



# Dissonância

*revista de teoria crítica*

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

[www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica)

<b>Título</b>	Teoria crítica e pós-colonialismo
<b>Autoria</b>	James Ingram
<b>Tradução</b>	Mariana Fidelis e Simone Fernandes
<b>Fonte</b>	<i>Dissonância: Revista de Teoria Crítica</i> , v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020
<b>Link</b>	<a href="https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4103">https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/4103</a>

Formato de citação sugerido:

INGRAM, James. “Teoria crítica e pós-colonialismo”. Tradução de Mariana Fidelis e Simone Fernandes. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, v. 4, Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica, Campinas, 2020, p. 399–435.

# TEORIA CRÍTICA E PÓS-COLONIALISMO

James Ingram\*

*Tradução de Mariana Fidelis e Simone Fernandes*

Enquanto a Teoria Crítica pode ser definida de modo restrito como a tradição que surgiu da referência autoconsciente aos autores do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, o pós-colonialismo, que emergiu gradualmente a partir de diferentes correntes em vários continentes, é um projeto mais difuso. Para os nossos propósitos, o termo “pós-colonialismo” irá se referir aos escritos críticos que estudam e buscam dar conta dos legados sociais, políticos e culturais do imperialismo e colonialismo ocidentais. Seu prefixo reflete o fato de que o pós-colonialismo se segue ao anticolonialismo, a luta contra o imperialismo ocidental, bem como ao pensamento que emergiu com essa luta, em pelo menos dois aspectos: o pós-colonialismo se desenvolveu depois que a maioria dos países alcançou formalmente a descolonização, buscando entender esta nova condição, e é muitas vezes

---

\* Professor de Ciência Política na McMaster University, Canadá (contato: jingram1@gmail.com).

inspirado política e intelectualmente por essas lutas e seus principais pensadores, como Mohandas Gandhi, Aimé Césaire, Frantz Fanon e C. R. L. James. O pós-colonialismo investiga como a dominação colonial e imperial do ocidente, que começou em 1492 e acabou por abranger a maior parte do resto do globo, moldou e continua a moldar o nosso mundo, suas estruturas sociais, políticas e econômicas, assim como o conhecimento e as identidades dos colonizadores e dos colonizados. Ao fazê-lo, o pós-colonialismo representa um esforço crítico para entender uma das estruturas fundamentais de poder, conhecimento e identidade no mundo moderno e é, nesta medida, ele próprio uma espécie de teoria crítica global (Kerner 2018).

Neste sentido podemos imaginar a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt e o pós-colonialismo como projetos aparentados, aliados ou sobrepostos. Em um nível metodológico, eles têm muito em comum. Ambos rejeitam as pretensões humanistas e sócio-científicas tradicionais de produzir um conhecimento atemporal e não situado. Em vez disso, ambos assumem que, como Horkheimer e Adorno (2006: 9) colocaram na nota sobre a nova edição da *Dialética do esclarecimento* em 1969, a verdade tem um “núcleo temporal” e que a sua tarefa é investigar as complexas relações de poder, históricas e atuais, nas quais eles próprios estão situados. Ambos os empreendimentos são, portanto, altamente reflexivos, submetendo seu próprio ponto de vista a um escrutínio interminável, perguntando como é possível chegar a um conhecimento que se eleve acima das forças que o produziram. Nesta busca, ambos rejeitam as fronteiras disciplinares tradicionais, transitando de forma ampla entre as ciências

humanas e sociais, num esforço de alcançar uma visão tão inclusiva quanto possível sobre o passado e o presente, mesmo que ambos neguem a possibilidade de uma visão holística “a partir de lugar nenhum.” Por fim, e mais importante, ambos se veem como práticos, buscando o conhecimento não por ele mesmo, mas em nome da emancipação, a fim de ajudar a reverter a cegueira, a dominação, a violência e a irracionalidade que marcaram nossa história, a partir e à luz das quais tentam pensar as dificuldades presentes e as possibilidades futuras.

No entanto, apesar destas afinidades e apesar do fato de que o pós-colonialismo geralmente aparece, junto com o feminismo, o anti-racismo e a teoria *queer*, entre outros, em listas de abordagens que constituem uma “teoria crítica” em sentido amplo, a Teoria Crítica e o pós-colonialismo surpreendentemente têm tido pouco a ver um com o outro. Do lado da Teoria Crítica, isto acontece principalmente porque ela era, desde seu começo, um empreendimento essencialmente europeu ou euro-americano. Embora os teóricos críticos tenham procurado diagnosticar criticamente a modernidade como uma condição global, eles nunca ou raramente questionaram a ideia, herdada da tradição filosófica da qual e contra a qual escreveram, de que poderiam fazê-lo a partir da pátria da modernidade e do seu ponto mais avançado, o ocidente. Do outro lado, escritores pós-coloniais, observando isto, têm frequentemente considerado a Teoria Crítica como parte do problema. Como Edward Said escreveu em um texto seminal: “A teoria crítica da Escola de Frankfurt, apesar de seus vislumbres fundamentais das relações entre a dominação, a sociedade moderna e as possibilidades de redenção

por intermédio da arte enquanto crítica, silencia de maneira assombrosa no que diz respeito à teoria racista, à resistência anti-imperialista e à práxis oposicionista no império” (2011: 426). Como muitos dos seus aliados e seguidores, Said, por sua vez, tomou suas orientações teóricas de outros lugares – principalmente de Foucault e outros então considerados como rivais “pós-estruturalistas” da Escola de Frankfurt.

Pretendemos iluminar os contornos e as razões mais profundas deste desencontro entre pós-colonialismo e Teoria Crítica. Apesar de a falta de interesse ou de simpatia da Escola de Frankfurt pelas críticas pós-coloniais poder ser explicada, em parte, pelos seus diferentes objetos e localizações – o foco eurocêntrico da Teoria Crítica no ocidente versus o foco do pós-colonialismo nas relações entre o ocidente e o resto do mundo –, eles estão divididos por questões teóricas e metodológicas mais profundas. Em uma primeira aproximação, seria possível dizer que estas questões giram em torno da busca da Teoria Crítica por um projeto de história universal em contraposição à hostilidade do pós-colonialismo à própria ideia de uma história universal. No entanto, esta diferença termina por revelar linhas mais profundas de afinidade e divergência. Como irei mostrar, na medida em que a primeira geração da Teoria Crítica perseguiu este projeto de história universal de maneira negativa, as obras de Benjamin, Horkheimer e Adorno alcançam ressonâncias profundas com autores pós-coloniais. Estas ressonâncias, por sua vez, foram silenciadas com a subsequente mudança da Teoria Crítica a partir de Habermas e seus sucessores na direção de uma interpretação mais positiva dos legados e potenciais da modernidade. Nada

disso, no entanto, impede um diálogo produtivo entre as duas abordagens hoje, como demonstro na seção final deste texto através do levantamento de alguns esforços promissores de pesquisadores que trabalham dentro da tradição da Escola de Frankfurt para renovar e expandir a Teoria Crítica, abrindo-a para argumentos, abordagens e preocupações pós-coloniais.

