

dissonância

revista de teoria crítica

volume 4, 2020



Dossiê Teoria Decolonial
e Teoria Crítica



Dissonância
revista de teoria crítica

Dossiê Teoria Decolonial e Teoria Crítica

volume 4

2021

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

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

Teoria Decolonial e Teoria Crítica

Editoras responsáveis pelo dossiê: Mariana Teixeira e Mariana Fidelis

Comissão Editorial

Editor científico: Marcos Nobre

Editores Adjuntos: Adriano Januário, Bárbara Santos, Bruna Batalhão, Fernanda Ramos, Fernando Bee, Inara Marin, Isabela Oliveira, João Felipe Lopes Rampim, João Paulo Andrade Dias, Juliana Franco, Maria Erbia (in memoriam), Maria Clara Togeiro, Mariana Fidelis, Mariana Teixeira, Olavo Antunes de Aguiar Ximenes, Paulo Yamawake, Rafael Palazi, Raquel Patriota, Ricardo Lira

Conselho Científico

Alessandro Pinzani Universidade Federal de Santa Catarina	Jaeho Kang SOAS University of London, Inglaterra
Andrew Feenberg Simon Fraser University, Canadá	John Abromeit The State University of New York, EUA
Arnold Farr University of Kentucky, EUA	Josué Pereira da Silva Universidade Estadual de Campinas
Clodomiro Bannwart Universidade Estadual de Londrina	Katia Genel Université Paris I, França
Daniel Peres Universidade Federal da Bahia	Miriam Madureira Universidade Federal do ABC
Denilson Werle Universidade Federal de Santa Catarina	Olivier Voirol Université de Lausanne, Suíça
Emmanuel Renault Université Paris-Ouest Nanterre, França	Peter Erwin-Jansen Hochschule Koblenz, Alemanha
Erick Calheiros Lima Universidade de Brasília	Robin Celikates Universiteit van Amsterdam, Holanda
Everaldo Vanderlei de Oliveira Universidade Federal de Sergipe	Sérgio Costa Freie Universität-Berlin, Alemanha
Felipe Gonçalves Silva Universidade Federal do Rio Grande do Sul	Simon Susen City University of London, Inglaterra
Gustavo Leyva Martínez Universidad Autónoma Metropolitana, México	Stefan Klein Universidade de Brasília
Hélio Alexandre da Silva Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia	Stefano Giacchetti Loyola University Chicago, Itália
Hélio Ázara de Oliveira Universidade Federal de Campina Grande	Yara Frateschi Universidade Estadual de Campinas
Isabelle Aubert Université Paris I, Panthéon Sorbonne, França	

Diagramação: Fernando Bee e Paulo Yamawake

Imagem da capa: Grada Kilomba, Table of Goods, 2017 (visão da instalação no MAAT, Lisboa 2017), foto de Bruno Lopes. Imagem cortesia de Goodman Gallery.

Sumário

DOSSIÊ TEORIA DECOLONIAL E TEORIA CRÍTICA

- 8 Teoria decolonial e teoria crítica: Apresentação do dossiê
Mariana Fidelis e Mariana Teixeira

artigos

- 25 Nem decalque, nem cópia: Aproximações entre marxismo e decolonialidade
Bárbara Aragon
- 59 Del Neoliberalismo al Buen Vivir/Vivir Bien: Avances y desafíos de América Latina en la construcción de alternativas contrahegemónicas en un orden mundial neoliberal. Una reflexión a partir de aportes neogramscianos y decoloniales
Lucas Guerra
- 113 Crise da filosofia messiânica: A antropofagia matriarcal devora a Modernidade
Tomaz Amorim Izabel
- 162 Adorno's "Natural History" and Anti-Colonial Critique: Critical Theory and Afro-Caribbean Marxism
Elizabeth Portella
- 203 Roberto Schwarz and the Brazilian Dialectic of Enlightenment: On the Reception of Critical Theory in Brazil
Luiz Repa
- 231 Duas dialéticas negativas: Paulo Arantes e uma dialética sem Adorno(s)
Eloyluz de Sousa Moreira
- 269 Ivan Hadjiyski's Anti-Colonial Marxism: A View from Europe's Semi-Periphery
Nikolay Karkov

- 308 Pensamento crítico e subversão onto-epistêmica: Propondo um diálogo entre Butler e Quijano
Hiata Anderson Silva do Nascimento, Guaracira Gouvêa
- 349 Axel Honneth e Amy Allen: O “progresso histórico” em face do legado da Dialética do esclarecimento
Enrico Bueno

resenhas

- 378 A (des)construção histórico-filosófica de Enrique Dussel: Resenha de *Política da libertação 1: História mundial e crítica* (2014), de Enrique Dussel
Leonardo Nunes, Robson Gabioneta
- 388 O racional olhou o real, o real olhou de volta: Resenha de *Hegel e o Haiti* (2017), de Susan Buck-Morss
Esdras Bezerra Fernandes de Araújo

traduções

- 399 Teoria crítica e pós-colonialismo
James Ingram (tradução de Mariana Fidelis e Simone Fernandes)
- 436 On Adorno (An Interview)
Roberto Schwarz (tradução de Simone Fernandes e Mariana Fidelis)
- 448 Ambivalência normativa e o futuro da teoria crítica: Adorno e Horkheimer, Castro-Gómez e Quijano sobre racionalidade, modernidade e totalidade
Rocío Zambrana (tradução de Mateus Loner e Mariana Teixeira)

FLUXO CONTÍNUO

tradução

- 480 Karl Marx: Crítica como prática emancipatória
Robin Celikates (tradução de Felipe Gretschischkin e Lutti Mira)

d::

teoria
decolonial
e teoria
crítica

d::

apresentação

TEORIA DECOLONIAL E TEORIA CRÍTICA

Apresentação do dossiê

Mariana Fidelis* e Mariana Teixeira**

Por muito tempo, representantes da teoria crítica e de paradigmas teóricos nascidos do combate ao colonialismo viram-se reciprocamente com certa desconfiança. De um lado, e não sem razão, as teorias decoloniais põem em relevo as dimensões eurocêntricas da filosofia hegemônica em geral e da teoria crítica em particular, questionando os riscos autoritários da pretensão universalista que a habita desde Hegel e Marx até os dias de hoje. De outro, e também com razão, representantes da teoria crítica frequentemente expressam receio em abandonar por completo esta pretensão de universalidade em nome de uma

* Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo – USP e pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP; bolsa FAPESP 2016/15181-9 (contato: fidelis.mariana@hotmail.com).

** Pós-doutoranda no Maria Sibylla Merian Centre: Conviviality-Inequality in Latin America – Mecila, Lateinamerika-Institut/Freie Universität Berlin e pesquisadora do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP (contato: m.teixeira@fu-berlin.de e mariana.on.teixeira@gmail.com).

celebração da diversidade e do particular, tendo em vista os riscos de arbitrariedade e fragmentação teórica – e política – que daí podem advir.

Ao mesmo tempo, contudo, existe um interesse crescente em explorar as possíveis conexões entre a teoria crítica e os paradigmas teóricos anti-coloniais.¹ A reversão de estruturas históricas de dominação certamente figura como um horizonte comum, mas ainda há muito a ser percorrido para possibilitar uma fertilização cruzada entre essas tradições críticas, que são elas mesmas altamente diversas e internamente diferenciadas. Este número da revista *Dissonância* procura precisamente reunir contribuições para o avanço e refinamento desse diálogo – de fato ou em potência – entre teoria crítica e teoria decolonial. Desse modo, diferentemente do antagonismo entre “teoria tradicional e teoria crítica” no ensaio seminal de Horkheimer (1937), a justaposição entre “teoria decolonial e teoria crítica” no título do presente volume se coloca antes como um convite à experimentação de possíveis colaborações.²

¹ Cf, por exemplo: Amy Allen, *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 2016); Bruce Baum, “Decolonizing Critical Theory” (*Constellations* 22 (3), p. 420–434, 2015); Enrique Dussel, “From Critical Theory to the Philosophy of Liberation: Some Themes for Dialogue” (*Transmodernity* 1 (2), p. 16–43, 2011); Ina Kerner, “Postcolonial Theories as Global Critical Theories” (*Constellations* 25, p. 614–628, 2018); George Ciccariello-Maher, “Decolonizing Critical Theory from Within or Without? Reply to Bruce Baum” (*Constellations* 23 (1), p. 133–137, 2016); e Eduardo Mendieta, *Global Fragments: Globalizations, Latinamericanisms, and Critical Theory* (Albany, NY: SUNY Press, 2007).

² Reunimos sob a denominação de “teoria decolonial” os diversos paradigmas conceituais que têm na crítica ao colonialismo seu ponto de inflexão – incluindo assim, para além do pensamento decolonial em seu sentido mais estrito, de origem latino-americana, vertentes que ficaram conhecidas como teorias pós-coloniais, estudos subalternos, teorias da dependência, epistemologias do Sul, pensamentos ameríndio e afro-diaspórico, entre muitas outras.

Para abrir a discussão, temos a enorme satisfação de trazer como elemento imagético a contribuição de **Grada Kilomba**, artista e pensadora portuguesa com origens em Angola e São Tomé e Príncipe, cuja obra reflete sobre temas como memória, trauma, raça e gênero em contextos coloniais e de migração. Na instalação que figura na capa deste volume, “Table of Goods” (de 2017 e montada em São Paulo em 2019 durante sua primeira exposição solo na Pinacoteca), Grada Kilomba nos coloca de frente com artigos tão preciosos para o mercado colonial como grãos de café, cacau, açúcar e chocolate, além da terra que os gera. Somam-se a este grupo ainda velas, que parecem aí fazer vigília pelas almas dos tantos escravizados consumidos na produção daqueles bens. Boa parte do trabalho de Grada Kilomba dirige-se, de fato, a rememorar traumas do colonialismo no sentido de lidar com uma ferida que nunca foi tratada e, assim, permanece aberta. Atuando também academicamente, Grada Kilomba busca promover o diálogo entre as linguagens estética e conceitual,³ desenvolvendo um trabalho teórico bem ao modo da teoria crítica: discutindo questões metateóricas – por exemplo, sobre o valor epistemológico das narrativas pessoais – e cruzando de modo interdisciplinar a análise sociológica sobre o racismo com elementos da psicanálise.

A interdisciplinaridade é, a propósito, um dos fios condutores que guiam a seleção textual deste volume, que abarca as áreas de filosofia política, epistemologia, sociologia, história

³ A artista graduou-se em psicologia e psicanálise em Lisboa e possui doutorado em filosofia pela Freie Universität Berlin (2008), tendo atuado como professora em diversos países, como Gana, Áustria e Alemanha, onde reside. Recentemente publicou em português *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano* (Rio de Janeiro: Cobogó, 2019).

natural, teoria literária e relações internacionais, entre outras. Em que pese a diversidade disciplinar e mesmo de posicionamentos normativos, percebemos ao longo das contribuições aqui reunidas o quanto alguns temas se repetem: a diferenciação entre centro/metrópole e periferia/colônia como característica fundamental do capitalismo global; a clivagem entre colonizador e colonizado como categoria básica de sociabilidade nos países que foram submetidos à colonização; questões sobre a natureza da relação entre o centro e as margens; as ambivalências dos ideais da modernidade, como o progresso e o desenvolvimentismo; a interseccionalidade entre formas de dominação colonial (incluindo sua dimensão racializada), econômica, de gênero; e a tensão entre universalidade e localidade ou lugar de fala.

Para uma apresentação mais geral sobre a diversidade do entrecruzamento entre as vertentes conceituais em tela, trazemos o texto “Teoria crítica e pós-colonialismo” de **James Ingram**, traduzido por Mariana Fidelis e Simone Fernandes. O artigo retrata as sobreposições e desencontros que se estabelecem entre as correntes de modo bastante sistemático, porém sem perder de vista o caráter internamente diferenciado de cada uma: leva-se em conta, por exemplo, os contrastes entre a primeira geração da teoria crítica (notadamente Adorno e Horkheimer) e representantes posteriores dessa tradição (como Habermas e Honneth), bem como as distintas matrizes (históricas, geográficas, epistemológicas) que compõem o cenário teórico da crítica anti-colonial. Destaca-se a reconstrução histórica que o autor faz de cada paradigma, alcançando a produção acadêmica em língua inglesa mais recente, além de uma análise das tentativas de

intersecção construtiva empreendidas por Thomas McCarthy, Amy Allen e Susan Buck-Morss.

Não se trata, contudo, de uma articulação sem arestas. Alguns representantes do pensamento decolonial latino-americano, por exemplo, criticam o marxismo como um quadro teórico eurocêntrico, e portanto inadequado para dar conta da realidade social do nosso continente. Em “Nem decalque, nem cópia: Aproximações entre marxismo e decolonialidade”, **Bárbara Aragon** se contrapõe a esse posicionamento (notado em membros do grupo Modernidade/Colonialidade, como o argentino Walter Mignolo e o porto-riquenho Ramón Grosfóguel) por meio de uma aproximação teórica entre Antonio Gramsci, com seus conceitos de *hegemonia* e *subalternidade*, e José Carlos Mariátegui, com sua proposta de um socialismo indo-americano, como representantes de um marxismo não economicista capaz de articular-se de forma produtiva com as críticas decoloniais ao eurocentrismo. A autora argumenta em favor da possibilidade de um *marxismo decolonial* que busque corrigir, de um lado, a ausência de análises mais profundas do fenômeno do imperialismo por parte dos autores do pensamento decolonial e, de outro, a dificuldade com que o marxismo lida com os temas da colonialidade, do nacionalismo e do eurocentrismo. Mais que possível, um tal marxismo decolonial é considerado pela autora como *necessário* na medida em que poderia oferecer avanços na compreensão de uma questão de primeira ordem para uma teoria crítica latino-americana: a relação entre as categorias de classe e raça, com destaque para a questão indígena e dos povos originários.

Em sintonia com o caráter interdisciplinar da teoria crítica, o dossiê conta com a contribuição de **Lucas Guerra** para o campo das Relações Internacionais no artigo “Del Neoliberalismo al Buen Vivir/Vivir Bien: Avances y desafíos de América Latina en la construcción de alternativas contrahegemónicas en un orden mundial neoliberal.” O autor parte dos aportes conceituais da teoria crítica das relações internacionais – inspirada no projeto original de Horkheimer e nos conceitos gramscianos de *hegemonia* e *contra-hegemonia* – e do pensamento decolonial para propor uma análise das contradições que perpassam a resistência à imposição da globalização neoliberal na América Latina. Fruto de lutas protagonizadas por forças sociais indígenas na Bolívia e no Equador, o *Buen Vivir/Vivir Bien* aparece nesse contexto como proposta alternativa de transformação contra-hegemônica que logrou orientar, ao menos em parte, a reconfiguração dos aparatos estatais, dos ordenamentos constitucionais e da política exterior desses países. Contudo, em que pesem os avanços representados pela assimilação das cosmovisões indígenas pelos governos da região, trata-se de um processo que não está livre de contradições: na medida em que se mantém um modelo neo-extrativista de inserção na economia mundial e um comprometimento com a estrutura estatal centralizada como autoridade absoluta, por vezes acaba-se reforçando o paradigma desenvolvimentista ao qual o *Buen Vivir/Vivir Bien* procurou se contrapor desde o início.

Já no campo da reflexão filosófica e estética, em “Crise da filosofia messiânica: A antropofagia matriarcal devora a Modernidade” **Tomaz Amorim Izabel** explora as conexões possíveis

entre Oswald de Andrade e Walter Benjamin – não só em termos de método e forma de apresentação, mas também a partir da leitura de ambos de uma obra em comum: “O direito materno” de J. J. Bachofen (1861). Neste contexto, o matriarcado aparece para ambos como contraponto emancipatório da modernidade, como passado perdido a ser redimido. Benjamin e Oswald não aparecem, entretanto, com o mesmo peso ao longo do ensaio. O último de fato assume um lugar de maior destaque, algo compatível com a tese que aparece de forma secundária no texto – mas que ganha relevo dentro do dossiê – sobre o ponto de vista privilegiado da periferia para a crítica das contradições estruturais do sistema social moderno. Sob o olhar atento do autor, Oswald de Andrade torna-se fecundo pensador da filosofia da história – podendo, inclusive, ser classificado como precursor de determinadas questões feministas e decoloniais. A antropofagia tomaria o lugar então da prima filosofia, carregando elementos matriarcais significativos na sua relação corporal com a alteridade. A decadência desde Cabral poderia ser revertida ao se abrir espaço para um novo Matriarcado, sem propriedade privada, sem exploração e até sem trabalho. Donna Haraway e seu “Manifesto Ciborgue” aparecem no final do ensaio como que para marcar a atualidade desta utopia tecno-antropofágica.

