfoguel a invasão e imposição da escravidão e racialização ocorre instrumentalizada por “una retórica” (2008, p. 31). A ideia de raça é o instrumento de dominação criado com a invenção da América, explicando Quijano que:

lo que emergió como radicalmente nuevo en la conquista y destrucción de las sociedades precolombinas y la formación de América: la constitución de las categorías que ahora conocemos como ‘raza’, ‘color’, ‘etnia’ y el derivado complejo ‘racismo/etnicismo’, como elementos fundantes e inherentes a la relación de poder entre europeos y no-europeos (1993, *apud* Barriga, 2021, p. 114).

¹⁸ Na verdade, a modernidade tão criticada pelos decoloniais é um conceito pouco desenvolvido.

¹⁹ Fato curioso a ser explorado nas seguintes seções, e destacado por autores críticos ao decolonialismo, é que o marxismo é a teoria mais criticada pelos decoloniais.

Ao exaltar o ocidental e o europeu pelo controle do conhecimento, a modernidade se aprofunda ainda mais na inferiorização de outras culturas e outros povos, por isso se trataria, intrinsecamente, de uma forma de dominação racial. A raça seria a categoria básica sobre a qual se constroem todas as formas sociais e identidades culturais/étnicas/sociais a partir de 1492. É Enrique Dussel (1993) quem propõe a ideia de "encobrimento" contra o suposto “descobrimento” da América, nesse corte de 1492. Trata-se de uma linguagem alternativa para apontar a existência social, teórica, cultural e epistemológica de povos e sociedades que existiram no continente antes da chegada dos europeus. A partir disso, o autor desenvolve a ideia de eurocentrismo²⁰, que seria a continuação a partir dos séculos do encobrimento das ideias, cosmovisões, particularidades e formas de vida desse “outro”.

A base da modernidade e da colonialidade é a dominação racial configurada por essa retórica que, ao mesmo tempo, configura essa racialidade. Para a perspectiva decolonial a questão chave que configura o colonialismo, mas principalmente a colonialidade²¹, se trata de um plano epistemológico da discursividade da dominação racial. O colonialismo e a colonialidade impõe uma forma de retórica da modernidade que permitiu o controle do poder, ou seja, a base fundamental da exploração, dominação é o controle do conhecimento.

A colonialidade surge de uma chamada ferida colonial, que é um “sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (Mignolo, 2007b, p. 17). Como forma de se opor a essa situação de opressão, a resposta seria uma descolonização. Mas, se tratando de um conceito atrelado às lutas anti-coloniais de independência política, seria necessária uma forma de “giro”. Segundo Walter Mignolo

La opción decolonial se afina en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (y se enfoca en la gestión de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad; de la subjetividad y el conocimiento), y hace del *control del conocimiento el instrumento fundamental de dominio y control de todas las otras esferas* (2009, p. 26 *apud* Petrucelli, 2021, p. 62, grifo do autor).

Uma das principais sínteses do que configura o pensamento decolonial se encontra na introdução escrita pelos principais nomes dessa corrente no livro da edição da Akal, *Piel negra, mascarar blancas*, do marxista anticolonial Frantz Fanon. Nesse texto os autores definem Fanon como um pensador da decolonialidade, cuja principal contribuição para Mignolo foi "compreender a lógica da colonialidade do saber y do ser e para operar, no futuro, à

²⁰ O conceito de eurocentrismo está bem desenvolvido em Samir Amin (2021 [1988]).

²¹ Os autores não utilizam conceitos em suas teorias como colonialismo, colonização e anti-colonialismo, afirmando serem limitantes.

decolonialidade" (2008a, p. 311). A colonialidade do saber ocorre no plano epistemológico enquanto que no ontológico ocorre a colonialidade do ser que “se refere [...] a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en la language” (Maldonado-Torres, 2007, p. 129). Seriam os efeitos da colonialidade do poder, exploração e dominação, sobre a experiência vivida dos sujeitos.

Ainda seguindo o exemplo de Fanon como não marxista, mas decolonial, Mignolo ao explicar sobre teoria política afirma que o intelectual martinicano se distanciou da tradição europeia²². O pensamento e obra de Fanon se inserem em uma nova epistemologia. Essa nova epistemologia significa que:

La teoría política descolonial parte de la experiencia y la existencia de la diferencia colonial (por ejemplo, la inferiorización de grupos y comunidades humanas) y se apropia desvergonzadamente del discurso imperial con el cual tiene necesariamente que entrar en diálogo y confrontación. De tal experiencia surgen proyectos descolonizadores que, por necesidad, crean un nuevo tipo de epistemología: la epistemología o la gnosis fronteriza; *epistemología que surge del habitar la morada de la diferencia colonial* (Mignolo, 2009, p. 10, grifo nosso).

Diante do argumentado acima, para descolonizar, ou seja, sair do padrão de poder da colonialidade/modernidade, o mais essencial - inclusive politicamente, como os projetos descolonizadores - é a ruptura epistemológica, que leva a quebra da exploração e dominação vivida, por isso Fanon pode ser caracterizado pelos autores sobre tais termos porque instaurou um “conocimiento-otro”, contra o “sujeto moderno/colonial”, a partir de sua própria “geografía localizada”, ou seja, de um sujeito negro, racializado e colonizado. Essas seriam as características que permitem a legitimidade do discurso de Fanon, um pensamento que só surge da “localidade” da experiência na “diferença colonial” tanto em plano de ação política quanto em relação à sua contribuição ao conhecimento científico.

Mignolo (2007a) trabalha com a ideia de que a colonialidade não é constitutiva e elemento central do capitalismo, mas sim da modernidade. O imperialismo, mesmo que não seja a categoria determinante, também é analisada em termos constitutivos pela colonialidade e não pelo capitalismo. Por isso, a superação e descolonização se dá pelo fim da modernidade, e busca alternativa a esta, e não busca a alternativa ao capitalismo, pois não é o elemento central para Mignolo (2018). Isso explica, por exemplo, por que Mignolo rejeita Marx em muitos dos seus textos, pois ele seria um autor anticapitalista, mas moderno, assim sua teoria não possui a possibilidade de descolonização além dos limites da modernidade.

²² Um dos futuros pontos a serem criticados sobre Mignolo, se trata justamente de uma classificação sem base, como a autores marxistas, ignorando completamente que Frantz Fanon sempre foi e reivindicou o marxismo como sua principal tradição teórica.

A possibilidade de “emancipação” seriam, portanto, àqueles pensamentos, visões, e formas de vida que estejam fora da modernidade. Isso porque a modernidade domina através de uma chamada “retórica” e sua ruptura seria por esse caminho:

A partir de 1500, otomanos, incas, rusos, chinos, etcétera, comenzaron a enfrentarse con un proceso de inversión del reconocimiento: comenzaron a reconocer que las lenguas occidentales y las categorías de pensamiento y, por lo tanto, la filosofía política y la economía política se extendían sin reconocerles a ellos como iguales en el juego (Mignolo, 2010, p. 13 *apud* Petruccelli, 2021, p. 62).

Economia e política derivam do pensamento e da língua. A ideia seria buscar então um pensamento fronteiriço: seria o método cujo horizonte é a opção descolonial, desde as margens periféricas, que rejeita a maneira única de ler a realidade dos “pensamentos totalizantes”, dentre eles as perspectivas “cristã, liberal ou marxista” (2008b, p. 246). Sua justificativa é que a “genealogia imperial da modernidade” possui “facetas de direita” e “facetas de esquerda” (2007a, p. 29). Mignolo trata de uma configuração epistemológica imperial a partir de Descartes que inclui Marx. Por conseguinte, ele igualmente afirma que produzir conhecimento depende da geopolítica do pensamento de onde se localiza o corpo-político, ignorado pela tendência ocidental iniciada no Iluminismo que separa sujeito e objeto.

O pensamento de fronteira, logo, está localizado fora da produção de universalismos ocidentais, baseado em uma diversidade de projetos epistêmicos, no qual o principal passo para a descolonização é uma superação epistemológica da colonialidade, constitutiva da modernidade, que atua sobre o ser e o saber com seu centro europeu (Mignolo, 2007a). Segundo Ballestrin, “pensamento decolonial é uma elaboração posterior àquilo que em outro lugar Mignolo chamou de ‘pensamento fronteiriço’” (2013, p. 106), por isso a importância de analisar esse autor para entender a teoria decolonial. A única solução prática-política seria somente o pensamento decolonial que “não é esquerda nem direita senão outra coisa: o desprendimento da episteme política moderna, articulada como direita centro e esquerda; é abertura para outra coisa, em marcha, buscando-se na diferença” (Mignolo, 2007a, p. 30-31).

Os sujeitos sociais que são protagonistas de projetos de emancipação são os oprimidos pela colonialidade, centralizada pela questão da raça. O que gera “proyectos políticos radicales, nuevas clases de saber y movimientos sociales” (2007b, p. 119), argumentando que é a humilhação e exploração causada pela ferida colonial que permite um novo desenvolvimento teórico e construção do conhecimento. O critério da validade do conhecimento está nesse argumento teórico: o sujeito oprimido, seu corpo-político, desenvolve epistemologias superadoras da colonialidade.

A defesa política dos autores, que vai se relacionar profundamente com seus argumentos teóricos e epistemológicos nos textos dada a existente relação entre teoria e prática, se trata de uma “esquerda decolonial transmoderna”, denominada por Ramón Grosfoguel²³.

De forma sintética, as principais categorias - ainda que possuam pequenas variantes teóricas entre si - do Grupo M/C são modernidade, raça, pensamento fronteiriço, corpo-política, transmodernidade, pluriversalismo, diferença colonial, lócus de enunciação e colonialidade. Esse novo arcabouço conceitual, baseado em uma nova teoria sobre novos pressupostos epistemológicos apontam diversas distâncias com o marxismo. Assim, até então, existem fatores que demonstram o decolonialismo como teoria antimarxista: i) sua principal base conceitual e teórica construída sobre outras bases filosóficas supostamente sobre ‘rupturas’ de rupturas, como o pós-colonialismo e o pós-modernismo; ii) o desenvolvimento da categoria de colonialidade como principal problema e sua crítica à modernidade, recorrendo à idéia de que uma ruptura epistemológica é a real descolonização; iii) raça como uma categoria mental estruturante de todas as relações sociais, inclusive estruturador básico da divisão do sistema internacional. Como visto, autores como Mignolo e Grosfoguel partem dessas bases - e do desenvolvimento sobre raça de Quijano a ser elaborado a seguir - e escrevem em seus principais textos críticas diretas ao marxismo.

Afirma Aguiar que Grosfoguel apontaria que “os decoloniais não são marxistas, nem antimarxistas, possuem uma posição crítica apenas ao marxismo eurocêntrico, sem explicitar claramente quais autores comporiam essa vertente não-eurocêntrica do marxismo” (2018, p. 82). Também destaca a autora

Sob outro prisma, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel e Edgardo Lander são intelectuais que fazem parte do grupo decolonial e que em grande medida salientam a necessidade de rompimento com todas as grandes narrativas mundiais, incluindo em muitos aspectos o marxismo, por classificarem essa corrente como eurocêntrica e, portanto, referida a um espaço-tempo determinado (2018, p. 82).

Por isso o foco em Mignolo e Grosfoguel, ainda mais por esse último ser o mais incluído em espaços marxistas e possuir os textos mais referenciados que são antimarxistas (Grosfoguel, 2007; 2008). Mas primeiro, seguindo a lógica de desenvolvimento teórico, após entender o que

²³ É interessante notar que Grosfoguel menospreza a própria necessidade e as lutas pela independência formal ao afirmar que a separação das colônias com as metrópoles não teriam sido o ideal. Segundo ele, no caso do Caribe: “O paradoxo é que aqueles países caribenhos que não conseguiram sua independência têm, hoje em dia, um melhor nível de vida e maior acesso à riqueza social que aqueles que com muito suor e sangue alcançaram sua independência. [...] Se bem que em ambos Caribes exista exploração ou extração de riquezas do Sul para o Norte, no Caribe francês, holandês, norte-americano e algumas ilhas britânicas, todos territórios não independentes, os governos recebem grandes somas de transferências metropolitanas via a existência de cidadanias metropolitanas. Estas são colônias modernas de novo tipo, onde existe um mecanismo de distribuição de riqueza do Norte para o Sul, o que não ocorre no Caribe independente” (2012, p. 350-351).

significa ruptura com a modernidade, é necessário um melhor entendimento sobre a categoria de raça dentro do decolonialismo, para isso aprofunda-se a seguir no trabalho de Aníbal Quijano.

1.3 ANÍBAL QUIJANO E O MARXISMO: UMA TEORIA E POLÍTICA ALTERNATIVA DE/PARA AMÉRICA LATINA

Para todos os autores que estudam, possuem suas bases ou fazem à crítica ao decolonialismo, o trabalho de Aníbal Quijano é apontado como o centro de tal desenvolvimento teórico. Quijano iniciou seus trabalhos acadêmicos a partir da década de 1960 se aproximando de debates como a teoria da dependência, teoria cepalinas, e na década de 1970 se aproximou de temas sobre o imperialismo, dominação cultural e luta de classes. Entretanto, como explica Barriga (2021), seu pensamento decolonial passa a ser configurado nos anos 90, para então a partir de 2000 centralizar seus debates na colonialidade do poder. Assim, as bases conceituais de raça e colonialismo de Walter Mignolo e Ramón Grosfoguel não podem ser completamente entendidas, ademais de suas críticas ao marxismo, sem o entendimento das principais teorizações de Quijano. É por isso que a presente seção traça uma síntese bibliográfica das conceitualizações e teorizações que irão relacionar as bases da teoria decolonial, muitas expostas acima, com o antimarxismo. Ademais, outro ponto desta seção é apontar como existe um posicionamento político do autor em sua obra no qual, a partir de sua base teórica, advoga a favor ou contra de determinadas ações, movimentos e lutas políticas.

O central para o decolonialismo é a categoria de raça, sendo a categoria explicativa da realidade latinoamericana, além da categoria explicativa da realidade em si,²⁴ ou seja, base da teoria decolonial. Quijano teria sido o autor que localizou tal categoria dentro das articulações teóricas sobre colonialismo, através do desenvolvimento do conceito de colonialidade. E, com a complementação dos argumentos de Enrique Dussel, Quijano seria um dos poucos autores, para os seguidores da corrente decolonial, que coloca a América Latina como problema essencial e como o ponto inicial da modernidade ocidental. A categoria de raça também é a responsável pela produção do conhecimento da colonialidade, levada pela elaboração europeia (Quijano, 2014a), que reproduziu uma forma de conhecimento europeizante e, logo, racista. Esses seriam, em síntese, as problemáticas centrais de Quijano: América Latina, raça, colonialidade, modernidade²⁵ e eurocentrismo.

²⁴ Esse é outro ponto que aproxima a teoria decolonial com a teoria pós-colonial e as teorias identitárias, assim como aproxima seus críticos. Ver primeira seção do segundo capítulo (2.1).

²⁵ Pode-se dizer que essa seria ainda mais desenvolvida e criticada por Walter Mignolo, a ver na seção seguinte.

A preocupação central do pensamento teórico e político de Aníbal Quijano, segundo Rubbo (2018), se trata de formular uma teoria sobre a especificidade da América Latina, a partir de uma chamada racionalidade alternativa, no qual não se baseia em teorias europeizantes, pois estas estão atreladas com a colonialidade que se configura por um padrão de poder baseado na categoria mental básica de dominação, a raça (Quijano, 2014a).

Partindo do processo de colonização acima apresentado, a partir do século XV - especificamente o ano de 1492, quando Cristóvão Colombo chega na América -, uma forma de organização societal foi imposta sobre a América Latina por seus colonizadores sobre sociedades pré-existentes no continente. Não há dúvidas sobre tal fato. O que seria o aporte essencial de Quijano é que essa organização está baseada, criada e elaborada, essencialmente, pelo fator da raça, ponto que seria ignorado por autores e correntes de pensamento anteriores. A raça é a própria lógica organizativa, a estrutura que configurou ou configura relações de poder, a colonização ocorreu por ela e a manutenção do racismo se perpetua por ela e, segundo o autor, é por isso que se mantém o sistema modernidade/colonialidade.

A raça teria sido a base da divisão mundial do trabalho para Quijano. A partir dessa categoria base, criada com a modernidade, ocorre uma divisão e classificação social de outras formas (Quijano, 2004). O autor afirma que é a “clasificación universal básica de las gentes” (2002, p. 10) que cria um padrão de poder do sistema de dominação à nível internacional. Isso explicaria o porquê com as independências houve a manutenção de tal divisão racial, criando uma elite racial dirigente mais associada ao etnocêntrico europeu, excluindo corpos e populações negras e indígenas da própria concepção de Estado-nação²⁶. As posteriores mudanças políticas e sociais não teriam alterado esse quadro. Dentro disso, além das classificações sociais, Quijano afirma que raça é a articuladora, mas também existem as consideradas “áreas básicas de existência social, trabajo, sexo, subjetividade e autoridade pública” (2002, p. 8) como formas de dominação, que também trazem implicações sobre a formação do conhecimento, resultando em formas eurocêntricas e racistas das ciências sociais.

Segundo Aníbal Quijano, complementando as ideias de Enrique Dussel (1993), o imaginário e organização social do que constitui “Europa” estabeleceu-se a partir do encobrimento da América Latina, ou seja, do espelhamento com a inferiorização do outro (Barriga, 2021). Esse é o fato que constitui o primeiro elemento da modernidade através da colonização europeia: a América Latina. Quijano centraliza a América, essa construção pela

²⁶ Essa é uma crítica importante de Aníbal Quijano à concepção de Estado-nação dentro do conceito das Relações Internacionais, como parte da expansão capitalista e imposição de um modelo único, porém, ponto a ser destacado no segundo capítulo, não se trata de um argumento original do autor.

colonização, em todas suas explicações e análises sociais, que, segundo Barriga, o peruano afirma que “América fue la que más sufrió el colonialismo europeo”²⁷ (2021, p. 113). Por isso, a centralidade do conhecimento parte dela ao conformar uma nova episteme - marco teórico que seria o decolonialismo -, porque “los americanos son los más sufridos, los más despojados, los más colonizados” (Barriga, 2021, p. 113). Isso legitima o discurso de recuperação de conhecimentos próprios da América Latina que parte dessa teoria, sendo a forma de descolonizar e contra a configuração social pela raça.

A definição de raça e como essa foi a base da dominação colonial é explicada nos seguintes termos:

la codificación de las diferencias entre conquistadores y conquistados en la idea de raza, es decir, una supuesta diferente estructura biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. Esa idea fue asumida por los conquistadores como el principal elemento constitutivo, fundante, de las relaciones de dominación que la conquista imponía (Quijano, 2014a, p. 778).

O autor não explica nesse texto, como uma ideia de racialização, ou seja, uma mentalidade de classificação social, constitui uma base de poder mundial, além de ter sido simplesmente “assumida” pelo lado conquistador, se tornando “el modo básico de clasificación social universal de la población mundial” (2014a, p. 780). A explicação de análise histórica de Quijano parte, portanto, da ideia de imposição da divisão da raça criada em 1492, não criada para legitimar formas de dominação de necessidade econômica e social, mas uma inversão histórica: primeiro a raça, depois a dominação.

Para Quijano, o ponto inicial histórico da concepção de raça e racismo é a América Latina, pois teria sido a raça fundante da expansão ibérica. O autor, assim, se refere somente à conquista espanhola e portuguesa, não examinando a América como um todo. Quijano ignora o papel da dominação inglesa²⁸ no racismo. Autores críticos à ele, posteriormente apontam que a raça como categoria configurante de relações sociais levou séculos de constituição, e de modo algum determinista como na análise de Quijano: um processo automático de extensão e absorção do racismo, o mesmo desde a ocupação europeia na América Latina no século XV, sem contradições e movimento histórico.

A explicação e análise de Quijano (1992; 2004; 2014a) se baseia nessa construção teórica, quando, por exemplo, inicia um texto afirmando que a globalização é um resultado do

²⁷ “América Latina es, sin duda, el caso extremo de la colonización cultural por Europa (...) En el África, la destrucción cultural fue sin duda mucho más intensa que en el Asia; pero menor que en América” (Quijano, 1992a, apud Barriga, 2021, p. 113).

²⁸ A crítica a essa conceitualização e historicização de raça de Quijano está desenvolvida no terceiro capítulo (3.1.3).

processo realizado por um capitalismo eurocêntrico pela formação das Américas. O autor propõe que a expansão capitalista internacional teria se iniciado nesse período, a partir da Europa, no qual levou a construção do processo da modernidade/colonialidade. O eurocêntrico é um constituidor das relações sociais e do modo de produção capitalista atual, sem rupturas ou mudanças nos últimos séculos na própria definição e origem do capitalismo. Isso porque, para Quijano (2004), o capitalismo é iniciado com a ocupação da América e é configurado pela raça através da colonialidade do poder.

O sistema internacional é dividido e configurado pela categoria de raça, criando um padrão de poder, resultado da dominação colonial - ou seja, raça se configura e resulta somente desse processo - cuja racionalidade específica, uma forma de racismo, é o eurocentrismo. Assim, a raça e o eurocentrismo também configuram o capitalismo. O capitalismo está inserido no pensamento de Aníbal Quijano como elemento de estudo e de análise. Também é possível observar o uso de categorias de influência marxista quando o autor escreve, como as categorias de força de trabalho, divisão social do trabalho e mercadoria²⁹, não utilizadas por seguidores como Grosfoguel e Mignolo³⁰.

Sem embargo, algumas diferenciações da perspectiva do autor já confrontam uma perspectiva materialista histórica de constituição e definição do capitalismo: sua definição básica é que seria uma nova estrutura de controle do trabalho, com base na raça, e criado com a colonização na América, entrelaçado com a modernidade. Além disso, não há dialética no processo histórico entre divisão do trabalho e raça, pois “ninguno de los dos era necesariamente dependiente el uno del otro para existir o para cambiar” (2014a, p. 781).

Quijano desenvolve uma perspectiva própria para a categoria do poder, no qual um olhar eurocêntrico, como o liberalismo ou o materialismo histórico³¹ - uma vertente que o autor considera a mais eurocêntrica de Marx, sem explicar seu entendimento pelo termo -, no qual “no ha podido percibir todos esos ámbitos en la configuración del poder” (2004, p. 288), porque resultam em desenvolvimentos teóricos lineares e ahistóricos de analisar a configuração social de modo mecânico. Seria uma opção pelo eurocentrismo ao produzir conhecimento desde essas duas vertentes teóricas. “En esa opción, algo llamado “sociedad”, en tanto que una articulación

²⁹ Destaca-se que Aníbal Quijano afirma que teve influência em seu pensamento de José Carlos Mariátegui e é considerado uma das referências de estudiosos sobre o marxista peruano.

³⁰ Pelo uso dessas e outras categorias sobre o capitalismo, alguns autores situam Quijano como próximo ao marxismo, entretanto, somente o uso das categorias não faz com que as adote na mesma perspectiva epistemológica e ontológica que o materialismo histórico. São mais usadas para complementar sua argumentação ou como forma de retórica. Portanto, seguindo Urrego (2021b), Quijano seria um autor antimarxista.

³¹ “[...] para el materialismo histórico eso ocurre por fuera de toda subjetividad, esto es, también metafísica y no históricamente” (Quijano, 2004, p. 291).

de múltiples existencias en una única estructura” (Quijano, 2004, p. 290), ou seja, é totalizadora e não leva em consideração políticas e movimentos alternativos ao centro da modernidade europeia.

A perspectiva de Quijano (2004) parte, portanto, dessa crítica a outras perspectivas eurocêntricas, as duas citadas são marxismo e liberalismo, e configura a categoria de colonialidade do poder, que constitui um padrão de poder de longo tempo, no qual elementos historicamente heterogêneos, todos os âmbitos da existência social, são articulados historicamente, mas essa articulação não possui um determinante capitalista: “nada permite verificar la homogeneidad histórica de sus componentes, ni siquiera de los fundamentales, sea del trabajo, del capital, o del capitalismo” (2004, p. 294).

A leitura sobre o capitalismo de Quijano é economicista, se trata de um fenômeno exclusivamente econômico, por isso o poder não está centralizado no capitalismo, mas no determinante da raça. Sendo a raça o estruturador e configurar mundial, Quijano tampouco leva em conta as diversidades internas dessa articulação, no qual países e sociedades possuem diversas variantes internas de divisão racial e do próprio desenvolvimento das forças objetivas e subjetivas do capitalismo, além de ignorar as diferenças entre racismo e colonialismo dos continentes como América Latina, Ásia e África, ou mesmo interna aos países. A raça é colocada como a base do sistema internacional, sem mediações e considerações sobre as diferentes realidades sociais.

Necessário seria, para o autor, o real entendimento dessa centralidade da raça dentro de uma concepção de mundo sobre a modernidade/colonialidade na América Latina, por sua influência na produção do conhecimento, para então a realização de um giro decolonial, outra opção, que implica uma democratização dentro das ciências sociais, com a centralidade nos conhecimentos periféricos. Como afirma Barriga (2021)³², o autor possui fortes afirmações sem desenvolver os temas que propõe de modo mais aprofundado teoricamente ou historicamente. O autor afirma que não houve um fim da colonização política, mantendo o lado epistêmico:

Eso fue producto, al comienzo de una sistemática represión no sólo de específicas creencias, ideas, imágenes, símbolos o conocimientos [...] Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes [...] Los colonizadores también impusieron una imagen mistificada de sus propios padrones de producción de conocimiento y significaciones (Quijano, 1992, p. 12).

Assim, existe uma proposição política: “esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales

³² Como o caso quando Quijano direciona que desenvolveu sua categoria de colonialidade no texto de 1992, um texto curto, sem referências bibliográficas que tenta abranger a construção filosófica europeia desde o século XV ao XX (Barriga, 2021).

entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos” (Quijano, 2014a, p. 821).

Esse posicionamento político é mais explícito em outros textos com menor teorização ou conceitualizações (Quijano, 2002). As palavras do autor sempre advogam por um novo imaginário anticapitalista, um novo sentido histórico, uma nova utopia revolucionária, porque as vertentes políticas críticas ao capitalismo foram, até então, eurocêtricas e autoritárias. Sendo assim, “[l]a experiencia del "campo socialista" se reveló inconducente a los fines de producción de una existencia social alternativa a la del actual patrón de poder” (2002, p.12). Na ideia de campo socialista, o autor inclui todas as experiências ou tentativas revolucionárias anticapitalistas do século XX.

As experiências concretas defendidas pelo autor são os movimentos indígenas - que seriam a maior alternativa política radical localizada na América Latina - e movimentos como o Fórum Social Mundial (FSM). Exemplos históricos que vão contra colonialidade do poder e com um próprio sentido histórico seriam os movimentos sociais dos anos 60-70, alguns deles conhecidos por abdicarem ao marxismo ou à esquerda socialista. Quijano não leva em consideração a Revolução Russa ou demais revoluções, como a cubana e a nicaraguense, como exemplos de anticolonialismo e emergência de ideias antirracistas sobre a questão nacional periférica. Em exemplos mais recentes, essa posição política se encontra na sua opinião sobre o Bem Viver³³, no qual, por ser uma perspectiva da América Latina - uma perspectiva específica de constituição social que parte dela - poderia levar a descolonialidade do poder; sobre o termo explica o autor

no puede ser sino un complejo de prácticas sociales orientadas a la producción y la reproducción democráticas de una sociedad democrática, un otro modo de existencia social, con su propio y específico horizonte histórico de sentido, radicalmente alternativo a la colonialidad (Quijano, 2014b, p. 19).

Como afirma Rubbo (2018), Quijano teve um acerto de contas com o marxismo, se distanciando deste exatamente no contexto do fortalecimento do capitalismo e de suas ideologias dominantes. Ele possui, portanto, um compromisso político atrelado ao seu desenvolvimento teórico, no qual seria necessária uma nova teoria, também chamada de racionalidade alternativa, que significa algo novo no “campo das ciências humanas no continente e uma nova inspiração para reorientação dos movimentos sociais e luta política” (Rubbo, 2018, p. 392).

³³ Conceito de origem latino-americana, ligado aos povos indígenas, que têm diferentes interpretações e significados, podendo ser defendido como uma forma de sociedade distinta, ecológica e social.

O uso de teorias que não buscam a descolonização, para Quijano, foram o que levaram e ainda levam a América Latina a seus erros políticos, por isso a necessidade de adoção de uma nova perspectiva epistemológica e metodológica não eurocêntrica, o que significa fora de um evolucionismo linear e unidimensional do pensamento. Na análise Quijano, portanto, as perdas das esquerdas no século XX se resumiram à uma adoção epistemologia eurocêntrica, não levando em consideração, de nenhuma forma, as contradições internacionais e internas, como o imperialismo e o poder das classes dominantes internas dos países. A resposta e alternativa política ocorre por uma “reconstituição de modos diferentes de produção de subjetividade [...], de imaginário, de memória histórica, de conhecimento” (Quijano, 2007, p. cxxv) e que deve partir da especificidade própria da América Latina. Exemplos como Bem Viver seriam positivos porque partem de populações vítimas, que possuem heranças do passado de outras construções sociais e um aprendizado histórico de 500 anos de opressão (Quijano, 2014b). Afirma Rubbo (2018) que a afinidade política de Quijano, mesmo que durante sua vida não tenha tido nenhuma prática política em movimentos ou organizações, somente dentro da academia, era por um suposto anarquismo, uma anti-estatalidade, como os sistemas considerados comunitários-indígenas de países andinos.

1.4 AS CRÍTICAS AO MARXISMO: MIGNOLO E GROSGOUEL

Walter D. Mignolo³⁴, semiólogo argentino, foi um dos primeiros dos decoloniais a se aproximar academicamente e intelectualmente à Aníbal Quijano e incorporar suas ideias a seu próprio pensamento teórico. Por essa aproximação, é um dos primeiros que vai contribuir na formação do Grupo Colonialidade/Modernidade de 1998, assim como um dos principais nomes referenciais do grupo. Professor atualmente na Universidade de Duke, nos Estados Unidos, Mignolo participa de conferências e aulas em universidades latino-americanas e europeias, faz análises políticas e foca sua pesquisa em temas ao redor da América Latina, estética, hermenêutica, semiótica coloniais, entre outros. Ele é um dos principais nomes decoloniais por ser o criador da ideia de colonialidade ser o lado “escuro” da modernidade, e conceitos como diferença colonial, pensamento fronteiro ou paradigma-outro e lócus de enunciação.

Mignolo tem como defesa política, em seus textos teóricos e acadêmicos, a ideia de ruptura com a colonialidade pela busca de outras epistemes não-europeias ou não-modernas. A mudança da prática política ocorreria pela “opção decolonial”. Segundo a pesquisa de Aguiar

³⁴ Diretor do “Center for Global Studies and Humanities”, Universidade de Duke, Durham, Estados Unidos. Professor de Literatura e Línguas Românicas e professor de Antropologia Cultural.

(2018), a relação do pensador argentino com o marxismo sempre se tratou de um afastamento desde suas primeiras pesquisas e escritos dos anos 90, antes mesmo do decolonialismo. O autor não utiliza categorias e sempre teve uma posição de ruptura. Sua única influência e aproximação com o marxismo seria por Frantz Fanon. Ou seja, diferentemente de Aníbal Quijano que estudou Marx e outros marxistas, Mignolo possui outras fontes teóricas, mas segue as críticas de Quijano ao marxismo.

O caso do pensamento e desenvolvimento teórico de Ramón Grosfoguel³⁵ se difere de Mignolo, principalmente nessa relação com o marxismo, mas que, em última instância, também leva o autor à escritos e argumentos antimarxistas. Sociólogo de Porto Rico, Grosfoguel possui uma vida acadêmica mais conectada com o ativismo político. Conferências, entrevistas e escritos de Grosfoguel são encontrados em diversos movimentos políticos latino-americanos em países como Colômbia, Bolívia, México e Venezuela. Também se insere no Grupo Modernidade/Colonialidade dentro da Universidade de Berkeley da Califórnia, sendo um dos poucos que utiliza o termo imperialismo³⁶.

Grosfoguel estuda questões étnicas, focando em grupos como chicanos e latinos. O que aponta Urrego (2021b) foi como desde 2018 Grosfoguel procurou estudar e participar mais dos debates sobre a presença do pensamento marxista negro no Caribe, além de ser um dos grupos que mais escreve teoricamente e opina politicamente sobre as possibilidades e limites da esquerda latino-americana atual. Entretanto, agora reivindicando a importância do marxismo negro, Grosfoguel nunca realizou uma autocrítica sobre seus textos mais referenciados e utilizados das críticas ao marxismo³⁷.

Algumas das principais ideias sobre Marx e marxismo da razão decolonial estão presentes em diversos trabalhos de Ramón Grosfoguel³⁸, dentre eles, em um artigo de 2007 é

³⁵ Professor Associado no Departamento de Estudos Étnicos da Universidade da Califórnia e professor Associado da "Maison des Science de l'Homme" em Paris.

³⁶ Sem uma definição conceitual, apenas critica o imperialismo estadunidense enquanto crítica Lênin como imperialista, como se verá a seguir.