## Teoria Crítica

Desde seu início, a Teoria Crítica esteve fundada sobre uma tensão. Por um lado, seguindo o legado da filosofia ocidental, do idealismo alemão e do marxismo, a Teoria Crítica almejou uma visão do todo para apreender nossa situação global em todos os seus elementos. Por outro lado, a própria necessidade de ser “crítico” surgiu da convicção de que todas as tentativas históricas e contemporâneas de se tomar uma perspectiva universal, seja na filosofia ou na ciência, foram fundamentalmente comprometidas por estarem ancoradas na negação não apenas da sua própria parcialidade mas, ainda pior, da sua profunda implicação em estruturas de irracionalidade e dominação. Até mesmo Adorno, para quem “o todo é o inverdadeiro” (2001: 46), compartilhou a aspiração de falar da condição contemporânea como um todo.

Adorno refletiu continuamente sobre a questão da história universal, que, como ele colocou de maneira categórica na *Dialética negativa*: “precisa ser construída e negada” (2009: 266). Esta sugestão foi desenvolvida de maneira mais completa em uma aula de 1964 em que ele reconheceu a sua dívida em relação à

noção benjaminiana de “história universal negativa”, com a sua imagem inesquecível de “progresso” como uma catástrofe única e crescente (2006: 89–98). Para Adorno, um entendimento dialético da história universal deve reconhecer que a história moderna constitui uma totalidade que hoje toma a forma da catástrofe de Benjamin, mas que, ao mesmo tempo, procura fazer justiça aos particulares que lhe resistem e que fornecem um vislumbre de um mundo redimido que escaparia a isso. Tal visão da modernidade como um todo negativo, unificado em sua tendência a assimilar, dominar e controlar, sempre considerado à luz dos particulares não-idênticos que ele suprime e exclui, viria a ressoar profundamente com as preocupações pós-coloniais (Vázquez-Arroyo 2008). No entanto, nem Adorno nem seus colegas sequer pensaram em considerar como este universal negativo poderia aparecer de um ponto de vista não ocidental.

Dizer que a primeira geração da Teoria Crítica tendia a negligenciar o imperialismo ocidental não é dizer que seus pensadores o ignoravam. Bruce Baum (2015) mostrou como Horkheimer e Adorno, na sua análise da sociedade nazista assim como da americana na *Dialética do esclarecimento*, nos *Estudos sobre a personalidade autoritária* e em outros textos dos anos 1940 e 1950, eram extremamente sensíveis quanto ao papel do anti-semitismo e do racismo – dois dos mais importantes vetores e legados do período imperial – nas estruturas ideológicas e psicológicas da irracionalidade e da dominação moderna, mesmo que tal análise não se estendesse para além do ocidente. Durante as décadas seguintes, Adorno, em particular, continuou a assumir uma análise marxiana que naturalmente abrangia o imperi-

alismo e o neoimperialismo, mesmo que isso raramente tenha emergido à superfície dos seus escritos. Em uma conferência de 1968, por exemplo, ele notou que “as teorias do imperialismo não estão simplesmente condenadas à obsolescência com a forçada desistência de suas colônias pelas grande potências” (1986: 67) e que o capitalismo continua a assegurar que “os seres humanos estejam condenados a passar fome em grande parte da Terra” (1986: 71 – trad. modificada). Mas tal observação vem como um aparte, um exemplo passageiro da violência generalizada e da irracionalidade do mundo moderno.

O mesmo poderia ser dito de outros pensadores da Escola de Frankfurt do mesmo período: eles não ignoravam a dominação do ocidente sobre o resto do mundo, que atingiu o seu apogeu na época do alto imperialismo e que continua de formas menos evidentes até o presente, mas a viram como um entre outros índices da violência, irracionalidade e hostilidade à alteridade que caracterizam a modernidade como um todo. Esta modernidade, no entanto, permanece basicamente ocidental. Herbert Marcuse, que optou por permanecer nos Estados Unidos no pós-guerra e adotou uma posição cada vez mais militante e revolucionária em seus últimos anos, talvez seja a exceção que confirma a regra. No final dos anos 1960, Marcuse tornou-se um crítico feroz do imperialismo, opondo-se veementemente à guerra dos Estados Unidos no Vietnã e proclamando o potencial revolucionário das lutas de libertação do Terceiro Mundo. No entanto, ele nunca se debruçou sobre as especificidades ou continuidades a longo prazo do imperialismo ocidental, nem sobre seu significado mais profundo para as sociedade não ocidentais.



Esta configuração se transformou com o desaparecimento da geração fundadora da Escola de Frankfurt e a passagem primeiro para Jürgen Habermas e seus contemporâneos, e depois para os seus sucessores. No mundo cada vez menor que emergiu após os anos 1960, o eurocentrismo displicente da primeira geração tornou-se cada vez menos plausível. Ao longo de sua carreira, Habermas se engajou diretamente com a questão da universalidade da sua teoria de uma maneira que os seus predecessores nunca fizeram, acompanhando desde os debates britânicos sobre relativismo cultural nas décadas de 1960 e 1970, passando pelos debates americanos sobre multiculturalismo e pluralismo cultural nas décadas de 1980 e 1990, até as discussões mais recentes sobre direitos humanos e democracia. No século XXI, Habermas foi ainda mais longe, considerando a ideia “pós-secular” de que as sociedades modernas podem aprender com visões de mundo religiosas, e postulando que a difusão de forças técnicas e sociais modernas produzirão um mundo de “múltiplas modernidades” (Mendieta, Habermas 2010). Nestas discussões, Habermas tende a defender a validade das soluções racionais modernas a nível formal, ao mesmo tempo salientando o seu contextualismo e a revisibilidade do seu conteúdo. Isto reflete a arquitetura da sua teoria madura como um todo: enquanto a sua abordagem comunicativa, da pragmática universal (Habermas 1979) à ética do discurso (Habermas 1998), argumenta que a verdade deve resultar do teste de argumentos em um discurso aberto, qualquer verdade particular é contextual e provisória, assim como o conteúdo moral dos direitos humanos deve ser

sempre preenchido e revisado por meio de um debate aberto em contextos culturais e políticos particulares (Habermas 2001).

Pode-se dizer que a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt a partir de Habermas caminha em duas direções bem diferentes. Uma tendência, que emerge da sua abordagem reconstrutiva, é concluir que as lições do desenvolvimento ocidental, positivas e negativas, são específicas de determinadas sociedades e, fora delas, devem ser aplicadas, quando o são, com cautela. O próprio Habermas tomou esta postura quando perguntado sobre as implicações da sua teoria para o Terceiro Mundo. Ele objetou, admitindo que “estou ciente do fato de que essa é uma visão eurocentricamente limitada. Eu preferiria passar a questão” (Dews 1992: 183). Esta estratégia tem sido seguida por seu sucessor imediato em Frankfurt, Axel Honneth, que deu continuidade à perspectiva hegeliana e reconstrutiva da abordagem de Habermas. O resultado em trabalhos mais recentes de Honneth, como *Direito de liberdade* (2015) e *A ideia de socialismo* (2017), vem sendo restringir suas afirmações aos tipos de sociedade cujo desenvolvimento normativo é reconstruído por ele.