Nota-se, ao longo do dossiê, que a chamada “primeira geração” da teoria crítica aparece como um dos momentos mais fecundos para a articulação com as questões que animam diferentes matrizes da crítica anti-colonial. **Rocío Zambrana**, por exemplo, propõe uma aproximação entre essa primeira geração e o pensamento decolonial latino-americano recente em “Ambiva-

lência normativa e o futuro da teoria crítica: Adorno e Horkheimer, Castro-Gómez e Quijano sobre racionalidade, modernidade e totalidade”, traduzido por Mateus Loner e Mariana Teixeira. O texto procura resgatar a crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade ocidental presente na *Dialética do esclarecimento* em detrimento da ênfase conferida aos fundamentos normativos da teoria crítica mais recente, especialmente depois de Habermas. A autora questiona os pressupostos filosóficos subjacentes a essa guinada e argumenta que a teoria crítica deve ter em mente que seus conceitos e critérios normativos não estão imunes a uma ressignificação capitalista. Para dar conta das promessas e perigos dos conceitos de modernidade, racionalidade e totalidade, assim, Rocío Zambrana propõe que o conceito de *ambivalência normativa* deva estar na base da crítica. Apesar de ser um importante ponto de partida, contudo, a *Dialética do esclarecimento* não dá conta dessa ambivalência na medida em que busca distinguir claramente entre o que é positivo e o que é negativo no desenvolvimento da modernidade sem considerar a produção de realidades, desejos ou formas de vida internamente contraditórios, e é precisamente nesse ponto que o engajamento com o pensamento decolonial se mostra de vital importância para o futuro da teoria crítica. A autora recorre à perspectiva de Santiago Castro-Gómez e de Aníbal Quijano em busca de uma concepção de totalidade, modernidade e racionalidade que contenha em si *ao mesmo tempo*, e de modo entrelaçado, tanto liberdade quanto dominação.

Já em “Adorno’s ‘Natural History’ and Anti-Colonial Critique: Critical Theory and Afro-Caribbean Marxism” **Elizabeth**

Portella avança no cruzamento entre teoria decolonial e teoria crítica mediante uma análise mais específica do conceito de “história natural” tal como aparece na obra de Adorno e dos pensadores caribenhos Frantz Fanon, Walter Rodney e C. L. R. James. A autora parte da reconstrução histórica do uso do termo dentro do contexto de justificação racional da colonização, onde prevalece uma oposição de fundo entre história e natureza que é usada para fixar e justificar em termos de superioridade/inferioridade a relação de poder entre colonizador e colonizado, assim como a exploração de recursos naturais nos territórios invadidos. O pensamento de Adorno aparece então como fio condutor para a compreensão de um uso crítico da categoria de natureza, evitando o risco de se cair em essencialismos. De fato, trata-se de um conceito presente ao longo de toda a produção teórica do frankfurtiano – sempre com uma compreensão dialética da relação entre história e natureza. Com base nesta compreensão, a autora do artigo ressalta a importância da reabilitação da categoria de “história natural” e nos mostra como ela aparece na teoria anti-colonialista caribenha, sem transformar a crítica da falsa naturalização colonizadora em uma crítica meramente anti-naturalista.

Em “Duas dialéticas negativas: Paulo Arantes e uma dialética sem Adorno(s)”, **Eloyluz de Sousa Moreira** reflete sobre as convergências entre os conceitos de dialética de Adorno e de Paulo Arantes. Na reconstrução geral da noção adorniana de dialética negativa, destaca-se o enfoque prático-político que o autor confere ao tema – interligando a tarefa de “pensar o impossível” com a possibilidade de emergência de novos sujeitos revolucio-

nários, não totalmente integrados. Na análise da dialética negativa de Paulo Arantes, sobressai a natureza discursiva que lhe é atribuída, acentuando um tom utópico quase otimista. Tanto em Adorno quanto em Arantes, portanto, a negatividade prevalente funcionaria como “força de disrupção do Novo.” Apesar das convergências em termos de método, percebemos, no entanto, como o autor do artigo opera neste exercício comparativo a clivagem entre o ponto de vista do centro e o da periferia do capitalismo. Roberto Schwarz aparece então como um ponto de mediação entre Adorno e Arantes: a dialética negativa inconclusa representaria a unidade contraditória formada pelo “progresso do centro” junto ao “atraso da periferia.” Assim, embora haja uma aproximação metodológica entre os conceitos de dialética negativa, altera-se a relação entre crítica imanente e transcendente, entre o que está “dentro” e “fora” do espectro social.

O fato de Adorno ser o pensador que mais aparece ao longo da edição talvez seja uma indicação da vocação de sua filosofia para o diálogo com a crítica anti-colonial, como anunciado por Allen (2016), ou apenas ateste a grande amplitude de estudos acadêmicos sobre ele no Brasil e América Latina na atualidade. Para nos ajudar a entender o porquê desta popularidade de Adorno para a discussão decolonial, trazemos a versão em inglês da entrevista de **Roberto Schwarz** “On Adorno”, traduzida por Simone Fernandes e Mariana Fidelis, com revisão de Jane Godwin Coury. A escolha deste texto deve-se ao fato de ele estar justamente na fronteira entre um comentário e um esforço de atualização do pensamento do frankfurtiano no contexto brasileiro – e sua publicação em língua inglesa atende à intenção do

dossiê de internacionalizar a discussão ocorrida no Brasil sobre teoria crítica. Schwarz não apenas expõe as bases de sua leitura do autor alemão, como coloca em perspectiva sua própria teoria em relação com a obra de Antônio Candido e com a teoria da dependência.

Sem dúvida, mais do que um comentador de Adorno, Schwarz é responsável por enorme contribuição para o desenvolvimento de uma teoria crítica na/da/sobre a periferia, e aparece neste volume não apenas nesta tradução, mas também nos artigos de Eloyluz Moreira e Tomaz Izabel – e como pauta principal, no artigo de **Luiz Repa**. Em “Roberto Schwarz and the Brazilian Dialectic of Enlightenment: On the Reception of Critical Theory in Brazil”, o autor mostra como a imbricação entre forças arcaicas e modernas presente na obra de Adorno e Horkheimer é combinada por Schwarz com teorias brasileiras da modernização, como a *Teoria da dependência* de Fernando Henrique Cardoso, de modo a dar origem a uma interpretação inovadora da vida ideológica das elites nacionais. Ao mesmo tempo em que reconhece a originalidade e relevância da abordagem de Schwarz, Luiz Repa não deixa de apontar para alguns de seus pontos problemáticos, tais como a redução do papel crítico dos conflitos sociais e a pressuposição, em certos momentos, de um conceito de esclarecimento insuficientemente diferenciado entre seus significados contrastantes (e com distintos papéis no combate ou manutenção do status quo), resultando em uma diluição da dimensão política no quadro geral da teoria social de Schwarz. Desse modo, para além de apontar convergências e afinidades, a recepção da teoria crítica no Brasil reconstruída por

Luiz Repa é permeada de tensões que se conectam à própria diversidade de interpretações que buscam compreender a relação entre o moderno e o arcaico na realidade nacional.

O sentido lato – ou melhor, não escolástico – do que chamamos de teoria *decolonial* no título deste dossiê é atestado no artigo “Ivan Hadjiyski's Anti-Colonial Marxism: A View from Europe's Semi-Periphery”, em que **Nikolay Karkov** traz à baila uma contribuição pouco conhecida para o pensamento crítico e decolonial a partir da perspectiva do Leste Europeu. Centrado na figura do intelectual e ativista político búlgaro Ivan Hadjiyski (1907-1944), o texto explora as tensões da relação entre uma teoria crítica formulada a partir do centro (no caso, o marxismo) e um posicionamento anti-colonial com respeito a este mesmo centro, na medida em que os Bálcãs são considerados uma “semi-periferia” da Europa. O arcabouço crítico do marxismo combinado a tal posicionamento singular permite, argumenta o autor, que Hadjiyski coloque a modernidade capitalista ocidental sob escrutínio crítico à luz de seu reverso, presente na violência e na pilhagem colonial. Ao engajar-se nos debates a respeito tanto das formas de acumulação capitalista quanto do racismo no contexto do nacionalismo e fascismo crescentes no entre-guerras, sempre com a particularidade local no horizonte de análise, Hadjiyski é um autor que oferece uma abordagem teórica sofisticada – e atual – da interconexão entre capitalismo e colonialismo, e cuja obra, defende Nikolay Karkov, mereceria traduções para línguas mais conhecidas.

No artigo “Pensamento crítico e subversão onto-epistêmica: Propondo um diálogo entre Butler e Quijano”, **Hiata**

Anderson Silva do Nascimento e **Guaracira Gouvêa** propõem o cruzamento entre os conceitos de colonialidade e vulnerabilidade para tratar da situação colonial como organização racializada da precariedade social. Além disso, Quijano e Butler convergem na crítica à suposta neutralidade das concepções epistemológicas da modernidade ocidental e propõem uma determinada *subversão* ou transformação categorial (em termos epistêmicos e ontológicos) da teoria. No artigo eles são pensados conjuntamente para entender como a humanidade passa a ser definida e dividida desde o colonialismo pela cisão identidade-outridade e como podem se entrecruzar a dominação racial e a política de extermínio. Nesta composição do pensamento de Quijano e Butler, destaca-se o modo como se complexifica a noção de natureza – uma vez que, apesar do modo crítico como esta noção opera dentro do esquema cor-racismo, Quijano parece assumir uma posição mais conservadora ao não questionar o fundamento natural da diferenciação homem-mulher. Os autores mostram como esta perspectiva poderia ser complementada pela de Butler no que diz respeito à definição de gênero fora do parâmetro de separação entre natureza e cultura e fora do parâmetro formal da identidade – ressaltando o caráter discursivo e performático de sua constituição.

A publicação deste artigo se pretende também como uma pequena homenagem póstuma à Guaracira Gouvêa, que foi professora titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e lamentavelmente veio a falecer em junho de 2020.

Por fim, em “Axel Honneth e Amy Allen: O ‘progresso histórico’ em face do legado da *Dialética do esclarecimento*”, **Enrico Bueno** apresenta uma confrontação detalhada das posições de dois autores fundamentais da teoria crítica contemporânea em relação a uma das categorias de discussão mais importantes para as teorias decoloniais: o progresso. Para tanto, o autor reconstrói a leitura de ambos acerca da *Dialética do esclarecimento*, ressaltando as divergências de interpretação quanto ao potencial normativo da obra. Destaca-se no artigo a sistematização da disputa entre a *reconstrução normativa* de Honneth e a *genealogia problematizante* de Allen como procedimentos metodológicos distintos e concorrentes, sem necessariamente escolher uma posição.

Além dos artigos originais e traduzidos, o dossiê conta ainda com resenhas de obras publicadas recentemente em português. Em “A (des)construção histórico-filosófica de Enrique Dussel”, **Leonardo Dias Nunes** e **Robson Gabioneta** apresentam o livro *Política da libertação 1: História mundial e crítica*, publicado pela IFIBE em 2014 com tradução de Paulo César Carbonari. Os autores da resenha destacam a importância de difundir no cenário intelectual brasileiro o pensamento filosófico de Dussel, já bastante conhecido nos demais países da América Latina. No livro ora resenhado, Dussel apresenta os aspectos históricos, éticos e políticos da filosofia da libertação organizados de forma sistemática e propõe uma nova periodização da história mundial que vá além dos limites do helenocentrismo, do ocidentalismo, do eurocentrismo e do colonialismo. Afinal, se a historiografia eurocêntrica não leva em consideração a totalidade da história mundial, faz-se necessário um giro descolonizador capaz de

revelar a verdadeira face da modernidade ao atentar para as estratégias de dominação históricas, políticas e epistemológicas que vigoraram na América colonial.

Em “O racional olhou o real, o real olhou de volta”, **Esdras Bezerra Fernandes de Araújo** apresenta *Hegel e o Haiti*, influente texto de Susan Buck-Morss publicado em 2017 pela n-1 edições com tradução de Sebastião Nascimento, pesquisa iconográfica de Isabela Sanches e prefácio de Vladimir Safatle. Desde sua publicação em 2000 (em versão reduzida e ainda na forma de artigo), esta obra se tornou objeto de controvérsia no campo da história da filosofia ao levantar a hipótese de que o tratamento dado por Hegel na *Fenomenologia do espírito* à relação de senhorio-escravidão – que veio a tornar-se um dos motes mais célebres de sua filosofia – teria tido na Revolução Haitiana de 1804 um influxo decisivo com consequências teóricas de monta, conferindo concreção histórica ao que anteriormente se limitava a uma *metáfora*. A autora rompe, assim, os limites de uma história universal que desconsidera a capacidade dos povos periféricos de exercer influência sobre a vida espiritual do centro. Mais do que uma hipótese de leitura que situa Hegel em seu tempo histórico (como o próprio filósofo preconizou), a investigação de Buck-Morss representa também uma denúncia da contradição entre igualitarismo da filosofia política liberal e sua dependência de uma estrutura econômica apoiada sobre a escravidão, que é naturalizada na medida em que se perpreta contra sujeitos relegados ao status do “ainda não.”

O presente volume conta ainda, na seção livre, com o texto “Karl Marx: Crítica como prática emancipatória”, de **Robin**

Celikates, traduzido por Felipe Gretschischkin e Lutti Mira, em que o autor apresenta sua concepção acerca da noção de *crítica* de Marx e defende que ela ainda é relevante para a teoria crítica contemporânea na medida que for entendida como prática ao invés de ciência.

É com grande satisfação que publicamos o dossiê *Teoria decolonial e teoria crítica* depois de um longo processo editorial em meio às dificuldades trazidas pela pandemia de Covid-19, especialmente no que ela significou no contexto brasileiro. Gostaríamos de deixar registrados os nossos profundos agradecimentos aos autores e autoras dos textos que compõem o presente volume pela troca produtiva e aberta que, felizmente, via de regra caracteriza o processo editorial, à artista cuja obra ilustra a capa (bem como à sua equipe), e finalmente ao Comitê Editorial da *Dissonância* e a todas as pessoas que generosamente participaram dos processos de avaliação por pares, cessão de direitos, revisão, preparação, diagramação e demais processos editoriais pela sua dedicação neste período difícil e de crescente precificação da produção acadêmica.

A todas e todos, desejamos uma ótima leitura.

d::

artigos

NEM DECALQUE, NEM CÓPIA

Aproximações entre marxismo e decolonialidade

Bárbara Aragon*

RESUMO

A partir de uma visão crítica este artigo busca uma aproximação entre a teoria marxista e a teoria decolonial do grupo Modernidade/Colonialidade. Almejando analisar a crítica do grupo latino-americano ao marxismo, segundo a qual este seria mais um fruto negativo do eurocentrismo e inadequado para o nosso continente, faremos mediante a recuperação das obras de José Carlos Mariátegui e Antonio Gramsci, bem como de conceitos como imperialismo e subalternidade, a defesa de que estas contribuições são essenciais mesmo que advindas de uma tradição teórica eurocentrada. Assim logra-se um entendimento holístico e adequado para compreender nosso continente, buscando soluções possíveis para a ruptura com a colonialidade subjacente à imperialidade e identificando limites e avanços dessa aproximação teórica aparentemente conflitante.

PALAVRAS-CHAVE

Marxismo — Decolonialidade — Subalternidade — Imperialismo — América Latina

* Mestranda em História na Universidade Federal Fluminense - UFF (contato: bca.yale@gmail.com).