³⁷ A hipótese de Urrego, para essa aproximação ao marxismo é o seguinte: "El caso de Grosfoguel es muy especial. Fue quien tempranamente hizo una de las objeciones más feroces a Marx y al marxismo, luego se inclinó por el apoyo al proyecto de Hugo Chávez y Nicolás Maduro en Venezuela, al socialismo del siglo XXI, y ante la evidencia de lo que hemos llamado inclinaciones a la extrema derecha de los decoloniales ha tenido que desmarcarse de Quijano, Lander, Walsh y Mignolo por sus ataques a Maduro. Recientemente habla del marxismo negro, aunque sin reconocer plenamente su historia y el que esta corriente desde finales del siglo XIX había hecho aportes notables a muchos de los temas que hoy están de moda. Igualmente habla de antiimperialismo y revolución, pero mantiene sus ataques a la "izquierda eurocentrista" sin precisar autores, conceptos o procesos. ¿Cómo explicar estas transformaciones? Por el hecho, creemos nosotros, de que permanentemente se busca construir artificialmente la pertenencia de los decoloniales a una tradición de resistencia del pensamiento latinoamericano" (2021b, p. 36).

³⁸ Sobre as fontes utilizadas para estabelecer tais críticas é curioso destacar que quando Grosfoguel (2008b) acusa Marx de etapista e supostamente explica o mundo não-europeu por seu "atraso" não foi encontrada a referência na

possível observar suas principais críticas em relação diretamente ao pensamento de Marx, do qual, por consequência, serão deduzidos seus argumentos em relação a todo o marxismo, pois o autor homogeneiza sua definição de marxismo. Apesar de que nos últimos anos Grosfoguel teve uma certa forma de reposicionamento teórico e político em relação ao marxismo, estes não são parte de seus textos mais influentes dentro do seguimento do pensamento decolonial. Portanto, aqui estão delimitados esses textos de cunho mais antimarxista.

Já o caso de Walter D. Mignolo, como destacado, possui uma continuidade de forte crítica ao marxismo, no qual se observa em uma entrevista: “el Proyecto Modernidad/Colonialidad es crítico tanto de la derecha como de la izquierda. Se posiciona frente a las ideologías imperiales, racistas y sexistas, y no comulga con la izquierda marxista” (Mignolo; Pablo Gómez, 2015, p. 48). A ruptura dos dois autores com o marxismo, buscando outro paradigma ou epistemologia se sintetiza num escrito mútuo: “El pensar descolonial se desengancha/desconecta (*delinks*) del canon occidental desde Aristóteles a Habermas, de Platón a Derrida, de Rousseau a Marx, de Hobbes a Freud, de Nietzsche a Bourdieu, etc” (Grosfoguel; Mignolo, 2008, p. 37). As críticas mais desenvolvidas e aprofundadas sobre o marxismo de ambos autores são explicadas a seguir.

1.4.1 Universalismo e eurocentrismo

Partindo das principais teses de Quijano sobre colonialidade e a ideia de raça, Grosfoguel e Mignolo desenvolvem e expandem teorias e conceitualizações, incluindo a perspectiva sobre marxismo. Um exemplo é que Aníbal Quijano (2004) em sua tese sobre heterogeneidade estrutural, se propõe no afastamento de perspectivas eurocêntricas, dentro da ideia de temporalidade histórica que inscreve a América na emergência da modernidade. Portanto, ele também parte que aquelas teorias constitutivas dentro desse marco moderno possuem qualificação como eurocêntrica.

As perspectivas eurocêntricas são homogêneas por esse marco moderno, por isso a busca de uma heterogeneidade estrutural. De tal forma, os autores acabam qualificando desde autores como Kant, Hegel, Locke a Marx, como uma mesma configuração de pensamento teórico e social de uma forma homogênea. A tradição marxista é qualificada da mesma forma, como eurocêntrica, mesmo autores como Samir Amin que elaboraram o próprio conceito de eurocentrismo. As narrativas modernas do conhecimento formariam, assim, parte da mesma

bibliografia, tampouco nenhuma fonte nas demais obras (2008a; 2009; 2011; 2012); somente em um texto (2007) apresenta uma fonte direta utilizada na análise, a *Introdução Geral à Crítica da Economia Política*, de 1859.

tradição, complementando o argumentado por Mignolo que não distingue liberalismo e marxismo.

Ramón Grosfoguel, fazendo uma análise da tradição filosófica ocidental em relação a ideia de universalidade, situa Marx ao lado de Descartes, Kant e Hegel, como autores representantes do “universalismo ocidental”. A ideia de Grosfoguel é fazer uma reconstrução da construção do pensamento ocidental para apontar que a partir de Descartes se inaugura o “mito epistemológico da modernidade” (Grosfoguel, 2008b, p. 202). Esse mito cria uma forma de sujeito auto-gerado que possui a Verdade do conhecimento - ou seja, da epistemologia -, sem relação com o espaço e tempo. Segundo o autor, tal base filosófica influenciou e se manteve em todas as consequentes tradições filosóficas do ocidente, sendo uma “neutralidad axiológica y la objetividad empírica del sujeto que produce conocimiento científico” (Grosfoguel, 2008b, p. 202).

O universal seria construído dentro dessa linha filosófica/histórica/epistemológica a partir de sujeitos que se colocam como enunciadores de uma suposta universalidade excludente. Essa universalidade “auto-gerada” sem uma considerada “ego-política do conhecimento” (Grosfoguel, 2008b, p. 202), se estabelece na ordem mundial do sistema mundo, com a colonização, no qual passa a excluir da noção de universal, e dentro da própria humanidade, sujeitos não-europeus, de determinadas características racializadas - brancos é a denominação do autor - e patriarcalizadas.

A partir disso, Grosfoguel elabora uma divisão conceitual no qual afirma haver dois tipos de universalismos: universalismo dos enunciados e universalismo abstrato epistêmico de acordo com o sujeito de enunciação. O primeiro se refere àquele conhecimento com pretensões de eternidade universal, com enunciados que não tomam em conta qualquer espacialidade e temporalidade. No segundo tipo de universalismo, o sujeito de enunciação está oculto, sem levar em conta sua localização espaço-temporal.

Em relação ao primeiro tipo de universalismo Grosfoguel afirma que não é possível acusar Marx, pois este relaciona seus enunciados em seus contextos históricos, historiciza suas categorias, assim como Hegel, - como a crítica aos clássicos da economia política por adotarem como pressuposto as características da sociedade burguesa como eternas e universais -, enquanto que em relação ao segundo ele também situa o sujeito de enunciação: “Marx situaba el lugar desde donde cada cual piensa, en relación con las clases y la lucha de clases” (2007, p. 69). A partida epistemológica de Marx seria elaborar uma crítica à economia política burguesa.

O problema para Grosfoguel do universalismo de Marx seria, então, que o sujeito de enunciação continua oculto, pois a categoria proletariado representa um universal abstrato. A

conclusão é que o proletariado se trata de uma forma de análise desde as classes sociais, no qual engloba somente o plano econômico: adotado no sentido mais restrito do termo. Ademais, se trata de um sujeito restrito somente à uma esfera europeia de análise social.

Marx seria mais um representante de uma forma de racismo epistêmico, porque representa um universalismo que parte da Europa, o proletariado somente é um sujeito de enunciação europeu, não representando todas as particularidades e pluralidades dos demais sujeitos. Segundo o sociólogo:

El proletariado de Marx es un sujeto en conflicto en el interior de Europa; lo que no le permite pensar fuera de los límites eurocéntricos del pensamiento occidental. La diversidad cosmológica y epistemológica, así como la multiplicidad de relaciones de poder sexual, de género, racial, espiritual, etc., no queda incorporada ni situada epistémicamente en su pensamiento (2007, p. 63).

Por isso, ele explica os erros do marxismo por estar circunscrito em seu eurocentrismo universalizante. Destaca, inserido no tema seu conceito de geopolítica do conhecimento (Grosfoguel, 2009), que é necessário entender que o lugar geográfico no qual o sujeito está pensando condiciona sua produção de teoria, seu lugar de enunciação, representando a existência de uma geopolítica desigual do conhecimento.

Decorrente de tais análises teóricas, na sua revisão histórica Grosfoguel afirma que o movimento comunista do século XX impôs sobre outros povos seu “universalismo abstrato” de comunismo estruturado desde Marx, representando mais uma forma de desenho imperial e colonial. O sociólogo reafirma esse argumento ao constatar que o universalismo faz parte de teorias eurocêntricas, que não dialogam com realidades distintas das europeias (Grosfoguel, 2012).

O marxismo também pode ser caracterizado, segundo a ideia do autor, de fundamentalismo, sendo que “[o] que todos os fundamentalismos têm em comum (incluindo o eurocêntrico) é a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a Verdade e Universalidade” (2009, p. 44). Logo, deduz-se que para o autor, ambas as concepções de verdade e universalidade não podem ser alcançadas, seriam relativizadas, pois cada povo/raça/etnia possuiria suas próprias concepções, que devem ser levadas em conta dentro da colonialidade do poder sobre a produção do conhecimento.

1.4.2 Epistemologia ocidental e moderna

A hierarquia mais invisibilizada da colonialidade é a hierarquia epistêmica iniciada em 1492, “da qual os conhecimentos produzidos no ‘ocidente’ são considerados superiores e os

conhecimentos produzidos no mundo caracterizado como ‘não ocidental’ são considerados inferiores” (Grosfoguel, 2012, p. 339). Essa hierarquia é parte uma estrutura de diversas hierarquias partindo de homens europeus, que construíram e difundiram sua visão do conhecimento, teorizando a partir da sua própria e localizada “experiência e visão de mundo” (2015, p. 27). Da mesma forma interpreta Mignolo a realidade, quando afirma que a história é resultado não apenas de ações, mas configurada principalmente por narrativas linguísticas, “produzidas basicamente em quatro das seis línguas modernas imperiais: português, castelhano, francês e inglês” (2008b, p. 239). O foco do autor e sua proposta de alternativa política se encontra na contra-narrativa, principalmente linguística, partindo de pessoas oprimidas pela divisão racial.

Essa seria basicamente a definição dos decoloniais como conhecimento científico, configurado por hierarquia epistêmica mais invisibilizada. Segundo Grosfoguel o conhecimento representa apenas uma forma particular de interpretação do mundo, sendo que “[e]ssas teorias sociais, baseadas nas experiências sócio-históricas dos cinco países, constituem a base teórica das ciências humanas nas universidades ocidentais dos dias de hoje” (Grosfoguel, 2016, p. 27). À contraponto, para os autores, seria o conhecimento produzido por outras experiências não-europeias.

Dentro dessa matriz, Marx reproduz a base epistemológica ocidental pois, segundo Grosfoguel, o filósofo alemão considera outros povos atrasados e primitivos, pois Marx “no le permite afirmar que los pueblos y sociedades no-europeas son coetáneos ni que tienen la capacidad de producir pensamiento digno de ser considerado parte del legado filosófico de la humanidad o de la historia mundial” (2008b, p. 207-208). A justificativa do autor, além da crítica epistemológica, para amparar tal afirmação é devido a dois fatos: Marx apoiou “la invasión británica de la India en el siglo XVIII y la invasión estadounidense del norte de México en el siglo XIX” (Grosfoguel, 2008b, p. 208).

A solução contra o universalismo totalizador de Marx, dos marxismos e das demais correntes de pensamento é a ideia de pluriverso para Grosfoguel (2007), fora da cosmologia e episteme Ocidental. Mignolo está de acordo com essa crítica ao universalismo na maioria dos seus textos. Ele afirma que o universalismo foi um projeto criado por “cristianos, liberales y marxistas, con sus respectivos neos y variantes, que se disputaron el control del poder, pero no la organización de la sociedad” (2015, p. 72).

Ao invés das múltiplas determinações autoritárias e racistas de Hegel e Marx, Grosfoguel aponta o exemplo de Aimé Césaire, pois como esse autor pensa desde uma geopolítica e corpo-político afro-caribenho consegue estruturar um universalismo democrático,

sobre o nome de pluriverso, no qual “es resultado de múltiples determinaciones cosmológicas y epistemológicas” (Grosfoguel, 2007, p. 210). Para Mignolo (2015) o pluriversalismo fora da episteme ocidental estaria em casos como os zapatistas.

Nas palavras de Grosfoguel: “o visível e o invisível de uma teoria está fortemente condicionado pela geopolítica e corpo-política do conhecimento a partir do lugar de onde pensamos” (2012, p. 340). O autor justifica que “todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder” e a “neutralidade e a objectividade desinserida e não-situada da geopolítica do conhecimento é um mito ocidental” (2009, p. 46). Por isso, Marx ao supostamente apoiar incondicionalmente eventos do colonialismo europeu se situa de acordo com sua geopolítica europeia quando desenvolve sua teoria e, no âmbito político, à favor da exploração e opressão nas relações de poder. Entretanto, essa é uma teorização seletiva do autor, no qual a geolocalização determina se uma teoria é opressora e dominadora, pois em outro texto ele afirma: “Desde Jean Paul Sartre no ha habido un pensador europeo con el compromiso político y social con el Sur Global como Boaventura de Sousa Santos” (2011, p. 97). Sendo esse o caso de uma teoria considerada válida para alguns decoloniais.

O marxismo representa uma divisão entre cultura e economia política, não valorizando a subjetividade e o imaginário social, adotando como argumento que o “velho paradigma marxista da infra-estrutura e da superestrutura é substituído por uma estrutura histórica heterogênea” (Grosfoguel, 2009, p. 53). Capitalismo é apenas mais uma categoria, assim como classe, um aspecto econômico não principal e não determinante das demais existentes da matriz de poder colonial, por isso que “destruir os aspectos capitalistas do sistema-mundo não seria suficiente para destruir o atual sistema-mundo” (2009, p. 54). A colonialidade do poder configura uma estrutura de “mundo imperial/capitalista/colonial” pela ideia de raça que perpassa “relaciones de opresión de clase, sexualidad, y género” (2011, p. 1-2). A raça, seguindo a Quijano, é o elemento central de uma configuração heterogênea do sistema.

Acrescenta Walter Mignolo³⁹ (2003), que a descolonização necessita ir além da modernidade, e, como apontado, o marxismo está inserido nessa modernidade, pois está indissociado à colonialidade. Como o marxismo faz parte dessa modernidade que, por ser constituída pela colonialidade, não consegue dissociar-se dela, o que o tornaria colonialista e racista. Sendo assim, ele ignora questões como as nacionalidades periféricas e não pode ser uma teoria utilizada por esses espaços periféricos, pois isso seria uma forma de eurocentrismo. Marx

³⁹ Em todas as acusações feitas, não foi encontrada nenhuma referência direta de escritos de Marx na bibliografia de Mignolo.

é cego ante à diferença colonial, ignorando emancipações nacionais, não possuindo consciência crítica sobre o colonialismo, sendo que seu pensamento se limita a tratar da exploração do operário europeu (Mignolo, 2007a).

É assim que Mignolo explica porque Frantz Fanon não seria marxista, mas representante decolonial, a partir da mesma análise que o marxismo é uma teoria, ademais de como apresentado acima, economicista. Discutindo sobre a análise da escravidão a partir de autores marxistas, argumenta Mignolo: “Robert Blackburn necessita do marxismo para criticar o capitalismo, porém Eric Williams e, antes dele, Fanon, não o necessita” (2008b, p. 247). Williams e Fanon são pessoas racializadas, negros, logo, adquirem uma certa forma de conhecimento *a priori*.

Assim, ademais de branco, mas também europeu, Marx não pôde se distanciar do seu paradigma moderno, com seu pensamento localizado na epistemologia e ontologia modernas (Mignolo, 2003). Isso porque a chave da matriz colonial é epistêmica para o autor. Essas ideias de Mignolo estão sintetizadas nas seguintes afirmações:

El problema, para el marxismo, es el capitalismo; mientras que para la opción decolonial lo es la matriz (patrón en el vocabulario de Aníbal Quijano) colonial de poder, de la cual la economía es una esfera. El marxismo se afina en la forma que adquiere la matriz colonial en el siglo XVIII (y se enfoca en el aspecto económico). La opción decolonial se afina en la formación histórica de la matriz colonial de poder en el siglo XVI (y se enfoca en la gestión de la economía, de la autoridad, del género y la sexualidad; de la subjetividad y el conocimiento), y hace del control del conocimiento el instrumento fundamental de dominio y control de todas las otras esferas (2009, p. 26 *apud* Petruccelli, 2021, p. 62).

Os povos fora do continente europeu são objetos e não sujeitos, e são deixados fora da história no marxismo (Mignolo, 2007b). Marx é um autor limitado para entender realidades sociais além da Europa capitalista, o que, para os autores, refletiria em todo o pensamento marxista posterior - exceto naqueles autores que partem de uma geopolítica situada em espaços políticos, sociais e epistêmicos não europeus e não ocidentais, escolhidos pelo grupo como decoloniais. Espaços e territórios que seguiram o ideal do capitalismo ocidental nos seus termos econômicos, com o alto desenvolvimento das forças produtivas - cita como exemplo Mignolo a França, Inglaterra e, sem fundamento histórico, a Rússia - pode “apelar a Marx e a pensadores marxistas subseqüentes” (2008b, p. 247). Nas demais sociedades, colonizadas, o marxismo é inútil para analisar outras formações e outras formas de controle, como do conhecimento e da subjetividade. Afirma Mignolo que dentro de

la colonialidad del saber (y del ser) es perversa, tanto de derecha como de izquierda. Nos hace creer y pensar que fuera de los pensadores europeos y de las prensas periféricas que reproducen la magia para asegurar ganancias (y reproducir subjetividades dependientes) nada existe (2009, p.17).

Os autores, criando as bases da corrente de pensamento decolonial, sobre a ideia de ruptura epistemológica e crítica à modernidade/colonialidade, realizam essa crítica à Marx e ao marxismo por ser uma epistemologia ocidental e por suas características universalistas eurocêntricas, que levam ao racismo epistêmico.

1.4.3 Consequências práticas políticas: esquerda ocidentalizada e a superação decolonial

A partir de suas conclusões teóricas, para a prática política não é possível existir, para Mignolo, um marxismo descolonizador. Esquerda e direita se igualam por serem perpetuadores da colonialidade do saber. Para o autor, Fanon é decolonial e não marxista porque seu pensamento não pode se situar nesse campo teórico senão contraria os pressupostos da decolonialidade. Marx estaria dentro desses pensadores que afirmam que não existe pensamento fora da Europa. O autor afirma que “o marxismo não pode desconectar no sentido da descolonialidade, porque ou não mais haverá marxismo ou será um novo projeto imperial” (2008a, p. 314).

À vista disso, o projeto comunista só pode ser praticado a partir do imperialismo e da acumulação de capital, do mesmo modo e patamar que o liberalismo, sendo de igual maneira uma ideologia imperial (Grosfoguel, 2007). Grosfoguel (2008a) reforça o argumento ao declarar que o pensamento e prática marxista de Lênin se classifica como imperialista, ignorando outros povos e sociabilidades, reproduzindo formas de opressões nacionais e raciais.

Ainda sobre Lênin, exemplificando como o marxismo se trata de uma teoria racista e colonizadora, Grosfoguel afirma que o revolucionário soviético argumentava que os operários não poderiam adquirir uma consciência emancipatória própria⁴⁰. Em um diálogo entre Kautsky e Lênin, segundo Grosfoguel, esse último afirmava a necessidade da teoria revolucionária para a práxis, que somente pode chegar desde fora por uma intelectualidade preparada. Para o autor isso se trata de um elitismo de exclusão sobre outros povos e outras classes, criticando a categoria de vanguarda. Resume Grosfoguel:

En Lenin, vía Kautsky, se reproduce la vieja episteme colonial donde la teoría es producida por las élites blancas-burguesas-patriarcales-occidentales y las masas son entes pasivos, objetos y no sujetos de la teoría. Tras el supuesto secularismo, se trata de la reproducción del mesianismo judeo-cristiano encarnado en un discurso secular marxista de izquierda (2008b, p. 214).

⁴⁰ Esse é um grande debate dentro do marxismo, a relação entre intelectuais e as classes, com grandes aportes de Lênin e Gramsci, completamente reduzidos nessa análise.

Em um texto sobre Fanon, Grosfoguel retoma categorias de zona do ser e zona do não-ser; essa última seria o não reconhecimento da humanidade do considerado outro e, a primeira, o caso de povos europeus e colonizadores. Grosfoguel situa o “marxismo, la teoría crítica de la escuela de Frankfurt, el posestructuralismo, el psicoanálisis [...]” (2011, p. 102), como parte do pensamento crítico. Mas existiria uma pretensão, causada pelo racismo epistêmico da colonialidade do poder, que faz com que esses conhecimentos sejam considerados superiores, segundo Grosfoguel, do que o conhecimento que parte de sujeitos coloniais não-ocidentais. O autor considera que essas teorias são hegemônicas e sempre adotadas pelos pensadores e pelos movimentos políticos.

Seguindo a argumentação, adotar teorias de Marx ou Lenin seria parte do racismo epistêmico, seria a chamada esquerda ocidentalizada. Ademais seriam teorias sempre aceitas em todos os âmbitos. A seguinte afirmação é categórica, direta e homogeneizadora, sem análise histórica ou teórica:

La pretensión es que el conocimiento producido por los sujetos pertenecientes a la zona del ser desde el punto de vista derechista del “Yo” imperial o desde el punto de vista izquierdista del “Otro” oprimido occidental dentro de la zona del ser, *es automáticamente considerado universalmente válido para todos los contextos y situaciones en el mundo* (2011, p. 102, grifo nosso).

Além da solução proposta de adotar o pluriversalismo que parte de corpos-políticos localizados nos espaços subalternos, para evitar o eurocentrismo e suas narrativas da modernidade, essa diversidade epistêmica constrói uma chamada transmodernidade - conceito criado por Enrique Dussel (Grosfoguel, 2008b) - em oposição à modernidade/colonialidade. Segundo o sociólogo, trans significa ir além, ou seja, se trata de uma teoria que supera as demais no desenvolvimento do pensamento radical e crítico latino-americano:

Após 500 anos de colonização do saber, não existe qualquer tradição cultural ou epistêmica, em um sentido absoluto, que esteja fora da Modernidade eurocêntrica [...]. Para nos movermos além da Modernidade eurocêntrica, Dussel propõe um projeto de decolonização que utiliza continuamente o pensamento crítico das tradições epistêmicas do Sul (Grosfoguel, 2016, p. 44).

A prática política de luta, para Grosfoguel (2011), é uma descolonização epistêmica desvinculada do eurocentrismo, ou seja, do próprio marxismo por ser classificado de teoria eurocêntrica. As experiências, lutas e pensamento crítico latino-americano, com influência marxista, são descartadas. Segundo Urrego (2021b), há um reclamo da decolonialidade como corrente mais avançada do pensamento crítico latino-americano atual, o que reflete na sua prática de desvinculação com o marxismo. Por isso as reivindicações de origem da teoria são importantes, no qual autores colocam diversos pensadores ou linhas teóricas, sem explicar

quais conceitos, teorias ou bases que levaram o desenvolvimento de seu próprio arcabouço conceitual e corrente de pensamento.

Grosfoguel procura respostas naqueles espaços que não teriam sido tocados pela modernidade, logo, pela colonialidade: “Dussel ve el potencial epistémico de aquellos espacios relativamente exteriores que no han sido completamente colonizados por la modernidad europea” (2008b, p. 212). Seria uma nova construção a partir de diálogos considerados horizontais, sem uma imposição moderna/branca/cristiana/etc. O decolonialismo seria uma superação do marxismo aos seus problemas e limites e o maior pensamento radical atual, porque se baseia nos conhecimentos oprimidos e ocultados pela estrutura denominada de capitalista/imperial/patriarcal/racial/colonial/cristã: “la teoría crítica producida desde la zona del ser no pensó los conflictos sociales ni las particularidades coloniales” (Grosfoguel, 2011, p. 102). Isso se trata de uma colonialidade do saber sobre a esquerda, porque quando se adota teorias - no texto denomina de zona do ser -, “sin tomar en serio la teoría crítica producida desde la experiencia del “No-ser Otro” en la zona del no-ser, se someten a una colonización mental subordinada a la izquierda occidentalizada” (Grosfoguel, 2011, p. 102).

Essa argumentação se conforma também em Mignolo, que afirma que a decolonialidade é viver e pensar desde o que denomina espaços de fronteira, semelhantes às zonas de não-ser, mas que também é uma escolha “superior”, porque não é eurocêntrico/moderno/colonial, logo, uma adoção de um pensamento alternativo, advogando que o “descolonial é uma opção (descolonial) de coexistência (ética, política, epistêmica)” (2008b, p. 241). Eis o que valida uma teoria emancipatória:

El pensamiento fronterizo es, dicho de otra forma, el pensamiento de nosotros y nosotras [...] nos volvemos epistemológicamente desobedientes, y pensamos y hacemos descolonialmente, habitando y pensando en las fronteras y las historias locales, confrontándonos a los designios globales (Mignolo, 2009, p. 191 *apud* Ruiz-Estramil, 2016, p. 5).

Em outro texto, Mignolo trata sobre práxis. Para ele, práxis é a mudança de termos de “epistemologia, ontologia e conversações políticas” e complementa que “a práxis deve ser teórica” (2018, p. 136, tradução nossa)⁴¹. As premissas, para o autor, são o controle do conhecimento e subjetividade, antes da economia e da política (Mignolo, 2008b). Para descolonizar o Estado, primeiro é necessário descolonizar o pensamento. A suposta falha da descolonização política, das lutas anti-coloniais na Ásia e África foi a falta de descolonização do pensamento. Ou seja, aqui há uma forma de determinismo e anti-dialética, no qual não é a

⁴¹ No original completo: “I do not see another praxis than changing the terms (assumptions, regulations) of epistemic, ontological and economic conversations [...] the praxis has to be theoretical”.

prática que determina a teoria, mas o pensamento que determina a prática, logo, a política e as lutas concretas se encontram no plano mental e não prático.

Como apontado as posições políticas de Quijano, e complementado por essa análise de Mignolo e Grosfoguel, as práticas políticas, para os autores, caso influenciadas por teorias eurocêntricas e modernas, como marxismo, não representam uma ruptura e descolonização do poder, sendo necessário a busca de uma alternativa teórica e prática na própria relação com o capitalismo. Seguindo a argumentação decolonial, o capitalismo é parte da definição de colonialidade e estruturado, e não estruturante, da divisão ideológica de raça.

2. AS CRÍTICAS AO DECOLONIALISMO

Compreendidas as principais bases teóricas da teoria decolonial e as principais críticas ao marxismo, o presente capítulo busca trabalhar no desenvolvimento de sua resposta. Para isso são analisadas as críticas até então desenvolvidas. Primeiramente, busca-se lincar com as críticas ao pós-colonialismo anglófono, e algumas problemáticas de outras teorias que trabalham em perspectiva política semelhante em relação à raça, como as críticas às políticas identitárias, isso porque as relações são similares e permitem também a análise de segmentos pós-modernos e antimarxistas dos decoloniais. Em seguida, se realiza uma análise sintetizada das críticas mais diretas à teoria decolonial; são críticas que analisam o papel acadêmico e político dessa teoria dentro do conjunto da construção do conhecimento, apontando limites teóricos, conceituais e práticos. A partir do balanço bibliográfico levantado dos textos sobre os problemas da decolonialidade dividiu-se a crítica a partir de três fatores: essencialismo, reducionismos teóricos e históricos e idealismo. A última subseção trata-se de conclusões preliminares que serão melhor desenvolvidas no terceiro capítulo para refletir sobre a função ideológica da teoria e crítica da práxis.

2.1 RELAÇÕES COM O PÓS-COLONIALISMO ANGLÓFONO, A RAÇA E O ANTIMARXISMO

Conforme afirmado no capítulo anterior, os estudiosos do Grupo M/C confirmam que uma das suas origens de desenvolvimento teórico da decolonialidade se encontra no pós-colonialismo, como os Estudos Subalternos Asiáticos (*Subaltern Studies*), ou aqui também chamado de pós-colonialismo anglófono que, seguindo a bibliografia de Vivek Chibber (2013; 2022) possui fortes relações com os Estudos Culturais, campo desenvolvido nos anos 60 que influenciou diversas áreas de estudos.

Segundo os autores decoloniais, em uma tentativa de distanciamento dessas teorias, houve uma forma de ruptura com o pós-colonialismo anglófono por possuir raízes ainda coloniais e não possuir uma análise precisa sobre a América Latina. Entretanto, segundo estudos, ambas as vertentes teóricas ainda se aproximam, como no caso das Relações Internacionais (Nogueira, 2021). Afirma Avedaño (2020), que os decoloniais possuem influências dos estudos culturais e dos estudos pós-coloniais, como os Estudos Subalternos, mas que existem diferenças em termos teóricos, metodológicos e bibliográficos, uma análise mais detalhada que escapa do escopo da presente pesquisa. O foco aqui se trata de apontar as

semelhanças relacionadas ao antimarxismo e a práxis política para um melhor embasamento teórico dos limites e críticas da decolonialidade.

De acordo com Urrego (2021a; 2021b), a tentativa de distanciamento e unicidade separada da razão decolonial com o pós-colonialismo e Estudos Culturais ocorre como uma forma de ocultar suas origens pós-modernas e pós-estruturalistas, sendo que decolonialidade se reivindica como pensamento crítico latino-americano, como o representante mais destacado, crítico e radical de seu lugar de enunciação.

A relação com o pós-colonialismo é evitada, pois esse possui as mesmas referências que os próprios decoloniais, particularmente Foucault (Urrego, 2021a), e esse intelectual não representaria uma vivência “fronteiriça”, um lócus de enunciação que parte de um corpo-político oprimido pela colonialidade. Por isso, faz-se necessário analisar as principais críticas também ao pensamento pós-colonial, focando nos Estudos Subalternos Asiáticos, pois estes podem dar indícios teóricos e históricos em suas aproximações com a crítica à razão decolonial. O autor mais destacado para tal análise se trata de Vivek Chibber (2013; 2022)⁴², que desenvolveu vasta pesquisa sobre os problemas e limites do pós-colonialismo e, mais especificamente, em sua relação com o marxismo.

Chibber (2013) explica que o pós-colonialismo dos Estudos Subalternos Asiáticos teve uma primeira influência de Gramsci, principalmente pela categoria de subalternidade, no qual buscou estudar e destacar a história das classes e grupos oprimidos. O trabalho dos autores desse grupo se expandiu e ganhou destaque na academia dos países centrais, principalmente nos Estados Unidos. Entretanto, apesar dessa base gramsciana, sua leitura teórica de análise social passa a se distanciar consideravelmente de bases marxistas. Os Estudos Subalternos se tornaram, logo, um forte crítico ao marxismo e, na argumentação do autor, essa foi uma das razões que permitiu sua popularização, principalmente em países imperialistas, dado o contexto histórico e social de intenso antimarxismo acadêmico, fortalecido a partir dos anos 90.

Um elemento essencial que Chibber aponta nos seus trabalhos é que existe uma pretensão, explícita, dessa nova onda de pós-colonialismo de serem os pioneiros em resistir dentro da academia ao colonialismo, ignorando trabalhos essenciais de autores das margens do capitalismo, cuja maioria se trataram de marxistas, além de apagar como as lutas anticoloniais do século XX tiveram sua majoritária influência do movimento comunista e socialista, questão também reivindicada por Prashad (2020). Como afirma Losurdo (2018) o anticolonialismo, ademais de influenciado pelo marxismo, interpelou aquele considerado como marxismo

⁴² No trabalho em questão, Chibber crítica mais especificamente o pensamento sobre a questão nacional de Guha, Chakrabarty e Chatterjee.

ocidental, trazendo a ideia de raça e nação para o centro do debate internacional teórico e revolucionário⁴³.

A teoria pós-colonial se apresentaria como o sucessor do marxismo, no qual “seu marco teórico supostamente corrige a lista de males atribuídos à teoria marxista: determinismo, teleologismo, eurocentrismo, reducionismo [...]” (Chibber, 2013, p. 284)⁴⁴, e sua crítica estaria mais alinhada aos grupos subalternos não-ocidentais. O curioso, para o autor, seria que por mais que haja importantes e presentes críticas à tradição iluminista ocidental, o principal alvo das críticas do grupo se trata da teoria marxista. Uma das principais críticas ao marxismo seria por seu caráter eurocêntrico justificado pelo seu local de origem. Responde Chibber que “pelo menos algumas das teorias europeias, o marxismo em particular, não precisam ser acusadas de eurocentrismo simplesmente porque se originou no Ocidente” (2013, p. 285)⁴⁵. Isso se trataria de uma falha de análise teórica e reducionismo metodológico.

Chibber ainda destaca que desde o pós-colonialismo, influenciado pelo pós-modernismo, existe uma rejeição à ideia de universalização, que supostamente ignora as particularidades das realidades e sujeitos sociais. É entendendo a dialética marxista da relação universal e particular que Chibber aponta os limites do pós-colonialismo anglófono ao considerar o marxismo uma teoria universalizante, pois essa considera sim as sociedades de diferentes configurações raciais e nacionais, mas entende que a determinação da dominação e exploração do capital se trata de um fenômeno de caráter universal.

Outra crítica feita ao pós-colonialismo, que entra em debate direto com o marxismo e com sua categoria de totalidade dialética, é pelo caráter essencialista dos Estudos Subalternos. Uma teoria essencialista pode gerar uma forma de reducionismo etnográfico, étnico e antropológico ao atribuir conhecimentos e epistemologias inerentes a grupos considerados subalternizados. Tal reducionismo não considera a dialética social e o movimento do real da sociedade e dos sujeitos. Na categorização de Chibber (2013), se trata de uma reificação das particularidades, sem diálogo com o plano geral, atribuídas como essencializadas ao sujeito por pertencer à uma etnia, raça, nação, etc., oprimida e explorada.