A tendência oposta, de enfatizar a validade universal da lógica da comunicação, aparece no trabalho de Rainer Forst, que, com efeito, dobrou a aposta no aspecto formal e kantiano do legado de Habermas. Ao defender a universalidade da base normativa de sua filosofia prática, o “direito à justificação”, Forst salienta que justificações gerais e recíprocas são próprias aos agentes concretos em discursos particulares com respeito a demandas específicas (2012). No entanto, precisamente porque justificações devem ser sempre exigidas e oferecidas em contex-

tos particulares, a lógica de fornecer razões [*reason-giving*] transcende esses contextos: o princípio de universalidade é salvaguardado pela sua realização contextual. Na abordagem de Forst, a sensibilidade quanto ao contexto abre caminho, assim, a reivindicações mais robustas de universalidade.

Embora possamos dizer que a Escola de Frankfurt em sua segunda e terceira gerações se abriu para questões de diferença sociocultural e eurocentrismo de um modo que os seus fundadores nunca fizeram, uma transformação mais profunda em sua orientação teve o efeito oposto. Esta transformação surge da frustração de Habermas com o que ele viu como sendo um diagnóstico unilateral da modernidade pela primeira geração. Enquanto Horkheimer, Adorno ou Benjamin submeteram a modernidade como um todo a um exame minucioso, identificando o seu entrelaçamento com dominação, irracionalidade e regressão, Habermas convenceu-se de que para a Teoria Crítica ser tanto construtiva quanto crítica, e para evitar afundar-se em mero moralismo ou utopismo, ela precisava ter uma visão mais diferenciada. A fim de fundamentar este empreendimento crítico, ele desenvolveu uma série de trabalhos durante a década de 1970, culminando na sua *Teoria da ação comunicativa*, no sentido de reconstruir a evolução social e cultural da modernidade como um processo de aprendizagem.

Como argumenta Amy Allen (2016), com esse passo Habermas chega a uma consideração desenvolvimentista da superioridade social, moral e epistêmica das sociedades ocidentais modernas. Em nome da crítica imanente, segundo a qual reivindicações de conhecimento e validade devem ser

demonstradas a partir do próprio processo histórico, a Teoria Crítica acaba por se basear em uma narrativa eurocêntrica de superioridade da perspectiva ocidental. Além disso, apesar de Allen colocar isso em segundo plano, tais narrativas, seja para Habermas ou Honneth, tendem a apresentar o desenvolvimento ocidental como sendo internamente gerado, omitindo relações profundas e extremamente assimétricas do ocidente com o resto do mundo. Allen admite que Habermas tenha chegado a tais considerações a fim de criticar as tendências patológicas da modernidade, mas ela insiste que isto teve como consequência o restabelecimento de uma visão do desenvolvimento ocidental como o padrão universal da modernidade e da racionalidade.

A avaliação de Allen tem sido amplamente compartilhada por autores pós-coloniais, que tendem a considerar a Teoria Crítica mais recente como mais uma versão do progressismo eurocêntrico modernizador, uma representante tardia da tradição que se estende do iluminismo escocês via Kant e Hegel até Weber e Parsons (Bhambra 2007). O resultado pode parecer paradoxal. A primeira geração da Teoria Crítica, que evidentemente precedeu a emergência do pós-colonialismo, mas que praticamente não demonstrou qualquer interesse nas lutas anticoloniais que o precederam, nem no mundo não-ocidental como um todo, produziu, entretanto, um abordagem da modernidade europeia que tem afinidades profundas com a sua crítica pós-colonial (Spencer 2010). Adorno é particularmente um favorito entre autores pós-coloniais (Gilroy 2004, Said 2007), ao passo que as reflexões sombrias de Benjamin sobre a história são elementos básicos da literatura pós-colonial.

Os pensadores mais recentes da Escola de Frankfurt, começando com Habermas, estavam muito mais abertos às reivindicações de fora do ocidente, e até mesmo se envolveram com elas. Porém, assim o fizeram, em parte, desenvolvendo uma abordagem que a muitos pareceu ressuscitar os piores aspectos do progressismo eurocêntrico, erigindo o ocidente como padrão da modernidade e do esclarecimento. Deve-se observar que isto não impediu que gerações de pesquisadores do mundo pós-colonial absorvessem percepções da Teoria Crítica recente, que empregaram de maneiras criativas e produtivas. Ao mesmo tempo, Habermas e seus sucessores se engajaram com questões que preocupam muito além do ocidente: do pluralismo cultural e religioso à universalidade dos direitos humanos e perspectivas para a governança democrática global, o que era totalmente ignorado por seus antecessores. Mesmo assim, a longo prazo, o desenvolvimento da Teoria Crítica produziu uma fissura duradoura entre ela e a teoria pós-colonial, como demonstrarei agora a partir do outro lado.

## **Pós-colonialismo**

Distintamente da Escola de Frankfurt, o pós-colonialismo nunca teve um centro. Pelo contrário, ele se desenvolveu não como uma escola, mas como ponto de convergência de diferentes correntes intelectuais. A primeira corrente surgiu na década de 1980 nos Estados Unidos e no Reino Unido com a emergência de acadêmicos que se aliaram à filosofia continental, especialmente a francesa; sendo esta então importada para o ambiente

acadêmico anglófono com foco nos legados do imperialismo ocidental dentro da cultura e do pensamento históricos e contemporâneos. Lançada pelo livro *Orientalismo* (1990) de Edward Said, esta onda foi liderada por acadêmicos que trabalhavam em departamentos de literatura na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, tais como Gayatri Spivak e Homi Bhabha. Um segundo afluente foi o grupo de historiadores indianos que se autodenominaram (em homenagem a Antonio Gramsci) “Estudos Subalternos”, cujas principais figuras incluem Ranajit Guha, Partha Chatterjee, e Dipesh Chakrabarty. Contra abordagens nacionalistas e marxistas que consideravam insuficientemente adaptadas às especificidades do contexto de colonialismo e resistência do sul asiático, eles adotaram o marxismo cultural de Gramsci com o intuito de escrever a história “a partir de baixo.” Apesar de estas correntes algumas vezes se fundirem – Guha e Spivak coeditaram em 1988 uma coleção com o prefácio escrito por Said – os seus interesses tendiam a permanecer distintos: os pós-colonialistas escreveram principalmente sobre o discurso e a cultura ocidental; o grupo Estudos Subalternos, sobre problemas decorrentes da historiografia do sul asiático.

Se, por um lado, estas tendências literárias e históricas representam o cerne do pós-colonialismo, por outro lado, seus interesses tendiam a convergir com uma onda de acadêmicos da América Latina, como Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Walter Dignolo. Além disso, qualquer consideração do pós-colonialismo hoje seria incompleta sem referência aos acadêmicos da África pós-colonial (Achille Mbembe, Mahmood Mamdani), da diáspora africana (Paul Gilroy, David Scott) e de estados que foram anti-

gas colônias de povoamento como Canadá e Austrália (James Tully, Elizabeth Povinelli).