NEITHER DECAL, NOR COPY

Approximations between Marxism and Decoloniality

ABSTRACT

From a critical view this article seeks an approximation between Marxism and the decolonial theory of the Modernity/Coloniality group. Aiming to analyse the criticism of the Latin American group to Marxism as another negative product of Eurocentrism and thus inadequate for our continent, we will, with recourse to the works of Mariátegui and Gramsci, as well as to concepts such as imperialism and subalternity, argue that these contributions are essential even if they come from a Eurocentric theoretical tradition. We aim at a holistic and adequate understanding of our continent, seeking possible solutions to break with the coloniality underlying imperialism and identifying limits and advances of this apparently conflicting theoretical entanglement.

KEYWORDS

Marxism — Decoloniality — Subalternity — Imperialism — Latin America

Introdução

Aprender as teorias críticas na América Latina não é uma tarefa simples, nem seus limites e contribuições são evidentes por si sós. No entanto, a tarefa se torna ainda mais desafiadora quando pensamos tais teorias ou a construção delas desde a América Latina e para ela. Tal característica é fruto deste continente ter sido marcado pela colonização europeia que, para se justificar e se manter, construiu um arcabouço de conhecimento

destruindo e inferiorizando aqueles que são originários, assim como os que foram trazidos forçadamente para este território. O modelo de conhecimento imposto sobreviveu aos processos de independência, mesmo que hoje modificado e adequado aos novos processos de dominação e, por ainda estarmos nesta esteira de influências europeias, importamos também as teorias críticas advindas do velho continente, como o marxismo.

A teoria crítica possui este caráter por indagar aquilo que é colocado como regra; situando a América Latina¹ nesta lógica, qualquer crítica advinda destas terras deveria por princípio ser imbuída de uma indagação que rompa com a regra colonizante. Apesar das independências formais dos países que sofreram invasão europeia, ainda identificamos que a globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocentrado como um novo padrão de poder mundial (Quijano 2005: 122). No fim do século XX e início do XXI, houve a organização de intelectuais latino-americanos que, pensando nestes significantes, formaram o grupo Modernidade/Colonialidade, para o qual o conceito de colonialidade aparece como constitutivo da modernidade, e se assim se constrói tal relação, para romper com esta lógica colonial que persiste de maneira obscura deve-se romper com a modernidade em suas conformações europeias também (Mignolo 2015: 15).

No entanto, como propósito deste texto, intentaremos uma defesa da modernidade, já que a negação desta por completo é

¹ Sobre a discussão acerca do conceito de América Latina ver Richard Morse (2011) e Rafael Leporace Farret com Simone Rodrigues Pinto (2011).

também negar aquilo que esta carrega de frutífero, como as experiências de resistência ao capitalismo, que apesar de ser fruto da modernidade – como Marx e Engels afirmam no *Manifesto comunista* – também criou as condições do seu próprio fim. Dessa forma busca-se defender criticamente a ideia de que o rompimento radical com as premissas marxistas advindo do grupo M/C pode enveredar para soluções não profícuas para o nosso continente. Por outro lado, recuperaremos conceitos que estão na base do esforço teórico decolonial, por crermos na importância fundamental de algumas críticas advindas deste grupo, como os conceitos de decolonialidade e diversidade epistêmica, por exemplo.

A defesa será sustentada a partir da recuperação de parte dos conceitos e ideias de dois marxistas que não são entendidos como representantes do “marxismo hegemônico” ou, para o propósito deste artigo, que não fazem uma interpretação da realidade a partir de uma primazia do fator econômico como sugerido pelas leituras vulgares do marxismo, para que assim os coloquemos em confronto com o aporte de alguns autores do grupo M/C. Estes últimos se posicionam a partir do rompimento com um marxismo que, além de eurocêntrico, seria uma ciência economicista. Este artigo estará dividido em cinco seções, contando primeiramente com esta introdução. Na segunda seção, retomaremos o sardo Antonio Gramsci e seus conceitos de hegemonia e subalternidade e o original indo-americanismo do peruano José Carlos Mariátegui.

Para a elaboração destas ideias da união polêmica do marxismo e da teoria decolonial, o texto se sustenta, a partir da ter-

ceira seção, além da leitura dos autores marxistas indicados, nos autores decoloniais – em especial Ramón Grosfóguel, Walter Mignolo e Aníbal Quijano. Utilizaremos como norte a recente pesquisa de doutorado da brasileira Jórissa Aguiar (2017), na qual a cientista social se indaga exatamente se é possível falar de um marxismo decolonial. Já na quarta seção, retomando e avançando com os apontamentos marxistas, atentaremos para o fato de que o imperialismo e seu entendimento contemporâneo não foram encarados com rigor pelos autores decoloniais, o que causa diagnósticos e prognósticos problemáticos (Ballestrin 2014).

Nas considerações finais, abordaremos como o marxismo ocidental lida com alguma dificuldade com certos temas como a análise da colonialidade, o nacionalismo e o rompimento com o eurocentrismo e argumentaremos que, apesar de grandes avanços e diversos trabalhos acerca do tema, a questão relacional entre raça e classe – especialmente e intrinsecamente relacionada à questão indígena – ainda encontra certos contratempos, como a relação destes povos com as categorias de classe trabalhadora, proletariado, campesinato, etc. (Aguiar 2017: 16).

Os marxismos de Antonio Gramsci e José Carlos Mariátegui

Retomando Gramsci e Mariátegui, nos atemos a interpretações sobre a questão nacional e o desenvolvimento desigual, pensando nos conceitos de subalternidade e socialismo americano. Influenciados pelo contexto histórico em que vivem, mar-

cado pela revolução de 1917 e a estratégia bolchevique, ambos vislumbravam na educação das massas por meio da formação cultural e educacional dos grupos subalternos o caminho político a ser tomado para um horizonte revolucionário.

Para iniciarmos, pensemos na categoria de subalternidade, que, mesmo não tendo sido explicitamente elaborada e apresentada de forma imediata nos *Cadernos do cárcere*, é um traço fundamental no pensamento do marxista italiano.² Tal categoria foi pensada quando, investigando a formação social a partir da unificação italiana, Gramsci apontou que esta subalternidade foi construída a partir da necessidade do capitalismo e suas relações de poder político-econômico-ideológico. Os subalternos seriam aqueles que possuem características particulares como a origem a partir de outras “raças”, outra cultura e outra religião que não são contempladas pela ideologia dominante. O intelectual sardo entendia que o apartamento entre intelectuais e o povo (os subalternos) era um dos pontos nevrálgicos de empecilho de uma revolução num país de desenvolvimento desigual: “A história dos grupos sociais subalternos seria necessariamente desagregada e episódica” e somente a organização política garantiria a possibilidade de luta política dos explorados (Gramsci 2002: 135). A ideia de subalternidade em Gramsci tem relação estreita com a ideia de novo bloco histórico, uma nova articulação entre estrutura e superestrutura que permitiria a construção de uma

² O marxista sardo não desenvolveu esse conceito de forma aberta nos *Cadernos*, sendo necessário lembrar que, ao escrever o Caderno 25, em 1932, Gramsci já experimenta o esgotamento de suas capacidades intelectuais e físicas na elaboração das mais de quinze páginas onde recupera metodologicamente o sentido dos grupos subalternos, como eles se formariam e qual sua finalidade.

contra-hegemonia, um novo bloco histórico camponês que substituiria o bloco histórico dominante (Aguiar 2017: 107).

Tratando de territórios marcados pelo colonialismo, a tradição marxista não deixa, desde sua origem, de formular hipóteses e assertivas acerca do tema; desde Marx e Engels a Gramsci e outros, existe o debate sobre a situação dos países subjugados ao capital, como evidencia Giovanni Semeraro. Atento a este debate e ao pensamento leninista sobre a necessidade de estimular e apoiar as lutas nacionais de libertação e independência, condenando abertamente ao colonialismo, afirma Semeraro acerca de Gramsci:

Gramsci subverte a concepção tradicional de política e de filosofia, colocando-as em íntima e inseparável relação com as lutas dos “subalternos” e a fermentação nas periferias, estabelecendo uma profunda simbiose entre o “saber” intelectual e o “sentir” popular, entre a elaboração teórica e a prática dos “simples” (Semeraro 2012: 60).

Essas afirmações se tornam relevantes para se pensar teorias e políticas contra-hegemônicas no contexto latino-americano por dois motivos que compõem o conteúdo principal de algumas críticas decoloniais ao pensamento marxista. A primeira seria a visão eurocêntrica da modernidade, que imporia sobre os países periféricos uma ideia de etapismo. Em relação à superação do regime capitalista, essa noção é mais próxima das ideias debatidas na III Internacional Comunista, que abordou os países da América Latina como países coloniais, semicoloniais e dependentes. Caracterizando nossas formações sociais como semifeudais e relacionando essa posição com a presença do imperialismo estadunidense e britânico, a leitura dos partidos comunistas indi-

cava a necessidade de uma revolução burguesa aos moldes clássicos, posto que, sem ela, a revolução socialista proletária seria impossibilitada. No entanto, lembremos que para que tal revolução burguesa vingasse, primeiro era necessário uma classe burguesa nacional consolidada, algo que os países deste continente desconheciam; apesar de existir na América Latina um sentido nacional muito arraigado, os países da região nunca possuíram uma burguesia originária com combativo espírito nacional. Sobre isso, Gramsci e Mariátegui já atentavam, cada um à sua maneira, para o rompimento da convicção de que a nação é apenas o produto e instrumento de uma classe, a burguesia.

A outra crítica decolonial a partir de certas leituras do marxismo diz respeito à delegação do protagonismo revolucionário à classe proletária. Na trilha desta crítica é que os autores decoloniais se aproximam do conceito de subalternidade de Gramsci, para que os *damnés de la terra*,³ os subalternos, fossem os protagonistas das teorias sociais produzidas *para e a partir* da América Latina (Aguiar 2017: 112). Assim, como exposto acima, Gramsci não nega o horizonte revolucionário de que, em momentos de crise, as classes subalternizadas sob direção do proletariado se organizassem e intervissem politicamente para a criação de um bloco histórico. Exposto isso, para que tal reflexão dialogue com a defesa de um marxismo decolonial aqui proposta, lembremos a herança teórico-política essencial do intelectual latino-americano Mariátegui.

³ Assim como realizado por Mignolo (2008), fazemos referência direta a Frantz Fanon ao postular a categoria “condenados da terra.”

Expressão máxima de inovação no campo marxista e referência para se pensar as particularidades das formações sociais da América Latina, o peruano José Carlos Mariátegui⁴ (1894–1930) brinda o campo intelectual com suas reflexões sobre questão racial na América Latina e sobre o desenvolvimento econômico-político dos indígenas, que compunham quatro quintos dos oprimidos do seu país de origem. Devido ao seu envolvimento com o movimento estudantil peruano e a consequente oposição ao presidente Augusto Leguía, o jovem peruano vive em exílio na Europa trabalhando como uma espécie de “agente de propaganda do governo peruano no exterior” para que não fosse preso (Aguiar 2017: 66). Por quatro anos (1919–1923) vive na Itália e lá se torna leitor do jovem Gramsci, que neste período organizava a imprensa do partido comunista da Itália. É a partir deste contato em especial, sob a influência dos impactos da Revolução Russa e os movimentos sindicais que vivenciou, que o Amauta⁵ passa a utilizar todo seu arcabouço teórico marxista para refletir sobre a luta de classes no Peru e suas particularidades, muitas delas compartilhadas por outros países na América Latina, como a concentração fundiária justificada historicamente por meio do processo de colonização a partir de uma suposta inferioridade indígena-racial e as relações servis como relação de dependência estabelecida com os trabalhadores rurais assalariados.

⁴ Para outras referências fundamentais acerca do trabalho e da vida de José Carlos Mariátegui ver: José Aricó (1980), Alberto Flores Galindo (1980), César Germaná (1980), Antonio Melis (2013), Jorge Abelardo Ramos (1973) e Luiz Bernardo Pericás (2010).

⁵ Palavra em quéchua que significa pensador, mestre, sábio, e que se tornou também apelido de Mariátegui, por nomear uma revista lançada por ele em 1924.

Mariátegui é o pioneiro em agregar o entendimento da subjetividade “raça” a partir das contribuições das análises materialistas sobre classes, unindo o conhecimento da história e as tradições de luta dos subalternos. Organiza estas ideias no seu livro *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, no qual recupera a formação social-econômica de seu país desde os finais do período colonial, passando pela independência e o período subsequente, e assim elucida as variáveis de desenvolvimento e capital predominante:

A dominação amparada no racismo, segundo Mariátegui, estava pautada numa dupla perspectiva de inferioridade, cultural e material. O Peru estava dividido em quatro regiões, a saber: a costa (litoral), a serra (cordilheira), Amazônia e a selva. O capital estrangeiro da costa mantinha relações de dominação com o operariado rural, enquanto os *gamonales* da serra se aliavam à aristocracia fundiária, também utilizando exploração da mão de obra camponesa. A associação desses dois tipos de classe dominante marcou o desenvolvimento do capitalismo latino-americano, que não aconteceu após alguma revolução burguesa de qualquer tipo. Assim, o capital estrangeiro se associa com a aristocracia fundiária na América Latina para explorar a mão de obra camponesa e indígena. Há ainda uma identificação das classes médias com essa postura racista e preconceituosa (Aguiar 2017: 68).

Assim, Mariátegui encontrava nas classes subalternas – compostas em sua maioria por indígenas – o elemento principal daquilo que seria o socialismo indo-americano, ao organizarem-se politicamente para se defenderem e contra-atacarem, buscando numa aliança com os trabalhadores urbanos (percebemos aqui a influência gramsciana-leninista na concepção de aliança

de classes) a articulação política necessária para alcançar um horizonte fruto do processo revolucionário, buscando como inspiração as experiências de economia coletivista no Peru, mas sem uma volta a um passado romântico.

Observa-se outro ponto de convergência entre os autores marxistas usados aqui como referência: o fato do Amauta não atribuir à burguesia nacional nenhum protagonismo num suposto etapismo da revolução nas terras peruanas, e consequentemente em quase todas as terras latino-americanas. Tal posição caracteriza o debate que marcou o cenário teórico marxista latino-americano nos anos 1930 entre os autores Mariátegui e Haya de La Torre (Löwy 2003). Este confronto político e teórico é profícuo ao postular os entendimentos sobre o nacionalismo que influenciarão diretamente nas práticas políticas dentro da América Latina e também por, mais uma vez, partir da recuperação das posturas e formulações de Mariátegui para combater as críticas de autores decoloniais (como Ramón Grosfoguel) que consideram o nacionalismo como um dos grandes problemas da América Latina a ser superado.

Em um primeiro momento, Mariátegui e Haya de La Torre caminharam juntos em suas proposições políticas. Em 1924 o Amauta é convidado a participar da frente única anti-imperialista Aliança Popular Revolucionária Americana criada por Haya de La Torre e da implementação das Universidades Populares González Prada (Galindo 1991: 276). Em razão do caráter antioligárquico, anti-imperialista e temporariamente ligado aos preceitos marxistas da APRA em seu primeiro momento, era coerente a aproximação entre ambos os peruanos. Porém, após o contato

de Haya de La Torre com as ideias propostas no V Congresso da Internacional Comunista em 1924 e principalmente sua participação como representante latino-americano no I Congresso Mundial Anti-imperialista em 1927 em Bruxelas, ocorreu de fato a mudança de postura política do fundador da APRA, que resultaria no afastamento de Mariátegui desta frente, a qual não tardou a virar um partido político e marcar o início do debate teórico-político com seu conterrâneo. Victor Haya de La Torre nesse momento passou a se posicionar em um alinhamento com ideias mais policlassistas, questionando que uma frente única em termos leninistas – que agregasse as classes trabalhadoras – não contemplaria a necessidade da América Latina como um subcontinente com um desenvolvimento muito particular, imerso em um espaço-tempo indo-americano que faria com que houvesse a necessidade de desenvolvermos um capitalismo nacional em lugar de uma ditadura do proletariado (Haya de La Torre 1985).