Haider (2019) também denomina esse fenômeno como um individualismo dentro da metodologia de teorias, na insistência de subjetividades essencializadas. Para o autor: “[r]aça, gênero e classe nomeiam relações sociais inteiramente diferentes, e elas em si são abstrações

⁴³ A interlocução entre raça, anticolonialismo e marxismo é tratada no terceiro capítulo.

⁴⁴ No original: “Its theoretical framework supposedly remedies the usual laundry list of ills attributed to Marxist theory - its determinism, teleology, Eurocentrism, reducionism [...]”.

⁴⁵ “[...] at least some of the European theories, Marxism in particular, need not be charged with Eurocentrism simply because they originated in the West”.

que precisam ser explicadas em termos de histórias materiais específicas” (Haider, 2019, p. 36). A classe, nesses casos, é reduzida a um fator econômico, como não determinante da realidade social, apenas um fator a mais para ser considerado. As identidades, as particularidades, agrega Haider (2019), devem ser entendidas como relações sociais concretas que precisam ser analisadas frente às determinações materiais da vida social, como a divisão social de classes no capitalismo.

De tal forma, tais elementos, como o essencialismo, o debate sobre universalização e o reducionismo nas análises sobre colonialismo, raça e nação levariam à uma categorização da teoria pós-colonial como antimarxista para determinados autores. Essa é justamente a qualificação feita por Chibber (2013) aos Estudos Subalternos e, por exemplo, por Haider (2019) à política identitária nas teorias sociais, em uma associação direta com o contexto histórico neoliberal que subjuga não somente à economia, mas as formas culturais, sociais e das lutas, levando a críticas sociais denominadas por Guadarrama González (2023) como idealistas. A crítica de Chibber (2022), por exemplo, leva a apontar um culturalismo na teoria pós-colonial, uma chamada virada culturalista nos anos 60-70, e o surgimento da chamada New Left⁴⁶, que levou à descentralização do problema da luta de classes. Entretanto, esclarecem e estão de acordo ambos os autores, nem todas as lutas contra o racismo, colonialismo e o patriarcado, por exemplo, fazem parte de sua crítica, que se centra no plano epistemológico e conceitual, pois são lutas sociais essenciais contra o capitalismo que também se estrutura por opressões como racial e patriarcal. A questão é quando essas lutas acabam sendo apropriadas por uma ideologia liberal, própria do capitalismo, limitando o fim das opressões e da exploração, quando transformadas em lutas segmentadas sem o plano da classe.

O foco no plano chamado culturalista, que centraliza mais as subjetividades que as questões concretas materiais dos sujeitos políticos, ou seja, as condições de produção e reprodução da vida, levou, segundo Chibber (2022), a um problema político dentro da esquerda, dividindo-a sem uma demanda universal. Esse é um problema histórico para o marxismo e para a esquerda anticapitalista desde o século XX, principalmente em momentos de fortalecimento do capitalismo. Sendo o capitalismo um modo de produção imposto globalmente, a pergunta pela falta de unificação e organização de uma força que faça frente a esse problema é um debate extremamente atual.

⁴⁶ A New Left é muito relacionada à esquerda europeia e estadunidense, mas que teve reflexos sobre as esquerdas dos países dependentes latino-americanos. Também podendo se enquadrar com o marxismo ocidental, termo desenvolvido por Perry Anderson, retomado por Losurdo (2018).

Existiria um contexto contemporâneo de perda de certa legitimidade da ideologia neoliberal, que teve mais força nos anos 90 e início dos anos 2000, mas as mudanças práticas e políticas do neoliberalismo sobre as lutas sociais são condições materiais ainda presentes, principalmente no reflexo sobre as oposições capitalistas, pelo fato, centralizado por Chibber (2022), de que estas estão individualizadas e fragmentadas. A fragmentação seria reforçada justamente pelo movimento teórico criticado pelo autor (Chibber, 2013). Como em uma análise do materialismo histórico a prática e as teorias, com o desenvolvimento da produção do conhecimento, estão sempre dialeticamente relacionadas, o antimarxismo - observado como negação da classe e da luta de classes -, fortalecido pelo neoliberalismo se refletiu em desenvolvimentos teóricos que reforçaram a perda dessa unificação das forças sociais (Chibber, 2022).

Complementando as análises até aqui feitas por Haider, se observa uma triangulação de possibilidades de aproximação teórica entre os pós-colonialismo, as teorias identitárias estadunidenses⁴⁷ e o decolonialismo. Ou seja, existe a possibilidade de uma outra influência teórica sobre os decoloniais negados ou ocultados por estes: as teorias identitárias estadunidenses.

Enquanto que a teorização de Chibber vai debater com o pós-colonialismo, seus autores clássicos e atuais, criticando principalmente a questão do essencialismo, existem também trabalhos de crítica às teorias identitárias (em inglês denominada *IdPOL*), destacando-se o marxista Adolph Reed Jr. dentro do debate sobre raça e racismo. A principal relação entre os críticos é a redução da política de classe às políticas identitárias, a redução de conflitos sociais pela busca de “diversidades”, a desmobilização e moralização da política. Experiências individuais e corpóreas como análise científica e como determinação de tal análise também é presente em muitos casos brasileiros e pressupostos nas quais partem as três teorias criticadas.⁴⁸

As três teorias se relacionam por se tratarem de desenvolvimentos teóricos críticos ao marxismo e de advogarem por uma prática política que não leva em conta, ou reduz o papel, da luta de classes. Outrossim, o contexto histórico de desenvolvimento dessas teorias: críticas ao marxismo a partir dos anos 60, aprofundado nos anos 90; avanço do capitalismo, e principalmente, do neoliberalismo e seus reflexos ideológicos; perda de espaços e mobilizações das lutas sociais; fim da Guerra Fria e suas repercussões sobre Estados que tiveram revoluções

⁴⁷ Foca-se no caso particular dos Estados Unidos pelo forte debate acadêmico e político sobre antirracismo.

⁴⁸ Existem muitos outros críticos importantes que não couberam na presente análise estadunidense, como Jodi Dean e Wendy Brown. Lira (2023) também faz essa associação da decolonialidade com outros autores influenciados por políticas identitárias, denominando de *decolonialismo à la brasileira*, no caso de categorias como lugar de fala.

socialistas. Entretanto, claramente existem diferenciações e mediações entre as três, sendo necessário um trabalho aprofundado mais extenso. O ponto aqui é trazer elementos para a reflexão da crítica decolonial.

Em um artigo sobre Marx, raça e neoliberalismo, Reed Jr. aponta como a formação da construção do racismo tem um aspecto de formação das classes. Raça é apontada dentro de uma relação de hierarquia enraizada na divisão capitalista do trabalho⁴⁹ e também criticada quando essencializada. Com a ascensão do neoliberalismo foi criada uma dicotomia entre classe e raça (Reed Jr., 2015) como forma de funcionalismo e manutenção da separação entre a classe trabalhadora. Dentro da academia, espaços de esquerda adotaram essa perspectiva acriticamente, por uma “reificação da branquitude como uma categoria social transhistórica” (2015, p. 52, tradução nossa)⁵⁰. A crítica se transformou em formas de moralismos ao invés de estratégias políticas unificadas. Também a primazia da raça/racismo como categoria central é criticada pelo autor. Desde uma perspectiva do marxismo o racismo não se trata de uma categoria *sui generis*, sem historicidade⁵¹ e desligamento com o capitalismo.

Acrescenta Haider: “Reivindicar a inclusão na estrutura da sociedade como ela é, significa se privar da possibilidade de mudança estrutural” (2019, p. 48). Criticando o denominado antirracismo neoliberal, Reed Jr. e Warren (2010) afirmam haver um reducionismo político, que causou um declínio dos estudos sobre o pensamento social negro nos Estados Unidos. Os autores também apontam que uma das influências do liberalismo sobre a esquerda e perda de um espaço crítico radical são os estudos pós-modernos e sua negação anti-materialista histórica da razão e cientificidade.

Cavero (2019) complementa essas análises sobre as determinações de antimarxismo ao afirmar que existem diferentes formas adotadas atualmente de críticas para invalidar o marxismo como teoria social válida e sua importância para lutas concretas: a) acusações a Marx, em relação à sua personalidade e vida pessoal; ii) supostas refutações às predições como teoria; iii) crise das tentativas de socialismo como causas unicamente por seguirem uma chamada “teoria falida”; 4) e críticas desde uma perspectiva contemporânea - relacionada à gênero, sexualidade, raça, ecologia, nação, colonialismo - que afirma que o marxismo possui um explícito vazio sobre tais temas. Também reforça o argumento de Cavero, a análise de Guadarrama González que aponta que a rejeição ao marxismo “hizo mucho daño en el plano

⁴⁹ A análise marxista da raça está mais aprofundada no terceiro capítulo (3.1.3).

⁵⁰ No original: “it reifies whiteness as a transhistorical social category”.

⁵¹ Ainda na sua crítica: “Rigorous pursuit of equality of opportunity exclusively within the terms of capitalist class relations has been fully legitimized under the rubric of ‘diversity’” (2015, p. 52).

intelectual y cultural en general, pues de ese modo se ignoraba, o al menos se subvaloraban, precisamente algunos de los presupuestos básicos para la adecuada interpretación de los fenómenos sociales” (2023, p. 393). Todos esses elementos elencados são encontrados na teoria pós-colonial e teorias identitárias, e a questão da próxima seção, a partir da análise feita sobre as rupturas com o marxismo no capítulo anterior, é sobre a possibilidade de ser estendidas à teoria decolonial ao trazer as principais críticas recentes de autores latino-americanos, resgatando os temas, categorias e críticas resumidas dos decoloniais no primeiro capítulo.

2.2 CONTRIBUIÇÕES CRÍTICAS LATINO-AMERICANAS E ELEMENTOS INICIAIS DA CRÍTICA MARXISTA

A presente seção trata de trazer uma síntese dos autores críticos ao decolonialismo entrelaçada com a crítica desde o materialismo histórico. A partir da análise bibliográfica, e relacionando com os pontos trazidos na seção acima, as críticas principais à teoria decolonial, que vão estar presentes no pensamento de Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano e Walter Mignolo, foram sintetizadas como as seguintes: essencialismo, reducionismo, idealismo e, por último, o papel ideológico como antimarxista; que se entrelaça com a crítica à falta de práxis de dita teoria social e política e seus expoentes principais.

Existe uma certa dificuldade de encontrar bibliografia de crítica direta e específica ao decolonialismo. Em português, um dos textos mais difundidos, que chegam ao argumento de antimarxismo, pertence à José Paulo Netto (2019)⁵² e posteriormente em Melo (2011), mas ambos os casos fazem sua crítica ao português Boaventura de Sousa Santos que, de fato em alguns pontos, pode se assemelhar às questões aqui tratadas, principalmente em relação ao pós-modernismo e as críticas limitadas feitas à Marx. A principal crítica feita pelos autores é o problema da segregação de lutas, ou das lutas políticas que não adquiram um caráter universal agregador, influenciado por tais teorizações pós-modernas que advogam que o principal problema social atual é a modernidade, implicando “na negação de uma abordagem sistêmica da dominação capitalista” (Melo, 2011, p. 300). Entretanto, nenhum dos autores chegou a fazer

⁵² Tal texto foi escrito antes de 2019, entretanto não foi encontrado o original além no LavraPalavra. Netto aponta como um levantamento realizado por um autor tão competente e com tanto desenvolvimento teórico como Sousa Santos, acaba em reducionismos e sem uma rigorosa teorização de sua análise. O autor ainda ironiza: “a leitura de Marx por Sousa Santos, aparentemente sofisticada e reveladora de interesses analíticos renovados, apresenta resultados extremamente similares aos já centenariamente divulgados pela grossa maioria dos cientistas sociais que, entre outras coisas, notabilizam-se pela sua plena integração ao establishment. Correndo o risco de cometer uma indelicadeza formal, a leitura de Marx por Sousa Santos pode ser caracterizada como uma receita nova – com ingredientes como Modernidade, paradigma etc. que culmina na feitura de um pudim cujo gosto se conhece há muito determinismo, evolucionismo, reducionismo econômico”.

pesquisas ou desenvolver mais temas posteriores com o foco sobre Sousa Santos, mas trabalham na sua crítica à pós-modernidade. Existem críticos à pós-modernidade no Brasil desde uma perspectiva marxista, mas trabalhar o tema mais especificamente aos autores decoloniais são menos os casos.

Recentemente, também no plano brasileiro, Lira (2023) desenvolveu um trabalho mais aprofundado sobre Dussel e Quijano. No demais, o que existem são muitos trabalhos tentando “consertar” algumas questões do decolonialismo sobre o marxismo, ou “consertar” o marxismo para as lentes decoloniais, buscando aproximar ambas as teorias, como Aguiar (2018), Borba e Benzaquen (2020), e, de certa forma, Montañez Pico (2020)⁵³ - esse último com o trabalho desenvolvido no México.

No mundo acadêmico *hispanohablante*, existem críticas ao reducionismo feito por muitas teorias, como as pós-modernas, sobre o marxismo e suas principais categorias. Sem embargo, também existem análises mais desenvolvidas não especificamente à teoria decolonial, mas a outras práticas políticas ou produções acadêmicas relacionadas, como o *pachamamismo*, denominado por Stefanoni (2011). O autor coloca uma oposição das lutas concretas de povos indígenas na Bolívia e uma apropriação acadêmica do que acusa de esoterismo, com uma aparência de radicalidade dentro da esquerda, apontando como os movimentos de diferentes povos sempre possuem demandas concretas, materiais e sociais, como água, comida, defesa da terra, educação, reconhecimento estatal, participação democrática. Não uma luta dentro de um plano discursivo contra a filosofia ocidental “colonizadora”. Na síntese de sua crítica, essas teorias deixam de lado importantes questões, como assimilação cultural e debates sobre a sobrevivência dos povos indígenas no século XXI:

en lugar de discutir cómo combinar las expectativas de desarrollo con un ecoambientalismo inteligente, el discurso pachamámico nos ofrece una catarata de palabras en aymara, pronunciadas con tono enigmático, y una cándida lectura de la crisis del capitalismo y de la civilización occidental (Stefanoni, 2011, p. 261)⁵⁴.

Uma das primeiras críticas mais diretas ao Grupo M/C foi feita pela intelectual aimará Silvia Rivera Cusicanqui, cuja linha teórica do qual ela parte se distancia notavelmente do

⁵³ Esse autor, que possui um ótimo trabalho de revisão e retomada do marxismo desenvolvido em regiões caribenhas, teve influência e foi guiado pelo próprio Ramón Grosfoguel, na certa mudança do autor a partir do ano 2018 em relação ao marxismo. Entretanto, como afirmado, não houve autocrítica de Grosfoguel sobre seus textos mais antimarxistas anteriores e mesmo os recentes, e trabalhos como o de Montañez Pico não chegam realmente a utilizar o marxismo - e o próprio Marx - ou utilizar o método do materialismo histórico, dificilmente considerados, portanto, marxistas.

⁵⁴ Segue o autor: “Kataristas e indianistas hacían política; los pachamámicos esoterismo. Yo nunca vi, pero quizás me equivoque, un bloqueo por el «vivir bien». Tampoco el pachamamismo fue la base discursiva de las rebeliones indígenas del siglo XVIII, XIX o XX [...] ¿Descolonizar será volver a las dos repúblicas del Virrey Toledo? Al fin de cuentas hay pachamámicos no indígenas e indígenas no pachamámicos - posiblemente la mayoría - por lo que considerar racista a cualquier crítica no tiene mucho asidero” (p. 263).

marxismo. No texto *Ch'ixinakax utxiwa* (2010), a autora, em defesa da continuidade da luta de descolonização na Bolívia, chega a afirmar que os locais geográficos de produção, no qual se desenvolveram as teorias decoloniais e seus intelectuais, se trataram de espaços de difusão intelectual financiada pelo imperialismo estadunidense, localizadas principalmente em universidades nos Estados Unidos que foram se difundindo para países como Colômbia e Equador e que, então, lograram se espalhar pelo continente latino-americano, hegemonizado-se. Sua crítica é mais dirigida à Quijano, Dussel, Mignolo e Walsh. Eles criaram um novo cânone acadêmico baseado em fraseologias e neologias, “dotados de capital cultural y simbólico gracias al reconocimiento y la certificación desde los centros académicos en Estados Unidos” (Cusicanqui, 2010, p. 65).

Os decoloniais do Grupo M/C e pensadores que seguem seus pressupostos teriam adotado formas de exclusão do pensamento e da crítica acadêmica, não aceitando publicações fora de sua linha teórica e de críticas, ainda havendo uma certa adoção de termos não originais à tais autores sem a devida referência. Cusicanqui cita o caso do conceito colonialismo interno de Pablo González Casanova. Urrego (2021a) também apresenta o caso do estudo feito por Cedric Robinson de 1983 sobre a centralidade da raça no capitalismo, o capitalismo racial, apropriado por Quijano sem referenciá-lo, crítica feita pelo próprio Ramón Grosfoguel posteriormente. Além de ignorarem que o primeiro estudo sobre eurocentrismo foi feito pelo marxista Samir Amin (Urrego, 2021a).

Segundo Cusicanqui, a teoria decolonial serve como forma de amortizar a opressão colonial, pois não possui prática e não se radicaliza ao criticar a fundo questões essenciais, se tratando de uma moda acadêmica. Autores como Makaran e Gaussés (2020)⁵⁵ chegam a utilizar o conceito de imperialismo simbólico para qualificá-los, porque pretendem trazer e impor uma gama de novos conceitos, um vocabulário e uma linguagem específica. Ao se afirmarem o máximo da crítica e uma forma completamente distinta de pensar até então, renegam outros conhecimentos anteriores - até dos próprios povos que dizem focalizar a enunciação (Cusicanqui, 2010).

O que de fato nos aponta os autores acima citados é que a crítica ao Grupo M/C, ao giro decolonial, ao decolonialismo e seus derivados, é escassa. Os trabalhos mais desenvolvidos que abordam diversos temas, conceitos e críticas à autores são a compilação *Piel blanca, máscaras negras* de 2020, de Makaran e Gaussés, e *Crítica de la razón decolonial*, também uma

⁵⁵ Os autores radicalizam ainda mais tal crítica, denominando o grupo de intelectuais criticado por Cusicanqui de seita, por não aceitar críticas e a heterogeneidade de pensamento. Sem embargo, tal acusação precisa ser mediada, pois os autores não entram em uma melhor fundamentação de semelhante acusação.

compilação de 2021 feita por Enrique de la Garza Toledo. Os textos presentes em ambos os livros variam de diversas fontes teóricas, muitas não-marxistas.

Esses teriam sido os primeiros intelectuais a criticarem o decolonialismo. A questão da presente pesquisa não é avaliar se tais qualificações estão ou não corretas, mas sim levantar alguns pontos que tais autores trazem e apontar à crítica desde a questão da construção do conhecimento, problematizando alguns pontos centrais, como a historicidade e as relações com a práxis. Por isso, a divisão da revisão das críticas, segundo a bibliografia analisada, a seguir não são de nenhuma forma problematizações separadas, mas sim inter-relacionais.

2.2.1 Crítica ao essencialismo

Uma das principais críticas discorre sobre um essencialismo dos autores decoloniais a partir de sua conceitualização sobre raça. Makaran e Gaussens partem sua leitura desde Frantz Fanon. Segundo eles: “La rebeldía del colonizado no nace entonces por descubrir una cultura propia o un pasado glorioso, o por tomar conciencia de su “raza”, sino porque la opresión socioeconómica vivida imposibilita su existencia plena” (2020, p. 13). Tal análise é completamente oposta à de Mignolo ao afirmar que Fanon adotou consciência crítica por sua raça e não por uma situação dialética de opressão racial capitalista.

Ao situar a ciência, por exemplo, como uma criação relativa europeia, existe um risco implícito “en instar a los miembros de grupos étnicos oprimidos a desconocer o rechazar las cualidades cognitivas de la lógica y la ciencia al verlas (equivocamente) como puras formas coloniales” (Petruccelli 2021, p. 68). Petruccelli afirma: “[y] conviene no olvidar que la lógica, el racionalismo y diferentes empresas de corte científico han sido desarrolladas fuera de Europa, en muchos casos de manera totalmente independiente” (2021, p. 68).

Seria um essencialismo não novo dentro da história da produção do conhecimento e do pensamento, fortemente relacionado com o bom selvagem de Rousseau. O filósofo francês aportou com sua reflexão sobre a relação entre natureza e cultura - questão filosófica que também é parte da teoria decolonial -, colocando que o estado de natureza - momento antes do contrato social que levaria à criação da sociedade - não se trata de um espaço caótico e de guerra como afirmam filósofos anteriores; mas Rousseau atribuía características positivas, em uma relação sociedade-natureza de certo modo idílico. O problema é que essa teorização representa uma visão *a priori* de características sobre a coletividade do ser humano como dada nesse estado de natureza, sem ainda uma perspectiva teórica que parte da materialidade e historicidade das relações sociais. Segundo um pesquisador de Rousseau:

sua formulação sobre o homem do estado de natureza – que ficou conhecido como o “bom selvagem” - contribuiu poderosamente para que a antropologia estendesse de maneira ampla às sociedades indígenas aquela visão idealizada do ser humano, do que ainda seríamos se tivéssemos conservado “a maneira de viver simples, uniforme e solitária que nos era prescrita pela natureza”. A associação entre o “bom selvagem” rousseauiano e as populações indígenas do passado e do presente acabou marcando fortemente o estudo dessas sociedades (Leopoldi, 2002, p. 168).

Ao exaltar como o “bom”, “virtuoso”, “não opressor” de sociedades indígenas em Quijano, Grosfoguel e Mignolo, os autores decoloniais também reproduzem uma análise não concreta e irracionalista ao não pensar que nessas sociedades também existem contradições, além de problemas históricos quando o pensamento “científico” é restringido a uma etnia opressora. Ademais, prática política de radicalidade latino-americana é o retorno ao idílico, antes da dominação espanhola e portuguesa. Ressalta isso a irônica crítica de Lira (2023) sobre uma razão fantasia do mito do pretérito mais que perfeito.

O pressuposto de críticos à decolonialidade e ao pós-colonialismo seria que a legitimidade de um lugar de enunciação não pode partir da geo-localidade ou situação social de opressão do sujeito social. A ideia de pensamento de fronteira de Mignolo se trata desse ponto, pois existiria uma subjetividade exteriorada da modernidade, configurada pela raça dentro da colonialidade, “que tiene conciencia, que desarrolla discursos y que, sobre todo, realiza y ha realizado una experiencia. Ser sujeto en la frontera significa estar en el lugar de la víctima” (Orellana, 2020, p. 76). Por isso são descartados teorias, autores e conceitos - como luta de classes, burguesia, proletariado, força de trabalho, etc. - com a justificação de ter sido desenvolvida tanto numa geolocalidade considerada opressora e por uma crítica *ad hominem* de características físicas dos pensadores: brancos, heterossexuais, homens, europeus, etc.

Essa seria a maior relação entre a teoria decolonial, pós-colonial e as teorias identitárias. O essencialismo se trata da centralidade da crítica de Chibber (2013) aos Estudos Subalternos e de Haider (2019) e Reed Jr (2015) à política identitária. Como afirma Haider a legitimidade de enunciação de um discurso se torna uma forma de essência fixa do sujeito a partir de uma categoria, como a raça, limitada à uma representação pré-definida, quando esta possui fatores concretos, específicos, particulares, que se relacionam entre si. Petruccelli (2021) aponta a não existência de essências fixas dos sujeitos sociais, baseadas em alguma etnicidade pura, considerando a relação entre particular e universal das relações sociais: como, por exemplo, bens simbólicos e o entendimento que certos itens, mesmo produzidos em um local de origem

- por exemplo, a própria filosofia ocidental -, não fazem desse local seu monopólio particular, mas sim universal⁵⁶.

Por isso, os pressupostos teóricos do giro decolonial interpretam a América Latina como algo unificado, essencializado e permanente - espaço oprimido, explorado -, sem portar ou trazer o processo dialético que reifica as populações por eles consideradas puristas, autônomas desse universalismo totalizante, pois seriam exploradas⁵⁷. Essa análise não deixa brecha à possibilidade de luta, porque se o sujeito oprimido é o que possui o conhecimento, sua mudança de situação alteraria tal desenvolvimento epistemológico.

Não se leva em consideração as que próprias resistências latino-americanas também fazem parte da realidade social do capitalismo e o compõem, modificam, e o transformam: “De lo contrario la relación se reduce a un mecanismo unívoco que va del centro a las periferias, convirtiendo a las personas que las habitan en agentes pasivos o víctimas del sistema” (Inclán, 2020, p. 60). O sujeito da história seria sempre o oprimido marginalizado do capitalismo e da modernidade, anulando a possibilidade de sujeito revolucionário portador da transformação social. Domenico Losurdo denominou esse fenômeno essencializador de “transfiguração dos oprimidos”, que ocorre quando vítimas de opressões “são representadas e idealizadas como a encarnação da excelência moral” (2015, p. 358).

2.2.2 Crítica aos reducionismos teóricos e históricos

O essencialismo também é um ponto elencado por Cortés (2020), sobre a busca da lógica de pureza daqueles pensamentos chamados fronteiriços dos sujeitos oprimidos. Como afirma o autor, a proposição de desenvolver e colocar em maior destaque acadêmico, intelectual e dentro do plano do conhecimento, visões de mundo e outras formas de sociabilidade que não a capitalista, se trata de uma preocupação e um projeto político extremamente válido. Mas o que acaba existindo é uma reversão dos pontos de origem de desenvolvimento teórico de forma arbitrária.

⁵⁶ Ainda agrega: “Aunque ciertos rasgos culturales más o menos diferenciales pueden ser pre-condiciones de la etnicidad, la etnicidad tiene que ver con la identidad y es posible tener identidades diferentes sin ninguna diferencia observable en la cultura o forma de vida. Si se me permite decirlo un tanto provocadoramente, hoy no es claro que exista una cultura mapuche, como tampoco una cultura argentina, chilena o europea. Lo que hay, sin dudas, son identidades mapuche, argentina, chilena, estadounidense, española, etc. Y también, desde luego, manifiestan diferencias de poder, riqueza y estatus entre estos diferentes grupos étnicos, sin que necesariamente su forma de vida difiera demasiado” (p. 58).

⁵⁷ Como proposta de elaboração crítica pergunta-se aqui sobre a relação com a raça: e as classes dominantes da América Latina? Não podem ser essas também compostas por sujeitos historicamente oprimidos, negros, indígenas, etc.?

Há uma simplificação do Ocidente e de sua própria categorização pela forma de auto-referenciação extremamente utilizada pelos autores - a autocitação e citação nas referências bibliográficas de somente outros autores decoloniais -, que “adelanta la existencia de un espacio puro, descontaminado de todo trazo ideológico occidental y eurocéntrico” (Cortés, 2020, p. 155). Para os autores críticos, o decolonialismo trataria o Ocidente como uma configuração moderna, a partir da criação da ideia de raça. Essa ideia está dada de forma fixa, sem se adentrar na devida conceitualização e desenvolvimento de estudos empíricos, pois o próprio Ocidente possui suas periferias⁵⁸. O Ocidente, para os decoloniais, está quase sempre equalizado com a europeização, ignorando a mudança política internacional de dominação.

Essa essencialização e o problema que leva sobre a universalização advêm das construções categóricas e teóricas bases do giro decolonial. Ao adotarem a modernidade como uma forma de inimigo e problema principal, tanto em seus discursos quanto em pesquisas teóricas e empíricas, os autores partem que o problema da dominação, colonização, exploração, etc. se trata de um problema epistemológico, de linguagem, formas de enunciação e discursividades. Ou seja, é uma reversão teórica dos pontos de origem, se tratando de uma análise subjetiva da realidade social. Um exemplo, que fossiliza e reduz essa forma de análise seria a exclusão de outros fatores dialéticos, mas, principalmente, o capitalismo - pois, segundo os autores estudados, o capitalismo se trata de uma relação econômica no seu sentido mais estrito.

O problema da modernidade está sempre relacionado à Europa, segundo os autores do Grupo M/C. O processo de colonização teria sido algo expansivo a partir da lógica moderna, a epistemologia ocidental racial, no qual se ignora uma relação dialética inversa, pois assim como a América foi inventada, a Europa foi reinventada pelo processo colonizador (Inclán, 2020). A Europa acaba sendo adotada em um sentido monolítico, sem suas contradições internas e sem levar em conta as transformações sociais ocorridas desde a ocupação da América. Falta no decolonialismo uma melhor análise sobre o imperialismo (Ballestrin, 2017), e esse poderia ser um dos motivos, não incorporando os processos históricos, como a análise da dominação e exploração que mudou da centralidade europeia para a estadunidense. A Europa, incluindo o desenvolvimento do seu conhecimento científico, tomou outras formas com os acontecimentos históricos. Portanto, a própria América Latina tampouco é essa forma consolidada de espaço de

⁵⁸ Isso ocorre na maioria dos textos dos autores, exceto, por exemplo, quando a utilização de autores do considerado “Ocidente” pode ser instrumentalizada de forma seletiva, como Boaventura de Sousa Santos, que possui a legitimidade discursiva por ser de Portugal: “the marginality of Portugal, as the south of Europe, allows for a perception of the social sciences different from that which one might have from the north” (Mignolo, 2002, p.67).

opressão e exploração. Segundo Inclán a “crítica del tiempo histórico nos recuerda que América Latina es inacabada (al igual que Europa), que no existe como unidad sino como problema” (2020, p. 64).

Existem também vozes marginalizadas e excluídas nesse território europeu, assim como existem opressores e exploradores nos espaços sociais considerados subalternos - etnicamente, racialmente - colonizados (Petruccelli, 2021). Para Garza Toledo a “marginación de saberes opera en el mundo desde sus orígenes y la lucha entre teorías” (2021, p. 22), sem uma essencialização ou denotação específica de tal teoria à algum continente. Não existe uma especificidade necessariamente arraigada em todas as formas de pensamento ocidental europeu contra aquelas que seriam os saberes dos oprimidos.

O reducionismo sobre o Ocidente também ocorre na análise histórica. Alguns autores afirmam que a partir da conceitualização de colonialidade de Aníbal Quijano, os decoloniais reproduziram uma América Latina que configura e determina todas as grandes estruturas mundiais e sociais. A raça não seria a categoria básica definidora mundial da primeira forma de dominação - e mental, para Quijano -, pois dentro da própria Europa houve formas de trabalho escravo, servidão, exploração, etc. como aponta Eric Williams (2011 [1944]).⁵⁹ Existe uma dialética interna dentro do Ocidente que não se tratou de uma forma mecânica de uso da América para o desenvolvimento do capitalismo, mas sim de relações sociais concretas que se configuram por uma necessidade econômica e material, não reducionista.

Um ponto que se intersecciona com a crítica de Chibber (2013) feita aos pós-coloniais é que supostamente as formas de universalismos seriam sempre totalizantes e, como visto, é exatamente assim que Ramón Grosfoguel e Walter D. Mignolo interpretam e analisam teoricamente. A síntese de Cahen e Braga parece pertinente ao criticar a ideia de pluriversalismo, contra o suposto universalismo, limitando e reduzindo a análise teórica pois “em vez de lutarem contra o universalismo abstrato oposto a um universalismo concreto baseado nas historicidades diversificadas das lutas de emancipação, lutam contra o universalismo *tout court*” (2020, p. 25). A categoria de pluriversalidade - colocada como oposta à universalidade, mas com pouco aprofundamento teórico, conceitual e estudos empíricos -, se torna complicada concretamente em um capitalismo mundial, onde não se encontram espaços de completa autonomia. Reforçam os autores que:

afirmar a existência de múltiplas culturas e epistemes não deveria ensejar uma recusa em apreendê-las de uma maneira universalista e concreta. Na realidade, a defesa de “-versalismos” corresponde à recusa das grandes narrativas oriunda do pós modernismo,

⁵⁹ A análise histórica de Williams é um contraponto à teorização de Quijano, que complementa a resposta sobre raça e colonialismo dentro do marxismo, desenvolvido na seção 3.1.3.

que é bem paradoxal quando, com força, o capitalismo globalizado desenvolve sua narrativa da naturalização do modo de produção capitalista doravante chamado de “mercado” ou de “democracia”, tornando-se o único horizonte crível de toda a humanidade (Cahen; Braga, 2020, p. 25).

A solução, portanto, supostamente emancipadora, anticolonial, democrática, etc., de libertação das opressões é questionável. Petrucelli afirma, contundente, que “no existe una episteme intrínsecamente occidental” (p. 59, 2021), dada a influência entre culturas e etnias, igual que existam relações de poder dentro dessas construções. Um suposto desprendimento epistemológico, ou o chamado “giro”, chega ao que Petrucelli considera de uma forma de pedido de conversão, ou uma dádiva denomina Lira (2023) à àqueles que chegam a decolonialidade. Sobre o reclamo de Grosfoguel e Mignolo de um ato político para dar um “giro de 360 graus” (2008, p. 33): não tem outra lógica que não seja voltar exatamente o mesmo lugar, isto é, manter o sistema da forma como ele é, sem a busca pela transformação e emancipação universal.