Como é possível dizer que autores de proveniência geográfica e disciplinar tão diversas constituem uma abordagem única? Embora as diferenças entre eles sejam muitas, é possível fazer um inventário de elementos e temas pós-coloniais comuns. Seguindo a estratégia original de Said, todos os pós-colonialistas preocupam-se com o tema da *representação*, mais especificamente, como as identidades do “ocidente” e seus “outros” (pós)coloniais (no caso de Said, “o oriente”) foram constituídos pelo encontro colonial, predominantemente através da imposição ocidental. Enquanto Said adotou uma abordagem amplamente foucaultiana para mapear o entrelaçamento entre poder e conhecimento na criação de um “oriente” exótico, mas deficiente (cujos legados continuam a estruturar o pensamento no ocidente e não-ocidente), o esforço de Spivak para rastrear o apagamento discursivo de figuras subalternas da história, da literatura e da teoria é mais próximo a Derrida.

Nas disciplinas de história e ciências sociais, autores como Chatterjee e Chakrabarty exploraram as maneiras pelas quais a teoria e as ciências sociais ocidentais, apesar de suas pretensões de universalidade, são de fato profundamente provincianas, refletindo uma história especificamente europeia. Na medida em que estruturam o discurso acadêmico e até mesmo popular, outras histórias e experiências são distorcidas ou tornam-se inacessíveis. Nestas análises, assim como em abordagens filosóficas mais especulativas como as de Dussel ou Mignolo, esta crítica é ampliada através do argumento de que o vocabulário conceitual

básico da modernidade, do conhecimento à história e à subjetividade, tem sido moldado pela (auto)elevação do ocidente e de suas perspectivas como padrão para outros povos e culturas, que parecem deficientes por definição. E este diagnóstico cultural e filosófico baseou-se, especialmente para Dussel (1998) e outros autores latino-americanos, em uma análise material das estruturas sociais, políticas e culturais globais que se desenvolveram na esteira de 1492 – o estado-sistema, o capitalismo mundial e os padrões raciais e culturais de subordinação – e que continuam a operar em toda parte das metrópoles do sistema-mundo até as suas províncias mais remotas.

Duas das correntes intelectuais mencionadas acima podem servir para ilustrar algumas das maneiras pelas quais o pós-colonialismo tem investigado estas questões. Como dissemos, o grupo dos Estudos Subalternos foi fundado a partir da frustração com a incapacidade dos modelos de historiografia ocidental de fazer justiça em relação à experiência do sul asiático (Chakrabarty 2005). Chatterjee, por exemplo, documenta o fracasso dos modelos importados de comunidade e cidadania em se adequar à experiência indiana, tanto historicamente – ao deixar de lado tradições e possibilidades de povos locais na época da independência –, quanto no presente – pois modelos importados de cidadania democrática e sociedade civil não conseguem mapear as formas de integração da maior parte da população no sistema político (1986, 2004). Chakrabarty aponta para preocupações similares no campo da história, mostrando como categorias da história marxista e liberal são incapazes de captar a experiência indiana. Pesquisadores pós-coloniais são confrontados, então,



não apenas com um arquivo histórico específico, mas também com realidades políticas e culturais atuais que são intrinsecamente resistentes aos conceitos modernos derivados da experiência europeia, os quais, no entanto, são obrigados a utilizar. As conclusões de Chakrabarty colocam o pós-colonialismo em uma relação ambivalente com a modernidade não muito diferente daquela descrita por Adorno: enquanto críticas pós-coloniais devem “provincializar a Europa” (Chakrabarty 2000), apontando incessantemente para as particularidades e limites de seus conceitos e quadros de referência, eles também não devem imaginar que podem simplesmente abandoná-los. Como já não é possível escapar da estrutura da modernidade ocidental, eles podem apenas investigar criticamente os seus limites.

Com o pensamento pós-colonial na América Latina, em especial no modo como é reconstruído por Mignolo e seus colegas sob a denominação de “teoria decolonial” (2007a), o estudo do imperialismo ocidental e dos seus legados seguiu um curso diferente com conclusões diferentes. De modo mais elementar, suas análises começam mais cedo, já que os autores que se ocupam do imperialismo britânico e francês tendem a negligenciar o processo de colonização da América Latina no século XVI. Porém há diferenças teóricas e metodológicas mais profundas que provêm não apenas da experiência distinta da região, mas também da sua origem disciplinar na filosofia e nas ciências sociais, mais do que em outras ciências humanas. A “filosofia da libertação” de Dussel, por exemplo, desenvolvida desde a década de 1970, combina reflexões críticas sobre a unilateralidade da filosofia europeia (desde a epistemologia, à ética e à política) com

as lições da escola de “sistema-mundo” da economia política marxiana (Dussel 1995).<sup>1</sup> Para ele, os déficits do pensamento ocidental, incluindo a Teoria Crítica, podem ser remediados por meio do foco na experiência não-ocidental mediada por autores ocidentais, aprendendo a prestar atenção na alteridade, a partir de Levinas, e na materialidade, a partir de Marx.

Isto contrasta com o pensamento de Aníbal Quijano, sociólogo do Peru, país que tem longa tradição de resistência indígena. Quijano retrata a relação colonial em termos mais duros, considerando a modernidade ocidental como uma lógica única e abrangente que ele denomina como “colonialidade do poder” (2000). Desenvolvido através do imperialismo espanhol e português, este sistema de “colonialidade/racionalidade” opera primordialmente em um nível epistêmico, exercendo a dominação mediante uma densa rede de categorias raciais, econômicas, políticas e familiares. Mignolo ampliou esta crítica a partir do conceito de “geopolítica do conhecimento” (2000). Para ele, a colonialidade/racionalidade oblitera os “conhecimentos locais” dos subalternos, especialmente de grupos indígenas, subordinando-os a “projetos globais” ocidentais. Assim como acadêmicos de países de colonização de povoamento, tais como Povinelli e Tully, esta perspectiva decolonial encontra na existência continuada de tradições indígenas uma perspectiva crítica estratégica e recursos normativos fora do circuito da modernidade ocidental. Assim, enquanto Chakrabarty não vê alternativas a não ser

---

<sup>1</sup> O autor refere-se à teoria do “sistema-mundo”, desenvolvida em especial por I. Wallerstein (1974), que enfatiza o aspecto global do desenvolvimento do capitalismo (já desde o século XVI) através de uma divisão internacional do trabalho que resulta na estratificação entre países centrais e periféricos. [N.T.]

“provincializar” a Europa atacando os limites de suas categorias, Mignolo tem desenvolvido estratégias para tendencialmente sair delas, passando pelas noções de “pensamento de fronteira”, que procura reformular noções modernas a partir de perspectiva não-ocidentais (2000), e de “de-linking” [desconexão], que experimenta descartar a normatividade da modernidade ocidental como um todo (2007b).

Outras contribuições para o discurso pós-colonial têm enfatizado temas distintos, desde o argumento de Homi Bhabha sobre o “hibridismo” dos produtos culturais do encontro colonial (1994), até o foco de Achille Mbembe na violência não-mediada que o imperialismo legou ao mundo pós-colonial (2001). O pós-colonialismo tem sido enriquecido e complexificado pelas discussões sobre gênero (Mohanty 1984; Spivak 1988, 2010), assim como sobre diferenças culturais, etno-linguísticas, religiosas, entre outras existentes nas sociedades pós-coloniais, dando um ímpeto importante à ampliação da interseccionalidade dentro da teoria crítica em sentido amplo.