Nestes termos é que se consolida a cisão que caracteriza este debate. De um lado observa-se a tendência de um reformismo latino-americano visando um bloco policlassista, sob a direção de uma pequena burguesia articulada junto de uma fração da classe operária e camponesa distantes das persuasões da Internacional Comunista e, por outro lado, a defesa de um socialismo revolucionário indo-americano a partir da criação de uma vanguarda proletária articulada com as classes subalternas. A recuperação deste debate é de extrema relevância por tocar em contendas que se fazem presentes até hoje no cenário político e teórico no nosso continente. Como Lúcio Flávio de Almeida acertadamente elabora, nem sempre nacionalismo e anti-imperi-

alismo andam juntos; além disso, o anti-imperialismo tampouco deve ser entendido como sinônimo ou tendência ao socialismo, mas antes como “uma expectativa de que houvesse uma predisposição de frações burguesas para formarem frente com as forças populares em certa fase da luta contra o imperialismo” (Almeida 2011: 135).

É fundamental recordar que o Amauta propunha um marxismo latino-americano dialético que rompia com as tendências estalinistas porque observou de maneira perspicaz as particularidades de seu território: sem perder a noção de que o capitalismo é o que de fato ainda aprisiona e explora todos os povos do mundo, especialmente quando observada a América Latina, ele não rompe com a premissa da necessidade de uma revolução socialista por meio da luta de classe, com o indígena entendido como parte essencial da frente única de classe. É nesse sentido que se faz possível traçar o embate com as ideias de alguns autores decoloniais, já que estes perderiam de vista, devido ao rompimento radical com o marxismo, a crítica da exploração dos povos nas relações de produção, o que conseqüentemente desembocaria em uma análise mais detalhada do imperialismo, algo que, como já exposto, não é abordado com profundidade nos estudos decoloniais.

Nesta fase neoliberal da globalização das relações sociais de produção, emergem desafios epistemológicos assim como novas questões que requerem novas respostas. Por este motivo defendemos que deva haver a intensificação, ampliação e atenção àquelas pesquisas que se dispõem a pensar no eixo sul-sul e a teoria decolonial assegura sua relevância nesta proposta.

Assim, na primeira década do século XXI, marcada pelo aprofundamento da luta de classes em diferentes ordens de caráter nacional-popular, em maior ou menor medida se notavam movimentos que atuavam contra os governos neoliberais, sendo as principais lutas latino-americanas aquelas por nacionalizações dos recursos naturais.

Concordamos com a divisão proposta pela autora brasileira Luciana Ballestrin (2015) acerca dos trabalhos teóricos que se propunham interpretar a nova realidade dada pela fase pós-colonialista. Ballestrin propõe que a primeira fase seria caracterizada por um pós-colonialismo revolucionário, ligado diretamente aos movimentos de libertação, sobretudo na África e Ásia; a segunda seria marcada pela publicação em 1978 da obra definitiva de Edward Said, *Orientalismo*, e de estudos marcados pelas influências pós-estruturalistas, pós-modernas, Estudos Subalternos indianos e multiculturalismo; já a terceira fase seria aquela que interessa a este trabalho, a fase decolonial: a partir da dissolução da versão latino-americana do Grupo de Estudos Subalternos (1992–1998), é criado em 1998 o Grupo Modernidade/Colonialidade que radicalizava as críticas dos Estudos Subalternos, inserindo a América Latina no debate e aprofundando a problematização do eurocentrismo e da modernidade (Ballestrin 2013):

A versão pós-colonial latino-americana – que certamente recusaria este rótulo para si – constrói seus argumentos com as bases do pensamento latino-americano, filosofia da libertação, teoria da dependência, teoria do sistema-mundo, grupos indiano e latino-americano de estudos subalternos, filosofia afro-caribenha e femi-

nismo latino-americano (Restrepo e Rojas, 2010). O diagnóstico da colonialidade como a face oculta da modernidade, a lógica continuada do colonialismo através da colonialidade do ser, do saber e do poder e as propostas de descolonização epistêmica por um giro decolonial são algumas importantes contribuições para o debate global e atual sobre o pós-colonialismo (Ballestrin 2015: 6).

O grupo Modernidade/Colonialidade e as diferentes posições em relação ao marxismo

No campo do saber, a experiência europeia é a que marca aquilo que seria entendido como história oficial. Esta demarcação e caráter de oficialidade e legitimidade foram transpostos – e são mantidos – naqueles territórios em que a presença europeia se fez a partir da colonização material e subjetiva. A divisão geográfico-política criada historicamente privilegiando sujeitos, saberes e práticas está composta por relações políticas e ideológicas que constroem também o campo do conhecimento. A dimensão política que criou a noção e a relação do norte – independente, desenvolvido, moderno – e a do sul – dependente, subdesenvolvido, arcaico – está presente em todo processo e conflito de que se ocupa a ciência. Assim se estabelece a relação da produção do conhecimento em que há uma fragmentação do mundo entre países que o consomem e países que o produzem, dominando econômica e culturalmente o processo de globalização. Porém, como vimos, especialmente nos períodos durante e após os processos de independência, esse domínio colonial passou a ser questionado também nos lugares de emissão do saber.

Contudo, a teoria decolonial criticou de maneira enérgica essas teorias contestadoras dos discursos e representações culturais advindas dos processos coloniais alegando que elas pareciam desconectadas da realidade social latino-americana por não priorizarem a particularidade de nosso tipo de colonização e centrarem a análise nas questões literárias e culturais. Ou seja: faltava o estudo da dependência econômica e a crítica às ideologias eurocêntricas de fato (Aguiar 2017: 115).

Em meados da década de 1990, um grupo de intelectuais que lecionavam nos Estados Unidos, a saber, John Beverly, Walter Mignolo, Aníbal Quijano, entre outros, fundaram o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, sendo marcante o lançamento da obra *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, de 1992, do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Mais tarde, Mignolo, certo de que seria necessário um rompimento quase que total com os autores eurocêntricos para que a produção decolonial fosse verdadeiramente apropriada para a América Latina, criou o grupo Modernidade/Colonialidade unindo-se a outros intelectuais do subcontinente como o filósofo argentino Enrique Dussel e o sociólogo venezuelano Edgard Lander, entre outros. A partir principalmente do uso da categoria de colonialidade – elaborada de maneira mais profunda por Quijano –, que aparece como contrapartida fundamental para enfatizar as consequências da modernidade nos países subdesenvolvidos ou de desenvolvimento tardio, estes autores pensaram a modernidade e seu lado obscuro, buscando propor novas articulações para a produção do saber e da crítica teórico-política na América Latina.

O conceito de colonialidade é defendido aqui como um dos pilares centrais do que propomos como marxismo decolonial, já que a categoria remete a como compreendemos a forma latino-americana de ser subalterno. Apresentado por Quijano (2005), o conceito de colonialidade tem a ver, primeiramente, com a ideia de que a consolidação do capitalismo de hoje só foi possível devido à exploração do continente americano, consolidando uma dominação que, baseada na construção da ideia de raça e se ancorando na dicotomia racial de inferioridade para os dominados e superioridade aos dominantes, formou este novo padrão de poder eurocentrado juntamente com a nova estrutura de controle do trabalho, agora articulada em torno da relação capital-trabalho:

A América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistados e conquistadores na ideia de raça [...]. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial (Quijano 2005: 117).

Quijano ainda argumenta que as investidas coloniais influenciaram além do campo específico da exploração material, significando também uma configuração cultural, intelectual – em suma: intersubjetiva – equivalente e útil às de controle do trabalho em torno do capital para estabelecer o capitalismo mundial.

Dessa forma, ocorre a subjugação de todos os âmbitos da história sob uma só ordem cultural global baseada na supremacia ocidental/europeia, atingindo não só a materialidade com sua hegemonia, mas também a subjetividade, afetando diretamente a produção e a captação do conhecimento (Quijano 2005). Existiria assim uma relação de interdependência dessas instituições (a intersubjetividade está sob controle do eurocentrismo assim como o sexo está sob comando da família burguesa). E, por fim, este padrão de poder mundial é o primeiro que cobre a totalidade da população do planeta, exprimindo também, além das formas de legitimação das relações de dominação entre Estados, a dominação amparada na divisão racial do trabalho, um debate que toma fôlego a partir da recuperação de identidades no subcontinente latino-americano. A colonialidade significou a legitimação das antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade numa perspectiva moderna, ainda segundo o autor (Quijano 2005).

A partir do conceito de colonialidade como algo que transcende as particularidades do colonialismo histórico e que não desaparece com a independência formal dos Estados, o que se pode dizer sobre a nova geopolítica do imperialismo? Sobre o tema, Ballestrin indica que, ao pensarmos em colonialidade, devemos necessariamente pensar no que ela chama de imperialidade. Para refletir sobre isso, lembremos que devido à difusão de diversas interpretações do marxismo no final do século XX, não é de se surpreender que no grupo M/C haja uma divisão entre os autores que se baseiam em premissas marxistas e aqueles que rompem de fato com tal teoria. Como vimos, Aníbal Quijano

aborda no seu estudo o padrão de poder atual caracterizado pela globalidade e baseado na colonialidade em relação dialética com a categoria “raça”, mas sem perder de vista como esta está estreitamente relacionada à exploração econômica. Além de Quijano, a filosofia da libertação de Enrique Dussel se encontra fundamentada, em muito, em ideias de proveniência marxista, sem deixar de lado o materialismo histórico e especialmente a categoria de totalidade:

Para Marx, a “totalidade” é uma categoria de categorias, um conceito de conceitos. Pode dar-se tanto no nível concreto do sistema capitalista real quanto ser a totalidade como “concreto espiritual” – ou a totalidade burguesa como conhecida. O próprio capital é uma totalidade – tanto em abstrato ou “em geral” quanto em concreto, como a totalidade do sistema burguês histórico. O capital como totalidade é também um conceito ou uma categoria com múltiplas determinações. O capital é, como fundamento, a essência do capitalismo, ou seja, a essência última onde se encontra a identidade conceitual do próprio capitalismo (Dussel 2012: 327).

Em tempo: acerca do conceito de totalidade, Dussel sublinha a superação de Marx da noção materialista de Feuerbach que, ao inverter a dialética hegeliana e colocar o “homem” na centralidade da compreensão das ideias que a humanidade produz, ainda pensava em uma “essência humana.” Marx vai além da Totalidade ontológica. O que Dussel observa é que Marx vislumbra a sociedade civil burguesa e o Estado como componentes de uma Totalidade dominadora, que se nutre de algo que lhe é externo, que representa um “Nada” para essa Totalidade (Dussel 2007: 368–378) e, assim, enxerga como verdadeira superação (do

alemão *Aufhebung*) a negação dialética de uma concepção inicial que a supera em prol de sua reconstrução de forma crítica. É a partir desta reflexão que Dussel reafirma qual é o projeto real da descolonização:

A Modernidade nasce *realmente* em 1492: essa é a nossa tese. Sua *real superação* (como *subsumtion* e não meramente como *Aufhebung* hegeliana) é a subsunção de seu caráter emancipador racional europeu transcendido como projeto mundial de libertação de sua Alteridade negada: a Trans-Modernidade (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera) (Dussel 2000: 31).

Apesar de ainda não se definir como consenso, a abordagem acerca da totalidade é onde encontramos um dos pontos nevrálgicos de diferença entre a matriz de pensamento decolonial que rompe com o marxismo e o que seria a matriz decolonial clássica, ou ainda uma esquerda decolonial representada neste momento por Dussel e Quijano. Buscar uma visão de conjunto do advento da modernidade capitalista, do trabalho assalariado, divisão e subsunção do trabalho e do papel que a América Latina exerce ao adentrar na modernidade como a “outra face”, dominada, explorada (Dussel 2005, 2012), faz com que seja uma hipótese possível a análise integral. Esta análise, que se diferencia da compreensão de alguns autores decoloniais da raça como sendo *a* luta por excelência, e não como parte da luta de classes, se torna mais profícua e mais próxima de um prognóstico adequado à situação histórica da América Latina no mundo.

Pertencentes à matriz mais “radical” do grupo M/C, autores como o argentino Walter Dignolo e o porto-riquenho Ramón

Grosfóguel, apesar de beberem da fonte de Dussel, desatrelam-se do marxismo e o criticam como sendo mais uma ciência europeia que impunha suas soluções sem admitir as particularidades latino-americanas. Grosfóguel, por exemplo, entende a relação entre a modernidade e a colonialidade como simultânea e constitutiva, datada antes da perspectiva eurocêntrica que admite a modernidade nascida junto com o movimento iluminista do século XVIII, e assim como os autores decoloniais sugerem, afirma que esta na verdade nasce em 1492 com a América. A principal crítica advinda deste autor é a da utilização de ferramentas teóricas eurocêntricas para analisar nosso continente, entendendo como parte do processo de colonialidade a exclusão de teorias populares, cosmovisões nativas, entre outras epistemologias originárias da América Latina, assim como se fez no colonialismo clássico. O autor propõe a partir desta denúncia uma nova epistemologia, elaborada a partir do que ele chama de diversidade epistêmica (Grosfóguel 2008). Tanto Grosfóguel quanto Mignolo possuem uma leitura comumente feita das obras marxistas e marxianas em que estas indicariam uma predominância do fator econômico sobre os outros demais fatores de influência social. Ambos tendem a homogeneizar o marxismo ao denunciar a ideia do protagonismo de uma classe proletária e as noções etapistas impostas ao subcontinente para o alcance de uma revolução.

Ambos ignoram desta forma a atualização do debate entre os próprios marxistas sobre o binômio proletário vs. burguês, debate iniciado já por Lênin e Gramsci e levado adiante pelo representante latino-americano Mariátegui e por estudos con-

temporâneos sobre a centralidade do conceito de trabalho e classe que vive do trabalho hoje. Os autores da corrente decolonial em debate, distantes de uma análise da totalidade da acumulação social, histórica, econômica e científica proposta por teorias críticas advindas da Europa, como o marxismo, pontuam a necessidade de cunhar os aportes para uma nova epistemologia, como já foi destacado. Grosfóguel, como Quijano, postula o racismo como categoria principal da colonialidade, porém, diferentemente deste último, identifica o racismo como o princípio organizador de todas as hierarquias do sistema-mundo (Grosfóguel 2008).

Relembrando o imperialismo

Como citado anteriormente, é de extremo valor que resgatemos o uso do conceito de imperialismo⁶ e confrontemos o não aprofundamento deste nos trabalhos de cunho decolonial – de ambas as matrizes aqui propostas. Para o amparo da defesa de

⁶ O conceito de “imperialismo” que abordamos até agora se refere especialmente aos estudos de Ellen Wood em sua obra *O império do Capital* (2014). Com base nas referências leninistas acerca do entendimento de imperialismo, ela busca entender – através da nova configuração do capitalismo e também de uma nova forma de hegemonia imperial – a dinâmica entre uma coerção direta e uma coerção indireta (por meio da dependência dos atores econômicos no mercado) como os fatores que sustentam o imperialismo atual (Wood 2014: 53). Além disso, a autora demonstra como o capitalismo não consegue se sustentar somente a partir dos imperativos do poder econômico, como também não consegue exercer esta dominação sem o apoio do poder extra-econômico. Assim, este sistema necessita de “uma elaborada, estável e previsível ordem legal, política e administrativa. [...] Em outras palavras, as mesmas características que capacitam o capital a estender seu poder econômico para além do Estado-nação são as características que o fazem dependente de algo semelhante como o Estado moderno” (Wood 2004: 54). É com esta linha de pensamento que ela irá combater a ideia de que, neste período em que vivemos, o Estado-nação teria se tornado irrelevante.

um marxismo decolonial, cremos que desconectar o fenômeno do colonialismo clássico do imperialismo e conseqüentemente da atual colonialidade e da imperialidade é inviável se como resultado busca-se uma teoria que complementa fatores culturais e econômicos de maneira dialética para compreender as relações de dominação no nosso continente. Conforme Ballestrin indica, com a conformação do neoliberalismo como nova reconfiguração do capitalismo e suas atualizadas e complexas formas de extração de mais-valor nos anos 1970, emergiu como paradoxo compreender o imperialismo construído pelos Estados Unidos como “imperialismo sem colonialismo”, ou seja, sem colônias formais. Assim, o imperialismo passou a se movimentar e se apresentar de maneira mais nebulosa e “informal” (Ballestrin 2017: 12).