O padrão colonial, definido em termos de relações de poder baseado na raça, se analisado historicamente não teve um corte inicial em 1492, como uma construção política sem ligações com as mudanças de contexto social e de acordo com as necessidades históricas de cada período. Esse padrão definido pelo racismo, afirma Quijano que se trata de uma categoria mental, reforçado por outros decoloniais ao colocarem o problema da colonização e opressões dentro de termos epistemológicos. Contrapõe Petrucelli que “los europeos no lograron cuasi dominar al mundo por haber inventado el colonialismo y la colonialidad” (2021, p. 59). A dominação não se explica dentro de termos simplificados de uma invenção epistêmica, mas sim que essa dominação foi justamente expandir elementos já existentes e de acordo com a necessidade histórica que estava se desenvolvendo no momento, o mercantilismo e posteriormente o capitalismo. A raça, quando colocada de tal forma, se essencializa, pois não teria passado pelos diferentes processos após a conquista da América. Ela também é um exemplo de relação social que foi se modificando e adaptando dependendo da realidade social e material - como as variações de justificativa do racismo que no século XIX chega ao plano científico para se perpetuar sobre diversas dimensões -, assim, como seu contraponto, as lutas antirracistas emergentes e influenciadas pelas lutas sociais.

De tal forma, o reducionismo histórico é debatível dentro da análise dos autores da teoria decolonial. Estes não consideram, por exemplo, dentro da sua análise as revoluções latino-americanas como a cubana e a nicaraguense, que tiveram um caráter anti-imperialista, contra uma dominação ideológica capitalista e intervencionista. As recepções ideológicas da Revolução Cubana são fundamentais para o entendimento do marxismo e do antimarxismo

latino-americano. Uma delas, segundo Guadarrama González (2023), é justamente um horizonte baseado em uma luta concreta que desmente antigas ideias do marxismo como pensamento exótico, como uma ideia implantada pela Europa sem raízes endógenas na América Latina e Caribe. Essa colocação do marxismo como exótico ao continente é uma ideia retomada pelos decoloniais, possivelmente, então, o motivo da desvalorização da Revolução Cubana e de suas repercussões sobre as lutas latino-americanas. As transformações dentro do sistema capitalista, seus movimentos, revoluções, lutas, são colocados dentro da mesma chave de dominação desde 1492 até as contradições e contexto histórico-social atual do capitalismo, uma falta, portanto, de historicidade que se perpetua nas categorias decoloniais.

Por isso que a chave para expansão e perpetuação do padrão colonial de poder, dentro da teoria decolonial, é epistêmica, se limitando ao plano das ideias. Segundo o próprio Mignolo: “O que importa não é econômico, ou político, ou histórico, mas o conhecimento” (2018, p. 135, tradução nossa)⁶⁰. Afirma Petrucelli que para a teoria decolonial “a retórica de la modernidad habría exaltado todo lo occidental, clasificando racial o étnicamente a los grupos humanos e inferiorizado a las otras culturas” (2021, p. 63). Isso reduziria que o método último da dominação e exploração seria essa capacidade de se colocar como dominante pela imposição epistêmica/retórica, não respondendo de fato sobre quais seriam as reais bases que permitem tal dominação. E o fato dessa saída da retórica pelo giro decolonial não corresponde a uma dialética emancipatória porque, por exemplo, Petrucelli se pergunta: porque os autores decoloniais não apontam a possibilidade de radicalizar essa retórica - de usá-la à favor dos explorados e oprimidos, como as lutas pelos direitos, que não podem ser só definidos entre termos modernos/coloniais, mas também de universais⁶¹ - como forma de luta? Ao invés de uma saída procurada em supostos espaços que não tenham sido tocados pela modernidade/colonialidade. O que afirma Petrucelli é que de fato a retórica epistêmica foi usada como uma das formas de países dominarem outros, mas que essa se sustenta a partir de elementos políticos, econômicos e militares.

Outros dois pontos, além do reducionismo de fenômenos como o eurocentrismo e do reducionismo histórico, são, assim, reduzidos e retirados do âmbito de uma análise de rigorosa cientificidade: a crítica à própria razão e a crítica ao universalismo que fazem os decoloniais. A crítica ao universalismo coloca-se como uma suposta superação às grandes narrativas, negando a materialidade e história da expansão do capitalismo. Esses também são pontos que mantêm a

⁶⁰ No original: “What matters is not economics, or politics, or history, but knowledge”.

⁶¹ Foi isso que fizeram as lutas anticoloniais, antirracistas e feministas do século XIX e XX: a reivindicação pela expansão de direitos que estavam restritos a determinados grupos e classes dominantes.

proximidade da teoria decolonial com a pós-modernidade, sendo que ao negar o universalismo nega a possibilidade da própria universalização das lutas. Mészáros destaca que “o culto da ‘diferença’ e do ‘particularismo’ na ‘pós-modernidade’ permanece restrito pelas limitações inerentes à particularidade abstrata” (2014, p. 102-103), separando o particular e o universal, como forma de benefício da estabilidade da ordem. Essa rejeição à razão e a universalidade leva à uma rejeição da construção de uma teoria do conhecimento, pois toda razão e verdade seria particular, impossibilitando a ideia de conhecimento universal, causando a impossibilidade do próprio conhecimento e da história (Lira, 2023)⁶². Um dos problemas dessa análise resulta no idealismo, como se verá na seção a seguir.

2.2.3 Crítica ao idealismo

Ivo Tonet (2013), explicando a cientificidade do método do marxismo, em sua abordagem ontológica, retoma e traz uma revisão teórica da construção do marxismo como teoria social que nasceu do debate com outras teorias contemporâneas. Não se trata de uma completa rejeição de outras teorias, ou afirmação de uma teoria “superior”, mas a chamada supressão (*Aufhebung*)⁶³ que qualifica o marxismo ontologicamente e epistemologicamente enquanto tal. Explicando o desenvolvimento moderno das teorias sociais, para Tonet é essencial o entendimento das funções que cumprem dentro das ciências sociais, como sua crítica àquelas perspectivas que partem ou chegam a formas idealistas. Mudanças e transformações sócio-históricas alteram também formas de produzir conhecimento, entende-se como uma relação dialética, portanto, no qual contextos históricos contrarrevolucionários - como o iniciado nos 60 e aprofundado nos 90 - geram teorizações e autores para justificar e contribuir com a manutenção de elementos do capitalismo, principalmente com a negação de suas bases estruturais de produção e reprodução (Guadarrama González, 2023).

O marxismo, nascido e historicamente em diálogo direto com as lutas sociais das diversas partes do mundo, teve sua crise mais intensa a partir dos resultados da Guerra Fria. O resultado foi a perda da força do marxismo tanto nas lutas, mas também sobre a produção do conhecimento, intelectual e acadêmico. Isso criou espaço para que outras forças se

⁶² Outra relação que traz o autor é com a filosofia pré-kantiana, que nega o *Aufklärung*, o iluminismo pela razão.

⁶³ A complexa categoria de *Aufhebung*, geralmente traduzida como supressão ao português, é retomada de Hegel por Marx, além de outras questões, também serve como uma forma de incorporar aportes teóricos, conceituais e categorias das mais diversas teorias sociais, incluindo visões de mundo das diversas partes do mundo - como, por exemplo, o fez Mariátegui com seu marxismo sobre o mundo inca -, sem negar, mas trazer mais determinações concretas ao desenvolvimento teórico.

desenvolvessem. O que o trabalho de Ivo Tonet aponta é que o idealismo é uma forma que ainda pode estar vigente na epistemologia de diversas teorias sociais. O idealismo teórico significa o foco na subjetividade do conhecimento científico. O autor afirma que a “hipercentralidade da subjetividade, [...] se manifesta sob as mais diversas formas e nas mais variadas áreas” (2013, p.61). Um exemplo da subjetividade presente em Mignolo e Grosfoguel é sobre condicionar a verdade científica somente desde um ponto de vista do sujeito oprimido, que claramente não é rejeitado, mas não pode condicionar toda a concepção do conhecimento da totalidade social com essências fixas. Acrescenta Tonet que “esses critérios não brotam simplesmente da interioridade pura do sujeito, pois ele mesmo já está configurado a partir de uma determinada realidade social objetiva” (2013, p. 64). O distanciamento dessa concepção ontológica reforça formas de idealismos.

Em síntese, para teorias as idealistas:

a ação humana, na medida em que era constituidora da sociedade, teria sua expressão propriamente dita apenas no âmbito da subjetividade, ou seja, no âmbito da política, do direito, dos valores, da educação, da arte, da filosofia, etc., não no âmbito da estrutura fundamental, vale dizer, da economia (2013, p. 35).

Isso é reforçado pela crítica de Inclán (2020), que lembra que adotar sem mediações o ponto de vista, conhecimento, cosmovisão ou epistemologia de um sujeito, por exemplo, de alguma etnicidade específica de algum povo indígena, significa cair nesse essencialismo não-dialético com uma aparência de crítica radical. Assim, o essencialismo resulta e se relaciona fortemente com reducionismos e idealismos teóricos-políticos:

Los viejos habitantes del continente vivieron una mutación tan radical que lo que permanece de ellos es muy difícil de asir, no hay una continuidad natural ni sustancial. [...] No hay, por tanto, una América verdadera, una América profunda, en la que sobreviva una sustancia. Los paleoindios no son los antecesores directos de las identidades indígenas producto de la colonización (2020, p. 62).

Esse ponto igualmente se assemelha a uma discussão dentro da tradição latino-americana do marxismo que partiu de José Aricó (Cortés, 2015). O argentino marxista Aricó critica um certo risco de exotismo, no qual a própria teoria marxista derivou em alguns momentos, de reificar àqueles conceitos, teorias, discursos porque partem de locais supostamente “fora” do capitalismo ou, no caso decolonial, da modernidade.

A reificação, nessa forma de enunciar, significa uma leitura de uma teoria que parte somente do singular, da particularidade, e nunca relaciona um movimento dialético com o universal. Procurar espaços “puros” que não tenham influência da modernidade⁶⁴, ou capitalismo para o marxismo, se trata de uma falsidade segundo Cortés (2020). A dimensão

⁶⁴ Lembrando que a crítica à modernidade também não é uma novidade decolonial, que se alastra antes no pós-modernismo influenciado por autores irracionistas.

universal se faz necessária, pois, segundo o autor em sua análise sobre José Aricó: “el surgimiento del proletariado como posibilidad de negación del capitalismo atañe a este como relación global, la cuestión es cómo transpolar dicho orden universal al análisis de las particularidades históricas” (Cortés, 2015, p. 26). Se trata de uma síntese da questão do proletariado, mas que pode ser expandida na análise da etnicidade e da racialidade. A universalidade não existe no abstrato, ela é criada pela própria forma de luta e resistência dos diversos sujeitos políticos (Haider, 2019).

Como explicado, a economia é adotada de forma reducionista e o capitalismo seria um fenômeno estritamente econômico na análise decolonial, principalmente por centralizar esse foco no aspecto subjetivo. Contra o pensamento idealista do século XIX, Engels elucida que o materialismo histórico reflete uma “explicação da maneira de pensar dos homens de determinada época por sua maneira de viver” (2017 [1880], p. 72), ao se atentar ao aspecto material dessa realidade. Outro debate antigo, respondido desde a época de Engels, é sobre o suposto economicismo do marxismo e a separação entre economia e cultura/política/ideologia. Engels, em uma carta a Joseph Bloch em 1890, já argumentava pela materialidade da análise social:

Nem Marx nem eu alguma vez afirmamos mais. Se agora alguém distorce isso [afirmando] que o momento econômico é o único determinante, transforma aquela proposição numa frase que não diz nada, abstrata, absurda. A situação [*Lage*] econômica é a base [*Basis*], mas os diversos momentos da superestrutura [*Überbau*] [...] exercem também a sua influência [*Einwirkung*] sobre o curso das lutas históricas e determinam em muitos casos preponderantemente [*vorwiegend*] a forma delas (Marx; Engels, 1982, p. 547-549).

Tonet (2013), ao explicar a ontologia marxista afirma que seu caráter é o ser social e suas determinações. Certo idealismo, com a centralidade na subjetividade, “sempre significou, de alguma forma, uma dissociação entre a consciência e a realidade efetiva” (2013, p. 58). Um exemplo do autor são as concepções pós-modernas⁶⁵ que rejeitam a própria razão ao afirmar o subjetivismo como elemento metodológico e ontológico e afirmam a incapacidade da ideia de totalidade. Como afirmaram Marx e Engels: “Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência” (2009 [1932], p. 32). Exatamente oposto à análise de Mignolo (2018) que afirma que conceitos como história, economia e política se tratam de discursos, ou seja, narrativas que não possuem alguma determinação concreta, sem verdade ou razão científica. Isso se reflete na crítica à uma suposta radicalidade política, única possível,

⁶⁵ Em uma das suas notas, Tonet agrega “As coisas foram tão longe que não são poucos, hoje, os autores que rejeitam o que, desde o início da construção da ciência moderna, foi tido como uma das suas características essenciais, ou seja, o caráter universal da ciência. Afirma-se até que não existe uma matemática, uma física, uma biologia, etc. universais, mas uma matemática, uma física, uma biologia hindu, feminina, muçulmana, negra, etc.” (2013, p. 61).

que parte de um giro epistemológico contra grandes narrativas, que é defendido como a prática política necessária para a descolonização e emancipação. Como afirma acertadamente Tonet

Se este ponto de vista da subjetividade fosse admitido como um ponto de vista e não o ponto de vista, isto é, como um caminho, histórica e socialmente estruturado, nada haveria a objetar, pois trata-se de um fato histórico. É, no entanto, o fato de ser considerado como o ponto de vista que torna essa admissão problemática. Pois, ao ser visto como o “único”, o “natural”, já não cabem divergências radicais que coloquem em questão os seus fundamentos. Só são admitidas divergências no seu próprio interior (2013, p. 63).

Outro ponto levantado por Barriga, no seu texto de crítica à Quijano é sobre a não separação entre *doxa* e *episteme*⁶⁶: a busca pela centralização de saberes ocultos pelo processo da colonialidade, principalmente a ideia de cosmologias, não leva em conta que muitos desses saberes, como o de grupos indígenas, nunca tiveram pretensão de buscarem uma explicação científica do “funcionamiento del mundo y de las relaciones sociales” (2021, p. 124). Nesses saberes são encontradas questões de sentido comum, a *doxa* é, assim, colocada como equalizada no plano do conhecimento à desenvolvimentos de reflexão filosófica e conhecimento sistemático científico. Mignolo (2018) reforça esse argumento ao apontar que epistemologias são derivadas de cosmologias, equalizadas e não hierárquicas, sendo essa hierarquia científica parte da colonialidade do poder.

Mariátegui, outro autor marxista considerado decolonial - pelos decoloniais na sua falta de rigor de caracterização -, afirmava: “Hoy un orden nuevo no puede renunciar a ninguno de los progresos morales de la sociedad moderna” (2010 [1928], p. 111). O autor criticava romantismos e idealismos de sociedades passadas, que mesmo atualmente possuam potenciais anticapitalistas, mas foram inseridas e influenciadas por essa modernidade; e era contra pensamentos anti-científicos, tanto que seu conceito defendido em relação aos povos indígenas é socialismo prático.

Ainda retomando Mariátegui, sua crítica ao idealismo também se associa à sua crítica aos essencialismos. Sua premissa de análise, materialista histórica, sempre foi que o problema indígena não é um problema étnico, mas econômico, nas palavras do peruano: “La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas” (2010 [1928], p. 23). É um autor que justamente se opõe aos pressupostos decoloniais ao não tratar a questão indígena de forma culturalista e moral, mas sim econômica-social. No seu debate com Haya de la Torre, fundador do projeto anti-imperialista Aliança Popular Revolucionária (APRA), Mariátegui trouxe uma crítica a um excepcionalismo latino-americano - o exotismo ou debate sobre especificidade da América Latina - como premissa

⁶⁶ Retomando Platão.

básica e primeira estratégia de luta, não concebendo outras determinações anti-capitalistas e a totalidade do capitalismo.

2.2.4 Função ideológica? Sobre a práxis

Situar a própria teoria e desenvolvimento do conhecimento no determinado contexto e de acordo com determinada relação com a estrutura atual do modo de produção - como uma posição anticapitalista, por exemplo - influenciam, segundo o marxismo, as teorias sociais. Ao considerar o marxismo como teoria inválida tanto para a superação do capitalismo, quanto em sua função de luta contra diversas opressões e explorações, é um fator que deve ser questionado por sua funcionalidade dentro dos diversos interesses sociais. À tal ponto, agrega Tonet que

Admitir como um ponto de vista, cuja gênese se encontra vinculada a determinados interesses históricos e sociais, implicaria a admissão da possibilidade da sua superação e a da ordem social que lhe deu origem. Esta perspectiva impregna de tal modo o pensamento atual que faz com que a abordagem de qualquer fenômeno social de uma perspectiva radicalmente oposta (histórico-ontológica) seja considerada como uma pretensão totalmente infundada (2013, p. 63).

A relação entre esse desenvolvimento mais focado no plano individualista, subjetivo e idealista está presente em todas as críticas levantadas à razão decolonial por parte de autores marxistas e não-marxistas. Por exemplo, a mudança para um novo vocabulário, colocado como absoluto da emancipação considerado por contemplar outras realidades sociais, não está em contato direto com estas, mas na verdade foi produzido ou incorporado por um grupo de intelectuais específicos (Corcuff, 2020). Essa é uma das questões que afasta a produção do conhecimento com a realidade social, além das rupturas políticas ao determinar que o marxismo não pode estar em contato com realidades periféricas, por ser moderno, imperial, colonizador. É nesse ponto que a teoria pode estar cumprindo um papel de função ideológica.

A função primária ideológica de uma teoria antimarxista é um certo consenso, nem sempre explícito, da impossibilidade de alternativas ao capitalismo (Guadarrama González, 2023). Quando o considerado inimigo principal, ou problema base, não é o capitalismo, mas sim a chamada modernidade/colonialidade que constitui toda a realidade social, adota-se um ponto de partida no qual a luta anticapitalista fica fora de foco e reduzida dentro da política. Outro ponto destacado por Guadarrama González é que a relação anticomunismo-antimarxismo não é o mesmo fenômeno, mas se relacionam, principalmente em contextos e conjunturas históricas de avanço do capitalismo, e dentro do plano de ideias similares como “não há alternativas” ou “terceira via”. Por isso, o autor afirma que o anticomunismo não surge somente em abstrato, no plano ideológico, mas tem suas implicações e formas políticas concretas.

Assim, uma repercussão extremamente importante, além de acadêmica, é política para Haider (2019), quando se situa o “oprimido”, “subalterno” como o sujeito legítimo do reconhecimento político, discursivo e até científico, apaga-se o que seria uma lógica estrutural, gerando formas de elitização discursiva e política. Segundo Makaran e Gausse, a teoria decolonial cai em um erro que “convierte la indispensable revalorización de los conocimientos subalternos en una idealización de los pensadores latinoamericanos” (2020, p. 29), ao mesmo tempo que supõem “que vivir en un país del Sur o estar en una posición de subordinación social brinda una ventaja cognoscitiva —o viceversa” (2020, p. 30). Agrega Orellana que “[l]a “subjetividad de frontera” encarnaría el sufrimiento del subalterno, por lo cual su pensamiento adquiere la potestad de una injusticia que toma por fin la palabra” (2020, p. 76). O diálogo, discussão, debate, e qualquer crítica é simplesmente calado por essa máxima de denotação de uma legitimidade do discurso, que converte de uma forma automática e mecânica experiências/vivências em ciência, com a desculpa que a cientificidade é moderna/europeia/provinciana que separa sujeito e objeto contra as chamadas dicotomias opressoras.

É contraditório, ademais, nessa relação entre teoria e práxis, pois a teoria surge com um novo arcabouço de conceitos - transmodernidade, por exemplo -, criado por esses autores, que afirmam estarem baseando-se sobre o lócus de enunciação dos explorados e nos espaços de fronteira (não-moderna, não-colonial). Aqui ocorre uma clara separação entre teoria e práxis, uma suposta recuperação dos saberes indígenas, mas uma linguagem acadêmica distante dessas realidades sociais. Esse ponto pode ser inserido na crítica de Adolfo Sánchez (1980) à uma falsa práxis que adota um ponto de vista imediato dos sujeitos transformado em teoria sem mediações. Seria a apropriação de ideias, pensamentos e palavras de grupos indígenas da América Latina ou África transpostos à conceitos científicos sem essa mediação de concreto-abstrato-concreto.

A consciência imediata do ser humano, o que os decoloniais chamam de conhecimento ou saberes, se encontra em uma determinada situação social e histórica que gera essa perspectiva, integrada em um âmbito ideológico. Portanto, a adoção sem mediações de determinados saberes e conhecimentos, para transformá-los diretamente em conhecimento científico e posteriormente de volta a materialidade sobre a práxis, também aposta nesse distanciamento e no caráter ideológico dos decolônias.

O artigo de Urrego (2021a) explica esses pontos como a tentativa do giro decolonial de se autoafirmar como a atual maior crítica social latino-americana, considerando-se a síntese e desenvolvimento das críticas anteriores, superando-as, chegando, então à rejeição do que antes

seriam suas fontes teóricas. Seus conceitos se tornaram fortemente institucionalizados dentro de um espaço acadêmico que não se aproximam com a realidade concreta⁶⁷. Transmodernidade, colonialidade, pensamento fronteiriço, não são termos aos quais movimentos sociais, classe trabalhadora, subalternos, camponeses, pessoas racializadas ou povos indígenas utilizam em suas lutas nos últimos 30 anos de criação do grupo. Entretanto, pode-se argumentar que tais conceitos são uma abstração teórica para explicar a realidade, e não reivindicam mobilização e luta política. Segundo Cortés:

un siglo y medio de luchas políticas y reflexiones críticas latinoamericanas caen en la desgracia de reificar el discurso eurocéntrico: nos quedamos sin tradiciones, y apenas podemos aspirar a enlazarnos, vía pensamientos fronterizos y giros decoloniales, con el origen esquivo de la región (2020, p. 115).

A questão é que os autores que reivindicam tais conceitos, e trazem da linguística originária e racializada da América Latina e África, se afirmam como os locutores mais legítimos da radicalidade latino-americana e dessas tradições. Existiria uma postura aparentemente radical, ocultando o que seria na verdade um projeto pós-moderno de pensamento científico. Um dos exemplos de Urrego de associar com o pós-modernismo seria o culto à novidade, a necessidade dessa criação de novos conceitos sem relação com pesquisas anteriores em uma permanente estratégia política e acadêmica de auto-citação entre o Grupo. Por isso, autores da linha de pensamento marxista são ignorados ou seus conceitos e seu pensamento são definidos como decoloniais. Em síntese, eles se considerariam “ser el lugar más avanzado y el único enfoque válido para realizar crítica en la actualidad” (Urrego, 2021a, p. 143), não seria possível realizar uma crítica ao colonialismo e ao eurocentrismo sem os decoloniais. Como também afirma o autor:

A pesar de la pertinencia de algunos de los cuestionamientos de este grupo de intelectuales —que como lo veremos no son nuevos en la historia de la filosofía—, la aparente radicalidad de sus afirmaciones o la importancia de su inclinación por la causa de los subalternos, creemos que existe un variado tipo de debilidades teóricas y metodológicas en sus concepciones y unas muy *cuestionables implicaciones políticas de sus fundamentos* (2021a, p. 143, grifo nosso).

Isso significa que muitas das perguntas e questionamentos aos problemas dos quais trata tal teoria são completamente válidos, principalmente pensar a raça e tratar sobre a questão da particularidade da América Latina. O problema estaria nas respostas e explicações à qual chega

⁶⁷ Semelhante crítica é muitas vezes utilizada contra o próprio marxismo, pela dificuldade de sua teorização e arcabouço conceitual. Mas, como afirmado, o materialismo histórico nasce e se desenvolve com a práxis concreta, e a preocupação com a linguística faz parte da história do movimento comunista. Por isso é afirmado que o livro *O Capital* é a crítica do funcionamento do capitalismo pela análise científica, enquanto que outros textos se configuram como propagandísticos, principalmente *O Manifesto Comunista* e muitos escritos de Lênin, por exemplo. A própria crítica de Domenico Losurdo (2018) é sobre o afastamento de um chamado marxismo ocidental, se fechando na crítica acadêmica.

tal teorização, e sua passividade de crítica. Por exemplo, ao silenciar vozes já tratadas pela crítica anticolonial marxista (Makaran; Gaussens, 2020). As respostas dos problemas tratados pela teorização podem responder a interesses sociais específicos, se afastando da crítica e análise científica e se aproximando da possibilidade da crítica ao seu caráter ideológico⁶⁸. Adentrar-se na discussão sobre ideologias das teorias significa pensar na sua função social.

Marx, ao desenvolver sua teoria, se apoiou nos desenvolvimentos teóricos e científicos anteriores de pensadores burgueses, em uma forma de síntese, subsunção e suprassunção, chegando ao método do materialismo histórico que analisa a realidade social como dialética constituída pela própria humanidade. Isso significa a dialética do concreto com o entendimento que as contradições estão na própria realidade. Logo, essa realidade pode ser compreendida, analisada e com a práxis, transformada. A negação da verdade e da razão descarta o entendimento da realidade, contribuindo com sua mistificação, ou alienação, chegando a conclusões teóricas e políticas sobre a impossibilidade de transformação estrutural.

Esses pontos levantam o debate tratado por Lukács (2015 [1934]) sobre o conceito de decadência ideológica. Seria possível situar a teoria decolonial dentro de tal balanço? Se trata de uma questão pertinente, mas sobre a necessidade de mediações. Há alguns pontos que podem ser levantados sobre as similitudes que aproximam tal funcionalismo ideológico.

Lukács escreve sobre uma chamada crítica romântica do capitalismo, que faz parte dessa decadência ideologia que sobrevêm em etapas de crises burguesas: “padecia [...] da tendência a buscar o caminho da salvação da barbárie da civilização não na direção do futuro, mas na do passado” (2015 [1934], p. 105-106). O texto de Lukács aponta o subjetivismo de tais teorias porque, fator aqui essencial, não trata das determinações fundamentais do capitalismo, como a concretude das relações de produção que influenciam e estruturam as relações sociais no modo de produção capitalista, mas, na verdade, a buscam mitigar, como através do uso de acusações antimarxistas. O autor chama de fuga no sentido subjetivista porque, evita tratar da história, das forças motrizes determinantes, e de compreender, não só aparentemente, mas essencialmente as lutas sociais.

A crítica às teorias idealistas que tratam de representações de Marx e Engels (2009 [1932]), da distância da teoria crítica com a realidade e da luta contra “frases”, é retomado por Lukács, quando afirma que a decadência ideológica se tornou “transformar cada vez mais as afirmações da ciência em frases vazias” (2015 [1934], p. 100). A ciência aqui transformada em

⁶⁸ A discussão sobre ideologia dentro do marxismo é extremamente vasta e polêmica. Para simplificar, aqui adota-se ideologia não no sentido negativo como falsa realidade utilizado por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*, pois o marxismo também possuiria sua forma ideológica, no qual responde aos interesses da classe trabalhadora.

discurso. Além disso, uma das principais características para Lukács da decadência ideológica trata-se do ecletismo, através de uma análise superficial sem considerar determinações fundamentais, como a economia política. Tudo isso causa um problema para a organização da luta e da práxis⁶⁹. O pressuposto dos decoloniais é que as opressões e explorações são inicialmente mentais, tanto em sua análise teórica quanto histórica, por isso um certo “reformismo moral”, ou seja, o giro epistemológico em direção à diferentes sociedades fora do eixo moderno/colonial bastariam para a transformação radical social e política.

De que forma, portanto, tal teoria está contribuindo para as lutas ou para a manutenção de reformistas mais associados ao funcionamento do capitalismo? Assim, não é só ao criticar Marx e Engels, o marxismo (sempre generalizado como algo homogêneo), e as lutas comunistas e socialistas anteriores que opõem ambas as teorias, mas sim os pressupostos epistemológicos de ambas as teorias que se confrontam. A negação da dialética caracterizada como um pensamento europeu colonizador, a negação da análise econômica como determinação fundamental, a negação da própria historicidade dos seres humanos deve ser problematizada no âmbito do funcionalismo ideológico decolonial e de sua influência sobre a práxis.

⁶⁹ “Quanto mais se mascara de “crítico” e “revolucionário”, tanto maior é o perigo que representa para as massas trabalhadoras” (LUKÁCS, 2015 [1934], p.107).

3. A CRÍTICA DA CRÍTICA DECOLONIAL

3.1 ANÁLISES MARXISTAS SOBRE EUROCENTRISMO, COLONIALISMO E RAÇA

A presente seção diz respeito sobre a efetividade da crítica decolonial, em específico ao marxismo, no que tange às questões relacionadas com raça, colonialismo e eurocentrismo, pois, como visto, são os principais pontos da crítica sobre o marxismo para os decoloniais. Para tal, busca-se a análise de diversos autores marxistas que tratam de tais temas. Entretanto, devido à abrangência e complexidade dos temas propostos, busca-se elaborar como uma forma de síntese, apontando somente àqueles principais pontos da crítica à teoria decolonial, mais especificamente sobre esses tópicos, para, na subseção posterior elaborar uma contestação teórica mais de caráter metodológico e epistemológico, aprofundando, assim, as críticas trazidas do segundo capítulo.

3.1.1 Eurocentrismo

Um dos trabalhos marxistas mais importantes sobre a questão do eurocentrismo é de Samir Amin. Publicado em 1988, o livro *Eurocentrismo: crítica de uma ideologia* se insere em um contexto de respostas, desde o materialismo histórico, às críticas pós-coloniais. Sem negar alguns aspectos eurocêtricos presentes na tradição marxista, o autor aponta a possibilidade da crítica dentro do próprio marco teórico marxista, destacando como o materialismo histórico como método e teoria não possui um suposto eurocentrismo *sui generis*: as acusações de eurocentrismo ao marxismo se limitam no fato que este se originou com Marx e Engels na Europa, mas esse é o caso do próprio capitalismo, e sendo o marxismo a crítica ao capital, pôde-se expandir à outras sociedades e culturas. Como sintetiza Martín Cortés: a universalidade do marxismo “podría plantearse no por la presunción de ser una teoría con respuesta para todos los problemas, sino por el carácter universal de su objeto de crítica: las relaciones sociales capitalistas” (2015, p. 16).

Amin afirma que o eurocentrismo deve ser analisado como fenômeno do capitalismo, parte da sua dimensão cultural e ideológica. É necessário analisar o eurocentrismo como aspecto funcional e legitimador para a manutenção e reprodução do modo de produção capitalista. Portanto, não é possível entendê-lo sem entender sua função, “como contribuem para ocultar a natureza do capitalismo realmente existente, para deformar a consciência que se pode ter das suas contradições” (2021 [1988], p. 13). Assim, o autor situa o eurocentrismo no século XIX

como uma resposta defensiva ideológica do surgimento de críticas à sociedade burguesa, estando em relação com práticas sociais burguesas. Uma crítica somente por uma suposta “radicalidade crítica” ao eurocentrismo é limitante se não é observada essa dimensão funcional. Outro ponto importante destacado pelo autor é que a crítica do eurocentrismo enquanto paradigma também não pode ser limitada aos seus problemas, por isso deve corresponder a respostas práticas concretas.

A definição de Amin para eurocentrismo é que se trata de uma forma de culturalismo: destaca uma forma cultural pretendida como superior em seus aspectos políticos e econômicos. O eurocentrismo ao mesmo tempo que se coloca com pretensões de progresso social e como universal, anula esse universalismo ao propor uma única forma de progresso - a capitalista - como uma continuidade linear histórica, que é inexistente pela impossibilidade desse universalismo homogêneo, pois o capitalismo depende dos espaços periféricos para continuar se reproduzindo, sendo assim, um universalismo cuja base é a exploração e a dominação. Esse universalismo, como explicação evolutiva e projeto dirigente de ação futura, foi criado por uma necessidade objetiva, ou seja, é produto do processo histórico de acumulação e expansão capitalista. Amin, seguindo a lógica da necessidade objetiva do capitalismo, também historiciza o eurocentrismo ao lembrar que é um fenômeno que se transforma. Não se trata de um processo homogêneo e sem contradições sociais e históricas dentro de si desde 1492. Seria uma simplificação teórica, e com consequências sobre a prática, adotar que o eurocentrismo é o mesmo desde a dominação ibérica e mais: para os decoloniais o eurocentrismo é um fenômeno que por si já explica a realidade social, sem necessidade do entendimento atrelado ao modo de produção capitalista, porque seria consequência da modernidade e sua junção de colonialidade.

Esse último argumento está presente em Lazarus (2004), que critica a transformação do eurocentrismo como fenômeno e objeto de análise em um construto da própria realidade em si mesma, ou seja, a estrutura explicativa da realidade social passa a ser um fenômeno que opera principalmente no meio ideológico, das ideias e da representação. Seria uma inversão, pois, segundo o autor, seguindo e desenvolvendo os argumentos de Amin, “eurocentrismo tem sido tipicamente visto não como uma ideologia ou modo de representação, mas com a própria e última base de dominação nos contextos do imperialismo colonial e moderno” (Lazarus, 2004, p. 43, tradução nossa)⁷⁰. Lazarus levanta um problema de ordem político/prática: como as teorias poderiam se colocar verdadeiramente como ferramentas de transformação social quando

⁷⁰ No original: “Eurocentrism has typically been viewed not as an ideology or mode of representation but as itself the very basis of domination in the colonial and modern imperial contexts”.

anulam a possibilidade de existência de algo fora do próprio eurocentrismo, sendo que já concebem o fenômeno como a explicação da realidade social em si?