Em toda a sua considerável diversidade, não deve haver dúvida de que o pós-colonialismo se enquadra no título de teoria crítica em um sentido mais genérico. Por isso, Mignolo afirma que o pensamento decolonial é “um tipo particular de teoria crítica” – “presumindo”, ele acrescenta,

que a teoria crítica na genealogia marxista de pensamento, como articulada por Max Horkheimer, é também um tipo particular de teoria crítica e não a norma ou o paradigma principal contra o qual todos os outros projetos devem ser comparados, medidos, avaliados e julgados (Mignolo 2007a: 155).

Todas as variedades de pensamento pós-colonial investigadas aqui estão próximas do modelo negativo de modernidade que a primeira geração da Escola de Frankfurt herdou de Marx. Ou seja, o pós-colonialismo tende a permanecer no nível da crítica, mapeando com especificidade cada vez maior os legados e lógicas imperialistas que moldam as relações, subjetividades e formas de conhecimento. Pela mesma razão, o pós-colonialismo mostrou pouco interesse em encontrar uma base normativa universal para a sua crítica ou prescrever soluções gerais, como buscou a Teoria Crítica mais recente. Na verdade, ele tende a encarar o universalismo com suspeita e hostilidade, na medida em que o associa ao imperialismo ocidental – mesmo quando se conclui, como no caso de Chakrabarty ou Said, que o universalismo é, de alguma forma, inescapável ou eticamente imperativo. O pós-colonialismo tem tendido a se aproximar da primeira geração da teoria crítica na sua desconfiança em relação a questões práticas e políticas, frequentemente evitando as posições mais programáticas de Habermas e seus sucessores.

Além disso, na medida em que as duas abordagens tendem a isentar de um escrutínio cético alguma parte da realidade social, elas seguem em direções opostas. Enquanto a teoria crítica mais recente procurou reconstruir os potenciais positivos da modernidade – seja como ciência reflexiva, cultura e moralidade pós-convencional, ou como política pós-nacional e democrático-deliberativa – alguns pós- e, em especial, de-colonialistas procuram recuperar os resquícios das culturas não-ocidentais que se encontram nas extremidades da modernidade global. Consequentemente, quando escritores pós-coloniais procuram

abrir horizontes positivos, eles o fazem enfatizando a abertura à *diferença*. Como David Scott formulou, tomando emprestado termos que Stephen White usou para distinguir a Teoria Crítica habermasiana do pós-modernismo e dos pós-estruturalismos que lhe eram contemporâneos no começo da década de 1990:

a crítica pós-colonial, como outras orientações na esquerda cultural, [...] privilegiou a “responsabilidade para com a alteridade” sobre a “responsabilidade no agir” – a abertura de um espaço cognitivo para o jogo da diferença sobre a afirmação de estruturas institucionais que corporificam valores políticos normativos e objetivos políticos normativos (Scott 1999: 135, citando White 1991: 20).

Alguns críticos têm atribuído a preferência do pós-colonialismo pela alteridade cultural a uma romantização nostálgica da tradição e do não-ocidental. As críticas mais contundentes neste sentido em geral vieram de críticos marxistas que tomam isto como sintoma de déficits mais profundos (Lazarus 2011, Parry 2004). Tais críticos censuram o pós-colonialismo pelo seu enfoque estrito na cultura, ou seja, em discursos, ideias e identidades, excluindo as relações materiais – em primeira instância, o capitalismo globalizante – que os geram e sustentam. A tendência do pós-colonialismo em esquematizar ou simplificar em excesso algumas questões levaria, então, a distorções em ambas as partes do encontro colonial: de um lado, reificando e homogeneizando “o ocidente” ou a “colonialidade”, perdendo de vista a complexidade e as divisões internas no imperialismo e na história ocidental; e de outro, idealizando e distorcendo o “outro” não-ocidental ou subalterno, negando não apenas a complexidade, mas tam-

bém a modernidade das sociedades pós-coloniais. Segundo este tipo de crítica, isolar “orientalismo” (Said), “colonialidade/racionalidade” (Quijano/Mignolo), ou simplesmente “o ocidente” como uma estrutura reificada, mesmo para fins heurísticos, negligencia o fato de que “modernidade” ou “ocidente”, não menos que “oriente” ou “subalterno”, devem ser entendidos conjuntamente como produtos em evolução de um processo único, complexo e dinâmico.

A simpatia do pós-colonialismo pelo diferente e marginal, assim como sua suposta propensão a exagerar e generalizar a homogeneidade da modernidade ocidental, é, naturalmente, o que o aproxima do retrato da modernidade como mal universal delineado pela primeira geração da Teoria Crítica. Porém uma possível objeção deve ser assinalada. Seria possível argumentar que minha ênfase nas tendências totalizantes do pós-colonialismo depende da consideração apenas de suas linhas mais gerais de reflexão. Numa visão amplamente aceita, é característico do pós-colonialismo enfatizar a *localidade*, não apenas as origens específicas de ideias e identidades, mas, mais profundamente, a localização específica de diferentes perspectivas no espaço, no tempo e na cultura, incluindo, sem dúvida, as do próprio crítico. Visto desta maneira, o pós-colonialismo está preocupado, antes de tudo, com o particular. Não por acaso, os seus expoentes estão alocados em departamentos de literatura, história, antropologia e geografia – ciências do particular, comprometidas metodologicamente a começar pelos objetos concretos que eles, então, procuram contextualizar, historicizar e situar. O corpus do pós-colonialismo, mesmo incluindo a obra mais generalizante

e teórica que privilegiei aqui, é predominantemente constituído de estudos críticos concretos.

E aqui chegamos a uma diferença mais profunda entre o pós-colonialismo e a Teoria Crítica em todas as suas formas, de Marx a Habermas e além. Ainda que a Teoria Crítica possa compartilhar com o pós-colonialismo uma orientação para o particular na forma de um comprometimento com a reflexividade, um imperativo ético (na primeira geração), ou uma prática de “crítica imanente” (na segunda e terceira gerações), ela sempre se dedicou a dar conta do todo. De fato, a preferência do pós-colonialismo pelo particular pode ajudar a explicar sua afinidade com a primeira geração da Escola de Frankfurt, na medida em que a maior parte da obra de Adorno e Benjamin consiste em trabalhos devotados a momentos e objetos concretos, em vez de tratados filosóficos mais generalizantes. (Isto também talvez ajude a explicar a afinidade do pós-colonialismo com Foucault, que, apesar de toda a sua importância filosófica, era um historiador.) Esta característica marca uma distância importante da Escola de Frankfurt, que desde o ensaio programático de 1937 de Horkheimer procura desenvolver *teoria*, mesmo quando se baseia e busca informar a história e as ciências sociais. O pós-colonialismo, enquanto uma *abordagem* informada teoricamente, privilegia, em vez disso, estudos históricos e culturais descontínuos. Nesta medida, eles representam empreendimentos de tipo distinto.