Ballestrin propõe o conceito de imperialidade como a lógica moderna do imperialismo, assim como a colonialidade é entendida como a lógica moderna do colonialismo, sendo fruto da imperialidade. A autora destaca que o conceito de imperialidade é fruto de elaborações anteriores do geógrafo estadunidense David Slater, que sinaliza a colonialidade do poder dialogando com a imperialidade do poder e essa relação é entendida quando o alcance explicativo do funcionamento da reprodução da colonialidade é problematizado (Slater 2011). A colonialidade, por não conseguir ser demonstrada na medida em que prescinde de uma força correspondente que a estimule e a perpetue, dificulta o rastreamento de quais são seus agentes, para que serve e a quais interesses precisos está servindo. Assim, a autora postula a sua origem na imperialidade, que “se refere a

um direito, privilégio e sentimento de um ser imperial ou à defesa de um modo imperial de vida, no qual a invasão geopolítica do poder ocidental é legitimada ou desejada” (Ballestrin 2017: 18).

Concordamos com o marxista Atilio Boron que evidencia que a leitura a ser feita do imperialismo nos dias de hoje não pode ser a mesma das feitas no século passado com os clássicos de Hilferding, Lênin, Bukharin e Rosa Luxemburgo; no entanto, não se pode compreendê-lo sem eles. Ademais, retomemos o argumento principal da obra *O império do Capital* da marxista norte-americana Ellen Wood sobre a particularidade do imperialismo na sua conformação mais atual, que consiste na predominância da utilização de imperativos econômicos em detrimento dos extra-econômicos, representados pelos elementos políticos, militares e judiciais (como ocorria no imperialismo clássico), os quais, porém, de maneira alguma perderiam sua importância de atuação no processo de exploração econômica e principalmente na manutenção desta. Para a autora, “o imperialismo capitalista exige apoio extra-econômico. A força extra-econômica é claramente essencial para a manutenção da coerção econômica em si” (Wood 2014: 16). Estes imperativos não desempenham uma função direta na apropriação ‘*per se*’ de trabalho excedente, no entendimento da autora, sendo a sua principal função a manutenção das formas sociais que permitem que mais-valor seja extraído, ou seja, que a relação capital-trabalho permaneça em atividade. Entende-se que a posição da América Latina nessa nova dinâmica imperial é de clara posição de interferência de

ambas as facetas dos imperativos (econômicos e extra-econômicos) do capital e que:

Assim como o capital exerce sua dominação sobre o trabalho sem o poder coercitivo direto, porque os trabalhadores dependem do mercado e são obrigados a entrar nele para vender sua força de trabalho, coisa análoga aconteceu no plano global, onde mais e mais partes do mundo foram submetidas a esses imperativos de mercado que as tornam dependentes (Wood 2014: 21).

Compreendemos como essa relação de imperativos, trabalhando com a dinâmica de coerção e consenso na construção de hegemonia, é essencial para o exercício da imperialidade e da colonialidade. Essa compreensão tem a ver também com o conceito de acumulação por espoliação do marxista David Harvey (2006) que é resgatado por Slater e Ballestrin para a elaboração da ideia de imperialidade, já que o conceito trazido pelo autor britânico, apoiado em Rosa Luxemburgo, define o processo que repete as formas primitivas e originárias de violência da acumulação capitalista em regiões da periferia do sistema-mundo, num momento de mudança institucional que consolida a disciplina social em necessidade de acumulação por espoliação, sendo ainda característicos a produção de *commodities*, o aprofundamento do extrativismo e a reprimarização da economia.

Ainda segundo Ballestrin e buscando uma aproximação do que elucidamos por forças extra-econômicas do imperialismo, a imperialidade continua operando junto com a colonialidade como uma forma de poder global que não encontra precedentes históricos, algo que é demonstrado, por exemplo, por uma série de rankings internacionais para a medição dos níveis de desen-

volvimento, democracia e transparência, uma estratégia bastante clara que vem sendo fomentada por organizações imperialistas que afetam a política, a economia e também a produção de conhecimento na América Latina:

Se a imperialidade for entendida como o impulso de expansão e o desejo de intervenção da mentalidade imperial, tem-se um relacionamento necessário com a colonialidade: a imperialidade produz a colonialidade (Ballestrin 2017).

Por fim, constata-se que devido às formulações elaboradas na América Latina que não compreendem o imperialismo na sua totalidade, principalmente no período após a onda democrática na década de 1980, há uma heterogeneidade de posições políticas que, estabelecidas em uma perspectiva populista, fundamentaram-se em reforços da construção estatal da nação no interior do território, assim como a necessidade de formar alianças poli-classistas, levando a uma hegemonia reformista que “frente ao imperialismo e em momentos de agudização política e econômica expressavam como os setores das classes dominantes nacionais eram transformados pelo imperialismo em instrumento de sua própria dominação” (Aguiar 2017: 134).

Concluimos, portanto, que apesar de muitos autores decoloniais possuírem uma tradição marxista marcante, se utilizarem de categorias essenciais do aporte teórico marxista e avançarem no debate de descolonização, ao desvendarem a lógica da colonialidade (do poder, do saber e do ser) como a “face oculta da modernidade”, autores como Aníbal Quijano e Enrique Dussel – que utilizaram métodos e linguagens orientadas à reflexão crítica

a partir de uma práxis libertadora – acabaram por não conferir a devida carga revolucionária que é originária de tais conceitos, como o da imperialidade. Mesmo que tratem, por exemplo, do estudo das práticas e avanços do imperialismo contemporâneo, a hegemonia dessa categoria – o imperialismo ou a imperialidade – se perde quando passamos às formulações dos autores do paradigma modernidade-colonialidade. Ou seja, pressupõe-se que o uso não fiel destas categorias ou o afastamento completo de certas contribuições marxistas que são de extrema importância para a compreensão do nosso continente pode resultar em uma perda da perspectiva de que a modernidade produz a imperialidade e a colonialidade, mas também fornece as condições para a decolonialidade desde então em marcha. Defendemos, aqui, que a subsunção de uma sociedade sob o processo universal de mercantilização, que sofreu com o colonialismo e que possui em seu território nações que sofreram mais de trezentos anos de escravismo, como o Brasil, requer uma teoria e uma forma de organização que rompa com todas as opressões criadas e fomentadas neste processo. Assim, refletir sobre essa forma de organização é refletir fundamentalmente sobre as particularidades da formação econômico-social do subcontinente, um ponto de partida atrelado à discussão sobre a revolução latino-americana, se entendermos que só se conclui o processo de formação social com uma mudança estrutural profunda – logo, revolucionária.

Considerações finais

Não ignoremos o ineditismo de José Carlos Mariátegui ao ousar teoricamente quando, por olhar as particularidades do território latino-americano sob uma perspectiva crítica e revolucionária, semeou aqui as primeiras sementes acerca da luta pelo fim da colonialidade e do capitalismo através da mobilização de sujeitos históricos subalternizados que, organizados em uma frente única de classe, tomariam em suas mãos os rumos da sua história e fariam da nossa revolução nem decalque, nem cópia, mas sim criação heroica. A descolonização seria, para o revolucionário peruano, a nossa segunda independência.

Autores marxistas anticoloniais como Lênin, Gramsci, Mao Tse-Tung, Ho Chin Minh, Aimeé Césaire, Frantz Fanon, mas especialmente latino-americanos como Mariátegui e Ruy Mauro Marini que tanto se debruçaram sob o tema das relações de dependência internacional muito podem inspirar a luta teórica e política decoloniais. Além disso, há muito a ser utilizado e estudado para mudarmos e complementarmos análises, como pensamentos críticos estabelecidos desde o sul global que não precisaram de Marx para criticar o capitalismo, mas poderiam fazê-lo desde a própria realidade, como nos lembram Castro-Gómez e Grosfóguel, como o pensamento crítico latino-americano inaugurado por Waman Poma de Ayala, no século XVI, chegando aos exemplos mais contemporâneos com Fausto Reynaga⁷ (Castro-Gómez e Grosfóguel 2008).

⁷ Huamán Poma de Ayala ou Felipe Guamán foi um cronista peruano de origem quéchua que viveu em Lima até 1615, dedicado a denunciar os maus tratos dos espanhóis com os povos autóctones. Fausto Reynaga, por sua vez, lança no início da década de 1970 sua mais importante obra, que retrata a exploração indígena desde os tempos da

É já de amplo conhecimento o papel que o controle das ciências, do saber e da difusão intelectual desempenha junto à dominação econômica exercida pelos centros imperialistas, “apreendendo uma intersubjetividade no processo de dominação que atualmente se desenvolve no meio acadêmico através da fragmentação do saber e do abandono da perspectiva histórica para dar lugar a uma reorganização pós-moderna do meio científico, aparente, de renúncia a uma perspectiva dialética e de totalidade” (Aguilar 2017: 131). Contudo, a defesa feita neste artigo é de que a América Latina seja entendida no seu todo histórico, que inclui marcas da colonização e marcas da exploração de um sistema econômico que se atualiza e se expande cada vez mais. Sabendo do lugar da construção de conhecimento por uma contra-hegemonia que visa romper com a fragmentação teórica a partir de uma abordagem totalizante, não se pode perder de vista que o horizonte só é alcançado através da(s) luta(s) dos explorados. É tarefa política refletir e avançar sobre o que podem nos dizer hoje essas outras possibilidades, outros sujeitos e outras histórias que foram apagadas por um processo crescente de empobrecimento pela imposição de um padrão que inferiori-

colonização, *La revolución india*. Apesar de toda sua importância teórico-narrativa e de apontar o indígena como sujeito da revolução, caía na falácia de negar a luta de classes e exaltar as questões culturais e, ao fazer isso, defende uma revolução “adequada” ao contexto histórico e geopolítico que, por conseguinte, superaria tanto o nacionalismo como o próprio marxismo. O autor boliviano deixou um grande legado e foi em grande parte inspirador de variadas vertentes do indianismo no país e no subcontinente, muitas delas erroneamente assimiladas ao peruano Mariátegui. Dentre outros termos reductionistas, ele afirma, nesse ensaio, que existem duas Bolívias, uma mestiça e outra dos índios, associadas costumeiramente aos servidores das grandes cidades e aos camponeses, respectivamente. A defesa da pátria, com a união das raças divididas do país, será o objetivo do autor para que se consolide a aclamada “revolução índia.”

zou quase tudo aquilo que é fruto destas terras. Por fim, lembremos o escritor uruguaio Eduardo Galeano: vozes antigas nos anunciam que outro mundo possível e que não há nada menos estrangeiro que o socialismo nas terras nossas, que estrangeiro na verdade é o capitalismo – como a varíola, como a gripe, veio de longe (Galeano 1991).

Recebido em 11/01/2020

Aprovado em 20/11/2020

Referências

- AGUIAR, J. D. N. *Entre a subalternidade e o socialismo indoamericano: existe um pensamento marxista decolonial?* Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Campina Grande: Universidade Federal de Campina Grande, 2017.
- ALMEIDA, L. F. “Nacionalismo e antiimperialismo em um texto de Mariátegui”. *Lutas Sociais* 24, p. 152–162, 2010. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/18860>. Último acesso em 02.03.2021.
- ARICÓ, J. et al. *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1980.
- BALLESTRIN, L. “O giro decolonial e a América Latina”. 36º *Encontro Anual da ANPOCS*, Águas de Lindóia, 2012. Disponível em: <http://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/36-encontro-anual-da-anpocs/mr-3/mr19/8321-o-giro-decolonial-e-a-america-latina/file>. Último acesso em 02.03.2021.

- “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política* 11, p. 89–117, 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso. Último acesso em 02.03.2021.
 - “Imperialismo como Imperialidade: O elo perdido do giro decolonial”. *38º Encontro Anual da ANPOCS: Caxambu*, 2014. Disponível em: www.anpocs.com/index.php/papers-38-encontro/gt-1/gt26-1/9346-imperialismo-como-imperialidade-o-elo-perdido-do-giro-decolonial/file. Último acesso em 02.03.2021.
- BORON, A. *Império, imperialismo: Uma leitura crítica de Michael Hardt e Antonio Negri*. Buenos Aires: CLACSO, 2002.
- CASTRO GOMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (orgs.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. Disponível em: <http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfuguelcastrogomez.pdf>. Último acesso em 02.03.2021.
- DEL ROIO, M. “Gramsci e a emancipação do subalterno”. *Revista de Sociologia e Política* 29, p. 63–78, 2007.
- DUSSEL, E. *Filosofia da Libertação na América Latina*. Trad. J. L. Gaio. São Paulo: Loyola, 1977. Disponível em: https://enriquedussel.com/txt/Textos_Libros/29.Filosofia_da_libertacao.pdf. Último acesso em 02.03.2021.
- “Europa, modernidad y eurocentrismo”. In: E. Lander (org.). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

- . *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. 2ª ed. Ciudad de México: Siglo XXI, 2007.
- FARRET, R. L.; PINTO, S. R. “América Latina: Da construção do nome à consolidação da ideia”. *Topoi* 12 (23), p. 30–42, 2011.
- GALEANO, E. *O livro dos abraços*. Trad. E. Nepomuceno. Porto Alegre: L&PM, 1991.
- GALINDO, A. F. *La agonía de Mariátegui: La polémica con la Komintern*. Lima: Desco, 1980.
- GERMANÁ, C. *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: Reforma o revolución en el Perú*. Lima: Sociedad y Política, 1980.
- GRAMSCI, A. *Cadernos do cárcere, vol. 5: O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália*. Trad. L. S. Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- GROFOGUEL, R. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80, p. 115–147, 2008. Disponível em: <https://rccs.revues.org/697>. Último acesso em 02.03.2021.
- HAYA DE LA TORRE, V. R. *El Antimperialismo y el APRA*. Lima: Publicação Oficial do APRA, 1985.
- HARVEY, D. “O ‘novo’ imperialismo: acumulação por espoliação”. In: L. Panitch, C. Leys (orgs.). *Socialist Register 2004, vol. 40: O novo desafio imperial*. São Paulo: CLACSO, 2006, p. 95–126. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/social/2004pt/05_harvey.pdf. Último acesso em 02.03.2021.

- LÖWY, M. (org.). *O marxismo na América Latina: Uma antologia de 1909 aos dias atuais*. 2ª ed. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.
- MARIÁTEGUI, J. C. “Apresentação”. *Amauta. Revista mensual de doctrina, literatura, arte, polémica* 1, 1926.
- . *La escena contemporánea*. Lima: Editora Amauta, 1975.
- . *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Trad. F. Lindoso. São Paulo: Expressão Popular, 2008.
- MELIS, A. “Mariátegui e a crítica da vida cotidiana”. *Lutas Sociais* 17 (30), p. 63–75, 2013.
- MIGNOLO, W. *Habitar la frontera: Sentir y pensar la descolonialidad (Antología 1999–2014)*. Barcelona: CIDOB, 2015. Disponível em: https://www.cidob.org/es/publicaciones/serie_de_publicacion/interrogar_la_actualidad/habitar_la_frontera_sentir_y_pensar_la_descolonialidad_antologia_1_999_2014. Último acesso em 02.03.2021.
- MORSE, R. M. “O multiverso da identidade latino-americana”. In: L. Bethell (org.). *História da América Latina Vol. VIII: A América Latina após 1930. Ideias, cultura e sociedade*. Trad. G. C. C. Souza. São Paulo: EDUSP, 2011, p. 19–160.
- PERICÁS, L. B. “José Carlos Mariátegui e o Brasil”. *Estudios Avanzados* 24 (68), 2010, p. 335–361.
- QUIJANO, A. “Colonialidad y Modernidad-Racionalidad”. In: H. Bonilla (org.). *Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Tercer Mundo, 1992, p. 437–449.