As teorias que operam essa transformação/inversão, criam uma forma de lógica explicativa no qual a base da exploração advém da chamada “Europa”, “desmaterializada através da personificação”⁷¹ (Lazarus, 2004, p. 52, tradução nossa), com a derivação de “Ocidente”, que se caracteriza como um construto racial, pelo “brancos”. No caso decolonial, “Modernidade”⁷² aparece dessa forma, explicativa, desmaterializada e personificada pela “raça” “branca”. Luta de classes, imperialismo e capitalismo são então substituídos por esses conceitos como explicativos da realidade concreta. A Europa, nesse caso personificada negativamente, passa a ter certas semelhanças com análises da teoria realista das Relações Internacionais, como um quadrado uniforme e homogêneo, sem complexidades, contradições, diferenças internas e alguma dialética com o espaço “não-Europa”. Comenta Lazarus que a “‘predação imperialista’ é impulsionada pela personalidade do Ocidente”, sendo o Ocidente sua “essência - portanto imutável - identidade”⁷³ (Lazarus, 2004, p. 52, tradução nossa).

Essa “escolha” na análise de conceber a Europa, o Ocidente, a Modernidade, como elementos explicativos do funcionamento estrutural não possui uma devida sustentação teórica e histórica. É realizada uma alocação em termos históricos da modernidade em 1492 e que necessita do racismo já presente nesse momento, a partir disso se constrói todo o marco teórico decolonial. Por isso seria uma “escolha”, como os próprios autores decoloniais comentam que o “giro” se trata de uma escolha individual do intelectual (Grosfoguel; Mignolo, 2008), muito distante de alguma análise sobre as relações materiais de produção. Mesmo que realizar a crítica ao eurocentrismo seja algo essencial, sua crítica é limitada pela primazia do “espírito”. Igualmente acontece sobre a questão racial, pois autores como Eric Williams (2011 [1944]), através de uma extensa análise histórica, apontam como o racismo atual surgiu com o desenvolvimento capitalista a partir do século XVIII, por uma necessidade específica do modo de produção. Essa crítica vale contra a atribuição da origem do eurocentrismo e da modernidade

⁷¹ No original: “dematerialized through personification”. Na mesma frase o autor agrega: “racially coded ‘white’, de-differentiated and then re-differentiated on the axis of class, so that divisions within are flattened out entirely, only to make their reappearance as a Manichean divide between ‘West’ and ‘Rest’”.

⁷² Como expõe Mészáros sobre a crítica marxista à uma definição ahistórica e acríica de modernidade: “a concepção hegeliana de “modernidade” - definida como a “universalidade racional” [...] - resume-se à eternização ideologicamente motivada da ordem dominante, transformando a dinâmica histórica de um processo de desenvolvimento sem fim na permanência atemporal de uma entidade metafísica congelada, a serviço da atenuação de conflitos” (2014, p. 71).

⁷³ No original: “Imperialist ‘predation’ is driven by the personality of ‘the West’, its essential – hence unchangeable – identity”.

no século XIV. Como aponta Amin (2021 [1988]), não é possível desvincular o eurocentrismo do capitalismo e suas origens como modo de produção dominante.

Mariátegui também foi um autor que fez parte de diversos debates no século XX, no qual à crítica ao suposto eurocentrismo do marxismo já era algo presente, e defendia a inexistência de um sistema de pensamento autônomo à sociedade contemporânea capitalista e moderna: “O socialismo não é, certamente, uma doutrina indo-americana. Porém, nenhuma doutrina, nenhum sistema contemporâneo o é, nem pode sê-lo” (2005, p. 120).

A forma de análise “eletiva” é um dos pontos que deriva no idealismo, pois ao invés da análise materialista histórica, a Modernidade/Colonialidade com a “criação” da episteme da raça, que causa o eurocentrismo - cujo principal problema do fenômeno, para os decoloniais, parece ser no plano epistemológico, linguístico e mental -, a partir da ideia, *a priori* das relações materiais, é similar à crítica de Marx e Engels que afirmam que “no lugar do ser humano individual e verdadeiro, coloca a ‘autoconsciência’ ou o ‘espírito’” (2011 [1844], p. 15). Nessa abstração, o eurocentrismo é colocado como um construto mental, não sobre raízes de uma necessidade sócio-material. Existe aqui um afastamento das relações sociais reais, e uma aproximação com construtos ideológicos mais amplos, como, por exemplo, o pós-modernismo e o identitarismo, ao se posicionarem, também no plano político, contra universalidades abstratas, pois teriam cunho europeu/branco/etc. Chega-se a formas de “particulares abstratas” dissociadas de uma totalidade: o não-europeu legitimado de forma essencializada como o não-eurocêntrico, logo não-moderno, logo não-racista.

O eurocentrismo como fenômeno de explicação desde o mental para o material relembra outra afirmação de Marx e Engels sobre a demonstração dos “resultados mais gerais”, mas que se “separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor” (2007 [1932], p. 95). Se trata de uma “realidade de cabeça para baixo” (Marx; Engels, 2007 [1932], p. 93), e na qual a seguinte crítica sintetiza acertadamente o problema decolonial até então, apontando como contraposto ao materialismo histórico:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. *O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material.* O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, como tal são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas [...]. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. *Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu* (Marx; Engels, 2007 [1932], p. 93-94, grifo nosso).

Para o marxismo, o fenômeno essencial da análise internacional é o imperialismo, cuja materialidade permite a forma mental do eurocentrismo (Amin, 2021 [1988]). Como visto, a análise histórica do marxismo na África, América Latina e Ásia sobre o imperialismo é substituída por esses novos construtos sociais de cunho mais abstrato, mental e representativo. Análises marxistas de pensadores como Walter Rodney, Thomas Sankara, Che Guevara, Amílcar Cabral, não rejeitaram a dimensão ideológica e cultural do imperialismo, cujo eurocentrismo cumpre uma função essencial, e apresentam outro modo de analisar o fenômeno do imperialismo. Essas perspectivas trazem desde os anos 1960 muitas das supostas viradas epistemológicas inovadoras dos decoloniais, ao reivindicar suas realidades sociais na construção da teoria social e a importância do papel da análise da particularidade para entender a universalidade - sem descartá-la. A incorporação do marxismo é através de problemas concretos, buscando o materialismo histórico como ferramenta para análise, mas também contribuindo dentro da história do pensamento marxista. Esse é o caso de muitos debates surgidos em torno da chamada questão nacional, dos debates sobre as etapas da revolução, sobre os modos de produção não-capitalistas, entre outros.

Os debates sobre a questão nacional, intensificados com Lênin e com a II Internacional que advogam fortemente pela autodeterminação dos povos, teve também como centro no século XX as chamadas lutas de libertação, de caráter anticolonial. Essa história que contribui para tanto o pensamento marxista quanto para as lutas sociais, já apontaria para a artificialidade da crítica a um suposto marxismo eurocêntrico, pois o marxismo permitiu práticas anti-eurocêntricas quando desembocado em lutas e revoluções sociais. Mas, argumenta Portella (2022), existe um esquecimento intencional dessas contribuições e dos seus pensadores. Portella denomina como marxismo anticolonial - termo também utilizado por Losurdo (2018) -, que tiveram forte influência leninista, além do próprio marxismo clássico, teorizando a partir de diferentes realidades sociais.

Um ponto importante levantado por Portella é que o marxismo anticolonial se caracteriza por uma forte prática política, firmemente enraizado na relação entre teoria e prática, desenvolvendo, assim, grandes estratégias e táticas de luta. A complexidade desse pensamento teria sido distorcida ou desaparecida dentro do imaginário político atual, principalmente por aqueles que estudam a questão colonial e pós-independência. Qualificar o marxismo como uma teoria que se limita à análise da Europa Ocidental e que por sua localização “epistêmica” reproduziria somente a linguagem, epistemologia e conhecimento desse local promove esse processo de distorção e apagamento de todas as contribuições desse pensamento a nível mundial, de sua luta contra o capitalismo global, gerando também ideias que se o marxismo é

uma “racionalidade do Ocidente”, não existe a possibilidade de universalidade e totalidade do conhecimento, logo, também de universalidade das lutas.

Sobre a importância da particularidade, aponta Parry (2004) que autores marxistas das lutas de libertação africanas davam uma atenção especial, dentro das discussões sobre cultura política, à àqueles pensamentos, sociedades e até modos de produção autóctones e fora do eixo capitalismo/modernidade. No caso angolano, por exemplo, Amílcar Cabral refletiu sobre como as tradições culturais podem ser um meio de mobilização contra a ocupação estrangeira. Ao mesmo tempo, Cabral criticou vertentes “exotistas” que pregavam por um retorno ao passado, de minorias étnicas, sendo parte de uma *intelligentsia* justamente influenciada por certo pensamento da metrópole e possuindo um viés de classe burguesa (Parry, 2004).

Cabral, e também Fanon, defendiam que uma “cultura revolucionária só pode se manifestar através de uma luta por libertação”⁷⁴ (Parry, 2004, p. 142, tradução nossa). Essa seria uma análise que não separa cultura de luta, ou ainda, a defesa de uma perspectiva não-eurocêntrica e defesa das questões nacionais e internas, das lutas anticapitalistas. Algumas leituras de Cabral, que já contrapõe uma ideia de marxismo eurocêntrico, que supostamente não pensa nos fatores internos, na cultura/etc., destaca o caráter de classe da cultura:

O valor da cultura como elemento de resistência ao domínio estrangeiro reside no facto de ela ser a manifestação vigorosa, no plano ideológico ou idealista, da realidade material e histórica da sociedade dominada ou a dominar. [...] A ignorância desse fato poderia explicar tanto o fracasso de diversas tentativas de domínio estrangeiro como o de alguns movimentos de libertação nacional (Cabral, 2009 [1970]).

Ou ainda o chamado “retorno” ao passado seria importante “apenas se envolvesse tanto um compromisso genuíno pela independência e uma identificação total e definitiva com as aspirações das massas que contestavam não apenas a cultura do estrangeiro, mas o domínio estrangeiro completamente”⁷⁵ (Cabral, 1974, p. 40-42 *apud* Parry, 2004, p. 142, tradução nossa). Portanto, que incluisse a crítica e luta ao imperialismo e ao capitalismo.

Se acrescenta a isso outra contribuição essencial de muitos autores marxistas anticoloniais à luta contra o eurocentrismo, que sempre se relacionou com o capitalismo: uma práxis internacionalista de construção de relações entre os países e povos explorados pelo imperialismo. Che Guevara, por exemplo, foi um dos maiores defensores dessa prática, e também do debate sobre a transição ao socialismo. Guevara resume bem como o marxismo se trata de uma análise concreta da realidade concreta, incluindo as diversidades das

⁷⁴ No original: “a revolutionary culture can only emerge through the struggle for liberation”.

⁷⁵ No original: “historically important only if it involved both a genuine commitment to the fight for independence, and a total, definitive identification with the aspirations of the masses who contested not merely the foreigner’s culture, but foreign rule altogether”.

particularidades sociais: “Foram descobertas as grandes verdades fundamentais, e a partir delas, utilizando-se o materialismo dialético como arma, vai-se interpretando a realidade em cada lugar do mundo. Por isso nenhuma construção será igual; todas terão características peculiares à sua formação” (1985, VII, 46).

Seu pensamento, ademais, demonstra uma análise dialética ao entender a mudança de centralidade para o imperialismo estadunidense, que deve ser combatido com a luta no plano internacional. A construção de uma consciência interna, que se relacionasse com as próprias questões da realidade social e não estivesse atrelada a elementos de eurocentrismo, etapismos e imperialismo, para Guevara, tinha que estar em diálogo com o universal. Observa-se sua prática na busca de unificação dos países pós-coloniais e a adoção disso como política externa cubana (Guevara, 2016).

O revolucionário também contribuiu para pensar sobre o mito do marxismo não-eurocêntrico. Ele tinha como preocupação a mudança das consciências conjugada à transição ao socialismo. Estas devem ser mudadas, assim como o modo de produção, criando a ideia de “homem novo”, que significa pensar na construção revolucionária cultural, mental e moral. Respondendo à uma pergunta, Guevara afirma:

O socialismo econômico sem a moral comunista não me interessa. Lutamos contra a miséria, mas ao mesmo tempo lutamos contra a alienação. Marx se preocupava tanto com os fatos econômicos como com sua tradução na mente. Chamava isso de um “fato de consciência”. Se o comunismo descuida os fatos de consciência pode ser um método de distribuição, mas deixa de ser uma moral revolucionária (Tablada, 1997, 126).

Importante lembrar que essas análises desses marxistas estiveram sempre enraizadas nos escritos de Marx e Engels, assim como no seu método. De acordo com Nimtz (2004), o eurocentrismo em Marx e Engels se trata de um mito construído a partir das seguintes acusações: a Inglaterra seria um modelo a seguir para todos os demais países, através de uma forma de etapismo; e Marx era contra as particularidades de outras sociedades fora da Europa Ocidental, porque não considerava as possibilidades emancipatórias de sujeitos sociais como o campesinato.

Após as derrotas de lutas revolucionárias em 1848, existiria uma forma de autocrítica de Marx, que passou a rever posicionamentos eurocêtricos, tese também defendida por Anderson (2019) e Musto (2018). Um exemplo desse posicionamento seriam as afirmações de Marx sobre a defesa do colonialismo inglês na Índia, muito usado pelos decoloniais e pós-coloniais. Entretanto, como afirmam os estudiosos dos textos marxianos, é um erro analisar posições isoladas, sem levar em consideração as mudanças do pensamento de Marx que teriam ocorrido tanto porque esse seguia seu próprio método do materialismo histórico, quanto pelo

seu contato prático com as lutas políticas. Como afirma Nimitz, um dos primeiros indícios dessa nova atitude seria que a preocupação de Marx com a revolução na Alemanha passa a ser relacionada com as lutas que estavam ocorrendo na Polônia, Hungria e Itália, se tratando da análise de um processo que combinava a libertação nacional, lutas anti-feudais e a luta anticapitalista. Assim, “se a Europa Ocidental esteve uma vez como centro de sua visão de mundo, isso certamente já não era verdade depois de 1850” (2004, p. 67).

A atenção de Marx a outros espaços fora do eixo ocidental europeu está presente também no *Capital*, principalmente na análise sobre a acumulação primitiva. Seguindo o materialismo histórico, a dialética e a análise das lutas de classes, Marx interpreta que o capitalismo no seu estágio mais avançado, inglês, cria condições e contradições que fazem do colonialismo uma necessidade. Exemplo concreto são seus escritos sobre a Irlanda. Antes, Marx possuía uma ideia da necessidade de um desenvolvimento capitalista avançado para alcançar logros nas lutas, por isso centralizava o proletariado inglês. Entretanto, observando as contradições relacionadas ao imperialismo, Marx deu-se conta que a opressão dos irlandeses permitia o controle das contradições geradas sobre a exploração dos ingleses (Anderson, 2019), pois assegurava o desenvolvimento físico desse proletariado, como através da alimentação, com a necessidade de reprodução material do proletariado.

O imperialismo impedia que os trabalhadores ingleses tivessem tanto mais consciência da sua exploração, quanto da opressão sobre outros povos. É por essa análise dialética que segundo Nimitz (2004), Marx passa a defender a necessidade das lutas e revoluções como a Irlanda, para que sejam dadas condições para o desenvolvimento das condições revolucionárias dos proletários do centro. Esse é um exemplo de análise não eurocêntrica que também aponta outro limite da crítica decolonial ao afirmar que Marx tinha uma concepção de universalismo abstrato dentro da categoria de proletariado, ao contrário, sua teorização está em contato direto com as particularidades e contradições da realidade concreta:

O trabalhador inglês comum odeia o trabalhador irlandês como um concorrente que rebaixa seu salário e seu padrão de vida; também alimenta contra ele antipatias nacionais e religiosas. É exatamente o mesmo modo como os brancos pobres dos estados sulistas da América do Norte se comportavam em relação aos escravos negros. Esse antagonismo entre os dois grupos de proletários no interior da própria Inglaterra é artificialmente mantido e alimentado pela burguesia, que sabe muito bem que essa cisão é o verdadeiro segredo da preservação de seu próprio poder (Marx, 1864 *apud* Musto, 2015, p. 276, grifo nosso).

Uma análise decolonial do eurocentrismo que se caracteriza por não levar em consideração a luta de classes e a própria análise das classes, ignora a possibilidade do entrelaçamento entre as lutas, da importância que foi dada por muitos marxistas da relação entre a luta de classes nas periferias do capitalismo e luta de classes no centro. Isso porque análises

como a decolonial mantêm e reforçam essas cisões em nome de uma particularidade abstrata. Dentro do pensamento marxista latino-americano, o entendimento de Mariátegui sobre imperialismo é um claro exemplo da unicidade e totalidade:

somos anti-imperialistas porque somos marxistas, porque somos revolucionários, porque contrapomos ao capitalismo o socialismo como sistema antagônico, chamado a sucedê-lo, porque na luta contra os imperialismos estrangeiros cumprimos nossos deveres de solidariedade com as massas revolucionárias da Europa (1990 [1929], p. 66).

Autores marxistas africanos e afrocaribenhos também destacam o conjunto das lutas emancipatórias, a necessidade de vincular suas lutas internas com as lutas internas dos demais países, como as lutas antirracistas e antissegregacionistas nos Estados Unidos. Assim, as lutas periféricas e a sua importância para as lutas nos centros, é uma forma prática de anti-eurocentrismo, contra a cisão pelo particular, destacando sua centralidade no desenvolver histórico. O trabalho de C.L.R James (2010 [1938])⁷⁶ é um exemplo desse caso, no qual aponta que a Revolução Haitiana, encabeçada pelos escravos, permitiu uma expansão e incorporação da universalização e concretude dos direitos proclamados na Revolução Francesa, como liberdade, igualdade e fraternidade - uma concepção burguesa de direitos humanos, lembrando que nesse momento histórico a classe burguesa se tratava de uma classe revolucionária, o que permitiram esses avanços sociais, com seus limites, mas nem por isso sem sua importância para a luta de emancipação política⁷⁷.

Nas palavras de Buck-Morss, “os jacobinos negros de Saint-Domingue ultrapassaram a própria metrópole ao realizar ativamente o objetivo iluminista da liberdade humana, parecendo oferecer prova de que a Revolução Francesa não era simplesmente um fenômeno europeu” (2017, p. 62). Esse é um exemplo de como ideias desenvolvidas na Europa podem ser apropriadas pelos demais espaços periferizados.

⁷⁶ O autor faz uma análise sobre essa Revolução semelhante à de Marx quando relaciona as lutas da periferia com as lutas do centro: “Em tempos normais, não se podia esperar que os trabalhadores e camponeses franceses tivessem qualquer interesse na questão colonial, da mesma forma que não se pode esperar um interesse semelhante por parte dos trabalhadores ingleses ou franceses nos dias de hoje. Mas, naquele momento, eles haviam se levantado. Atacavam a realeza, a tirania, a reação e a opressão de todos os tipos, os quais abrangiam a escravidão. O preconceito de raça é superficialmente o preconceito mais irracional e, devido a uma reação perfeitamente compreensível, os trabalhadores de Paris, que eram indiferentes em 1789, a essa altura [1792] detestavam acima de tudo aquela parte da aristocracia que eles denominavam “aristocratas da pele”. Em 11 de agosto, um dia depois da queda das Tulherias, Page, conhecido agente dos colonistas na França, escreveu para casa quase em desespero: “Um único espírito reina aqui: é o horror à escravidão, o entusiasmo pela liberdade. É uma exaltação que conquista todas as mentes e cresce a cada dia”. Daí por diante, as massas de Paris seriam a favor da abolição e seus irmãos negros de São Domingos, pela primeira vez, teriam aliados apaixonados na França” (James, 2010 [1938], p. 121-122).

⁷⁷ Aqui também entra o debate teórico e política sobre emancipação social vs. emancipação política de Marx, trabalhado na segunda seção deste terceiro capítulo.

Isso se assemelha a outras declarações de Marx destacadas por Nimtz, sobre sua leitura das revoluções e lutas na Europa Ocidental que passaram a ter mais dependência daquelas periféricas, como a luta camponesa na Polônia onde “a lava vai fluir do Leste para o Oeste” (Marx, 1975, p. 453 *apud* Nimtz, 2004, p. 70, tradução nossa). Ainda, a análise sobre a Guerra Civil nos Estados Unidos, onde afirmou “que a coisa mais importante que está acontecendo no mundo hoje é o movimento escravista” (Marx, 1975, p. 453 *apud* Nimtz, 2004, p. 70, tradução nossa)⁷⁸.

No pensamento de Marx a crítica a modernidade não é dissociada da crítica à sociedade burguesa: “a profunda hipocrisia e a barbárie inerente da civilização burguesa mostra-se sem véus aos nossos olhos, passando de seu lar natal, onde ela assume formas respeitáveis, para as colônias, onde se apresenta sem véus”⁷⁹ (1962 [1853], p. 88, tradução nossa). Muito similar a análise e frase marxista - utilizada e conhecida pelos decoloniais como exemplo decolonial - de Franz Fanon que afirma que “nas colônias, a infraestrutura econômica é também uma superestrutura” (1965, p. 35). Mesmo que em textos anteriores Marx e Engels algumas vezes consideravam a civilização burguesa como superior e positiva, posteriormente admite Engels que a crítica à “civilização” é entendida em constante relação com a sociedade burguesa:

como a ordem civilizada eleva todos os vícios da barbárie - da forma simples à forma complexa, com um sentido duplo, equívoco e hipócrita; faz ver que a civilização se move em um ‘círculo vicioso’, nas contradições que reproduz sem cessar, sem poder resolvê-las [...]; que, por exemplo, na civilização ‘a pobreza nasce da própria superabundância’ (2017 [1880], p. 59).

Considerando então, as possibilidades emancipatórias em sociedades “fora” do modelo capitalista inglês, a acusação de etapismo também se demonstra errônea. A teoria da história desenvolvida por Marx não é uma síntese de uma verdade absoluta “aplicável” sem mediações a todas as sociedades. Engels defendia a teoria de Marx nesse ponto afirmando que um “sistema da natureza e da história completa e universal está em contradição com as leis fundamentais do pensamento dialético” (2017 [1880], p. 70). O determinismo associado à Marx foi também criticado pelo mesmo, contra uma posição de:

metamorfosar totalmente meu esquema histórico de gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem (Marx, 1983, p. 634 *apud* Musto, 2018, p. 70).

⁷⁸ No original: “the lava will flow from East to West”; e “that the most momentous thing happening in the world today is the slave movement”.

⁷⁹ No original: “The profound hypocrisy and inherent barbarism of bourgeois civilization lies unveiled before our eyes, turning from its home, where it assumes respectable forms, to the colonies, where it goes naked”.

Marx passa a dar mais atenção ao tema, a polêmica ideia da possibilidade de se chegar ao socialismo sem passar pelo capitalismo, com os estudos que irão aprofundar sobre a comuna russa e sobre os estudos antropológicos de sociedades iroqueses de Lewis Morgan (Anderson, 2019; Musto, 2018). De acordo com Musto, há em Marx uma “abertura teórica graças à qual ele passou a considerar outras vias possíveis para a transição ao socialismo, vias que até então jamais haviam sido avaliadas ou tinham sido consideradas irrealizáveis” (2018, p. 77).

A questão dessa “mudança” em Marx, nos seus estudos teóricos e análises políticas, ocorreu principalmente por um problema concreto de seu tempo: a possibilidade da revolução socialista. Na sua comunicação com revolucionários russos, não demonstrando nenhum traço de etapismo eurocêntrico, Marx alertava: “se a Rússia prosseguir no rumo tomado depois de 1861, ela perderá a melhor chance que a história jamais ofereceu a um povo, para, em vez disso, suportar todas as vicissitudes fatais do regime capitalista” (Marx; Engels, 2013, p. 89).

Diante das análises de Marx, de pensadores marxista anti-coloniais e de marxistas atuais que estudam toda essa linhagem de pensamento, não fica claro quais as relações entre marxismo e eurocentrismo, sobre uma forma de explicação mais rigorosa, estabelecida por Quijano, Mignolo e Grosfoguel. O que se apresenta é que essa relação “marxismo=eurocentrismo” seria derivada de uma visão inerente pelo marxismo ter suas origens numa geografia europeia. Isso, como visto, novamente aponta ao caráter de essencialismo dentro da teoria decolonial.

Como defende Mariátegui o marxismo materializou-se em ferramenta para as classes exploradas:

E o socialismo, ainda que tenha nascido na Europa, como o capitalismo, não é tampouco específica nem particularmente europeu. É um movimento mundial ao qual não se subtrai nenhum dos países que se movem dentro da órbita da civilização ocidental. Não queremos, certamente, que o socialismo seja na América decalque e cópia. Deve ser criação heroica. Temos que dar vida, com nossa própria realidade, em nossa própria língua, ao socialismo indo-americano (2005, p. 120).

3.1.2 Colonialismo

Pode-se dizer que o marxismo foi essencial para as lutas nacionais e anticoloniais, uma teoria transformada em ferramenta para a prática (Prashad, 2020). Da mesma forma essas lutas e seu desenvolver teórico desde distintas realidades, também permitiu que houvesse grandes contribuições para a teoria marxista. Um dos grandes debates dentro do pensamento marxista no século XX se trata de um suposto divórcio que teria ocorrido entre teoria e prática, tese destacada por Perry Anderson. Esse divórcio é muitas vezes apresentado de forma extrema,

como se nos países centrais do capitalismo não houvesse mais lutas e estas não fossem mais influenciadas/influenciadoras pelo/ao marxismo.

O que é interessante nesse debate seria que o pensamento então desenvolvido na periferia, marxismo africano, marxismo latino-americano, marxismo asiático e outros, possui uma relação mais direta com a prática. O mais relevante do debate, logo, é trazer para o centro da preocupação teórica a relação com a práxis. Estaria, até certo ponto, correta a análise que o pensamento social em países europeus e nos Estados Unidos se afastaram da preocupação com uma luta revolucionária. Seria o ponto criticado por Reed Jr (2015) na luta negra estadunidense e denominado por Chibber (2022) como virada culturalista das ciências sociais. Aqui seria uma das questões para o pensamento decolonial, que também cabe ao pós-colonial, como essas teorias também foram influenciadas pela maior separação entre teoria e prática nas teorias críticas, mas cujo ápice estava nas potências mundiais, enquanto justamente essas teorias se propõem a terem sua origem na radicalidade dos povos e países subalternos, mas possuem grande influência do pensamento desenvolvido no centro, principalmente o pós-moderno. O antimarxismo é um reflexo disso.

Essa relação direta com a prática revolucionária se intensificou nas lutas pela libertação nacional das colônias do século XX. É nesse contexto que se desenvolve o chamado marxismo anticolonial, entendido aqui na síntese de Parry, como teoria que ideologicamente produziu:

discursos anticoloniais que produzem relatos materialistas das condições de classe sob o colonialismo, fundamentados em uma visão marxista humanista, buscando instalar uma universalidade ética e uma ética universal, inspirada na grande narrativa de emancipação comunista e sinalizando a utopia em seu mapa do mundo (2004, p. 134, tradução nossa).⁸⁰

As lutas de libertação nacional anti-coloniais estiveram presentes na época de Marx e Engels, que defendiam e destacavam sua importância (Anderson, 2019; Musto, 2018). Mas, é com Lênin e a III Internacional que essas lutas serão melhor centralizadas na prática e pensamento marxista (Prashad, 2020). A chamada questão nacional foi defendida como parte da luta de classes. Muitos debates surgem a partir disso, como a aliança ou não com a burguesia nacional e a etapa posterior à independência à favor da revolução socialista.

Apesar da libertação nacional não ter um caráter necessariamente socialista, a incorporação dessa como parte da luta de classes, principalmente com Lênin, permitiu que as lutas anticoloniais do século XX fossem influenciadas pelo pensamento marxista e pelas revoluções realizadas, como a russa e a chinesa, e muitos pensadores desses lugares incorporam

⁸⁰ No original: “anticolonial discourses producing materialist accounts of class conditions under colonialism, grounded in a Marxist humanism, seeking to install an ethical universality and a universal ethic, inspired by communism’s grand narrative of emancipation and signposting utopia on their map of the world”.

o marxismo. Lênin, contra uma libertação nacional de caráter burguês e buscando trazer tal luta/debate para a perspectiva marxista, não defendia a ideia de igualdade entre nações de forma abstrata, como um princípio abstrato e formal burguês, mas sim que o partido comunista nessas lutas deveria

primeiro, uma apreciação precisa da situação histórica concreta e, antes de mais, da situação econômica; segundo, uma distinção muito clara entre os interesses das classes oprimidas, dos trabalhadores, dos explorados, e o conceito geral dos interesses populares no seu conjunto, o que significa os interesses da classe dominante; terceiro, uma diferenciação igualmente clara entre as nações oprimidas, dependentes, não soberanas, e as nações opressoras, e exploradoras, soberanas, por oposição à mentira democrático-burguesa que dissimula a escravização colonial e financeira, própria da época do capital financeiro e do imperialismo, da imensa maioria da população da terra por uma insignificante minoria de países capitalistas avançados e muito ricos (Lênin, 1980 [1920], p. 352).

Essa seria uma síntese da definição de marxismo anticolonial. Destaca Portella (2022) e Parry (2004), um ponto essencial que opõe decolonialismo e marxismo sobre a questão colonial: a necessidade da descolonização se iniciou como uma necessidade material, pela libertação do jugo e domínio colonial no plano econômico e estatal. Pensadores marxistas, como Sankara, Cabral, Nkrumah, Fanon, não afirmavam que isso seria suficiente para a descolonização, mas que havia essa primeira necessidade, para a continuidade das lutas, que também se desenvolveria no plano cultural. É nessa perspectiva que foi desenvolvida a categoria de neocolonialismo (Nkrumah, 1967), que aponta a continuidade de relações coloniais entre classe dominante interna com a burguesia externa.

Thomas Sankara afirmava que a continuidade da subjugação dos povos, após a independência formal, estabelecia uma relação entre colonialismo e neocolonialismo, mantendo as “mesmas funções e o mesmo papel de salvaguarda dos interesses do imperialismo e seus aliados nacionais”, assim, o

sistema escolar colonial foi substituído pelas escolas neocoloniais, que perseguiram os mesmos objetivos de alienar os filhos de nosso país e reproduzir uma sociedade que serviria principalmente aos interesses do imperialismo e, secundariamente, aos de seus lacaios e aliados locais (1988, p. 34, tradução nossa)⁸¹.

Sobre a solução para a permanência da luta anticolonial e aprofundar a descolonização, Sankara afirmou que além de uma nova construção estatal, também existia a necessidade de “transformar todas as relações sociais, econômicas e culturais na sociedade” (1988, p. 45). Esses pensadores se baseavam na categorização de imperialismo de Lênin, para então desenvolver a análise de sua situação concreta, e posteriormente elaborar esse conceito que o expandisse no

⁸¹ No original: “the same functions, and the same role of safeguarding the interests of imperialism and its national allies. The colonial school system was replaced by neocolonial schools, which pursued the same goals of alienating our children from our country and reproducing a society that would primarily serve the interests of imperialism and secondarily those of its local lackeys and allies”.

processo de dominação ideológica, refletindo também na necessidade das mudanças culturais e mentais. Mas a necessidade da análise e da luta concreta não era menosprezada, o que permitiu que seguissem e ampliassem o exame leninista sobre imperialismo, que centralizava a luta anticolonial:

o monopólio nasceu da política colonial. Aos numerosos “velhos” motivos da política colonial, o capital financeiro acrescentou a luta pelas fontes de matérias-primas, pela exportação de capitais, pelas “esferas de influência”, isto é, as esferas de transações lucrativas, de concessões, de lucros monopolistas, etc., e, finalmente, pelo território econômico em geral. [...] quando 9/10 da África estavam já ocupados (por volta de 1900), quando todo o mundo estava já repartido, começou inevitavelmente a era da posse monopolista das colônias e, por conseguinte, de luta particularmente aguda pela divisão e pela nova partilha do mundo (Lênin, 2021 [1917], p. 150).

A transformação revolucionária e radical do pensamento também era objeto de análise e preocupação desses marxistas, mas a segurança de uma independência formal era o requisito mínimo. Essa independência formal não era de forma alguma abordada desde uma perspectiva burguesa e liberal sobre princípios abstratos. Quando os decoloniais acusam as lutas de libertação nacional de serem estadocêntricas e de terem seguido uma ideologia etapista, que não considerava as formações sociais internas, não levam em consideração que a demanda por independência foi entendida e associada com uma luta contínua e universal, uma luta atrelada ao socialismo e ao anti-imperialismo: “para reforçar a convicção de que o desenvolvimento africano só se tornará realidade se se romper com o sistema capitalista internacional” (Rodney, 1975, p. 9). Por isso, a dimensão estatal, econômica e militar desses novos países também fazem parte da luta, que, num tipo de análise que estão separadas das dimensões epistemológicas, culturais e ideológicas, desemboca em lutas mais de caráter discursivo, com pouca prática política.

É descartada pela teoria decolonial e teorias similares, dentro do espectro pós-moderno, a soberania nacional, porque são descartadas as lutas de classes e o imperialismo. A questão nacional e os nacionalismos são colocados como ideologia eurocêntrica, de perpetuação de formas baseadas num Estado nacional europeu, logo a independência e manutenção da soberania nacional é reprodução do colonialismo e eurocentrismo. Na verdade, esse se trata de um grande debate dentro da tradição marxista: a questão nacional interna nas sociedades periféricas do capitalismo. Naqueles países cujo Estado-nação teve uma construção em continuidade com o desenvolvimento capitalista, a ideia de uma nação unificada faz parte de uma forma ideológica de ocultar as classes. Entretanto, mesmo nesses países centrais não existe uma forma ideal de Estado-nação, muitos possuindo tensões latentes e uma complexa história, como Espanha, Portugal, Itália, e naqueles países cujo capitalismo é posterior, como o caso da América Latina, essa questão nacional também se torna complexa. A defesa do nacionalismo e

da soberania nacional, no marxismo, se destaca por possuir um caráter anti-imperialista (Mariátegui, 2005).