## Pós-colonizando a Teoria Crítica?

Nas últimas décadas, não obstante todas as diferenças que aponte até agora entre pós-colonialismo e Teoria Crítica, com uma distância intransponível especialmente em relação a suas gerações mais recentes, praticantes de ambas as correntes têm notado as suas afinidades e procurado colocá-las em diálogo ou até mesmo, em alguns casos, sintetizá-las. Assim, por exemplo, Dussel, que se engajou durante toda a sua carreira em diálogos com a filosofia crítica ocidental a partir de uma perspectiva não-europeia, convidou em 2011 um grupo de teóricos da Escola de Frankfurt para discutir, na Cidade do México, os pontos em comum e as diferenças entre a Teoria Crítica e a sua própria filosofia da libertação (2011). Eduardo Mendieta, tradutor e intérprete da obra de Dussel, tem procurado combinar *insights* da Teoria Crítica habermasiana, pós-colonialismo e pragmatismo (2007). E os estudos de raça e racismo, dois dos mais importantes legados do imperialismo ocidental, têm sido campos particularmente profícuos para acadêmicos que se inspiram na tradição da Escola de Frankfurt, de Lucius Outlaw a Linda Martín Alcoff.

À medida que a Teoria Crítica se expandiu (uma busca casual registra, só em inglês, mais de uma dúzia de séries de livros ativas e uma enorme variedade de revistas acadêmicas especializadas), o número de autores ligados a esta tradição que recorrem a temas e ideias pós-coloniais também cresceu, produzindo um campo amplo demais para ser examinado aqui. Ao invés disso, gostaria de esboçar possibilidades construtivas de intersecção entre estes dois discursos por meio da consideração de três iniciativas recentes de acadêmicos americanos que atuam



dentro da tradição da Teoria Crítica: Thomas McCarthy, Amy Allen e Susan Buck-Morss. Os seus projetos, de resto diversos, compartilham o objetivo de reconsiderar os termos da Teoria Crítica à luz de questões e problemáticas tomadas do pós-colonialismo e da história do imperialismo. Ao fazê-lo, eles convergem naquele que talvez seja o ponto mais sensível em que as diferentes gerações da Escola de Frankfurt e o pós-colonialismo se encontram: a questão da história universal.

McCarthy, tradutor e importante comentador da obra de Habermas, afastou-se da teoria em direção aos problemas do mundo real com seu livro *Race, Empire, and the Idea of Human Development* [“Raça, império e a ideia de desenvolvimento humano”] de 2009. Grande parte da obra é dedicada à história do racismo e do imperialismo. McCarthy leva a cabo uma genealogia seletiva destes fenômenos no decorrer do período moderno com um olhar para os seus legados ocultos, desde os efeitos duradouros da escravidão, da segregação e da discriminação nos Estados Unidos, até os usos da noção de “desenvolvimento” como pretexto para o (neo)imperialismo. É válido notar a inovação metodológica que isso representa em relação à Escola de Frankfurt recente. Ao invés de começar pela reconstrução positiva (Honneth) ou pela estrutura normativa (Forst), McCarthy começa pelo mal histórico que ele deseja combater. Esta “história genealógica do presente” prepara, então, o terreno para as partes mais prospectivas do livro. Nos termos já desenvolvidos em trabalhos anteriores, ele coloca o trabalho crítico ou “desconstrutivo” da teoria *antes* da sua vertente “reconstrutiva”, mesmo quando assume um quadro habermasiano de referências norma-

tivas (McCarthy 2009: 14-15). Isto o coloca, pelo menos em um aspecto, mais próximo do pós-colonialismo do que dos protocolos que prevaleceram na Teoria Crítica recente.

McCarthy dá prosseguimento a estas investigações genealógicas com reflexões mais teóricas sobre como a Teoria Crítica deveria entender o “desenvolvimento” hoje. Apesar de esta ideia ter sido tecida intrincadamente através da história do imperialismo ocidental, das “missões civilizatórias” do século XIX às intervenções econômicas e militares do século XXI, ele insiste que ela é, no momento, indispensável, crítica e normativamente. Ao invés de abandoná-la, ele propõe, então, uma “teoria crítica do desenvolvimento global”:

os elementos irracionais, injustos e indesejáveis do desenvolvimento realmente existente – aqueles que devem seu estabelecimento e persistência, primordialmente, à força e à violência, estrutural e simbólica, bem como intencional – são corrigidos e eliminados, enquanto aqueles elementos que são racionais, justos e desejáveis – que evidenciam boas razões, justiça básica e consequências desejáveis quando examinados “de e para as margens” – são preservados e revisados (McCarthy 2009: 184).

Usos prejudiciais devem ser criticados, mas a ideia do desenvolvimento pode ser preservada e submetida a um diálogo crítico aberto a todos, especialmente às suas vítimas. McCarthy mostra, desta maneira, como a Teoria Crítica pode confrontar o eurocentrismo e a supremacia branca, enquanto estruturas persistentes, através da abertura da modernidade a perspectivas críticas de fora do ocidente – um movimento para o qual o próprio Habermas sempre foi, em princípio, aberto. Apesar de a teo-

ria crítica do desenvolvimento global de McCarthy não ir tão longe quanto alguns pós-colonialistas gostariam, na medida em que preserva uma ideia que eles veem como elemento central do imperialismo moderno (Escobar 1995), ela afirma e radicaliza a abertura da modernidade não apenas enquanto incompleta, mas como necessitando de novas críticas tanto externas quanto internas.

Amy Allen, acadêmica feminista trabalhando na interseção entre Teoria Crítica e pós-estruturalismo, vai mais longe. Seu livro *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* [“O fim do progresso: de-colonizando as fundações normativas da Teoria Crítica”] de 2016 pergunta especificamente o que a Teoria Crítica pode aprender com as suas críticas pós-coloniais. Partindo de uma crítica a McCarthy, ela se opõe à sua defesa e reconstrução da ideia de desenvolvimento. Em contraposição, ela argumenta que a Teoria Crítica não pode se libertar do eurocentrismo sem abandonar a noção de progresso na qual se baseia desde Habermas. Combinando uma leitura meticulosa das obras de Habermas, Honneth e Forst com uma série de argumentos pós-coloniais, ela mostra que, em cada um dos casos, a validade do ponto de vista crítico do teórico baseia-se em um quadro normativo de referências que toma a modernidade ocidental como o padrão de desenvolvimento social e epistêmico. (A abordagem kantiana de Forst, que simplesmente coloca sua base normativa na razão prática, é um tanto diferente. Neste ponto Allen teme que a confiança de Forst na autoridade da razão reforce a presunção tradicional do ocidente sobre a superioridade de sua própria racionalidade.)