- . “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: E. Lander (org.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.
- RAMOS, J. A. “La discusión sobre Mariátegui”. In: *El Marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires: Ediciones de Crisis, 1973.
- SEMERARO, G. “Gramsci e os movimentos populares: Uma leitura a partir do caderno 25”. *Revista Educação e Sociedade* 35 (126), p. 61–76, 2014. Disponível em: www.scielo.br/pdf/es/v35n126/04.pdf. Último acesso em 02.03.2021.
- SLATER, D. “Imperial Power and Democratic Imaginations”. *Revista Sociedad y Economía* 12, p. 60–78, 2007.
- WOOD, E. *O império do Capital*. Trad. P. Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2014.

DEL NEOLIBERALISMO AL BUEN VIVIR/VIVIR BIEN

Avances y desafíos de América Latina en la construcción de alternativas contrahegemónicas en un orden mundial neoliberal. Una reflexión a partir de aportes neogramscianos y decoloniales

Lucas Guerra*

RESUMEN

En el artículo, presentamos un análisis del *Buen Vivir/Vivir Bien* como alternativas contra-hegemónicas a un orden mundial neoliberal, destacando algunas de sus potencialidades y algunas de sus limitaciones. En ese sentido, la pregunta que orienta nuestro análisis es: ¿Qué significan los recientes avances y desafíos del *Buen Vivir/Vivir Bien* en términos de su comprensión como alternativas contra hegemónicas desde América Latina a un orden mundial neoliberal? Través de una metodología cualitativa, basada sobremanera en fuentes secundarias, establecemos un diálogo entre aportes teóricos neogramscianos de la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales y del pensamiento decolonial latinoamericano. Desde esa perspectiva, entendemos el *Buen Vivir/Vivir Bien* como fruto de las luchas anti-neoliberales protagonizadas por fuerzas sociales indígenas en Bolivia y Ecuador. Como resultado de sus luchas, las organizaciones

* Doctorando en el Instituto de Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro – IRI/PUC-Rio (contacto: lucaspxguerra@gmail.com).

indígenas lograron orientar parcialmente la reconfiguración de los aparatos estatales y ordenamientos constitucionales de sus respectivos países. Esos cambios se manifestaran también en términos de la política exterior boliviana y ecuatoriana, que se valió de principios del *Buen Vivir/Vivir Bien* para pautar ideas contrahegemónicas en ámbitos internacionales. Sin embargo, la asimilación de las cosmovisiones indígenas por los gobiernos y aparatos estatales resulta en una serie de desafíos y contradicciones, por veces reforzando estructuras neoliberales, neoextractivistas y desarrollistas que los planteos originales del *Buen Vivir/Vivir Bien* buscan combatir.

PALABRAS CLAVE

Globalización — Buen Vivir — Vivir Bien — Neoliberalismo — América Latina

FROM NEOLIBERALISM TO *BUEN VIVIR/VIVIR BIEN*

Advances and Challenges for Latin America in the Construction of Counter-hegemonic Alternatives to a Neoliberal World Order. A Reflection Based on Neo-Gramscian and Decolonial Contributions

ABSTRACT

In this paper, we present an analysis of *Buen Vivir/Vivir Bien* as counter-hegemonic alternatives to a neoliberal world order, highlighting some of their potentialities and some of their limitations. In this sense, the question that guides our analysis is: What do the recent advances and challenges of *Buen Vivir/Vivir Bien* mean for their understanding as anti-hegemonic alternatives from Latin America to a neoliberal world order? Through a qualitative methodology, based largely on secondary sources, we establish a dialogue between neo-Gramscian theoretical contributions in International Relations

Critical Theory and in Latin American decolonial thought. From this perspective, we understand *Buen Vivir/Vivir Bien* as the result of anti-neoliberal struggles led by indigenous social forces in Bolivia and Ecuador. As a result of their struggles, the indigenous organizations managed to partially guide the reconfiguration of the state apparatuses and constitutional orders of their respective countries. These changes were also manifested in terms of Bolivian and Ecuadorian foreign policy, which used the principles of *Buen Vivir/Vivir Bien* to guide counter-hegemonic ideas in international settings. However, the assimilation of indigenous worldviews by governments and state apparatuses results in a series of challenges and contradictions, sometimes reinforcing neo-extractivist and developmental structures that the original approaches to *Buen Vivir/Vivir Bien* seek to fight.

KEYWORDS

Globalization — Buen Vivir — Vivir Bien — Neoliberalism — Latin America

Introducción

Entre las principales cuestiones que figuran en las discusiones sobre América Latina en las Relaciones Internacionales contemporáneas, seguramente el tema del lugar de la región frente a un orden mundial neoliberal¹ tiene importancia fundamental. En líneas generales, entre las décadas de 1980 y 1990, América Latina fue sujeta a una fuerte ola de ajustes estructurales de contenido neoliberal – impulsada con protagonismo de los E.E.U.U. y fuerte participación de instituciones financieras

¹ Concepto también tratado por “globalización neoliberal”, se refiere a la diseminación mundial de la apertura de los mercados para las actividades especulativas financieras, liberalización comercial, privatizaciones de empresas estatales, inversiones externas directas y flujos transnacionales de capital (Gill 1995; Santos 2002).

internacionales, notablemente el FMI y el Banco Mundial – en lo que convencionalmente llamamos “Consenso de Washington” (García 2008; Webber 2017).

Aunque las reformas neoliberales prometían traer “desarrollo” y “modernización” a la región, sus resultados concretos fueron la profundización de crisis económicas generalizadas y desestabilizaciones sociales y políticas por toda América Latina (id.). Frente a los efectos catastróficos de las reformas neoliberales, entre fines de los 90 e inicios de los 2000, la región fue convulsionada por movilizaciones sociales de protestas antiimperialistas y antineoliberales. En grande parte desde esas movilizaciones, emergió un nuevo ciclo político en América Latina, marcado por la subida electoral democrática de gobiernos progresistas de izquierda y centro-izquierda generalizada en la región (id.). Por más que esos gobiernos presenten diferencias considerables entre sus perfiles políticos y propuestas de cambio, hay algunas características comunes a esa ola de “progresismo latinoamericano” emergente en inicios del siglo XXI:

El progresismo latinoamericano llevaba una agenda similar entre cuyos puntos figuraban los siguientes: el cuestionamiento del neoliberalismo; una política económica con algunos rasgos de heterodoxia; la intervención estatal como factor de regulación económica y social; la preocupación por la justicia social, a la que se daba prioridad; la lucha contra la pobreza, y una vocación regional y latinoamericanista (Modonesi & Svampa 2017: 134).

Para los fines del presente artículo, optamos por centrar nuestra discusión en una vertiente específica de los progresis-

mos latinoamericanos: las proposiciones del *Buen Vivir* y *Vivir Bien* en Ecuador y Bolivia. Tal elección se debe a que, en nuestra perspectiva, esas fueran las proposiciones más radicales en términos de propuestas contrahegemónicas a un orden mundial neoliberal. Como veremos adelante, además del neoliberalismo mismo, los movimientos del *Buen Vivir/Vivir Bien* ponen en cuestión la propia estructura del Estado-Nación y la ideología del “desarrollo”, resultando en cambios profundos en los ordenamientos jurídicos e configuraciones institucionales en Bolivia y Ecuador.

No obstante, tales transformaciones políticas no están libres de contradicciones, limitaciones y desafíos internos y externos. En que pese la radicalidad de las alternativas planteadas desde Bolivia y Ecuador, esos países siguen confrontando tensiones entre las fuerzas sociales internas promotoras de las alternativas, de un lado, y el aparato estatal, las élites políticas y su modelo de inserción en la economía mundial capitalista, de otro lado. Así que, considerando tanto las conquistas cuanto las “derrotas” de las alternativas contrahegemónicas construidas desde lo *Buen Vivir/Vivir Bien*, la pregunta que mueve nuestra discusión es: ¿Qué significan los recientes avances y desafíos del *Buen Vivir/Vivir Bien* en términos de su comprensión como alternativas contra hegemónicas desde América Latina a un orden mundial neoliberal? Sin pretender una respuesta inequívoca y definitiva para esa cuestión, la utilizamos como eje guía de nuestras reflexiones al largo del texto.

Como marco teórico para la elaboración de nuestro análisis, proponemos un diálogo entre la vertiente neogramsciana de

la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales (TCRRII)² y aportes del pensamiento decolonial latinoamericano. De un lado, la TCRRII trae contribuciones fundamentales para pensar en la construcción de formaciones hegemónicas y contrahegemónicas en un orden mundial. De otro, los aportes decoloniales permiten arrojar luz sobre aspectos étnicos, raciales y epistémicos centrales a esos procesos – especialmente en América Latina – que generalmente no aparecen en los análisis neogramscianos. Como estrategia metodológica, optamos por un enfoque cualitativo, través de la revisión bibliográfica de textos que discuten teóricamente la cuestión del *Vivir Bien/Buen Vivir* y sus aplicaciones prácticas en Bolivia y Ecuador.

El artículo encontrase estructurado en tres secciones principales. En la primera, presentamos las contribuciones teóricas de la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales, sumada a algunos aportes teóricos del pensamiento decolonial latinoamericano, para pensar en la globalización hegemónica neoliberal, sus inflexiones en América Latina y en la formación de alternati-

² Por “Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales”, nos referimos específicamente a la vertiente neogramsciana inaugurada por Robert Cox (1981). La base de la TCRRII coxiana es, en primero lugar, una recuperación de aportes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, principalmente en los escritos de Max Horkheimer (1972). Así, Cox (1981) retoma la distinción de Horkheimer entre “teoría tradicional” (comprometida con la manutención del *status quo* en el orden social) y “teoría crítica” (cuestionadora de las relaciones de poder imbricadas en las teorías tradicionales y comprometida con promover la transformación social). A eso, Cox (1981; 2007) añade elementos del análisis gramsciano sobre hegemonía y contrahegemonía en la relación Estado/sociedad civil. A partir de esos fundamentos, Cox presenta su crítica a las “teorías de solución de problemas” en RRII (mantenedoras de hegemonía en el orden mundial) y propone su “Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales” (cuestionadora de la hegemonía y apuntadora de alternativas contrahegemónica al orden mundial). Para más acerca de la relación entre la Teoría Crítica de Cox y la de la Escuela de Frankfurt, véase Meneses Silva (2005) y Leysens (2008).

vas a ella en la región. En la segunda sección, introducimos el concepto de *Vivir Bien/Buen Vivir* como una de las respuestas contrahegemónicas desde América Latina a un orden mundial neoliberal, nacida en las luchas indígenas de Bolivia y Ecuador en contra de la profundización del neoliberalismo en sus países. La tercera sección es dedicada a una apreciación de algunos de los avances y desafíos de proyectos políticos orientados por el *Vivir Bien/Buen Vivir*, principalmente en lo que dice respecto a sus expresiones en el escenario internacional. Concluimos que, en que pese la importancia de las propuestas de cambio contrahegemónico planteadas desde Bolivia y Ecuador, un comprometimiento con la autoridad absoluta del Estado y con un modelo neoextractivista de inserción en la economía internacional siguen siendo importantes obstáculos para la efectucción política de las alternativas popularmente planteadas desde la región. Por fin, presentamos algunas breves reflexiones finales acerca de cómo interpretamos esos avances y desafíos en términos de la consideración del *Buen Vivir/Vivir Bien* como alternativas contrahegemónicas y *descolonizadoras* en un orden mundial y regional de carácter neoliberal.

1. El orden mundial neoliberal: aportes desde la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales y del pensamiento decolonial latinoamericano

La Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales (TCRRII), originalmente planteada por Robert Cox (1981), fue una de las contribuciones teóricas fundamentales para el descen-

tramiento del *mainstream* teórico de la disciplina, entonces constituido por abordajes realistas y liberales que convergían en análisis centrados en el papel de las Grandes Potencias y en nociones de leyes “naturales” que regularían la política internacional y el comportamiento del Estado (concebido como estructura monolítica y racional que busca maximizar sus intereses en un sistema internacional anárquico).

Frente a esa colocación, Robert Cox (1981) parte de un referencial gramsciano y de la Escuela de Frankfurt para argumentar que no hay, como afirma Waltz, ningún tipo de ley “natural” o “universal” que rige la política internacional. Las teorías de RRII, por lo tanto, no explican la política internacional como ella “es”, sino que plantean ideales normativos de como ella “debería ser.” En las palabras del autor:

La teoría es siempre *para* alguien y *para* algún propósito. Todas las teorías tienen una perspectiva. Perspectivas derivan de una posición en el tiempo y en el espacio, específicamente en el tiempo y el espacio político y social. El mundo es percibido desde un punto de vista definido en términos de nación o clase social, de dominación o subordinación [...]. No hay, por lo tanto, ninguna teoría en sí misma, divorciada de un punto de vista en el tiempo y en el espacio. Cuando cualquier teoría representa a sí misma de esa forma, es extremadamente importante analizarla como una ideología y desvendar la perspectiva oculta por ella (Cox 1981: 128, trad. nuestra).

De esto, se desprende otro elemento central del modelo de análisis propuesto por Cox (1981). Para el autor, siguiendo apor-

tes de Gramsci,³ la hegemonía en el orden mundial no es atributo solamente de los Estados o Grandes Potencias, tampoco formada exclusivamente por el poder coercitivo de los Estados más poderosos. Más importante que el uso de la fuerza es la capacidad de generar consenso acerca de las reglas que estructuran el escenario internacional.

Teniendo eso en consideración, Cox (1981, 2007) plantea un modelo de análisis de cómo se forman los órdenes mundiales en una determinada “estructura histórica.” De modo esquemático, el autor lo hace considerando tres principales esferas de actividad: (1) las fuerzas sociales (definidas según las relaciones sociales de producción); (2) las formas de Estado (configuraciones Estado/sociedad civil); y (3) el orden mundial. En cada una de esas esferas, se articulan otros tres elementos principales: (I) las ideas (significados intersubjetivos compartidos); (II) las capacidades materiales; y (III) las instituciones (Cox 1981).

Aquí, ya se notan algunas diferencias fundamentales con relación a las formas dominantes en la época de pensar las RRII. El Estado deja de ser un ente monolítico y neutral, y pasa a ser analizado de acuerdo con las configuraciones que asume en articulaciones sociales históricamente contingentes, bajo correlaciones de fuerza determinadas entre fuerzas sociales establecidas en las relaciones sociales de producción.

Al movilizar ideas, capacidades materiales y diseños institucionales para establecer la hegemonía en el interior de una

³ Una discusión más detallada y cuidadosa de los conceptos y obra de Antonio Gramsci no caben en el alcance de ese artículo. Para nuestros fines aquí, confiaremos en los usos de sus términos que hacen los autores neogramscianos contemporáneos.

determinada “forma de Estado”, las fuerzas sociales dominantes pueden valer del aparato estatal para movilizar esos elementos también en una escala global (Cox 1981; Morton 2007). Ese proceso se daría través de la formación de articulaciones transnacionales entre fuerzas sociales dominantes, a partir de las cuales ellas lograrían establecer sus intereses particulares como se fueran “universales” (id.). Es eso lo que Cox (1981, 2007) comprende por “hegemonía”, o formación de un “orden mundial hegemónico”: una estructura internacional de proyección de los intereses de fuerzas sociales transnacionalmente dominantes, con base en recursos materiales, ideológicos e institucionales (Cox 1981, 2007).

Aquí, las organizaciones internacionales desempeñan un rol fundamental. Son ellas que diseminan y legitiman los procesos de “internacionalización de la producción” y “internalización del Estado” – o sea, las configuraciones económicas y políticas ideales – en un determinado orden mundial (id.). Según Cox (2007), ese papel diseminador y legitimador de las organizaciones internacionales se cumple en tres funciones: (1) la diseminación de reglas y normativas internacionales; (2) la legitimación ideológica del orden vigente (lo que incluye la elaboración de teorías legitimadores presentadas como “neutrales”); y (3) la cooptación de las élites de los países periféricos para el proyecto hegemónico global.