Gramsci, por exemplo, um dos autores do pensamento marxista canônico que influenciou gerações posteriores, se preocupava com a questão nacional de sua realidade concreta. A chamada questão meridional de Gramsci fazia parte do debate da transição ao socialismo em um país que não tinha ainda um proletariado bem formado, mas com maioria camponesa. Existia uma distribuição territorial das classes na particularidade italiana. Por isso, a necessidade da análise de cada situação concreta, em uma dada conjuntura histórica, para determinar o papel preponderante de cada classe e as etapas do processo, no extenso debate sobre transição e revolução.

Para o marxista italiano a diferença de desenvolvimento social e econômico interno no seu país não se explicava por uma diferença racial, baseada no pensamento dominante da época que afirmava que as populações do sul, camponesas, eram inferiores. Contribuindo para pensar a existência de uma dominação colonial e racial também interna aos países, quando a população do *mezzogiorno* tinha uma função análoga a populações coloniais ao manter o funcionamento do centro desenvolvido, Gramsci se preocupava com a necessidade de uma aliança entre camponeses e proletários - proletariado que precisava se libertar de preconceitos racistas. Defendendo essa aliança e sobre a possibilidade revolucionária dos espaços com ainda baixo desenvolvimento capitalista e se inserindo em um grande debate marxista sobre as etapas da revolução - cujo posicionamento anti-etapista aponta ao não-eurocêntrico -, Gramsci afirmou:

Verifica-se na Itália a confirmação da tese segundo a qual as condições mais favoráveis para a revolução proletária não se observam, necessariamente, sempre nos países onde o capitalismo e a industrialização atingiram o mais alto grau do seu desenvolvimento, podendo, pelo contrário, verificar-se onde o tecido do sistema capitalista, por sua debilidade estrutural oferece menores resistências [...] a um ataque da classe revolucionária e de seus aliados (1978 [1926], p. 207).

Sem embargo, para o pensamento decolonial as lutas anti-coloniais foram limitadas e não puderam estender seu alcance emancipatório por seguirem uma teoria eurocêntrica, que não observava essas particularidades internas e sempre determinava um curso histórico etapista. É, de certo modo, contraditória a posição adotada pelos decoloniais em relação às lutas de libertação nacional e à todo o movimento internacional em torno delas: por um lado reivindicam muitos de seus autores como precursores de seu pensamento, caso de Fanon, negando que tenham sido lutas com influência marxista e alegando que seria necessário estudar mais esses autores como forma de sair do pensamento eurocêntrico; ao mesmo tempo que rejeitam todas essas lutas como insuficientes, por isso falharam, por não terem rompido com o eurocentrismo da modernidade/colonialidade. Sobre o primeiro ponto, as lutas e autores anticoloniais foram

fortemente influenciados pelo pensamento marxista, como visto, segundo extensa historiografia e bibliografia (Barbosa, 2021; Prashad, 2020). Já sobre o segundo posicionamento, não são considerados os fatores externos, principalmente a força imperialista, ademais das contradições internas, como a luta de classe com a burguesia nacional, mas acaba sendo simplificado a história como os “limites da esquerda eurocêntrica”. Como bem afirma Portella (2022), as esquerdas nas periferias do capitalismo não simplesmente falharam, mas foram sistematicamente esmagadas. A isso, reforça Salem sobre o “caráter mistificador de categorias que pretendem definir o processo puramente espontâneo e interno, uma crise que não pode ser separada da formidável pressão exercida pelo campo adversário”, sendo uma forma de análise “apologética do capitalismo e do imperialismo” (2008, p. 38), dentro do espectro próprio do campo liberal.

Uma crítica que pode ser feita às análises que não incorporam imperialismo e lutas de classes sobre as situações de países em condição pós-colonial é que para se alcançar à chamada situação de descolonialidade/decolonialidade, a solução - contra a esquerda eurocêntrica - estaria na incorporação, sem mediações, dos elementos autóctones e internos dos países, que supostamente não estariam “contaminados” por elementos coloniais. Contra isso, Fanon ironizava: “Reencontrar o seu povo é algumas vezes, neste período, querer ser negro, não um negro como os outros, mas um negro verdadeiro, um cão negro, como deseja o branco. [...] o mais irreconhecível, é cortar as asas que havia deixado crescer” (1965, p. 230). Essa seria uma fase, caracterizada por Fanon sobre o intelectual anticolonial, que se limita pela falta de contato com a práxis. Trata-se de uma etapa na qual busca-se a recordação, onde o passado idílico seria a oposição ao opressor externo, em “um tom que deseja ser nacional, mas que lembra estranhamente o exotismo” (Fanon, 1965, p. 231). O espírito e o idealismo prevalecem no lugar da materialidade, que é a luta. A práxis, com a análise da materialidade permite o entendimento que a cultura “se manifesta na luta que o povo realiza contra as forças de ocupação” (Fanon, 1965, p. 231). O desenvolvimento dessa ideia, sobre a forma de síntese sobre o misticismo em Fanon, se apresenta na seguinte afirmação:

sua vontade de estar o mais perto possível do povo, mas as ideias que exprime, as preocupações que o dominam, nada têm de comum com a situação concreta que conhecem os homens e as mulheres do seu país. A cultura para a qual se inclina o intelectual não é com frequência senão um amontoado de particularismos. Querendo aliar-se ao povo, alia-se a um revestimento visível. Mas esse revestimento é apenas o reflexo [...] Essa objetividade, que salta à vista e parece caracterizar o povo, não é na verdade senão o resultado inerte e já negado dá adaptações múltiplas e nem sempre coerentes com uma substância mais fundamental que está em plena renovação. O homem de cultura, em vez de ir à procura dessa substância, deixar-se-á hipnotizar por esses andrajos mumificados [...]. Querer apegar-se à tradição ou reactualizar as tradições abandonadas é não somente ir contra a História, mas também contra o seu povo (1965, p. 232-233).

O imperialismo não é incorporado na teoria decolonial, pois esta não centraliza o trabalho nem as lutas de classes, e essa seria uma das chaves de oposição ao marxismo. A análise do plano interno não ocorre sem a incorporação do entendimento sobre o imperialismo, e esse imperialismo estava entrelaçado com o processo de colonização e com o racismo, pela subjugação dos povos à nível mundial a partir do século XIX. Marx já entendia que o capitalismo vinha acompanhado por uma instrumentalização da racialização e do colonialismo, isso foi posteriormente melhor desenvolvido e defendido em conjunta associação com o imperialismo por Lênin (Prashad, 2020), James (2010 [1938]), Fanon (1965), Amin (2021 [1988]), entre outros.

Como afirmado acima, uma das teses principais de Lênin (2021 [1917]), com seu estudo sobre imperialismo, influenciando fortemente o movimento comunista e as lutas sociais em todo o mundo, foi que o sistema capitalista possui como parte de sua característica uma divisão do mundo no qual países exploram outros países. Essa tese se relaciona também com a análise sobre o crescimento do capital financeiro, que depende do controle das matérias-primas para assegurar o domínio do capital monopolista. A importância desse estudo teórico de Lenin foi que este se refletiu na prática, com Lênin atuando como um aliado da causa da autodeterminação dos povos. Atualmente, a partir da Guerra Fria, a categoria de imperialismo, principalmente leninista, é vista como ultrapassada, já não utilizada como ferramenta de análise inclusive sobre a exploração e opressão entre os países, como o caso da decolonial (Ballestrin, 2017) e Lênin visto como pensador imperialista (Grosfoguel, 2008a).

São muitos os debates sobre os limites e validade da categoria leninista de imperialismo, onde muitas correntes, como as chamadas pós-marxistas, passaram a adotar termos como globalização, fim das fronteiras nacionais, etc. (Magalhães Leite, 2014). Exemplo desse tipo de análise, que parece se estender à decolonialidade, é a de Hardt e Negri, no qual “o imperialismo desaparece junto com o Estado-nação e o capitalismo contemporâneo vê emergir uma nova lógica de poder” (Magalhães Leite, 2014, p. 511-512). Isso é muito similar ao movimento ideológico de Fim da História representado por Francis Fukuyama, no qual, para esses autores, a “história das guerras imperialistas, interimperialistas e antiimperialistas acabou. O fim dessa história introduziu um reino de paz. [...] Toda guerra imperial é uma guerra civil, uma ação policial” (Hardt e Negri, 2001, p. 208-209 *apud* Magalhães Leite, 2014, p. 514). Outro ponto importante para lembrar é que a exclusão da categoria de imperialismo para os decoloniais permite que seja ocultado ou ignorado o papel dos Estados Unidos sobre a América Latina e os demais conflitos entre outras potências hegemônicas, mantendo, todavia, a ideia de colonialismo intrinsecamente associado à Europa e a uma dominação eurocêntrica.

As diferentes lutas internas pela descolonização e independência nacional no século XX, trouxe a aproximação de variadas perspectivas sobre as lutas, como o caso do pensamento pan-africano com o marxismo. A adoção do marxismo pela luta anticolonial, por exemplo no pensamento de Frantz Fanon, desenvolve uma “‘nacionalização do marxismo’ que Fanon pretendia, tal qual os chineses e vietnamitas estavam fazendo à época: formando um marxismo enquanto ‘análise concreta da situação concreta’, como queria Lenin” (Barbosa, 2021, p. 73). Sem uma análise das classes, os povos oprimidos são reificados e não analisados também com suas contradições internas; isso foi apontado por muitos marxistas anticoloniais, em sua luta contra as burguesias internas aliadas a interesses de exploração externos (Sankara, 1988). Além disso, essa análise do plano interno da questão colonial por aqueles que defendiam a libertação nacional pelo viés marxista, viam o socialismo como forma da libertação externa, mas também interna, e a dialética entre elas, apontando como as elites nacionais estavam atreladas ao capital externo, o que não permitia uma real descolonização e a necessidade de uma luta contínua (Cabral, 2019 [1970]), ocasionando formas de neocolonialismo (Nkrumah, 1967).

Como visto, a importância do anti-colonialismo também pode ser rastreada desde Marx e Engels. As acusações de Mignolo, Grosfoguel e Quijano que Marx, além de eurocêntrico, defendia o colonialismo europeu, é uma ideia presente em muitas outras correntes anti-marxistas e já respondida por uma bibliografia de minuciosa análise dos escritos marxianos, até daqueles todavia não publicados (Anderson, 2019; Musto, 2018).

É necessário reforçar que a preocupação de Marx sempre esteve voltada para a revolução, assim, a reflexão sobre seus escritos referentes ao colonialismo precisa entender esse importante fator. Como apresentado na seção anterior, sua ação política e seu desenvolvimento teórico altera de uma posição do que antes seria a hegemonia ideológica de sua época, para uma atenção maior aos problemas relativos à periferia do capitalismo e sua expansão. Por exemplo, pode-se observar a preocupação com o colonialismo relacionada com a luta no centro, e até adiantando a questão do racismo, na seguinte frase de Engels:

Se os membros de uma nação conquistadora conclamam a nação por eles conquistada – e que continuam a dominar – a esquecer-se de sua nacionalidade e posição específicas, a fim de “eliminar as diferenças nacionais” etc., o que se tem é não um ato de internacionalismo, mas uma exortação aos dominados para que se submetam ao jugo, visando com isso justificar e perpetuar o domínio do conquistador sob a roupagem do internacionalismo. Significa sancionar a crença, muito comum entre os trabalhadores ingleses, de que eles são seres superiores em comparação aos irlandeses, de que constituem uma aristocracia tanto quanto os brancos pobres dos estados escravocratas se acreditavam aristocratas em relação aos negros (*apud* Musto, 2015, p. 227).

Existiria, assim, uma relação entre lutas de classes e luta nacional. Losurdo (2015) elabora um estudo sobre as lutas de classes, apontando como as relações entre emancipação da

classe explorada e lutas das nações oprimidas podem ser observadas de forma presente nos textos de Marx e Engels, destacando numerosos textos de denúncia política à exploração entre os povos. A teoria da luta de classes permite, portanto, o entendimento da opressão nacional, questão relacionada com a raça, o eurocentrismo e o colonialismo. Para entender o colonialismo e eurocentrismo, Losurdo, retomando Marx, coloca que existe uma forma de deslocamento das contradições internas dos países centrais para o sistema internacional, o que gera diferentes formas de opressão e exploração. Em uma análise dessas formas de opressão e exploração sem analisar as contradições determinadas que a geram, exclui a totalidade da luta de classes, que não permitem o entendimento dos determinantes e, portanto, das possibilidades de luta e emancipação.

Para o autor, se trata de uma limitação ideológica e, sobretudo, política, criticando como isso leva intelectuais a essencialismos morais: “só é possível ter simpatia por vietnamitas, palestinos ou por outros povos enquanto eles forem oprimidos e humilhados; só se pode apoiar uma luta de libertação nacional na medida em que ela continua sendo derrotada” (2015, p. 368). Esses seriam os limites práticos políticos de teorias que não contemplam a totalidade e a luta de classes, apontadas nas suas relações com outras formas de opressão desde Marx. Também à isso, pode ser complementada a crítica de Gramsci que afirma que se “a pesquisa no sentido dos interesses imediatos”, como quando os decoloniais tomam como verdade e validade científica são produtos dos sujeitos oprimidos, “deveria ser válida para todos os aspectos da história” (Gramsci, 1988, p. 37). Assim, àqueles oprimidos por raça, gênero, etc., como os irlandeses brancos que já estiveram em papel de opressão colonial, seriam também os portadores da epistemologia decolonial. Como aponta Losurdo (2015), existem limites da adoção de uma perspectiva sobre o oprimido a-histórica, sobre o conhecimento em uma perspectiva do particular.

O colonialismo, na perspectiva de Marx, vai se relacionar principalmente a uma forma desenvolvida pelo capitalismo de divisão mundial - claro que o colonialismo esteve presente em outros modos de produção, mas ele também se torna uma forma funcional ao modo de produção capitalista -, para que possa manter tanto sua reprodução nos países centrais, quanto sua expansão mundial, além de ter sido um dos principais meios para a acumulação primitiva de capital (Anderson, 2019). Na sua maior obra, Marx traz para a análise materialista histórica sobre o capital a questão colonial:

O sistema colonial amadureceu o comércio e a navegação como plantas num hibernáculo [...] Às manufaturas em ascensão, as colônias garantiram um mercado de escoamento e uma acumulação potenciada pelo monopólio do mercado. Os tesouros espoliados fora da Europa diretamente mediante o saqueio, a escravização e o latrocínio refluíram à metrópole e lá se transformaram em Capital [...] Daí o papel

preponderante que o sistema colonial desempenhava nessa época [...] Tal sistema proclamou a produção de mais-valor como finalidade última e única da humanidade (2011 [1867], p. 823-824).

Um importante aspecto que está presente na maioria dos escritos de Marx, relacionado à colonização, é sua denúncia à violência colonial. Isso porque, para Marx, o capitalismo não funciona sem o uso da violência, sendo assim o colonialismo funcional a ele (Herrera, 2019). A crítica ao colonialismo de Marx vai se modificando ao longo de sua vida, através do maior acesso a bibliografias, estudos e prática política com a Internacional, por exemplo, e no final de sua vida adotava posições do tipo: “[...] o grande momento da aceleração da longa pauperização da Argélia, [...] é fundamentalmente sua história colonial” (Galissot; Badia, 1976, *apud* Herrera, 2019, p. 53).

Ademais, isso se relaciona com a dialética, acima explicada, observada por Marx das relações centro-periferia:

Enquanto introduzia a escravidão infantil na Inglaterra, a indústria do algodão dava, ao mesmo tempo, o impulso para a transformação da economia escravista dos Estados Unidos, antes mais ou menos patriarcal, num sistema comercial de exploração. Em geral, a escravidão disfarçada dos assalariados na Europa *necessitava*, como pedestal, da escravidão *sans phrase* do Novo Mundo (Marx, 2011 [1867], p. 829, grifo nosso).

Essa tese é utilizada por autores da periferia do capitalismo como C.L.R James (2010 [1938]), onde centraliza que a emancipação dos trabalhadores nas colônias também serve como forma de impulsionar as classes exploradas na metrópole, reconceitualizando as ideias até então pertencentes à classe burguesa, expandindo a emancipação política no centro e na periferia. Outra tese relacional do pensamento de Marx e James seria a análise das classes sociais como portadoras de sua própria emancipação, portanto, que podem agir sobre a práxis e se tornar agentes revolucionários:

Convenci-me da necessidade de escrever um livro no qual assinalaria que os africanos ou os seus descendentes, em vez de serem constantemente o objeto da exploração e da feridade de outros povos, estariam eles mesmos agindo em larga escala a moldando outras gentes de acordo com as suas próprias necessidades (James, 2010 [1938], p. 11).

Na verdade, essa tese se trata de uma das maiores contribuições que o marxismo pode ter para o pensamento anticolonial: a relação entre teoria e práxis e a necessidade da luta. Logo, as críticas às acusações que Marx e Engels defendiam o colonialismo pode ir além das contribuições da bibliografia inédita que vem sido destacada nos últimos anos (Anderson, 2019; Musto 2018; Herrera, 2019), e apontar como a centralidade da luta de classes foi essencial para a descolonização e desenvolvimento de pensamentos sobre as margens do capitalismo.

3.1.3 Raça

As lutas contra o racismo, das pessoas negras, indígenas, latinas, africanas e demais, é parte da mesma luta da classe trabalhadora. Essa afirmação faz parte de uma análise marxista que abarca a categoria de totalidade, por isso, questiona-se porque o marxismo supostamente possui em sua essência a separação entre classe e raça. A acusação é baseada na ideia de que classe é uma categoria econômica, situa-se que o marxismo seria economicista e, portanto, não pode analisar aspectos sociais como o racismo. Diante disso, vale frisar que entender o marxismo como uma teoria econômica e classe como uma divisão de riqueza se trata de um reducionismo. Igualmente, dentro da concepção marxista, a raça e o racismo contemporâneos se constituíram e continuam se reproduzindo porque fazem parte do modo de produção capitalista.

O marxismo não ignora as particularidades, pois a dialética engloba a relação entre particular e universal (Marx, 2008 [1859]). A universalização significa, na verdade, a expansão global do capital sobre todas as sociedades, algumas vezes pela acumulação primitiva, através do que Marx (2011 [1867]) denomina de subsunção real e subsunção formal: no qual a primeira significa àqueles espaços sociais cuja lei do valor se implantou de forma exclusiva, ou seja, países com o capitalismo desenvolvido que modificou à sua forma e semelhança toda a sociedade, cultura e ideologia; enquanto que no caso da segunda, a lei do valor é dominante, mas não exclusiva, existindo outras configurações societárias que muitas vezes estão em direto confronto com o capitalismo. O último caso se trata dos países colonizados e racializados, que possuem uma heterogeneidade de formações nacionais, sendo parte, atualmente, da periferia e do capitalismo dependente.

Sem embargo, afirmar que o racismo, e a categoria sociológica de raça seja determinado pelo capitalismo, não significa apontar que o racismo não possua também uma dimensão específica, autônoma e que é um estruturante da realidade social e da configuração do capitalismo atual. Ademais, a raça como estruturadora de uma divisão mundial é uma análise válida do funcionamento do capitalismo à nível internacional, mas que também necessita ser analisada no nível interno das sociedades. O racismo não funciona da mesma forma a nível estatal, ideológico, cultural, econômico e social de um país para outro. Mesmo em países com maiores indicadores de desigualdade racial, não é o mesmo analisar o racismo no Brasil com o do México, ou dos Estados Unidos com o Brasil. Cada caso deve ser analisado a partir de suas particularidades da realidade concreta, por isso a raça não é uma categoria a-histórica, tampouco a categoria determinante das relações sociais no modo de produção capitalista (Reed Jr., 2015).

Logo, como consequência para a práxis, segundo Mariátegui, “la raza, por sí sola, no ha despertado ni despertará al entendimiento de una idea emancipadora” (2010 [1928], p. 72), e a base do seu entendimento ocorre pelo estudo das condições econômico-sociais e do movimento das forças produtivas. O entendimento da questão da raça e do racismo dentro do pensamento teórico marxista, acompanha a lógica de Marx e Engels sobre a compreensão dos fenômenos sociais:

o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas (2007 [1932], p. 31).

Ainda sobre as consequências práticas da forma de análise teórica dos fenômenos sociais, Nancy Fraser aponta que as chamadas lutas por reconhecimento seriam a “forma paradigmática de conflito político no final do século XX” (2006, p. 231). Essas lutas envolvem demandas relacionadas a uma identidade como gênero, raça, etnia, sexualidade, conflitos muitas vezes colocados como uma nova forma de desenvolver política, mobilização e participação, uma via alternativa até o socialismo, apontado como derrotado com o fim da União Soviética. Por isso, muitas vezes, essas lutas se distanciam de uma análise e uma relação com as classes, já não mais visto como meio de mobilização política, assim como de interpretação teórica, por seu “economicismo”. Para Fraser, nessa forma de política, geralmente, a “dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política” (Fraser, 2006, p. 231). Se trata da formação de um novo imaginário político, se propondo como radical e alternativo, compondo novos termos e espaços de atuação. Nesses novos termos, a luta se radica nos “padrões sociais de representação, interpretação e comunicação” (2006, p. 232).

A proposta de Fraser seria trazer para a crítica às lutas de reconhecimento, de maneira que essas sejam assumidas política e teoricamente, sob um prisma de relações e estruturação com a exploração do sistema econômico vigente. A reivindicação de Fraser, uma teórica que se situa no espaço da teoria crítica, se trata de apontar à uma análise que não exclua as lutas e as especificidades sociais. O problema de certas leituras é limitar-se nesse campo de representação, cultural, comunicativo, - o campo que geralmente aponta ao descrédito do comunismo e da teoria marxista - aprofundando a distância com as lutas de classe. Até que ponto, portanto, esse limite, um limite conceitual, teórico e político, não acaba por justamente beneficiar o sistema econômico capitalista ao se colocar como não relacional à sua oposição?

Esse é um argumento também trazido por Malik (1999), sobre os pós-modernos. Existe uma forma de “resultado paradoxal” na crítica ao racismo e à categoria de raça, quando os pensadores pós-modernos criticam a ideia de universalidade e totalidade. O repúdio completo de qualquer determinante da ordem social, que nega que as relações sociais sejam históricas, e que o conhecimento possa ser mediado por certos padrões - quando afirmam que todas as perspectivas e experiência sociais e individuais são válidas cientificamente de igual forma -, leva à uma defesa da diferença, restringida à aparência que não se distancia tanto do empirismo positivista. Os projetos antirracistas precisam da ideia de igualdade e de um humanismo para sua luta, evitando cair em formas de essencialismos aparentes:

Se a aparência de diferença é aceita pelo seu valor aparente, na ausência de qualquer “essência” comum além ou abaixo da aparência, então a aparência de diferença deve ser aceita como prova que há, realmente, numerosas categorias diferentes de humanidade, e de que elas nada têm fundamentalmente em comum (Malik, 1999, p. 132).

Assim, existe um embate teórico de interpretação da questão da raça dentro do próprio pensamento crítico, no qual, em um nível alto de generalização, por um lado se entende considerado como um problema mais relacionado à ideologia, ideias, epistemologia, e, por outro, entendido através da materialidade, do modo de produção, cuja prática de luta precisa de uma forma de universalização. Esse último seria a crítica marxista, uma crítica que na prática chega à conclusão que o racismo só pode ser resolvido por uma revolução socialista, assim como o racismo deve ser incorporado na análise marxista e na sua luta política. À isso, afirmou Marx sobre o caso estadunidense - considerando sua particularidade -, que “o trabalho não pode se emancipar na pele branca onde na pele negra ele é marcado a ferro” (Marx, 2011 [1867], p. 372). Mariátegui foi um dos primeiros marxistas latino-americanos a adotar e desenvolver tais teses.

Mariátegui estava preocupado com a questão indígena no Peru, sobre como construir uma unidade nacional quando havia uma opressão interna de classe - de forma similar à perspectiva de Gramsci -, além de se inserir no debate tão essencial às formações sociais periféricas do capitalismo: como realizar uma revolução em países ainda pré-capitalistas ou capitalistas dependentes. A questão da raça entra nesse contexto em Mariátegui (2010 [1928]) que afirma que a opressão das diferentes etnias indígenas se realizava de acordo com o funcionamento do modo capitalista de produção na periferia. Atendia aos interesses da classe que extraia o capital com uma “explotación máxima”⁸² (2010 [1928], p. 68) a partir da criação

⁸² Mariátegui, a partir de sua análise materialista histórica, chega a esboçar a categoria de superexploração da força de trabalho, desenvolvida posteriormente por Rui Mauro Marini.

de uma ideologia de inferioridade racial, em relação direta com o “sistema de explotación campesina de la tierra y de las masas campesinas” (2010 [1928], p. 69).

Assim, Mariátegui contribuiu na busca de centralizar a questão da raça no marxismo da América Latina, ao propôr que para entender o problema indígena era necessário o entendimento do problema da terra. Uma análise, materialista do problema da raça, pois para entender as lutas, demandas e a questão indígena é necessário entendê-la em termos de concretude histórica, sair do “plano filosófico ou cultural”, deixando de considerar “abstratamente como problema étnico ou moral para reconhecê-lo concretamente como problema social, econômico e político” (2010 [1928], p. 74). Essa tese também foi de certa forma adotada por Frantz Fanon, que demandava que ao “hábito de considerar o racismo como uma disposição do espírito, ou como uma tara psicológica, deve ser abandonado” (2018 [1956], p. 84), compreendendo a dimensão das relações sociais como históricas e não permanentes, expandindo, assim, a ideia de Marx que “só em determinadas relações é que se torna escravo” (1982, p. 25 *apud* Faustino, 2021, p. 172).

A raça para Mariátegui é uma questão entendida também com o colonialismo, porque se articula com o sistema internacional de expropriação e exploração e leva a uma complexificação do problema da nação na América Latina. Isso porque o regime econômico e social está dominado pelo imperialismo estrangeiro que articula a forma colonizadora externa com a burguesia interna, de forma que o nacionalismo só é possível com o socialismo. O valor econômico da exploração dos países periféricos pelo imperialismo aumenta ao obter uma mão-de-obra barata, mediada pelas burguesias internas, em articulação com a estrutura do racismo. Assim, “el sentimiento racial actúa en esta clase dominante en un sentido absolutamente favorable a la penetración imperialista” (2010 [1928], p. 70). O modo de produção e seus determinantes articulam ideias e ideologias favoráveis à sua reprodução, como as ideias racistas, explica Mariátegui, sendo “producto todas del espíritu imperialista” (2010 [1928], p. 71). Essa análise do marxista peruano não é subjetivista ou idealista, não aponta a concretude de uma exploração como resultado do espírito, porque primeiro Mariátegui localiza as bases materiais, realiza uma abstração, retorna à materialidade de sua realidade concreta, e assim consegue explicar um processo ideológico dialeticamente.

Um autor que responde, principalmente na análise histórica, às teorizações de Aníbal Quijano sobre a construção histórica do racismo e logo, da decolonialidade, é Eric Williams, ao apontar a inseparável relação entre acumulação do capitalismo e escravidão, ou seja, uma base material e objetiva para a construção do racismo moderno, não sobre uma base primária ideológica e idealista, como o conceito de colonialidade, onde a raça seria uma criação ideal *a*

priori da necessidade material. Assim, ao se opor ao que seria um economicismo vulgar, a economia como base e uma estrutura que explicaria tudo, os decoloniais se interpelam com o idealismo, excluindo completamente o aspecto econômico e as bases materiais, como apontado no capítulo anterior. A raça é entendida pela contextualização do movimento histórico e na análise de Eric Williams (2011 [1944]) observa-se que novos interesses dos capitalistas mudaram a relação com a escravidão e racismo, aprimorando as ferramentas ideológicas do chamado racismo científico. Williams segue a lógica e análise de Marx que afirmou:

Enquanto as manufaturas inglesas de algodão dependerem de algodão produzido por escravos, pode-se afirmar com razão que elas se baseiam em uma dupla escravidão, a escravidão indireta do homem branco na Inglaterra e a escravidão direta do homem negro do outro lado do Atlântico (1861 *apud* Anderson, 2019, p. 154).

Se trata de uma análise desenvolvida na obra de Marx, *O Capital*, que relaciona o momento histórico da acumulação primitiva com o desenvolvimento interno do capitalismo inglês, sendo a escravidão e o racismo produtos desse momento. Cabe aqui destacar a importância do entendimento do papel da Inglaterra na construção da ideia de raça, em relação direta com o desenvolvimento do capitalismo e, ademais, do imperialismo, uma análise que retira a hipercentralidade da América Latina nessa construção - também importante, mas não como sua colonização colocada como elemento principal construtor da raça -, pois faz uma análise histórica. Como afirma Williams:

Hacia 1750, no existía en Inglaterra una ciudad manufacturera o mercantil que no estuviera conectada, de alguna manera, con el comercio triangular o el tráfico directo con las colonias. Las ganancias obtenidas suministraban una de las principales contribuciones a esa acumulación de capital que financió la Revolución Industrial en Inglaterra (2011 [1944], p. 92).

Com as mesmas críticas e conclusões apresentadas por Mariátegui e posteriormente Fanon, no pensamento de Williams também há uma crítica à uma análise interpretativa da raça dissociada das condições materiais de produção e, logo, das lutas de classes. Como visto, explica o autor que com a expansão do capital e colonização de novas terras surgiu a necessidade de mão-de-obra, existindo condições necessárias de produção para o modo de produção escravista, afetando, em termos raciais, primeiro os indígenas e depois os negros em toda a América. Eric Williams critica:

La esclavitud en el Caribe ha sido por demás estrechamente identificada con «el negro». *Se dio así un giro racial a lo que, básicamente, constituye un fenómeno económico.* La esclavitud no nació del racismo; más bien podemos decir que el racismo fue la consecuencia de la esclavitud (2011 [1944], p. 26, grifo nosso).

Considerações mais econômicas do que espirituais, contextualiza Williams, ao explicar as transformações internas do capitalismo na Inglaterra, levaram à necessidade de manter a mão-de-obra dentro do país com forte desenvolvimento industrial, sendo que antes disso havia

mão-de-obra escrava branca nas colônias, extraídas da própria metrópole. Entretanto, a manutenção de formas de escravidão e servidão de pessoas brancas no Novo Mundo criou contradições internas na sociedade, como a escassez de mão de obra interna para o desenvolvimento industrial e as revoltas e conflitos gerados por essa população na Inglaterra, em um tempo que a burguesia precisava de forte controle ideológico, estando ainda em um período de luta contra outras classes dominantes. Segundo Williams, a partir do desenvolvimento histórico se inauguram condições da necessidade do trabalho escravo, dada a escassez nas colônias e a busca de força de trabalho de baixo custo, que levaram ao uso de uma mão-de-obra mais específica, negra, obtida da África. Isso modificou a justificativa ideológica da escravidão, tornando-a justificada pela classe dominante da época a partir de supostas diferenças raciais

Los rasgos del hombre, su cabello, color y dentadura, sus características «sub-humanas», tan ampliamente comentadas, fueron sólo las posteriores racionalizaciones que se emplearon para justificar un simple hecho económico: que las colonias necesitaban trabajo y recurrían al trabajo de los negros porque era el más barato y el mejor [...] Éste hubiera ido a la Luna, si fuera necesario, para obtener mano de obra (2011 [1944], p. 49-50).

Isso teve grandes consequências sociais para a exploração de pessoas negras, com a “completa subordinação moral e intelectual que são a condição indispensável para possibilitar o trabalho escravo” (2011 [1944], p. 48).

A raça, na análise de Eric Williams, é entendida como um produto histórico e social, que possui uma racionalidade vinculada à uma lógica de produção. O entendimento que a criação e perpetuação do racismo pode ser explicado em seus termos históricos permite analisá-lo para além de seu papel ideológico, mas também quais os determinantes concretos que permitem sua reprodução, contribuindo para a luta pela sua abolição.

Outro exemplo de análise materialista da raça é a de Clóvis Moura, que trabalha a particularidade do racismo sem a pretensão de um universalismo abstrato ao criticar a ideia de democracia racial, uma ideia produto das relações materiais, ou seja, uma ideologia que partiu da necessidade de manter a divisão entre os explorados. O autor afirma que na “sociedade de capitalismo dependente que se estabeleceu no Brasil, após a Abolição, necessitou-se de uma filosofia que desse cobertura ideológica a uma situação de antagonismo permanente, mascarando-a como sendo uma situação não competitiva” (2019, p. 86). Moura é outro caso de

marxista que analisa o racismo de acordo com sua função dentro do capitalismo, particularmente o brasileiro⁸³.

Relembra Moura o papel que teve o racismo na constituição do Estado brasileiro, no qual se estruturou sobre uma exaltação cultural da classe dominante, que era formada por brancos no século XIX no início da República, e posteriormente se tornando elemento ideológico de divisão de classe. Foram criados padrões para definir o que se constituiria como cultura nacional e estereótipo racial, baseado em uma minoria dominante. Mas, destaca o pensador, somente “elear” ou resgatar elementos de origem negra, sem considerar que a cultura também é histórica, não altera as estruturas - além de não ser possível sem um “processo de mudança social radical” (2019, p. 77) -, porque se trata de uma análise que não determina a causa e não possui consequências práticas de transformação:

Com isso queremos dizer que os mecanismos que imprimem dinâmica à estrutura de qualquer sociedade poliétnica, dividida em classes, está em um nível muito mais profundo do que àqueles níveis da aculturação que não tem forças para produzir qualquer mudança social [...]. Enquanto a aculturação realiza-se em um plano passivo, a sociedade na qual essas culturas estão engastadas aciona outras forças dinamizadoras que nascem dos antagonismos surgidos da posição que os membros ou grupos de casa etnia ocupam no processo de produção (Moura, 2019, p. 75).