Tomando seu lema da obra de Adorno (1992: 225), para quem “o progresso se dá no ponto em que termina”, Allen argumenta que “alguém pode ser contra o progresso como um ‘fato’, como uma afirmação retrospectiva sobre o que nos levou a sermos ‘nós’, e ainda ser a favor do progresso como um imperativo moral e político prospectivo” (Allen 2016: 217). Pode-se fazer isso adotando uma posição que ela chama de “contextualismo meta-normativo”: aceitando a contingência dos nossos próprios padrões morais sem renunciar a eles. Isto, ela afirma, seria suficiente para nos engajarmos no que ela entende como a tarefa principal da Teoria Crítica: uma “história crítica do presente”, que segue uma inspiração mais foucaultiana que habermasiana, desvelando mecanismos ocultos de dominação e não-liberdade. Uma peculiaridade deste argumento é que ele se desenvolve principalmente no terreno das fundações normativas, uma preocupação que apenas se tornou central para a Teoria Crítica com Habermas, e que o levou a desenvolver uma abordagem justificativa da modernidade. Os autores tomados por Allen como modelos alternativos, Adorno e Foucault, tinham pouco interesse na questão da fundamentação – e pode-se suspeitar que nenhum deles seria um leitor convencido pelos argumentos da autora.

A proposta de Allen pode ser mais interessante, então, por suas contribuições metodológicas. Até certo ponto, ela defende a mesma reversão de prioridades que McCarthy realiza, na medida em que sugere que se coloque a genealogia histórica à frente da construção ou reconstrução normativa. Mas a sua versão de uma história crítica vai mais fundo do que a dele. Ao invés de focar em casos de não-liberdade e irracionalidade que podem ser pron-

tamente denunciados da perspectiva de nossa própria moralidade estabelecida, como racismo e imperialismo, Allen defende um retorno a projetos críticos mais arrojados como a *Dialética do esclarecimento*, a *História da loucura* de Foucault e vários trabalhos pós-coloniais: histórias críticas que exploram o lado sombrio de elementos centrais da autocompreensão moderna, tais como razão, esclarecimento ou a própria modernidade. Esta versão da história crítica que, junto a Adorno, Foucault e o pós-colonialismo, assume o “entrelaçamento da razão com a dominação” (Allen 2016: 176) nos permite “problematizar” nossos próprios horizontes e compromissos. Este maior ganho em termos de autocritica, conforme eu entendo, representa seu verdadeiro trunfo contra o kantianismo de Forst e o progressismo de McCarthy.

Mas talvez o esforço recente mais inovador no sentido de abrir a Teoria Crítica às questões pós-coloniais seja o de Susan Buck-Morss, uma teórica de grande envergadura e uma intérprete bastante original de Adorno e Benjamin. No seu artigo “Hegel e Haiti” de 2000, Buck-Morss argumenta que o famoso capítulo da *Fenomenologia do espírito* sobre dominação e escravidão, objeto de elaborações intermináveis de Kojève e Sartre a Fanon e Honneth, foi na verdade inspirado pela revolução do Haiti (contemporânea de Hegel). Apesar de Hegel não ter deixado qualquer registro de tal influência, Buck-Morss estabelece sua plausibilidade através de um mergulho profundo em arquivos históricos, mergulho que serve ao mesmo tempo para perturbar o modelo ordenado e progressivo da história eurocêntrica que Hegel nos deixou. Ela aproveita a oportunidade, assim, não

apenas para “escovar a história a contrapelo” (2016: 13), como instruiu Benjamin em suas teses “Sobre o conceito da História”, mostrando como um dos maiores monumentos do pensamento eurocêntrico se abre para a única revolução contra a escravidão colonial que obteve sucesso. Ela também usa essa história, como Benjamin posteriormente sugeriu, para “destruir o contínuo da história” (2016: 19), recuperando para o presente os potenciais de esperanças e lutas passadas. Nas suas palavras: “Se os fatos históricos sobre a liberdade podem ser arrancados das narrativas contadas pelos vencedores e resgatados para nosso próprio tempo, então o projeto de liberdade universal não precisa ser descartado, mas, sim, redimido e reconstituído em uma base diferente” (2000: 865). O que a Revolução Haitiana – junto com a sua supressão por Hegel e por quase toda historiografia e filosofia ocidental subsequente – revela, então, é uma história oculta do desejo irrefreável, imprevisível e explosivo pela emancipação, que sempre pode irromper de novo.

Metodologicamente, a inovação de Buck-Morss reside em alcançar uma versão da história universal que vai além da alternativa entre Adorno ou Habermas, pois não seria nem negativa nem reconstrutiva, mas redentora. Tal abordagem não se limitaria nem a simplesmente diagnosticar criticamente as raízes do mal presente, com Allen e Adorno, nem a recuperar o seu potencial normativo progressivo, com McCarthy e Habermas. Em vez disso, ela sondaria, com Benjamin, os silêncios e omissões da história eurocêntrica, encontrando em suas exceções, anomalias, conexões perdidas e possibilidades frustradas exemplos que podem nos abrir novas possibilidades. Como ela observa no livro

de 2009 (que dá prosseguimento às discussões do ensaio): “a história universal se engaja em uma dupla libertação: do fenômeno histórico e da nossa própria imaginação” (Buck-Morss 2009: 149). Uma tal história revela que hoje o aspecto universal da Era das Revoluções não é sua realização do Espírito na modernidade europeia (o que permitiu a Hegel relegar o Haiti, junto com a maior parte do mundo, ao esquecimento), mas a demanda dos haitianos por liberdade. Com isso Buck-Morss implicitamente defende Benjamin contra a apropriação adorniana de suas lições sobre a história. Já que o que Adorno apagou da imagem benjaminiana do progresso como catástrofe foi a possibilidade de o historiador transformar os estilhaços da história em constelações que nos permitissem recuperar o seu poder explosivo. Desta maneira, o ensaio de Buck-Morss oferece, para além de uma performance teórica virtuosa, uma outra visão para a Teoria Crítica posterior ao pós-colonialismo: um modelo de retorno à história universal a partir do ponto de vista de suas vítimas, com a perspectiva de redimir suas esperanças ao reativá-las para o presente de modo criativo.

Eu não vou tentar decidir por uma entre estas visões de uma Teoria Crítica pós-colonial. O que parece mais promissor é justamente a distância entre o projeto crítico-reconstrutivo que McCarthy adapta de Habermas, o projeto autocrítico e reflexivo que Allen encontra em Adorno e Foucault, e o projeto mais abrangente e redentor que Buck-Morss deriva de Benjamin. Tal distância sugere possibilidades que vão além daquelas que são comumente propostas como alternativas metodológicas da Teoria Crítica. Naturalmente, estes não são os únicos modelos dispo-

níveis, mas eles mostram como a Teoria Crítica pode obter novo sustento a partir da abordagem e investigação de objetos que ultrapassam as suas questões habituais. Sem dúvida, um elemento da contribuição do pós-colonialismo para uma Teoria Crítica futura seria o de “descolonizá-la”, como sugere Allen – afastando-a de uma versão idealizada da história ocidental enquanto lugar universal do qual devem ser retirados os seus recursos críticos e normativos. Outro elemento poderia ser o de, tomando o termo de Chakrabarty, “provincializar” a Teoria Crítica, tornando-a consciente dos aspectos provincianos de seus conceitos, categorias, suposições e quadros de referência. Certamente, a longa história da Escola de Frankfurt de ignorar o mundo colonial ou tratá-lo como preocupação secundária sugere que o pós-colonialismo pode representar um importante papel nessas tarefas. Mas, para além disso, estes esforços de autores situados dentro da tradição da Escola de Frankfurt para ir além de seus limites tradicionais e atuais sugerem que uma contribuição ainda maior do pós-colonialismo para Teoria Crítica poderia ser um impulso à criatividade, uma vez que procura novos recursos para lidar com a modernidade como um fenômeno global.