Trayendo la discusión para el ámbito de lo que aquí llamamos un “orden mundial neoliberal”, autores como Adam Morton (2007), Paul Cammack (2003, 2006) y Stephen Gill (1995) convergen con Cox (2007) en las funciones desempeñadas por las insti-

tuciones internacionales. Según los autores, organizaciones como el Sistema ONU de manera general, y múltiples instituciones financieras internacionales – como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Banco Mundial – operan en el sentido de diseminar y legitimar ajustes estructurales neoliberales, además de cooptar las élites de países periféricos en torno de estos ajustes.

Así, al propagar políticas neoliberales discursivamente direccionadas al “bien general” de la comunidad internacional, esas instituciones de hecho reflejan consensos establecidos entre las fuerzas sociales hegemónicas en nivel transnacional (Cammack 2003, 2006). Es eso lo que lleva Gill (1995: 412–5) a hablar de un “neoliberalismo disciplinario” impuesto por las organizaciones internacionales a los países en todo globo. Morton (2007: 207), en su turno, propone pensar las organizaciones internacionales como los “príncipes modernos”⁴ contemporáneos, en referencia a su rol protagónico en la impulsión de cambios políticos, sociales y económicos a nivel mundial.⁵

⁴ Adam Morton (2007: 207) utiliza el término en referencia a la categoría de Gramsci de los partidos políticos como el “Príncipe Moderno.” Según Morton, en el mundo contemporáneo, los partidos políticos perdieron una grande parte de su rol protagónico en el avance de proyectos hegemónicos de clase. Las organizaciones internacionales y regímenes de gobernanza global serían unos de los posibles substitutos de ese rol, avanzando globalmente los proyectos clasistas de las fuerzas transnacionales hegemónicas.

⁵ Una importante divergencia a esa corriente analítica es avanzada por Leo Panitch e Sam Gindin (2012: 223–35). Los autores rechazan la idea de una “clase capitalista transnacional” movilizandando las organizaciones internacionales hacia un proyecto común de configuración del orden mundial. Por lo contrario, la expansión y gestión del capitalismo global permanecería una función primordialmente del “Estado Estadunidense”, que movilizaría recursos financieros, militares, institucionales y mismo del derecho internacional público para cumplir esa función. Así, las organizaciones internacionales serían sobremañera espacios de negociaciones y coordinación entre élites internacio-

Volviendo esa discusión teórica nuevamente para el escenario político latinoamericano, tenemos que la inserción de la región en el modelo de “globalización neoliberal” en los 80-90s responde a la constitución de un determinado orden mundial, con sus modelos específicos de configuración de Estado y de producción. En ese sentido, Cammack (2003, 2006), Cox (1999) y Gil (1995) notan que la gradual disolución del orden mundial bipolar de la Guerra Fría llevó a la paulatina construcción de un orden mundial neoliberal, liderado por fuerzas sociales de los E.E.U.U. y de la Europa Occidental. Para la perpetuación de ese orden, sería necesario convertir Estados en la periferia mundial en “agencias de la economía global”, bien como intensificar la dependencia, privatización y financerización de sus economías (“internacionalización” del Estado y de la producción).

Es en ese contexto que las principales instituciones financieras internacionales convergen en torno de la proposición del “Consenso de Washington” a los países de América Latina, legitimado por teorías económicas falsamente neutrales de desarrollo y crecimiento económico hacia la región. El rol de esas organizaciones internacionales y de los teóricos neoliberales – sea por la formulación de planes neoliberales pretensamente neutrales y bien intencionados, sea por su definición como prerrequisitos obligatorios para la concesión de préstamos – fueron fundamentales para la legitimación del carácter de los ajustes neoliberales como elementos estructurantes de un nuevo orden mundial que entonces se formaba con el fin de la Guerra Fría y consolidación de la “victoria” capitalista, universalizando intere-

nales de acuerdo con los parámetros primordialmente definidos por los E.E.U.U.

ses particulares de las fuerzas sociales hegemónicas en ese orden (Cox 2007; Gill 1995).

Puestos esos ricos elementos teóricos y analíticos de la Teoría Crítica de las Relaciones Internacionales, pensamos ser importante ponerlos en diálogo con aportes del pensamiento decolonial latinoamericano. A partir de ese diálogo teórico, creemos ser posible una comprensión más precisa acerca de las inflexiones del orden neoliberal hegemónico – y de las eventuales alternativas contrahegemónicas a ese orden – en América Latina.

Un puente entre los abordajes de la TCRRII y los del pensamiento decolonial puede ser establecido desde contribuciones en el propio campo neogramsciano de las Relaciones Internacionales. Randolph Persaud (2016: 4, trad. nuestra), por ejemplo, aunque reconozca la importancia y relevancia de la Teoría Crítica, apunta para un silenciamento problemático de esa perspectiva teórica: el lugar de la raza y el racismo como “fuerzas sociales centrales para la conquista, el imperio, la hegemonía cultural y la reproducción de economías y sociedades capitalistas”, bien como en “la configuración de formas de Estado y ordenes mundiales.” Así, Persaud defiende que “la teoría neogramsciana necesita involucrar sistemáticamente la literatura poscolonial desde ese ángulo, un movimiento que llamaría a ajustes notables en las ontologías e historiografía de sus prácticas teóricas corrientes” (id.: *ibid.*).

Además, Persaud (2016), a quién se añaden John Hobson y Alina Sajed (2017) y Jon Beasley-Murray (2010), apuntan críticamente para posturas eurocéntricas en las construcciones analíti-

cas de la TCRRII. Al reproducir una narrativa de procesos hegemónicos y contrahegemónicos en torno al Estado, protagonizados por fuerzas sociales organizadas determinadas sobremanera por su posición en las relaciones sociales de producción capitalista, las perspectivas neogramscianas tenderían a invisibilizar y silenciar otras importantes formas de resistencia y agencia política por actores subalternos “no-occidentales.” Así, correrían el riesgo de seguir reproduciendo una visión Occidental y eurocéntrica de mundo, y a proponer “soluciones modernas para problemas modernos”, marginalizando otras posibilidades y alternativas sociales (Escobar 2004: 209).

Aquí, nos parece oportuno avanzar el diálogo entre la TCRRII y algunos aportes del pensamiento decolonial latinoamericano. En líneas generales, el pensamiento decolonial propone un análisis del Estado y del “orden mundial” – o, más propiamente, “sistema-mundo moderno/colonial” – a partir de jerarquías entrelazadas de clase, raza y género cuyo marco metafórico inaugural fue el año 1492, con el encuentro colonial entre amerindios y europeos que deflagró la Conquista de América (Quijano 2005; Mignolo 2011). Argumentase que ese fue el momento fundacional de la modernidad, y con ella, de su lado oscuro intrínseco, que es la “colonialidad” (id.). Así, las promesas de novedad, emancipación y progreso en Europa (modernidad) vienen acompañadas de los genocidios indígenas, esclavitud africana, colonización y explotación de los recursos y pueblos en América (colonialidad). Es ese el fundamento del “sistema-

mundo moderno/colonial”:⁶ no existe modernidad sin colonialidad, y ambas siguen se perpetuando mismo en la contemporaneidad (id.; Walsh & Mignolo 2018).

Son muchos los debates teóricos de fondo implicados en las proposiciones del Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad,⁷ y vastos los “pluriversos” de posibilidades analíticas que se descortinan a partir de ellos. Para nuestros fines en ese artículo, optamos por la discusión de dos categorías centrales a partir del pensamiento decolonial: la de “Estado-Nación” y la de “ilusión del desarrollo.” Primero, porque ambas son categorías estructurantes de la modernidad, comprometidas con visiones eurocéntricas y por veces irreflexivamente reproducidas en aportes de la TCRRII (Beasley-Murray 2010; Hobson & Sajed 2017; Persaud 2016). Segundo, porque ambas son fundamentalmente cuestionadas desde los planteos latinoamericanos del *Vivir Bien* y del *Buen Vivir* (Acosta 2016; Gudynas 2011).

Como hemos visto anteriormente en nuestra discusión, la TCRRII hizo una contribución fundamental en términos de descentrar un entendimiento de Estado como aparato neutral, natural y homogéneo adoptado por teorías del *mainstream* en Relaciones Internacionales. Así, autores neogramscianos aportaron una comprensión ampliada del Estado, considerando sus configuraciones históricamente contingentes bajo una determi-

⁶ O, como provocativamente lo llama Ramón Grosfoguel (2008: 73), “sistema-mundo europeo/euroamericano moderno/colonial capitalista/patriarcal.”

⁷ El Grupo Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad es el conjunto de académicas y académicos que plantearan los marcos fundamentales del pensamiento decolonial latinoamericano. Para más sobre los orígenes del grupo y los debates teóricos de los cuales emerge, véase Ballestrin (2013) y Escobar (2007b).

nada correlación de fuerzas entre clases, sea nacional y/o transnacionalmente (el “complejo Estado/sociedad civil”) (Cox 1981; Morton 2007). En esa lógica, el Estado sigue siendo un eje central de disputas, pudiendo ser “reconfigurado” por la acción contrahegemónica de fuerzas sociales subalternas pensadas principalmente – aunque no exclusivamente – en términos de clase; de posición en las relaciones sociales de producción (id.).

Desde los aportes decoloniales, es posible plantear algunos de los “desafíos ontológicos e historiográficos” a la TCRRII antevistos por Persaud (2016) sobre esa cuestión. Aquí, el Estado-Nación en América Latina es pensado como una imposición colonial,⁸ establecida como pieza central de la manutención de la colonialidad del poder (Grosfoguel 2000; Mignolo 2011; Quijano 2005). Así, el aparato estatal es históricamente entendido como expresión de relaciones coloniales de poder, fundamental para mantener un orden de supremacía blanca, por un lado, y la manutención de relaciones de servilismo y dependencia con los centros capitalistas, por otro (id.).

Puesto de otra manera, el Estado-Nación es la estructura institucional político-administrativa que posibilita que las “elites blancas Criollas mantengan mismo después de las independencias una jerarquía racial en donde indígenas, negros, mestizos, mulatos y otros grupos racialmente oprimidos sigan inferiorizados” (Grosfoguel 2000: 349, trad. nuestra). Es también el Estado-

⁸ Es importante notar que esa perspectiva no escapa por completo de las visiones neogramscianas. Morton (2007: 152), por ejemplo, reconoce que en “contextos poscoloniales”, más que procesos históricos de formación social de Estados, notase procesos de “estatización”, o sea, de imposición de sistemas centralizados de autoridad política “importados” por elites locales.

Nación que organiza la inserción en la división internacional del trabajo, bastante basada en la explotación de grupos raciales considerados marginales (id.). Así que “el Estado-Nación, aunque sea una importante institución del capitalismo histórico, es un espacio limitado para transformaciones políticas y sociales radicales” (id.: 362, trad. nuestra).

Hechas estas consideraciones teóricas sobre el Estado-Nación, nos cabe ahora presentar las contribuciones decoloniales en torno a la “ilusión del desarrollo”.⁹ En ese sentido, Arturo Escobar (2007a), Edgardo Lander (2005) y Ramón Grosfoguel (2000) sitúan a los “discursos del desarrollo” como parte fundamental de una “geocultura de la modernidad”, representando la promesa moderna de un supuesto progreso teleológico universal hacia la “civilización” (obviamente, eurocentrada). Así, como define Grosfoguel (2000: 349, trad. nuestra): “el desarrollismo se tornó la ideología global de la economía-mundo capitalista.” Eso implica que modelos políticos, sociales y económicos seguidos y formulados en sociedades occidentales sean asumidos como universales, y especialmente propagados hacia la periferia global (Escobar 2007a; Grosfoguel 2008).

⁹ Consideramos importante reconocer el linaje de contribuciones teóricas desde América Latina precursoras de ese tipo de cuestionamiento al desarrollo. Solamente para citar algunos ejemplos, tenemos los aportes de los estructuralistas cepalinos y de los teóricos de la dependencia en contraposiciones fundamentales a nociones etapistas y eurocéntricas de “desarrollo” planteadas por teorías hegemónicas de modernización (véase Guerra 2018: 92-3). Sin embargo, desde una perspectiva decolonial, como argumenta Grosfoguel (2000), mismo al cuestionar el desarrollismo propuesto desde el Norte Global, esos planteos latinoamericanos terminaron atrapados a una “ilusión desarrollista” propia de la modernidad, a ser realizada en el ámbito del Estado-Nación.

Además, esta narrativa viene acompañada de representaciones racistas y eurocéntricas típicas de la colonialidad. Se establece el modelo euroamericano como parámetro de desarrollo “universal”, al paso en que las sociedades latinoamericanas son retratadas como versiones retrasadas e insuficientes en una escala inevitable hacia la modernidad capitalista (Escobar 2007a; Lander 2005; Rojas 2016). Es más: la trayectoria hacia el desarrollo carece del Estado-Nación como motor propulsor, completando la narrativa moderna/colonial ideal (Grosfoguel 2000; Lander 2005). Para estos autores, el neoliberalismo, visto por la TCRRI como la más reciente manifestación ideológica del orden mundial hegemónico, operaría dentro de esa misma lógica. Hay, por lo tanto, una dimensión racista y eurocéntrica (o sea, colonial) intrínseca a la ideología dominante en un orden mundial neoliberal (Lander 2005).

Así, como apuntan Arturo Escobar (2004; 2007a) y Ramón Grosfoguel (2008), los debacles económicos resultantes de la globalización neoliberal en inicios del siglo XXI fueran especialmente intensos en países de la periferia global, sobretodo en América Latina. Más que eso, en los países de la región, afectaron negativamente principalmente a los grupos sociales dichos minoritarios, trabajadores y trabajadoras negros y comunidades indígenas en especial.

Dicho eso, en la siguiente sección proponemos un análisis de uno de los planteos que surgieron como narrativa contrahegemónica a las manifestaciones del orden mundial neoliberal en América Latina, en el calor de las luchas de esos grupos subalternos, notablemente los indígenas: los principios del *Buen*

Vivir/Vivir Bien. Al partir de lo que Tortosa (2011) llamó de periferia social de la periferia global, pensamos que esos planteos representan, más allá que importantes proposiciones contrahegemónicas al orden neoliberal, también cuestionamientos fundamentales a la perpetuación de estructuras jerárquicas racistas y coloniales en nuestros discursos e imaginarios políticos contemporáneos.

2. El Buen Vivir (*Sumak Kawsai*)/*Vivir Bien (Sumaq Qamaña)* como alternativas contrahegemónicas a la globalización neoliberal

Una buena comprensión de la emergencia del *Buen Vivir/Vivir Bien* como alternativas contrahegemónicas a la globalización neoliberal, nos parece, debe empezar por su contextualización en un escenario de luchas anti-neoliberales en la América Andina. En ese sentido, conforme aludimos anteriormente, la aplicación de las prescripciones neoliberales del Consenso de Washington en América Latina, al contrario de lo prometido, generaran profundas crisis económicas y sociales por toda la región. Estas crisis fueran especialmente intensas en la región andina, sobretodo en Bolivia y Ecuador (Garcia 2008; Santos 2010a).

En Bolivia, aquello que Naomi Klein (2010) llama de “*shock*” de la doctrina neoliberal se dio a niveles sin precedentes. La ola de privatizaciones fue tan generalizada que, además de todas las reservas de hidrocarburos en solo boliviano, atingió hacia mismo el fornecimiento de agua a la población (Duarte

Guerra 2016). Como resultado, Bolivia fue palco de las más violentas e inestables reacciones populares en contra de la agenda neoliberal, culminando en las llamadas “guerras” del agua (1999-2000) y del gas (2003) (Lisboa 2015).

En Ecuador, bajo la égida neoliberal, las privatizaciones fueron masificadas y el país llegó al extremo mismo de dolarizar su economía, abandonando su moneda nacional (Moniz Bandeira 2002). Los ajustes estructurales en la economía ecuatoriana llevaron a un grave déficit en las cuentas internas y externas del país, con fuertes impactos socioeconómicos negativos, atinigiendo en especial las camadas más pobres de la población de Ecuador (id.). Eso generó una serie de manifestaciones y revueltas populares, culminando en la destitución de diversos presidentes ecuatorianos entre fines de los años 90 e inicios de los 2000, y llevando Ecuador a una profunda crisis político-institucional y económica (Menon 2016).