O autor afirma que o racismo deve ser entendido como parte da estrutura do capitalismo dependente, sem deixar de entender que existem especificidades e particularidades no caso do sujeito negro, em uma “articulação do problema étnico com o social e político” (Moura, 2019, p. 33).

A crítica de Fanon de analisar a raça em termos de espírito, psicologia, etc., foi desenvolvida em conjunto com sua crítica aos limites de determinados tipos de prática de antirracismo. Isso se trata, sobretudo, da convergência dos autores analisados até aqui, Fanon, Mariátegui, Williams e demais, que, ao considerar a raça como produto histórico e social do capitalismo, a prática política se concilia com essa interpretação teórica, uma prática que envolve a luta contra o capitalismo. Fanon apontava os limites do que chamava de racismo antirracista limitada à afirmação cultural, como os movimentos de negritude cultural⁸⁴, no qual “à afirmação incondicional da cultura europeia sucedeu a afirmação incondicional da cultura africana” (1965, p. 221).

⁸³ O debate sobre o racismo no pensamento marxista brasileiro tem variadas contribuições e larga tradição. Outro autor importante seria Florestan Fernandes, mas, dado o limite de tempo da pesquisa, não coube trazer suas reflexões e aportes.

⁸⁴ Se tratava de um movimento de promoção da libertação das opressões sobre os negros, voltado principalmente para a estética.

Essa incondicionalidade levava a formas de fetichismo a-crítico que essencializa os povos negros. Para ele, a “«negritude» encontrou o seu primeiro limite nos fenômenos que explicam a historização dos homens” (1965, p. 225). Aqui existe uma síntese de Fanon, contra o principal pressuposto da virada epistemológica decolonial: “Nenhum colonialismo recebe a sua legitimidade da inexistência cultural dos territórios que domina” (1965, p. 232). A colonização, o eurocentrismo, ou no termo revestido “colonialidade”, não se legitima em uma forma de domínio metafísico. Fanon colocava a materialidade da dominação ao afirmar que “[n]as colônias, o estrangeiro impôs-se com a ajuda dos seus canhões e das suas máquinas” (1965, p. 35), não porque possuía uma forma de dominação epistemológica ou mental. Chega-se à um ponto da inversão dos termos: se o colonialismo e a dominação se concretizaram porque possuíam uma vantagem cultural/ideológica/epistemológica/narrativa/linguística/etc., pode-se chegar à conclusão que os povos foram dominados porque eram inferiores, num âmbito intrínseco e essencializado, nesses domínios. Na verdade, os povos foram dominados porque eram inferiores em um aspecto tecnológico e econômico, ademais, a resistência sempre foi ativa em todos os âmbitos. Segue-se essencializando a ideia de raça ao ponto de também colocar um aspecto de inferioridade, a aparência enquanto forma de essência.

Afirmava Fanon que a prática de emancipação, como a luta antirracista, resgatava elementos de singularidades e das particularidades concretas de culturas não-europeias, mas como forma de mobilização. O intelectual orgânico, aqui nas palavras de Gramsci, é analisado em Fanon, no qual “[...] Em vez de favorecer a letargia do povo, transforma-se no que desperta o povo” (1965, p. 231). Contra a divisão entre raça e classe e à favor do universalismo concreto, Fanon defende:

A responsabilidade do homem de cultura colonizado não é uma responsabilidade frente à cultura nacional, mas uma responsabilidade global perante a nação como um todo, de que a cultura não é, em definitivo, senão um aspecto. O homem de cultura colonizado não deve preocupar-se em escolher o nível da sua luta, o sector onde decide travar o combate nacional. Lutar pela cultura nacional é, em primeiro lugar, lutar pela libertação da nação, matriz material a partir da qual resulta possível a cultura. Não existe um combate cultural que se desenvolva paralelamente à luta popular (1965, p. 246).

Por isso, apesar da luta pelo reconhecimento, e reafirmações próprias culturais serem válidas, estas são limitadas caso permaneçam nesse âmbito da cultura, sendo que “não se prova a nação com a cultura” (Fanon, 1965, p. 232). Fanon também evita a essencialização transhistórica do racismo, ao colocar que existe um movimento, no qual é a ação revolucionária que permite definir as respostas colocadas pelas contradições do capitalismo.

Novamente, volta-se a crítica a um culturalismo nas teorias sociais que, como apontado, Fanon já criticava. De acordo com Reed Jr. (2015), o culturalismo também pode ser entendido

como uma forma de separar e dicotomizar a dimensão da economia política e a lógica da reprodução do capital com as demais esferas e estruturas de opressão. Dentro dessa ideia de estruturas dicotômicas que a raça é construída acima do contexto social, no qual resulta que a estratégia para a prática se transforme em forma de moralismo, como as ideias de renúncia do privilégio branco, uma tomada de consciência que simplifica todo um problema estrutural. Por isso, Reed Jr. afirma que se trata de uma política que se coloca como esquerda radical no qual é idealista intelectualmente e derrotista politicamente. A importância do entendimento da questão racial e da luta antirracista se restringe dentro dos termos políticos liberais, uma incorporação normativa e pragmática para justamente restringir suas possibilidades que, com o marxismo, por exemplo, se transformaram em potencial de ação revolucionária, como defendia Fanon. Logo, destaca Reed Jr., certas teorias e sua forma interpretativa da raça se ligam com essas ações práticas - ação limitada, ou ainda sua falta de ação.

O racismo e a configuração da sociedade com base somente no elemento da raça são, dentro dessas teorias, tratados como estruturas autônomas que configuram as relações sociais. A característica dessas teorias é o distanciamento com a estrutura capitalista e suas relações com o racismo. Arruzza (2015) aponta que, no geral, existem três formas de interpretação do sistema patriarcal, que pode ser estendido ao racismo: como um sistema autônomo; ou o capitalismo é indiferente às opressões de raça e gênero porque pode se reproduzir sem essas, portanto, a luta anticapitalista por si mesma poderia avançar sobre os problemas de racismo e patriarcado; ou uma terceira interpretação como a tese unitária, no qual o racismo não foi criado e se reproduz autonomamente ao mesmo tempo que considera o capitalismo como um sistema de criação de valor e, assim, de exploração, mas que na realidade concreta necessita das demais relações de opressão e alienação.

Na primeira forma de interpretação, mais adequada aos casos do pós-colonialismo e decolonialismo, o racismo aparece na análise como sistema de exploração e dominação com relações sociais autônomas, que se interseccionam com outras relações, principalmente de classe e gênero. Lembra Arruzza que a exploração concerne ao mecanismo principal de expropriação do excedente por uma classe dominante, que, no caso específico capitalista, é a extração de mais-valor. Definir o racismo e o patriarcado como sistemas de exploração - possuindo, então, uma lógica interna causal das relações sociais - torna-se complicado pela necessidade de delimitação de classe explorada e classe exploradora. No caso dos estudos feministas, esse erro analítico leva a conceitualizar “homens” como classe exploradora das “mulheres”, e na análise de raça, poderia ser a ideia de “brancos” vs. “negros”, novamente essencializando a análise. A solução, em geral, dessas teorias para o problema que surge de

indivíduos negros burgueses supostamente serem, então, mais explorados que indivíduos brancos proletários, seria a existência de momentos de interseção entre os sistemas, mas sem revelar a causa e lógica dessa interseção. Por isso, “se definirmos homens e mulheres (em uma versão ou outra) como duas classes – um dos exploradores e uma dos explorados – inevitavelmente chegaremos à conclusão que existe um antagonismo irreconciliável entre classes cujos interesses estão em contradição recíproca” (Arruzza, 2015, p. 41). Logo, nessa lógica de pensamento, impossibilita-se *a priori* uma possibilidade de união e articulação entre proletários negros e brancos, limitando a ação prática de luta. Arruzza define que as relações de gênero e raça se tratam de relações de opressão e dominação, sem que a nível estrutural existam interesses irreconciliáveis, pois essa estrutura está articulada com a lógica do capital e do capitalismo. Ademais, acrescenta:

O segundo problema diz respeito ao fato de que os que insistem em afirmar que as relações patriarcais hoje compõem um sistema independente dentro das sociedades capitalistas avançadas precisam encarar a questão espinhosa de determinar a sua força motriz: por que este sistema continuamente se reproduz? Por que perdura? Se é um sistema independente, a razão deve ser interna e não externa (2015, p. 42).

O racismo também não se trata de um sistema ideológico independente, “em uma concepção fetichista e a-histórica da cultura e da ideologia” (Arruzza, 2015, p. 43), porque a ideologia precisa estar relacionada com as condições sociais de existência. Para Arruzza, uma outra via de análise que não recai em tais problemas teóricos, é a materialista histórica, que não é economicista, pois considera que “uma relação de exploração sempre implica numa relação de dominação e alienação” (2015, p. 53). Nessa análise:

seria um erro ver [...] como meros resíduos de formações sociais passadas que continuam a existir dentro da sociedade capitalista [...]. É uma questão de identificar o recorte e as condições sociais providos pelas relações de classe que impactam, reproduzem, e influenciam nossas percepções de nós mesmos e de nossas relações com os outros, nossos comportamentos, e nossas práticas. Este recorte social é a lógica da acumulação capitalista, que impõe limites e restrições fundamentais às nossas experiências vividas e a forma como as interpretamos. O fato de que um número grande de correntes teóricas feministas das últimas décadas tenha evitado analisar esse processo e o papel crucial desempenhado pelo capital na opressão de gênero em suas várias formas, atesta sua capacidade de cooptar nossas ideias e influenciar nossas formas de pensar (2015, p. 57).

Considera-se que o processo de produção é concreto, historicamente e geograficamente determinado, portanto, configurado pelas particularidades, mas parte de uma totalidade articulada. Logo, as relações de opressão e dominação racial não são meros “reflexos”, mas também transformam relações sociais na formação social capitalista, que condiciona subjetividades, relações de poder, etc. Essa seria uma outra forma metodológica de abordar a questão da raça, utilizada pelos autores marxistas acima citados. Aceita-se a existência de uma lógica determinante, que não exclui contingências e conflitos, porque leva-se em consideração

a dimensão da práxis, no qual o capitalismo é uma relação social histórico-concreta passível de mudanças e transformação.

3.2 A CRÍTICA DA CRÍTICA CRÍTICA: UMA OPOSIÇÃO TEÓRICA E PRÁTICA

No debate sobre intelecto político e conhecimento social, Marx aponta para a necessidade do entendimento que a ciência social é condicionada pela economia política, possuindo determinantes histórico-concretos. Assim, a ciência social burguesa ou mesmo uma chamada crítica social possui uma limitação por esse condicionamento. Afirma Mészáros que as “fases particulares do desenvolvimento socioeconômico são marcadas por significativas inovações teóricas e metodológicas, de acordo com as circunstâncias”, dessa mesma forma “todas essas mudanças metodológicas e transformações teóricas têm de se acomodar em relação aos limites restritivos da moldura estrutural comum que define a época em sua totalidade” (2009, p. 9).

Quando, ao analisar as causas dos males sociais determina-se como não relacionados à lógica do capital, muitas teorias que adotam tal análises podem ser alocadas dentro do quadro da ciência social burguesa. Busca-se entender esse ponto de modo não reducionista, mas como o fim último da teoria cumpre uma determinada função: não encontra a real causa e termina por justificar a manutenção da origem determinante. Segundo Ivo Tonet, “[o] que Marx está afirmando é que não se trata de um defeito, de uma falha tópica que pudessem ser sanados com o tempo e o aperfeiçoamento, mas de uma limitação essencial”, que “deriva da própria natureza do intelecto político em contraposição ao intelecto social” (2007, p. 62). O que acontece é um problema de substituição do econômico para o político. A perspectiva marxista adota o conhecimento social como determinado pela condição histórico-social, sendo, portanto, que a conjuntura atual é o capitalismo, as teorias representam perspectivas socialmente diferentes de classes. Assim, as teorias que se propõem a assumir uma crítica radical deveriam apontar soluções de superação da ordem vigente, mas, muitas vezes, essas teorias não conseguem encontrar a própria raiz dos males que se sugerem solucionar.

O intelecto social é aquele que representa o ponto de vista da emancipação humana e da revolução social, mais além da política. Estes, “não expressam apenas pontos de vista pessoais, mas [...] perspectivas mais amplas” (Tonet, 2007, p. 63). A concepção apresentada por Arruzza, sobre as diferentes formas de leitura de um fenômeno social, aponta que “não existe uma relação automática ou de ‘reflexo’ direto entre diferentes momentos desta totalidade ou entre um momento particular e a totalidade como um todo” (2015, p. 22). Isso é complementado pelo

escrito de Tonet que afirma se refere a um erro metodológico “em tomar a esfera da política, que é parte, momento da totalidade social, como princípio, como fundamento da inteligibilidade dos fenômenos sociais” (2007, p. 63). Ou seja, não se trata de negar a influência, importância e configuração das relações sociais dos fenômenos do eurocentrismo, colonialismo, e, principalmente, do racismo, mas que, sem embargo, não concerne ao fundamento base da realidade social.

A matriz é econômica, assim existe uma lógica social que pode ser compreendida. O fundamento é social, não somente singular ou particular e a totalidade é cognoscível (Tonet, 2007). Segundo Alessandroni: “uma filosofia que quer restringir tão severamente os limites da verdade e sua cognoscibilidade é uma filosofia que quer restringir os limites do conhecimento” (2022, p. 47). Essa seria a oposição teórica que desemboca na prática entre uma perspectiva marxista e uma perspectiva decolonial: o marxismo busca a forma de emancipação e revolução social contra a totalidade estruturante - e essa totalidade/realidade social é passível de compreensão - que é o capitalismo. Nas palavras de Tonet: a “consequência teórica deste fundamento metodológico equivocado é que a raiz dos males sociais é buscada em todos os lugares, menos onde ela efetivamente se encontra e que o remédio é sempre alguma medida de reforma e nunca revolução” (2007, p. 63). Excluindo a perspectiva da revolução o que se mantém é uma forma de radicalidade discursiva⁸⁵.

A totalidade é cognoscível e pode ser apreendida pelo pensamento porque ela é uma relação social. Essa relação social se apresenta sob a forma de materialidade, que é o modo de produção, e é partindo dele que se faz possível a teorização, sem separações ou dicotomias, mas dialeticamente. A dialética é a teoria do conhecimento do marxismo. É por isso que a teoria deve estar ancorada em uma práxis, mas que também deve cumprir uma função de ação sobre essa práxis, que é a busca pela revolução. A preocupação existente entre a unidade de teoria e prática do conhecimento científico, prática essa no sentido de práxis⁸⁶, significa um

⁸⁵ Não é que na aparência esses intelectuais negam a ideia de transformação e a revolução, mas a negam no sentido específico socialista, colocando como revolucionários muitos movimentos políticos que não o são. A análise de Lukács faz-se aqui válida: “Tem-se afirmado frequentemente que, em toda greve, está escondida a hidra da revolução. Lenin combateu energeticamente a afirmação de que a revolução surgiria espontânea e naturalmente das greves. Ele insiste sobre a necessidade de tornar consciente e de generalizar, fornecendo-lhes bases ideológicas, a insatisfação e a exasperação dos operários que se manifestam espontaneamente nas greves. Mas, se Lenin negou corretamente a existência de uma relação direta e necessária de dependência, ele evidentemente não contesta o fato de que, nas greves, surge uma parcela importante daquelas condições objetivas e subjetivas que, se conscientizadas e elevadas a nível dialético superior, transformam os operários em verdadeiros revolucionários” (2015 [1934], p. 133).

⁸⁶ Adota-se aqui a perspectiva de Sánchez Vázquez da categoria e método de praxis: “Toda praxis es actividad, pero no toda actividad es praxis” (1980, p. 245). Isso significa dizer que práxis é uma atividade concreta, mas que além de atividade é o modo de interpretação da realidade objetiva no qual admite a possibilidade dos seres humanos

acompanhamento do movimento do real no plano intelectual e cujo propósito é a alteração da sociedade existente de modo consciente ao longo do desenvolvimento científico. Isso significa o entendimento da práxis como finalidade e sobre quais os propósitos de uma teoria social crítica.

Para apreender a dialética do processo histórico concreto e torná-la cognoscível, Marx e Engels afirmaram que sua concepção histórica

não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual [...], mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria (2007 [1932], p. 42).

Na sua crítica ao ponto de vista individualista, sobre a relação entre estrutura social e formas de consciência, Mészáros afirma que certas teorias assumem “*premissas práticas fundamentais* da ordem social” (2009, p. 13, grifo do autor) que “estabelecem os *limites estruturais de viabilidade* de um modo de produção e distribuição historicamente produzido” (2009, p. 14). O limite é que não adotam como admissível o movimento histórico e a mudança social, sendo que para isso, teriam que modificar suas próprias premissas, se restringindo a uma forma de crítica marginal, como o caso do reformismo, cuja crítica é incorporada, modelada, reificada e pacificada pelo capital. Porque “a ideologia dominante não pode sustentar suas alegações de validade universal sem negar sistematicamente a inevitabilidade das determinações históricas por meio da eternização da própria posição”, assim como “o significado das determinações históricas dinâmicas é frequentemente compreendido de modo equivocado como um tipo de necessidade fatalista também por parte daqueles que não tem interesse em adotar o ponto de vista do capital” (2009, p. 15). Isso gera formas de hostilidade à ideia de transformação do modo de produção, ou seja, rejeição a práxis e a revolução. Fundamentalmente, a crítica às teorias como a decolonial é que ela não adota como força principal do movimento humano a revolução social.

Mészáros aponta a existência de uma estrutura de pensamento que eleva a particularidade como universalidade, “com uma tendência a transfigurar suas determinações ontológicas sociais em questões epistemológicas individuais” (2009, p. 49), transformando, assim, o indivíduo como “corpo político” ditando uma moral, que ocultam a mediação material

modificarem sua realidade social, a transformação das relações sociais vigentes, ao unir ação com uma teoria que de fato interprete as determinações mais importantes dessa realidade.

de classe. Seria uma tradição filosófica arraigada no pensamento liberal, pois inverte as relações estruturais objetivas, contra o ponto de vista da economia política. A viabilidade de uma revolução socialista contra o modo de produção capitalista está, *a priori*, excluída.

Essas teorias adotam como regra geral “uma distorção sistemática da posição do materialismo histórico” (Mészáros, 2009, p. 12)⁸⁷, representando também formas específicas de ideologia que são representadas na prática política, geralmente, pela defesa de mudanças sociais pequenas sem radicalidade ou mais individualizadas, como o caso da social-democracia, ou ainda, por formas de voluntarismo político de certas concepções anarquistas, que colocam a revolução como um ato de vontade. Na sua crítica, Mészáros reitera que essas teorias possuem uma contradição fundamental subjacente frente ao marxismo e sintetiza:

Ao fim, todas as tentativas de escapar das contradições objetivas da situação social em si devem ser frustradas e derrotadas, mesmo que por vezes algumas figuras intelectuais notáveis tentem elaborar soluções no formato de engenhoso e complicados esquemas conceituais. E devem ser derrotados, antes de tudo, por causa do horizonte restrito fornecido pela individualidade isolada enquanto tal, dentro do qual as soluções mesmas são tentadas. Pois as próprias contradições são constitutivas daquele mesmo ponto de vista, na medida em que este se impõe como a *única possibilidade* de enfoque de uma solução associada com seu substrato social estilhaçado por conflitos, embora na visão de suas características inerentes não possa oferecer nenhuma *solução real* para os conflitos objetivos de interesses subjacentes e suas correspondentes dificuldades conceituais (2009, p. 49, grifo do autor).

A crítica dessas teorias está, segundo essa interpretação, limitada. A ideia presente em Marx e Engels (2009 [1932]), sobre sua crítica à teoria vigente da época contra a ideia de lutar apenas contra ‘frases’, se apresenta aqui como síntese da proposta de uma teoria social, ou seja, ir além da crítica da crítica, da crítica à representação, da necessidade de uma teoria social com materialidade e uma práxis concreta de superação da ordem vigente.

Marx, na introdução da *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, aponta sobre a crítica da religião que se limitou a examinar a aparência, o reflexo, sendo que “o homem não é um ser abstrato [...]. O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade” (2005 [1843], p. 151). Para a crítica se tornar uma crítica do concreto, não deve ser “fim em si”, mas “meio”, chegando às raízes dos males, é necessário que a “crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra” (2005 [1843], p. 152). É necessária a radicalidade que significa “agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem” (2005 [1843], p. 157)

Para Marx, o pensamento e a teoria social sempre estão fundamentados em um ponto de vista, que pode ou estar limitado a uma crítica crítica ou ir além desta buscando as bases

⁸⁷ Como afirmou Lênin na sua época: “Quem esteja minimamente familiarizado com a literatura filosófica deve saber que dificilmente se encontrará um só professor atual de filosofia (e também de teologia) que não se ocupe, direta ou indiretamente, em refutar o materialismo. Proclamam centenas e milhares de vezes que o materialismo foi refutado, e continuam até hoje a refutá-lo pela centésima primeira, pela milésima vez” (1982 [1908], p. 17).

materiais das relações sociais. O ponto de vista da economia política seria aquele que parte do proletariado não por uma escolha, mas pela análise do concreto:

onde a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática, nenhuma classe da sociedade civil tem a necessidade e a capacidade de realizar a emancipação universal, até que seja forçada a isso por uma situação imediata, pela necessidade material e por seus próprios grilhões [...] [a] formação de uma classe com grilhões radicais [...], de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum direito particular porque contra ela não se comete uma injustiça particular, mas a injustiça por excelência [...]; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade [...] Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem mundial até então existente, ele apenas revela o mistério de sua própria existência, uma vez que ele é a dissolução fática dessa ordem mundial. Quando o proletariado exige a negação da propriedade privada, ele apenas eleva a princípio da sociedade o que a sociedade elevava a princípio do proletariado, aquilo que nele já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade (2005 [1843], p. 162).

Assim, ele observa que o proletariado é aquele que possui a possibilidade positiva de emancipação social e universal - além da emancipação política, mais particularizada, pois “[a] profunda Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar desde os fundamentos. A emancipação do alemão é a emancipação do homem” (Marx, 2005 [1843], p. 163) -, essa trata-se de sua preocupação fundamental. Como aponta Tonet (2007), em Marx, é a articulação entre teoria e prática, sua relação com as classes sociais, que estabelecem as possibilidades e limites de uma estrutura de pensamento. É aqui que Marx começa a demonstrar que existe uma determinação social do conhecimento, que se valida na própria prática.

Seguindo tal lógica, Marx agrega que a crítica também precisa ser prática, precisa contribuir como ferramenta de movimento e transformação social: “Assim como a filosofia encontra suas armas materiais no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas espirituais” (2005 [1843], p. 162). Ele justifica apontando que “o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria se torna força material quando se apodera das massas” (2005 [1843], p. 156), entretanto, sem deixar de lembrar a crítica da crítica crítica, que se estabelece sem corresponder aos problemas e bases estruturais: “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma” (2005 [1843], p. 151).

A possibilidade, então, sobre a realidade ser cognoscível e essa realidade ser apreendida pela teoria como forma de verdade, só pode ser validada na práxis. Citando Marx e Engels:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento — que é isolado da prática — é uma questão puramente escolástica (2016, p. 533).

Lênin (1982 [1908]) também debatia com formas de pensamento que adotavam o agnosticismo e o idealismo subjetivo, no qual partiam da primazia das sensações como fundamento do conhecimento e eram hostis à ciência, como o empiriocriticismo, uma variante do pensamento positivista. O enfrentamento com o marxismo ocorreu, para Guadarrama González (2023), em diferentes fases e modalidades específicas. Existe uma luta ideológica acentuada em determinados momentos históricos que levam às chamadas crises do marxismo, no qual, outras teorias buscam superá-la. Essa luta ideológica, portanto, se apresenta em uma dimensão epistemológica. O antimarxismo, na definição do autor, se trata de um fenômeno que rejeita o marxismo, tratando de buscar críticas infundadas sem enriquecê-lo ou debatê-lo. Como propósito e fundamento do antimarxismo, podendo ser ou não ser consciente disso, é a defesa da manutenção da ordem vigente, o capitalismo, principalmente pela falta de práxis e, em segundo, uma análise teórica que não analisa a materialidade das relações sociais. Nas palavras de Melo, o “antimarxismo busca diluir a possibilidade do marxismo ser apropriado por diversos sujeitos políticos coletivos da classe trabalhadora e com isso orientar suas ações políticas anticapitalista” (2010, p. 298). É dessas formas teóricas e do pensamento científico do antimarxismo que debatia Lênin (1982 [1908]).

Criticando um pensador de sua época, ele afirma que o idealismo subjetivo “não pode ser entendido no sentido que ele ignora a diferença entre a percepção individual e a coletiva. Pelo contrário, tenta construir sobre esta diferença o seu critério de realidade” (Lênin, 1982 [1908], p. 24). Seria uma análise limitada à dimensão fenomenológica.

Para Lênin existe uma oposição filosófica entre idealismo e materialismo, na qual a primeira parte do pensamento para as “coisas” e a segunda possui sua premissa ao revés. Citando Engels: “O pensamento não pode nunca tirar e deduzir as formas do ser de si mesmo, mas apenas do mundo exterior... Os princípios não são o ponto de partida da investigação” (*apud* Lênin, 1982 [1908], p. 31). Deduzir a realidade da epistemologia, limita-se à subjetividade e ofusca o conceito de contradição objetiva, o que dificulta a compreensão dessa realidade e sua transformação.

Como visto, para Marx, sua teoria parte da conceitualização da classe proletária que se colocou como parte da realidade e se configurou como oposição ao modo de produção capitalista. Por isso ela possui uma dimensão universal, sendo a possibilidade de negação do capitalismo global. A questão histórica do marxismo, apresentado em grandes debates desde Marx, é como transpor sua teorização para as diferentes particularidades históricas. O problema está, entretanto, quando dentro da esfera do dissenso é aceito somente a possibilidade de teorização da particularidade sem a possibilidade de se relacionar com a dimensão universal,

uma forma de “ontologia da incerteza radical” (Westphal, 2007, p. 9 *apud* Alessandrini, 2022, p. 41); tal seria um caso de análise antimarxista, pois rejeita, assim a totalidade e a contradição objetiva da realidade. Outra característica, ou consequência, é a suposição da percepção imediata como algo verdadeira. A razão lógica e a análise histórica são substituídas por exotismos, misticismos e essencialismos (Alessandrini, 2022). Para Lukács: “essa fuga numa pseudo-história construída a bel-prazer, interpretada superficialmente, deformada em sentido subjetivista e místico, é a tendência geral da decadência ideológica” (2015 [1934]).

Se não é a revolução e a possibilidade de transformação sobre o qual parte essa linha filosófica que resulta em contraposta à uma teorização materialista histórica, pergunta-se qual seriam então, os interesses sociais que as fundamentam. Como afirma Alessandrini, nessas teorias permanecem uma auto-afirmação como dissidente, transgressora, subversiva - uma aparência que resulta em um negativo abstrato⁸⁸, que se mantêm nessa negatividade sem alguma real proposição construtiva⁸⁹:

Aqui nos deparamos com uma crítica subjetiva do objeto, inteiramente interna à compatibilidade estrutural do próprio objeto. Um sistema é particularmente sólido não onde a dissidência é reprimida em suas manifestações mais elementares, mas onde foi hegemônica e remodelada com base na mesma reconciliabilidade sistêmica. O fato mais perturbador desse processo é o desconhecimento com que o sujeito produz efeitos objetivamente opostos às intenções de suas ações (2022, p. 51).

O resultado na práxis, como fim último da teoria, resulta na manutenção do sistema capitalista. Ora, a crítica acaba limitada a uma discursividade e performance individualizada, cujo alicerce teórico sustenta os pressupostos de ações políticas que corroboram a dominação.

⁸⁸ “O negativo abstrato torna-se, portanto, uma inconsciência indiferente, uma bela alma, pois foge das contradições objetivas, imanentes, pretendendo fundar subjetivamente sua própria contradição, sem se importar com as relações entre as forças em jogo, e forçando a natureza do objeto dentro de sua própria construção imaginativa” (2022, p. 52).

⁸⁹ Como relatou Mészáros: “Certo dia, quando perguntei a Derrida o que ele esperava alcançar com a “desconstrução”, ele se opôs a meu ceticismo dizendo que a negatividade desse empreendimento era apenas o estágio preparatório para a fase positiva da construção, que ocorreria no devido momento. Isso ocorreu há mais de doze anos, e estamos mais profundamente do que nunca enredados no negativismo desesperado das “desconstruções preparatórias”. [...] A positividade não é uma reflexão posterior que poderia ser simplesmente anexada ao trabalho de base de um empreendimento essencialmente negativo. [...] É muito difícil alguém ser positivo em um empreendimento intelectual sem a base de sustentação de um movimento social emancipatório” (2009, p. 116).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo Rita Segato, a colonialidade do poder, conceito que é a base fundacional da teoria decolonial, desenvolvida por Aníbal Quijano, sai da polaridade capitalismo-comunismo contribuindo com “un giro en la historia del pensamiento crítico latinoamericano y mundial” (2014, p. 36). Esse novo paradigma alternativo só foi possível pela libertação do pensamento que dominava até então, o marxismo, no qual, segundo a autora, não é uma teoria capaz de entender a realidade social latino-americana. Os autores decoloniais colocam o marxismo como igual ao liberalismo, se propondo como uma via alternativa a estes. Dessa forma, existe a possibilidade de construir uma linguagem crítica inovadora e fora da dominação do conhecimento eurocêntrica que orienta e inspira a política e as formas de lutas sociais. Ou seja, uma nova teoria, que é crítica à crítica marxista, que condiciona uma nova práxis política.

O marxismo, enquanto oposição e superação do capitalismo, precisa estar em debate com essas críticas teóricas e políticas que somente arrancam “as flores imaginárias dos grilhões” (Marx, 2005 [1843], p. 152) e não condicionam uma práxis política revolucionária. Isso porque ao invés de contribuir para o avanço de uma transformação social, as consequências políticas de certas teorias podem obstruir as lutas sociais e indiretamente contribuir à manutenção do sistema vigente, principalmente, como visto, por não encontrar a raiz dos problemas sociais. Logo, conforme a pesquisa realizada aqui, nota-se que a teoria decolonial é antimarxista, ocasionando nos seus limites teóricos e de práxis, respondendo à hipótese pretendida. Isso porque possui suas bases categoriais e epistemológicas opostas ao método do materialismo histórico e por, na prática, se colocar como sua superação política.

A práxis foi utilizada como método de análise e marco teórico em questão, ao qual significa que o conhecimento precisa buscar as determinações mais essenciais dos problemas sociais e como esses se reproduzem, para então sua superação. Segundo Gramsci (1971), elaborar uma concepção de mundo que seja coerente e crítica por parte dos intelectuais não pode ser feita sem vinculação com as manifestações de vida das massas amplas, apresentando e explicando suas contradições concretas de ordem histórica e social. É necessário buscar as determinações que sejam aparentes, mas também aquelas consideradas essenciais dos fenômenos sociais (Marx, 2008 [1859]). O mesmo ocorre em uma pesquisa de análise de uma teoria social. Tratou-se de averiguar se a leitura que faz o decolonialismo do marxismo, a partir de suas bases epistemológicas, não acaba se distanciando das determinações do movimento real e da reprodução social, se limitando às determinações aparentes da realidade. Isso não significa

que as determinações aparentes não sejam importantes para a análise e teoria social, pois os problemas inicialmente centralizados pelos decoloniais, como o eurocentrismo das ciências sociais, o racismo fortemente vigente, a exclusão de conhecimentos de povos não-europeus, etc. são completamente válidos e também analisados pelo marxismo. O que diferencia, entretanto, é a resposta elaborada para esses problemas, sendo que justamente se afastariam de uma análise da totalidade e das estruturas que dialeticamente articulam aparência e essência. Ou seja, o problema analisado pela teoria decolonial é válido, o que ela se limita é na forma de perguntar e responder a esse problema pelo vazio de práxis, derivado do seu antimarxismo.

Como foi analisado ao longo dos capítulos do trabalho, a suposta superação teórica e prática não acontece. Desse modo, o primeiro capítulo, seguindo o objetivo proposto, buscou rastrear tanto as críticas principais feitas ao marxismo quanto as bases teóricas que configuram o que é a decolonialidade, principalmente através dos três autores selecionados. Para Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Ramón Grosfoguel o marxismo se caracteriza por ser eurocentrista e universalista que exclui outras realidades sociais não-europeias, além de possuir uma epistemologia ocidental e moderna intrínseca. Isso resultaria nas práticas políticas influenciadas pelo marxismo se tornarem uma esquerda ocidentalizada, que possui o traço do racismo por esse ser parte da modernidade/colonialidade, o que então, concluem os autores, necessita da desvinculação com o marxismo e uma superação decolonial.

O segundo capítulo, seguindo a mesma metodologia de pesquisa bibliográfica, encontrou aportes para pensar a crítica de autores que elaboraram críticas à pós-colonialidade e a pensamentos que teorizam de modo similar a questão da raça. Ainda nesse capítulo, foi possível identificar, a partir da bibliografia crítica à colonialidade, os principais problemas: essencialismo, reducionismo histórico e teórico e idealismo.