*Texto original:* INGRAM, J. “Critical Theory and Postcolonialism”. In: P. E. Gordon, E. Hammer, A. Honneth (orgs.). *The Routledge Companion to the Frankfurt School*. New York: Routledge, 2019, p. 500-513. Copyright © 2019 From *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, by P. Gordon, E. Hammer, A. Honneth (eds.). Reproduced by permission of Taylor and Francis Group, LLC, a division of Informa plc.



## Referências

- ADORNO, T. W. *Negative Dialectics*. Trad. E. B. Ashton. New York: Continuum, 1973.
- . *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Trad. E. F. N. Jephcott. London: New Left Books, 1974.
- . “Capitalismo tardio ou sociedade industrial?”. In: G. Cohn (org.). *Theodor W. Adorno*. Trad. G. Cohn. São Paulo: Ática, 1986, p. 62–75.
- . “Progresso”. Trad. G. Cohn. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* 27, p. 217–236, 1992.
- . *Minima moralia*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2001.
- . “Late Capitalism or Industrial Society?”. In: R. Tiedemann (org.). *Can One Live After Auschwitz? A Philosophical Reader*. Trad. R. Livingstone. Stanford: Stanford University Press, 2003a, p. 111–125.
- . “Progress”. In: *Critical Models: Interventions and Catchwords*. Trad. H. Pickford. New York: Columbia University Press, 2003b, p. 241–264.
- . *History and Freedom: Lectures 1964–1965*. Trad. R. Livingstone. Cambridge: Polity, 2006.
- . *Dialética negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.
- . *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Trad. E. Jephcott, Stanford: Stanford University Press, 2002.

- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- BAUM, B. D. “Decolonizing Critical Theory”. *Constellations* 22 (3), p. 420–434, 2015.
- BENJAMIN, W. “On the Concept of History.” Trad. H. Zohn. In: *Selected Writings. Vol. 4, 1938–1940*, Cambridge, MA: Belknap, 2002, p. 389–400.
- . “Sobre o conceito da história.” Trad. J. Barrento. In: *O anjo da história*. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.
- BHABHA, H. *The Location of Culture*. New York/London: Routledge, 1994.
- BHAMBRA, G. K. *Rethinking Modernity: Postcolonialism and the Sociological Imagination*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007.
- BUCK-MORSS, S. “Hegel and Haiti.” *Critical Inquiry* 26 (4), p. 821–865, 2000.
- . *Hegel, Haiti, and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- . “A Small History of Subaltern Studies.” In: H. Schwarz, S. Ray (orgs.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden, MA: Blackwell, 2005, p. 467–485.
- CHATTERJEE, P. *Nationalist Thought and the Colonial World*. London: Zed, 1986.

- . *The Politics of the Governed: Popular Politics in Most of the World*. New York: Columbia University Press, 2004.
- DEWS, P. *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas*. London/New York: Verso, 1992.
- DUSSEL, E. D. *The Invention of the Americas: Eclipse of 'the Other' and the Myth of Modernity*. Trad. M. D. Barber. London: Continuum, 1995.
- . “Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity”. In: F. Jameson, M. Miyoshi (orgs.). *The Cultures of Globalization*. Durham, NC: Duke University Press, 1998.
- . “From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue”. *Transmodernity* 1 (2), p. 16–43, 2011.
- ESCOBAR, A. *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1995.
- FORST, R. *The Right to Justification: Elements of a Constructivist Theory of Justice*. Trad. J. Flynn. New York: Columbia University Press, 2012.
- GILROY, P. *Postcolonial Melancholy*. New York: Columbia University Press, 2004.
- GUHA, R., SPIVAK, G. C. (orgs.). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press, 1988.
- HABERMAS, J. “What Is Universal Pragmatics?”. In: *Communication and the Evolution of Society*. Trad. T. McCarthy. Boston: Beacon, 1979, p. 51–68.

- “A Genealogical Analysis of the Cognitive Content of Morality”. In: *The Inclusion of the Other: Essays in Political Theory*. Trad. C. Cronin, P. de Grief. Cambridge, MA: MIT Press, 1998, p. 3–46.
- “Remarks on Legitimation through Human Rights”. In: *The Postnational Constellation*. Trad. M. Pensky. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, p. 113–129.
- HONNETH, A. *Freedom’s Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Trad. J. Ganahl, New York: Columbia University Press, 2014.
- *O direito da liberdade*. Trad. S. Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- *A ideia de socialismo*. Trad. M. Toldy, T. Toldy. Lisboa: Edições 70, 2017.
- *The Idea of Socialism*. Trad. J. Ganahl. Cambridge: Polity, 2017.
- KERNER, I. “Postcolonial Theories as Global Critical Theories”. *Constellations* 25, p. 614–628, 2018.
- LAZARUS, N. “What Postcolonial Theory Doesn’t Say”. *Race & Class* 53 (1), p. 3–27, 2011.
- MBEMBE, A. *On the Postcolony: Studies on the History of Society and Culture*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- MCCARTHY, T. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MENDIETA, E. *Global Fragments: Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory*. Albany, NY: SUNY Press, 2007.

- MENDIETA, E., HABERMAS, J. “A Postsecular World Society? On the Philosophical Significance of Postsecular Consciousness and the Multicultural World Society. An Interview with Jürgen Habermas”. In: *The Immanent Frame [blog]*, 2010. Disponível em: <https://tif.ssrc.org/2010/02/03/a-postsecular-world-society/>. Último acesso em 15.07.2021.
- MIGNOLO, W. D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- . “Coloniality of Power and De-Colonial Thinking”. *Cultural Studies* 21 (2–3), p. 155–167, 2007a.
- . “Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-coloniality”. *Cultural Studies* 21 (2–3), p. 449–514, 2007b.
- MOHANTY, C. T. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”. *boundary 2* 12 (3)/13 (1), p. 333–358, 1984.
- PARRY, B. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. London: Routledge, 2004.
- QUIJANO, A. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin American”. Trad. M. Ennis. *Nepantla: Views from South* 1 (3), p. 533–580, 2000.
- SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage, 1978.
- . *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. T. R. Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- . *Culture and Imperialism*. New York: Knopf/Random House, 1993.

- . *On Late Style: Music and Literature against the Grain*. New York: Random House, 2007.
- . *Cultura e imperialismo*. Trad. D. Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SCOTT, D. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Durham, NC: Duke University Press, 1999.
- SPENCER, R. “Thoughts from Abroad: Theodor Adorno as Postcolonial Theorist”. *Culture, Theory and Critique* 51 (3), p. 207–221, 2010.
- SPIVAK, G. C. “Can the Subaltern Speak?”. In: C. Nelson, L. Grossberg (orgs.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan, 1988, p. 271–314.
- VÁZQUEZ-ARROYO, A. Y. “Universal History Disavowed: On Critical Theory and Postcolonialism”. *Postcolonial Studies* 11 (4), p. 451–473, 2008.
- WALLERSTEIN, I. *The Modern World System*. Vol. 1, *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.
- WHITE, S. K. *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.