A teoria decolonial apresenta a si mesma como inovadora e desconstruída das linhas filosóficas ocidentais, enquanto que cai no mesmo essencialismo epistemológico de muitas dessas teorias. Quando o decolonialismo coloca a América Latina como suprassumo da dominação que configura o sistema internacional e o sujeito histórico central é aquele que mais acumula opressões, existe uma essencialização baseada em uma suposta excelência moral purista *a priori*. Com isso ocorrem muitas formas de reducionismos para justificar essa operacionalização teórica. As categorias como Ocidente, América Latina, raça e classe são deslocadas do processo histórico, desde uma suposta constância e configuração dada no século XV. A redução do papel da história acarreta no reducionismo teórico que explica as relações sociais a partir de uma retórica.

A falta de bases concretas sócio-históricas faz com que o decolonialismo possa ser considerado como uma forma de idealismo. O sujeito não depende de uma determinada realidade social objetiva e são considerados que espaços “puros” de traços da modernidade/colonialidade seriam àqueles livres de opressão, logo, que correspondem aos espaços válidos de desenvolvimento do conhecimento “descolonizado”. Isso leva a que o decolonialismo recaia em exotismos, que repercutem na sua prática política. Assim, o idealismo nos decoloniais é configurado por uma centralidade no subjetivismo e na particularidade, que deriva na desunificação e desorganização política, como o identitarismo político e as teorias pós-coloniais.

As três características do decolonialismo apontam o modo como essa teoria cumpre sua função ideológica. É destacado como os decoloniais tentam desvincular a si mesmos de teorias com um papel funcional ao capitalismo, justificando estar fora do eixo liberalismo-marxismo, ao mesmo tempo que reivindicam autores marxistas como parte de sua corrente teórica, nessa finalidade de invalidar e apagar o marxismo. O decolonialismo nega a análise econômica como uma determinação fundamental, nega a historicidade social, levando à negação da própria dialética, e esses aspectos configuram que a incidência sobre a práxis é de um funcionalismo ideológico oposto ao marxismo, pois, ao fim último, negam a possibilidade da transformação revolucionária anticapitalista.

Destarte, o terceiro capítulo buscou trabalhar com autores marxistas, para apontar os limites das críticas ao marxismo como supostamente eurocêntrico e colonialista, além de trazer a perspectiva materialista histórica sobre a raça. Foi importante demonstrar que é inexato as acusações feitas à Marx e Engels, aos marxistas posteriores e à história das lutas socialistas e anticoloniais. Esse último capítulo também correspondeu a desenvolver o objetivo de elaborar um contraposto marxista ao eurocentrismo, colonialismo e raça, contribuindo à uma crítica da crítica decolonial.

O marxismo indica como o eurocentrismo não pode ser um fenômeno tratado sem sua relação com o capitalismo. Além disso, o eurocentrismo no marxismo é entendido como parte do fenômeno do imperialismo, possuindo seu aspecto culturalista e subjetivista, mas sem eliminar a dimensão econômica. Ao não tratar da base econômica-social, exclui-se o imperialismo e o capitalismo da análise do eurocentrismo, reduzindo-o como um construto mental.

Também a partir da bibliografia marxiana e marxista observou-se como o colonialismo está associado no marxismo com uma prática concreta de luta anticolonialista. Foi pela relação direta com a prática revolucionária que os debates sobre libertação nacional cresceram e se

desenvolveram na teoria marxista. Com isso, o marxismo trouxe a análise da situação concreta que permitiu seu desenvolvimento fora do eixo não-europeu. Não existe, como constata o decolonialismo, uma oposição entre marxismo e anticolonialismo, ao contrário, estes se influenciam mutuamente ao longo da história.

Uma das questões mais centrais dentro da teoria decolonial é a raça, apontada como categoria explicativa da realidade social. Como visto, o marxismo não ignorou o racismo, segundo seus acusadores, se tratando de uma afirmação reducionista que apaga as contribuições de marxistas sobre a questão. Uma perspectiva marxista sobre a raça precisa abarcar tanto a dimensão particular quanto a dimensão universal, o que faz com que haja uma historicidade do racismo designando-o como parte intrínseca do sistema capitalista de produção. Trata-se de evitar abordar a raça sem concretude histórica, além do plano cultural, abstrato e filosófico. Isso significa não apenas reduzir a realidade social em termos de raça, mas também apontar a dimensão econômica, para evitar o idealismo e o essencialismo. Ora, historicizar a construção do racismo permite analisá-lo como relação social, logo, passível de ser transformado.

Por fim, a última seção do terceiro capítulo se tratou de uma forma de complementação à seção final do segundo capítulo, que buscava a elaboração inicial, com base no levantamento feito ao longo do texto, de uma crítica marxista à crítica decolonial, ao concluir a oposição entre os dois pensamentos. Assim, os seguintes aspectos são observados na teoria decolonial que configuram tal oposição: rejeição à totalidade, à universalidade e à contradição objetiva.

O derrotismo político ancorado em tal teoria idealista ocorre pelos pressupostos teóricos partirem da negação da transformação e revolução social, o que explicaria seu antimarxismo, se limitando a formas de emancipação política, mas que adota uma aparência do máximo da radicalidade. Nota-se que se trata de uma discursividade vazia quando essa não apresenta soluções para os males que afirma tratar, pois justamente na sua rejeição à contradição, universalidade e totalidade, a teoria decolonial se limita no seu idealismo, explicando as relações sociais de modo subjetivista. Ao rejeitar a base econômica dos fenômenos sociais, os decoloniais negam que a mudança possa ocorrer na prática política, restringindo-se a abdicar por uma mudança epistemológica, mental, espiritual, cultural, etc. Considerando que a crítica social precisa possuir sua dimensão prática, teoria decolonial apresenta um problema de práxis. É nisso que novamente identifica-se seu funcionalismo ideológico.

Consequente, é interessante perceber a corroboração da hipótese proposta com a relação entre antimarxismo e problemas teóricos e práticos da teoria decolonial, seguindo uma função primária ideológica de não ir além do capitalismo. Buscou-se apontar como a suposta inovação crítica e radical da decolonialidade possui seus limites. Sem embargo, destaca-se a necessidade

de continuidade do trabalho, pois, devido ao limite de tempo e delimitação da pesquisa, seria necessária uma maior análise dos seguintes: mais pensadores e teóricos decoloniais; o rastreamento mais aprofundado de suas origens teóricas - que apontam à uma relação com o pós-modernismo; a relação com o contexto histórico das mudanças do capitalismo e suas crises; as diferenças e transformações ocorridas nesse campo teórico desde o surgimento do Grupo M/C às suas derivações atuais; e, de grande importância, quais seriam as repercussões práticas políticas da decolonialidade. Abre-se aqui, na verdade, uma forma de chamado para uma crítica mais participativa e ativa, sobre um certo caráter de urgência, sobre a decolonialidade por parte das pensadoras e pensadores do campo marxista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Jórisa Danilla. Entre la subalternidad y el socialismo indoamericano: Reflexiones sobre un marxismo decolonial. **De Raíz Diversa**, Ciudad de México, v. 5, n. 10, p. 173-201, jul./dez. 2018.
- ALESSANDRONI, Emiliano. Hegel, o pós-moderno e o problema da verdade. **Germinal**, Salvador, v. 14, n. 3, p. 38-54, dez. 2022.
- AMIN, Samir. **O eurocentrismo: crítica de uma ideologia**. São Paulo: Lavrapalavra, 2021 [1988].
- ANDERSON, Kevin. **Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ARRUZZA, Cinzia. Considerações sobre gênero: reabrindo o debate sobre patriarcado e/ou capitalismo. **Revista Outubro**, São Paulo, n. 23, p. 33-58, 2015.
- AVENDAÑO, Bryan Jacob Bonilla. Reflexiones críticas en torno a la conceptualización de la colonialidad, el eurocentrismo y la epistemología de Ramón Grosfoguel. *In*: MAKARAN, Gaya; GAUSSENS, Pierre (org.). **Piel Blanca, máscaras negras: crítica de la razón decolonial**. Ciudad de México: Bajo Tierra, 2020. p. 121-144.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, n. 11, p. 89-117, ag. 2013.
- BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. **Dados**, Rio de Janeiro, v. 60, n. 2, p. 505-540, abr. 2017.
- BARBOSA, Muryatan S. Pan-africanismo e marxismo: aproximações e diferenças a partir do pensamento africano contemporâneo. **Revista Fim do Mundo**, Marília, n. 4, p. 60-86, jan/abr 2021.
- BARRIGA, Andrea. Aníbal Quijano y la colonialidad del poder. *In*: TOLEDO, Enrique de La Garza (comp.). **Crítica de la razón neocolonial**. Buenos Aires: Clacso, 2021, p. 97-140.
- BORBA, Pedro dos Santos de; BENZAQUEN, Guilherme Figueredo. Teoria crítica nas margens: um diálogo entre marxismo e pós-colonialismo. **RBCS**, v. 35, n. 103, p. 1-17, 2020.
- BUCK-MORSS, Susan. **Hegel e o Haiti**. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- CABRAL, Amílcar. Libertação nacional e cultura. **Esquerda**. out. 2019 [1970]. Disponível em: <https://www.esquerda.net/dossier/amilcar-cabral-libertacao-nacional-e-cultura/63817>. Acesso em: 18 nov. 2023.
- CAHEN, Michel. O que pode ser e o que não pode ser a colonialidade: Uma abordagem “pós-póscolonial” da subalternidade. *In*: CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy (ed.), **Para além do pós(-)colonial**. São Paulo: Alameda Editorial, 2020, p. 31-73.

CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy. Anticolonial, pós(-)colonial, decolonial. *In*: CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy (ed.). **Para além do pós(-)colonial**. São Paulo: Alameda Editorial, 2020, p. 9-30.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da 'invenção do outro'. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 87-95.

CAVERO, Omar. Una forma de razonar. Sobre la vigencia y los fundamentos del pensamiento de Karl Marx. *In*: CAVERO, Omar. (ed.). **El poder de las preguntas: Ensayos desde Marx sobre el Perú y el mundo contemporáneo**. Lima: Universidad de Ciencia e Humanidades (UCH), 2019. p. 25-113.

CHIBBER, Vivek. **Postcolonial theory and the specter of capital**. Londres: Verso, 2013.

CHIBBER, Vivek. **The Class Matrix: Social Theory after the Cultural Turn**. Cambridge: Harvard University Press, 2022.

CORCUFF, Philippe. De ciertas desventuras de la razón decolonial y poscolonial: homenaje crítico y libertario al cuestionamiento descolonizador. *In*: MAKARAN, Gaya; GAUSSENS, Pierre (org.). **Piel Blanca, máscaras negras: crítica de la razón decolonial**. Ciudad de México: Bajo Tierra, 2020. p. 205-224.

CORTÉS, Martín. **Un nuevo marxismo para América Latina**: José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

CORTÉS, Martín. Una pobre ontología del origen y la pureza: sobre Marx, marxismos y crítica decolonial. *In*: MAKARAN, Gaya; GAUSSENS, Pierre (org.). **Piel Blanca, máscaras negras: crítica de la razón decolonial**. Ciudad de México: Bajo Tierra, 2020. p. 145-174.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos decolonizadores**. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.

DUSSEL, Enrique. **1492 O encobrimento do Outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

EAGLETON, Terry. **Ideologia: uma introdução**. São Paulo: Boitempo, 2019.

ENGELS, Friedrich. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Edipro, 2017 [1880].

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Lisboa: Editora Ulisseia, 1965.

FANON, Frantz. Racismo e cultura. **Revista Convergência Crítica**, Niterói, n. 13, p. 78-90. 2018 [1956].

FAUSTINO, Deivison. Muito além do discurso: a relação entre colonialismo, capitalismo e racismo no pensamento de Frantz Fanon. *In*: MARTUSCELLI, Danilo.; BATISTA DA SILVA, Jair. (orgs.). **Racismo, etnia e lutas de classes no debate marxista**. Chapecó: Ed. dos Autores, 2021. p. 171-183.

FRASER, Nancy. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era “pós-socialista”. **Cadernos de Campo (São Paulo-1991)**, São Paulo, v. 15, n. 14-15, p. 231-239. 2006.

GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo. **Marxismo y antimarxismo en América Latina**. Caracas: El perro y la rana, 2023.

GRAMSCI, Antonio. **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce**. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1971.

GRAMSCI, Antonio. A situação italiana e as tarefas do PCI. *In*: GRAMSCI, Antonio. **Escritos Políticos. Volume IV**. Lisboa: Seara Nova, 1978 [1926]. p. 201-241.

GRAMSCI, Antonio. **Maquiavel, a Política e o Estado Moderno**. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1988.

GROSGUÉL, Ramón. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. *In*: CASTROGÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón. (ed.). **El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 63-77.

GROSGUÉL, Ramón. Del imperialismo de Lenin al Imperio de Hardt y Negri: «fases superiores» del eurocentrismo. **Universitas Humanística**, Bogotá, v. 65, p. 15-26, 2008a.

GROSGUÉL, Ramón. Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 199-215, 2008b.

GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos póscoloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Periferia**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 41-97, jul./dez. 2009.

GROSGUÉL, Ramón. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. *In*: MENESES, Maria *et al.* **Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer**. Barcelona: CIDOB Ediciones, 2011, p. 91-108.

GROSGUÉL, Ramón. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. **Contemporânea**, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 337-362, 2012.

GROSGUÉL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século xvi. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, jan. 2016.

GROSGUÉL, Ramón; MIGNOLO, Walter. Intervenciones decoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 29-37, 2008.

GUEVARA, Che. **Ernesto Che Guevara. Escritos y Discursos**. Tomos I al VII. La Habana: Ciencias Sociales, 1985.

GUEVARA, Che. Mensagem à Tricontinental (1967). *In*: LÖWY, Michael (org.). **O marxismo na América Latina**: uma antologia de 1909 aos dias atuais. São Paulo: Expressão Popular, 2016. p. 309-312.

HAIDER, Asad. **Armadilha da identidade**. São Paulo: Veneta, 2019.

HERRERA, Remy. A colonização vista por Marx: para além de alguns mal entendido. **Argumentum**, Vitória, v. 11, n. 1, p. 42-55, jan./abr. 2019.

INCLÁN, Daniel. La historia en disputa: el problema de la inteligibilidad del pasado. *In*: MAKARAN, Gaya; GAUSSENS, Pierre (org.). **Piel Blanca, máscaras negras**: crítica de la razón decolonial. Ciudad de México: Bajo Tierra, 2020. p. 45-66.

JAMES, C.L.R. **Os Jacobinos Negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos**. São Paulo: Boitempo, 2010 [1938].

LAZARUS, Neil. The fetish of "the West" in post colonial theory. *In*: BARTOLOVICH, Crystal; LAZARUS, Neil (ed.). **Marxism, modernity, and postcolonial studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 43-64.

LÊNIN, Vladímir Ilitch. Esboço inicial das teses sobre as questões nacional e colonial. *In*: LÊNIN, V. I. **Obras escolhidas**. São Paulo: Alfa-Ômega, vol. 1, 1980 [1920]. p. 352-355.

LÊNIN, Vladímir Ilitch. **Imperialismo, Etapa Superior do Capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2021 [1917].

LEOPOLDI, José Sávio. Rousseau: estado de natureza, o "bom selvagem" e as sociedades indígenas. **ALCEU**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 158-172, jan./jun. 2002.

LIRA, Marcelo. Decolonialidade como dádiva: o mito do pretérito mais que perfeito. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL DE TEORIA POLÍTICA DO SOCIALISMO, **Anais [...]** Marília, p. 1-35, 2023. Disponível em: <<https://www.even3.com.br/anais/IXSeminarioTPS/634506-DECOLONIALIDADE-COMO-DADIVA--O-MITO-DO-PRETERITO-MAIS-QUE-PERFEITO>>. Acesso em: 07/07/2023.

LOSURDO, Domenico. **A luta de classes: uma história política e filosófica**. São Paulo: Boitempo, 2015.

LOSURDO, Domenico. **O marxismo ocidental**. Como nasceu, como morreu, como pode renascer. São Paulo: Boitempo, 2018.

LUKÁCS, György. Marx e o problema da decadência ideológica. *In*: VEDDA, Miguel; COSTA, Gilmaisa; ALCANTARA, Norma (org.). **Anuário Lukács**. São Paulo, Instituto Lukács, 2015 [1934]. p. 97-150.

MAGALHÃES LEITE, Leonardo. Sobre as Teorias do Imperialismo Contemporâneo. **Economia e Sociedade**, Campinas, v. 23, n. 2 (51), p. 507-534, ago. 2014.

MAKARAN, Gaya; GAUSSENS, Pierre. Autopsia de una impostura intelectual. *In*: MAKARAN, Gaya; GAUSSENS, Pierre (org.). **Piel Blanca, máscaras negras**: crítica de la razón decolonial. Ciudad de México: Bajo Tierra, 2020. p. 9-41.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (ed.). **El giro decolonial**: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MALIK, Kenan. O espelho da raça: pós-modernismo e a louvação da diferença. *In*: WOOD, Ellen Meiksins; BELLAMY FOSTER, John (orgs.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 123-144.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Ponto de vista antiimperialista. **Novos Rumos**. Marília, n. 18/19 v. 5, p. 64-66. 1990 [1929].

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de la interpretación de la realidad peruana**. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010 [1928].

MARX, Karl. The future results of the British rule in India. *In*: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **On Colonialism**. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962 [1853]. p. 83-91.

MARX, Karl. Introdução. *In*: MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo, 2005 [1843]. p. 145-157.

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008 [1859].

MARX, Karl. **O Capital**. Crítica da economia política. Volume I. São Paulo: Boitempo, 2011 [1867].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Obras escolhidas - Tomo III**. Lisboa: Avante, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007 [1932].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Sagrada Família**. São Paulo: Boitempo, 2011[1844].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A luta de classes na Rússia**. São Paulo, Boitempo, 2013.

MELO, Marcelo Paula. Boaventura de Sousa Santos e antimarxismo: algumas notas. **Revista HISTEDBR On-line**, Campinas, v. 10, n. 39, p. 297-315, ago. 2012.

MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência**: A determinação social do método. São Paulo: Boitempo, 2009.

MÉSZÁROS, István. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2014.

MIGNOLO, Walter. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. **The South Atlantic Quarterly**, Durham, v. 101, n. 1, p. 57-96, 2002.

MIGNOLO, Walter. Pensamento liminar e diferença colonial. *In*: MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/desenhos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. São Paulo: Humanitas, 2003. p. 79-130.

MIGNOLO, Walter. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. (ed.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007a. p. 25-46.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona, 2007b.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008a.

MIGNOLO, Walter. Novas reflexões sobre a "ideia da América Latina": a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Cadernos CRH**, Salvador, v. 21, n. 53, p. 239-252, 2008b.

MIGNOLO, Walter. Prefacio. *In*: MIGNOLO, Walter (org.). **La teoría política en la encrucijada descolonial**. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, 2009. p. 7-18.

MIGNOLO, Walter. Preface and acknowledgments. *In*: MIGNOLO, Walter. **The darker side of western modernity**. Global futures, Decolonial Options. Durham: Duke University Press, 2011, p. xi-xxxvii.

MIGNOLO, Walter. El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica. *In*: LEVYA, Xochitl *et al.* **Prácticas otras de conocimiento (s)**. Entre crisis, entre guerras (Tomo III). México: 2015, p. 57-74.

MIGNOLO, Walter. The conceptual triad: Modernity/Coloniality/Decoloniality. *In*: MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. **On decoloniality: concepts, analytics, praxis**. Durham: Duke University Press, 2018. p. 135-152.

MIGNOLO, Walter; PABLO GÓMEZ, Pedro. **Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer**. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Distrital, 2015.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: Desafios ético-políticos epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66, abr. 2014.

MONTAÑEZ PICO, Daniel. **Marxismo negro: pensamiento descolonizador del Caribe anglófono**. Ciudad de México: Akal, 2020.

MOURA, Clóvis. **A sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectivas, 2019.

MUSTO, Marcello. **Trabalhadores, uni-vos! Antologia política da I Internacional**. São Paulo: Boitempo, 2015.

MUSTO, Marcello. **O velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)**. São Paulo: Boitempo, 2018.

NIMTZ, August. The Eurocentric Marx and Engels and other related myths. *In*: BARTOLOVICH, Crystal; LAZARUS, Neil (ed.). **Marxism, modernity, and postcolonial studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 65-80.

NKRUMAH, Kwame. **Neocolonialismo, último estágio do imperialismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

NOGUEIRA, João Pontes. Prefácio. *In*: TOLEDO, Aureo (org.). **Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais**. Salvador: EDUFBA, 2021. p. 7-16.

ORELLANA, Rodrigo Castro. El lado oscuro de la decolonialidad: anatomía de una inflación teórica. *In*: MAKARAN, Gaya; GAUSSENS, Pierre (org.). **Piel Blanca, máscaras negras: crítica de la razón decolonial**. Ciudad de México: Bajo Tierra, 2020. p. 67-103.

PARRY, Benita. Liberation Theory: variations on themes of Marxism and modernity. *In*: BARTOLOVICH, Crystal; LAZARUS, Neil (ed.). **Marxism, modernity, and postcolonial studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 125-150.

PAULO NETTO, José. **De como não ler Marx ou o Marx de Boaventura de Sousa Santos**. 2019. Disponível em: <https://lavrapalavra.com/2019/11/06/de-como-nao-ler-marx-ou-o-marx-de-sousa-santos/>. Acesso em 03 abr. 2023.

PETRUCCELLI, Ariel. Teoría y práctica decolonial: un examen crítico. *In*: TOLEDO, Enrique de La Garza. **Crítica de la razón neocolonial**. Buenos Aires: Clacso, 2021. p. 55-95.

PORTELLA, Elizabeth. The Weapon of Theory Reconsidered: Anti-Colonial Marxism and the Post-Cold War Imaginary. **Radical Philosophy Review**, Londres, v. 25, n. 1, p. 83-110, 2022.

PRASHAD, Vijay. O Lenin internacionalista: autodeterminação e anticolonialismo. **Germinal**, Salvador, v. 12, n. 2, p. 6-20, out. 2020.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, v. 13, n. 29, Lima, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, Aníbal. El nuevo imaginario anticapitalista. **ALAI**, n. 351, Quito, p. 1-13, mar. 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder y clasificación social. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y Horizontes**. Buenos Aires: Clacso, 2004, p. 287-327.

QUIJANO, Aníbal. Treinta años después: otro reencuentro. *In*: MARIÁTEGUI, José Carlos. **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2007, p. CXIII-CXXIX.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: QUIJANO, Aníbal. **Cuestiones y Horizontes**. Buenos Aires: Clacso, 2014a, p. 777-832.

QUIJANO, Aníbal. ¿Bien vivir? Entre el ‘desarrollo’ y la Des/Colonialidad del poder. *In*: QUIJANO, Aníbal (ed.). **Des/colonialidad y Bien Vivir**. Lima: Editorial Universitaria, 2014b, p. 19-33.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión Decolonial: Fuentes, Conceptos y Questionamientos**. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

REED JR. Adolph; WARREN, Kenneth W. Introduction. *In*: REED JR. Adolph; WARREN, Kenneth (org.). **Renewing Black Intellectual History: The Ideological and Material Foundations of African-American Thought**. New York: Paradigm Publishers, 2010.

REED JR. Adolph. Marx, Race and Neoliberalism. **The Marxist Moment**, v. 22, n. 1, p. 49-57, 2015.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Lisboa: Seara Nova, 1975.

RUBBO, Deni Alvaro. Aníbal Quijano e a racionalidade alternativa na América Latina: diálogos com Mariátegui. **Estudos Avançados**, v. 32, n. 94, p. 391-409, 2018.

RUIZ-ESTRAMIL, Ivana. Resenha: Mignolo, Walter. Habitar la frontera: Sentir y pensar la descolonialidad. **Papeles del Ceic**, Vizcaya, v. 2016, n. 1, p. 1-6, jan. 2016.

SALEM, Jean. **Lenin e a Revolução**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. **Filosofía de la Praxis**. Ciudad de Mexico: Editorial Grijalbo, 1980.

SANKARA, Thomas. **Thomas Sankara Speaks: The Burkina Faso Revolution (1983-1987)**. New York: Pathfinder Press, 1988.

SEGATO, Rita. Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder. *In*: QUIJANO, Aníbal (ed.). **Des/colonialidad y Bien Vivir**. Lima: Editorial Universitaria, 2014, p. 35-48.

STEFANONI, Pablo. ¿Adónde nos lleva el pachamamismo? Indianismo y pachamamismo. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 15, p. 261-264, dez. 2011.

TABLADA, Carlos. **Che Guevara: economía política en la transición al socialismo**. Nova York: Pathfinder, 1997.

TONET, Ivo. A Propósito de Glosas críticas. *In*: TONET, Ivo. **Democracia ou Liberdade**. Maceió: Edufal, 2007. p. 60-72.

TONET, Ivo. **Método científico: uma abordagem ontológica**. São Paulo: Instituto Lukács, 2013.

URREGO, Miguel Ángel. Inconsistencias teóricas y políticas del giro decolonial. *In*: TOLEDO, Enrique de La Garza (comp.). **Crítica de la razón neocolonial**. Buenos Aires: Clacso, 2021a. p. 141-175.

URREGO, Miguel Ángel. **Marx, el marxismo y los decoloniales**: tergiversaciones, olvidos y reacomodos. Morelia: Editorial Morevalladolid, 2021.

VIEIRA MARTINS, Maurício. **Repensar Marx e os marxismos**. 2023. A terra é redonda. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/repensar-marx-e-os-marxismos/>. Acesso em: 9 mar. 2023.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo y esclavitud**. Madrid: Traficante de sueños, 2011 [1944].

WOOD, Ellen Meiksins; BELLAMY FOSTER, John (orgs.). **Em defesa da história**: marxismo e pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

APÊNDICE

Revisão Bibliográfica

Aníbal Quijano

Artigos

- El fantasma del desarrollo en América Latina (2000)
- Del ‘polo marginal’ a la ‘economía alternativa’? (1998)
- Colonialidad del poder y clasificación social (2000)
- Colonialidade del poder, eurocentrismo y América Latina (2000)
- El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento (2001)
- Colonialidad del Poder, Globalización y Democracia (2001)
- El nuevo imaginario anticapitalista (2002)
- Notas sobre raza y democracia en los países andinos (2004)
- Dom Quixote e os moinhos de vento da América Latina (2005)
- Estado-nación y ‘movimientos indígenas’ en la región andina: cuestiones abiertas (2006)
- “Solidariedad” y capitalismo colonial/moderno (2008)
- Des/colonialidad del poder: el horizonte alternativo (2010)
- La crisis del horizonte de sentido colonial/moderno/eurocentrado (2010)
- Bien vivir?: entre el ‘desarrollo’ y la Des/Colonialidad del poder (2011)
- El Estado-nación en América Latina: cuestiones pendientes (2012)

Capítulos de livro

- El trabajo al final del siglo XX (2003)
- O labirinto da América Latina: existem outras saídas? (2004)
- Introducción. Treinta años después: otro reencuentro (2007)
- El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento (2007)

Livros

- Cuestiones y horizontes: De la Dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder (2014)

Walter D. Mignolo

Artigos

- Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina (1998)
- Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales de los Andes (2001)
- Colonialidad del poder y subalternidad (2001)
- Posoccidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área 1996 (2002)
- La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad (2003)
- Los estudios culturales: geopolítica del conocimiento y exigencias/necesidades institucionales (2003)
- Globalización: doble traducción e interculturalidad (2004)
- Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial (2005)
- Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico (2005)
- Silencios da autoridade: A colonialidade do ser e do saber (2005)
- Intervenciones decoloniales: una breve introducción (2008)
- Novas reflexões sobre a "ideia da América Latina": a direita, a esquerda e a opção decolonial (2008)
- Hermenéutica de la democracia: el pensamiento de los límites y la diferencia colonial (2008)
- La opción decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso (2008)
- Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política (2008)
- Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiência (2009)
- Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos (2010)
- Epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos (2010)
- Aiesthesis decolonial (2010)

- Democracia liberal, camino de la autoridad humana y transición al vivir bien (2014)
- A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial (2015)
- La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales (2016)
- Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade (2017)
- Desafios decoloniais hoje (2017)
- Reconstitución epistémica/estética: la asthesis decolonial una década después (2019)
- A colonialidade está longe de ter sido superada, logo, a decolonialidade deve prosseguir (2019)
- A geopolítica do conhecimento e a diferença colonial (2020)
- Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial (2021)

Capítulos de livros/ Prefácios

- Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder (2002)
- Colonialidad global, capitalismo y hegemonía epistémica (2002)
- Capitalismo y geopolítica del conocimiento (2004)
- La opción descolonial: el pachakuti conceptual de nuestro tiempo (2006)
- Frantz Fanon y la opción decolonial: el conocimiento y lo político (2009)
- Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca (2015)
- El problema del siglo XXI es el de la línea epistémica (2015)
- Distancia física y armonía comunal/social: reflexiones sobre una situación global y nacional sin precedentes (2020)

Livros

- Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo (2003)
- The darker side of the Renaissance: Literacy, territoriality, and colonization (2003)
- The idea of latin America (2009)
- La teoría política en la encrucijada descolonial (2009)
- Imperial subjects: Race and identity in colonial Latin America (2009)

- Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad (2010)
- The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options (2011)
- Learning to Unlearn: Decolonial Reflection from Eurasia and the Americas (2012)
- Globalization and the decolonial option (2013)
- De la hermenéutica y la semiosis colonial al pensar descolonial (2013)
- Trayectorias de re-existencia: ensayos en torno a la colonialidad/decolonialidad del saber, el sentir y el creer (2015)
- On decoloniality: Concepts, analytics, praxis (2018)
- The politics of decolonial investigations (2021)

Ramón Grosfoguel

Artigos

- La geopolítica de la migración caribeña, de la Guerra Fría a la Pos-Guerra Fría (1998)
- Antipatía frente a la soberanía: Lógicas globales y colonialismo en Puerto Rico (1999)
- Colonialidad global y terrorismo antiterrorista (2002)
- Cambios conceptuales desde la perspectiva del sistema-mundo: Del cepalismo al neoliberalismo (2003)
- La racialización de los migrantes coloniales del Caribe en los centros metropolitanos: Una introducción a la historia de las diversas colonialidades en cada imperio (2004)
- Del final del sistema-mundo capitalista hacia un nuevo sistema-histórico alternativo: la utopística de Immanuel Wallerstein (2006)
- Hacia un diálogo crítico-solidario con la izquierda europea (2007)
- Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales (2007)
- Por que não Guerreiro Ramos? Novos desafios a serem enfrentados pelas universidades públicas brasileiras (2007)
- Intervenciones decoloniales: una breve introducción (2008)
- Los latinos, los migrantes y la descolonización del Imperio estadounidense en el siglo XXI (2008)
- Izquierdas otras o caminos descoloniales hacia mundos transmodernos (2009)

- Izquierdas e izquierdas otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de las nuevas izquierdas descoloniales (2009)
- Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário (2009)
- Islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales (2011)
- La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos (2011)
- El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? (2012)
- Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global (2012)
- Introducción a Foucault y la colonialidad (2012)
- Retos de los estudios étnicos en Estados Unidos en el sistema universitario global occidentalizado (2012)
- Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI (2013)
- Los estudios étnicos en Estados Unidos como estudios descoloniales al interior del sistema universitario global occidentalizado (2013)
- Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos (2014)
- Las múltiples caras de la islamofobia (2014)
- A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistémico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI (2015)
- Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo (2016)
- Decolonialidade e perspectiva negra (2016)
- Caos sistémico, crisis civilizatoria y proyectos descoloniales: pensar más allá del proceso civilizatorio de la modernidad/colonialidad (2016)
- Las migraciones coloniales del Caribe a Estados Unidos y Europa Occidental: Colonialidades diferenciadas en cuatro centros del sistema-mundo (2017)
- Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico (2018)
- ¿Negros marxistas o marxismos negros?: una mirada descolonial (2018)
- A complexa relação entre modernidade e capitalismo: uma visão descolonial (2021)

Capítulos de libro/ Prefácios

- Hibridez y mestizaje:¿ sincretismo o complicidad subversiva? La subalternidad desde la colonialidad del poder (2004)
- Nación y nacionalismo en América Latina (2007)
- Los límites del nacionalismo: lógicas globales y colonialismo norteamericano en Puerto Rico (2007)
- Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global (2007)
- El racismo epistémico en el sistema mundial (2008)
- Apuntes hacia una metodología fanoniana para la decolonización de las ciencias sociales (2009)
- Lugares descoloniales: espacios de intervención en las Américas (2012)
- Feminismos islámicos (2014)
- Interculturalidad,¿ diálogo o monólogo?: la subalternidad desde la colonialidad del poder en los procesos fronterizos y transculturales latinoamericanos (2015)
- Hacia una historia del racismo en los Estados Unidos de América (2016)
- Diversidad epistémica y pensamiento crítico (2019)
- De la crítica poscolonial a la crítica decolonial: similitudes y diferencias entre las dos perspectivas (2019)

Livros

- The modern/colonial/capitalist world-system in the twentieth century: Global processes, antisystemic movements, and the geopolitics of knowledge (2002)
- Colonial subjects: Puerto Ricans in a global perspective (2003)
- Sujetos coloniales: Una perspectiva global de la migraciones caribeñas (2012)
- Latino/as in the world-system: Decolonization struggles in the 21st century US Empire (2015)