Ante la ferocidad del avance de la globalización neoliberal en sus países, pues, las fuerzas sociales subalternas de Bolivia y Ecuador se movilizaban hacia la construcción de alternativas contrahegemónicas al proyecto neoliberal (Guerra 2018). Conforme nos muestran Catherine Walsh (2018) y Manuela Picq (2018), tanto Ecuador cuanto Bolivia tuvieron grande protagonismo de movimientos y organizaciones indígenas en las luchas en contra la implementación de la globalización neoliberal hegemónica en sus países. Según Arturo Escobar (2004) y Eduardo Gudynas (2011, 2014), eso se dio principalmente debido al carácter extractivista de las prescripciones económicas neoliberales, fomentadoras de la explotación privada de recursos naturales

como condición necesaria para el desarrollo de América Latina, amenazando así los territorios y modos de vida tradicionales de muchas de las comunidades indígenas en la región.

Como respuesta, las organizaciones indígenas de Bolivia y Ecuador (y también en Perú) fueron a las calles manifestarse en contra de las medidas neoliberales y su modelo predatorio de “desarrollo” y “progreso” (Rodríguez 2010). Ana Delgado (2018), Manuela Picq (2018) y Marisol de la Cadena (2015) reportan como las protestas indígenas fueron caracterizadas por un rescate y politización de tradiciones culturales y cosmovisiones ancestrales, manifestadas través del uso de ropas típicas, cánticos, instrumentos musicales, rituales y reutilización política y académica de términos y conceptos heredados de *Tawantinsuyu* (civilización inca), bien como de otros pueblos originarios de la región andina.

Así, Marisol de la Cadena (2015) identifica como las demandas políticas anti-neoliberales estaban fuertemente vinculadas con la afirmación de la identidad, cultura y cosmovisiones de las comunidades y movimientos indígenas de la América Andina. Ana Delgado (2018), por su vez, demuestra el alto grado de politización que las organizaciones indígenas atribuyeron a esas formas alternativas de concebir y existir en/con lo mundo. Luego, lo que estaba en cuestión no era más solamente un rechazo al consenso neoliberal, sino un cuestionamiento más amplio y profundo a las propias fundaciones racistas y coloniales de la economía y del Estado en Bolivia y Ecuador, y a la consecuente discriminación y silenciamiento que representan para los modos de ser y pensar de las comunidades indígenas que origi-

nal y ancestralmente viven en los territorios de esos países (Delgado 2018; Picq 2018).

De esa manera, los cambios resultantes de las manifestaciones y planteos contrahegemónicos direccionados a la globalización neoliberal desde América Latina fueron, en Bolivia y Ecuador, más profundos y radicales que en cualquier otro país de la región (Acosta 2016; Santos 2010b). Los nuevos bloques de poder que se formaron en esos países ya no podían más sostener caso ignorasen la cuestión indígena (García Linera 2010; Webber 2017). De hecho, hubo un protagonismo indígena en la configuración de esos nuevos bloques sin precedentes en toda la historia de América Latina (Acosta 2016; Webber 2017).

En Ecuador, la victoria electoral del candidato de izquierda Rafael Correa en 2006, por la Alianza País, no habría sido posible sin la participación activa de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CNIE) y del partido político indígena *Pachakutik* (Tibocha; Jassir 2008). Ya en Bolivia, el protagonismo indígena fue todavía más resaltado, tanto en la formación y llevada al poder del partido *Movimiento al Socialismo* (MAS) cuanto en la elección de lo representante escogido para concurrir por el partido a la presidencia del país. Como resultado, en 2006 Evo Morales fue electo con 50,6% de los votos – mayoría inédita en lo período post dictadura del país – como el primero presidente indígena de Bolivia (Fernández 2009).

El protagonismo indígena en la configuración del nuevo ciclo político en Bolivia y Ecuador no se quedó restringido a la llevada de nuevos actores políticos al poder. De hecho, las organizaciones indígenas tuvieron voz activa y acción protagónica

también en el delineamiento de los principios centrales que darían un “norte” – o, como propone René Ramírez (2010), un “sur” – a las propuestas de alternativas civilizatorias a la globalización neoliberal desde la América Andina.

Es en ese contexto que gañan fuerza las proposiciones del *Buen Vivir* (*Sumak Kawsai*) en Ecuador y del *Vivir Bien* (*Sumaq Qamaña*) en Bolivia. Es importante reconocer que ambos esos conceptos tienen sus raíces en cosmovisiones indígenas – respectivamente de los Pueblos *Kichwa* y *Aymara* – y dicen respecto a la propia manera de esos pueblos vivenciaren sus experiencias de ser y estar en el mundo, a partir de ontologías relacionales que unen Pueblos, Naturaleza y el Cosmos como parte de un mismo todo (Acosta 2016; Delgado 2018; Escobar 2016; Rojas 2016). No nos cabe, en el alcance de ese artículo, hacer una reflexión más detallada acerca de la complejidad, diversidad y profundidad de esas proposiciones. Así que para nuestros fines, resaltaremos las expresiones políticas del *Buen Vivir* y del *Vivir Bien* en los contextos de luchas antineoliberales en la América Latina de los 1990-2000.

En ese sentido, las propuestas de *Buen Vivir* y *Vivir Bien* fueron planteadas desde organizaciones indígenas en el calor de las luchas en contra el neoliberalismo en Bolivia y Ecuador (Acosta 2016; Santos 2010a; Tortosa 2011). Más allá de rechazar al proyecto hegemónico neoliberal, los movimientos indígenas trajeron al debate político la urgencia del combate al eurocentrismo, machismo y racismo que sostienen la colonialidad del poder (Quijano 2010; Walsh 2018; Webber 2017). Así, desde sus movilizaciones contrahegemónicas, emergieron proposiciones

políticas radicales que pusieron en jaque estructuras coloniales como el propio modelo moderno de Estado-Nación y el “discurso de desarrollo”, que debían ser superados (Acosta 2016; Quijano 2010; Tortosa 2011).

Así, se puede comprender que lo que se plantea es una alternativa al “Mal Vivir” identificado en sociedades modernas occidentales, con sus modelos de desarrollo pautados en un consumismo individualista y competitivo, exhaustivo y predatorio, del hombre sobre el propio hombre y sobre la Naturaleza (Acosta 2016; Gudynas 2014; Tortosa 2011). En contra de esa “ilusión desarrollista” avanzada desde el Norte Global hacia América Latina bajo la égida neoliberal, se propone una visión alternativa, basada en las tradiciones ancestrales de comunidades andinas.

Se rompe, así, con concepciones de mundo estrictamente antropocéntricas, que ponen al hombre en el centro exclusivo de todo, atribuyendo a la Naturaleza un carácter utilitarista y comercial (Gudynas 2014). Alternativamente, los pueblos proponentes del *Buen Vivir/Vivir Bien* plantean una perspectiva desde las ontologías relacionales basadas en sus cosmovisiones tradicionales, en las cuales las comunidades humanas y la “Naturaleza” no se separan, sino que conforman parte de un todo más amplio, una grande comunidad de vida (*Pacha Mama*), que debe mantenerse en armonía (Cubillo-Guevara, Hidalgo-Capitán & Garcia-Álvarez 2016).

Otro pilar de los cuestionamientos políticos desde el *Buen Vivir/Vivir Bien* es direccionado al Estado-Nación. Conforme apuntan Acosta (2016), Gudynas (2011) y Santos (2010a; 2010b),

los movimientos indígenas proponentes del *Buen Vivir* identifican al Estado-Nación latinoamericano como una réplica de un modelo de organización política ajeno a las sociedades de la región, con fundamentos en la modernidad europea, y por lo tanto, heredero de estructuras y prácticas coloniales. Más que todo, en las experiencias boliviana y ecuatoriana, el Estado-Nación fue una máquina de políticas de emblanquecimiento de la población, perpetuación de genocidios en contra poblaciones indígenas y negación sistemática a sus identidades, culturas, idiomas y prácticas tradicionales (Acosta 2016). Así que es una estructura incompatible con los principios del *Buen Vivir/Vivir Bien*, careciendo de ser resinificada en el tránsito contrahegemónico que se formaba en la región (Ayllón & Dulcetti 2014).

Con efecto, las críticas y proposiciones alternativas del *Buen Vivir/Vivir Bien* tanto al concepto de “desarrollo” cuanto a la estructura del Estado-Nación fueran asimiladas en las reconfiguraciones políticas transcurridas en Ecuador y Bolivia. Ambos los países pasaron, logo después de las elecciones de Correa y Morales, por procesos de elaboración de nuevas constituciones (Gudynas 2011). En ambos los casos, lo resultado fue una verdadera “refundación del Estado”,¹⁰ conforme lo concibe Boaventura de Sousa Santos (2010b: 110), puesto que a partir de las luchas y contribuciones indígenas se “cuestiona no solamente las tradi-

¹⁰ Siguiendo los aportes de Santos (2010b: 110), es importante reconocer que al hablar en “refundación del Estado”, nos referimos a “un proceso histórico de destrucción y de construcción institucional que en cada momento se presenta como algo transitorio y provisional, como un campo de disputa en que lo institucional, lo político y lo cultural se confunden”, siendo por lo tanto necesario “[a]sumir lo provisional y lo transitorio y disputar en cada momento el sentido histórico de su desarrollo.”

ciones y estructuras políticas e institucionales sino también las mentalidades funcionales y burocráticas, la cultura monocultural republicana, y en última instancia el concepto de sociedad civil y sus relaciones con el Estado.” Según el autor, a quien se añade Alberto Acosta (2016), una de las principales manifestaciones de esa refundación fue la disolución de la configuración de “Estado-Nación” en Bolivia y Ecuador, que ahora se afirman como “Estados Plurinacionales.” Con eso, otorgase mayor autonomía política y jurídica y ampliase el poder decisorio de las múltiples nacionalidades indígenas existentes en Bolivia y Ecuador, reconocidas como “naciones” por sí mismas, y no como subgrupos bajo una “verdadera” nación boliviana o ecuatoriana (Quijano 2010; Santos 2010a).

Además, las nuevas Constituciones de esos países asumen el *Buen Vivir* (*Sumak Kawsai*), en el caso de Ecuador, y el *Vivir Bien* (*Sumaq Qamaña*), en el caso de Bolivia, como principios normativos orientadores de sus respectivos ordenamientos jurídicos e institucionales (Acosta 2010). En ese sentido, ese “nuevo constitucionalismo latinoamericano”, al menos en texto, presenta cuestionamientos a concepciones economicistas tradicionales de “desarrollo” (aunque no abandone el concepto), abarcando elementos ambientales y sociales (Acosta 2016; Gudyas 2014; Santos 2010a). La Constitución de Montecristi (2008), que refundó Ecuador como Estado Plurinacional, es paradigmática por ser la primera en el mundo a reconocer a la Naturaleza como sujeta de derechos por sí misma, más que como mero recurso para explotación humana (id.).

Así, en líneas generales, la refundación y transformación de los Estados en Bolivia y Ecuador fue resultado de las luchas y movilizaciones de las fuerzas sociales subalternas, entre las cuales se destacan las organizaciones indígenas, en sus planteos de alternativas contrahegemónicas al orden mundial neoliberal. Efectivamente, esas luchas lograron confrontar algunos de los aspectos fundamentales de la colonialidad del poder, como el modelo moderno de Estado-Nación y la reproducción de un discurso eurocéntrico de desarrollo. Sin embargo, principalmente en la asimilación de principios y cosmovisiones indígenas por las estructuras estatales y por las fuerzas gubernamentales, ese proceso sigue enfrentando una serie de desafíos y contradicciones. Trataremos más específicamente de eso en la siguiente sección.

3. El *Buen Vivir/Vivir Bien* como alternativa contrahegemônica en el escenario internacional: avances y desafíos

Los cambios en Bolivia y Ecuador presentados en la sección anterior pueden ser leídos a partir de muchas claves. Las transformaciones contrahegemónicas desde el *Buen Vivir/Vivir Bien* fueron notables en términos políticos nacionales,¹¹ pero también en los posicionamientos de política exterior de esos países. Aquí, proponemos un enfoque en este segundo eje. Como hemos visto, desde los planteos de la TCRRII, la conformación de alternativas contrahegemónicas a un orden establecido se da, primeramente, por la articulación de las fuerzas de la sociedad

¹¹ Véase Webber (2017: cap. 3, 6 y 7).

civil en torno de la disputa por el Estado. En general, es a partir de la reconfiguración del Estado que el nuevo bloque de poder, compuesto por esas fuerzas sociales, logra avanzar ideologías alternativas y plantear reordenamientos en el escenario internacional.

En los casos de Bolivia y Ecuador, ese proceso es especialmente interesante, puesto que las reconfiguraciones estatales resultantes de las luchas neoliberales fueron protagonizadas por sujetos indígenas, históricamente invisibilizados en la política internacional (Beier 2005). Consecuentemente, las nuevas pautas e ideologías alternativas avanzadas por esos Estados en la escena global trajeron una fuerte carga decolonial, cuestionando algunos de los principios y entendimientos centrales del sistema-mundo moderno colonial. Sin embargo, como veremos a seguir, es también a partir de fenómenos internacionales que se notan algunas de las limitaciones y contradicciones centrales a la consolidación del *Buen Vivir/Vivir Bien* como planteo alternativo y contrahegemónico de orden mundial.

3.1. Avances y conquistas del Buen Vivir/Vivir Bien en proposiciones contrahegemónicas al orden mundial neoliberal

En el caso de Ecuador, notase una completa reorientación de la política exterior. Tratase de lo que el Ministerio de las Relaciones Exteriores y Movilidad Humana de Ecuador (MREMH) concibe como “diplomacia revolucionaria”, tras el espíritu de la “Revolución Ciudadana” que culminó en la elección de Correa y promulgación de una nueva Constitución para el país (MREMH 2015). Entre las principales directrices de la diplomacia revolu-

cionaria, fuertemente influenciada por los principios del *Buen Vivir*, están las siguientes: (1) profundización de la integración regional latinoamericana y caribeña; (2) consolidación de la autonomía y soberanía del país; (3) defensa de un orden mundial multipolar; (4) fortalecimiento de la Cooperación Sur-Sur; (5) protección de la Naturaleza; y (6) protección de los migrantes y defensa de una ciudadanía universal (Ordóñez & Dazza 2014). Tales directrices constan incluso en el texto de la Constitución de Montecristi (Ecuador 2008: art. 416).

En el ámbito de la integración regional, la política exterior del gobierno Correa priorizó la adhesión de Ecuador a nuevas instancias regionales, con énfasis para la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA), la Comunidad de Estados Latino-Americanos y Caribeños (CELAC) y la Unión de las Naciones Sul-Americanas (UNASUR) (Malamud & Garcia-Calvo 2009). Destacase que ambas esas instituciones, sobre todo la primera, son consideradas mecanismos “postliberales” o “post-hegemónicos” de integración regional latinoamericana, por cuestionaren el modelo de “regionalismo abierto”¹² que vigoró bajo el consenso neoliberal de los 90 en la región (Briceño-Ruiz & Hoffmann 2015; Sanahuja 2009). En ese sentido, mirando desde los lentes analíticos de la TCRRII, se puede entender esos nuevos

¹² El “regionalismo abierto” es abordado en la literatura como el paradigma dominante en la integración regional latinoamericana durante los 1990s. En líneas generales, se proponía que los mecanismos e instituciones de integración regional deberían servir a fines de impulsión de la apertura de la región al libre flujo global de mercancías y capitales, de acuerdo a los parámetros neoliberales del orden mundial. Por ese motivo, nuevos bloques e instituciones que no se pautan por la inserción indiscriminada en el capitalismo global y proponen modelos de cooperación proteccionistas y no necesariamente pautados por la lógica de mercado son generalmente referidos como “post-hegemónicos” o “pos-liberales” (Briceño-Ruiz & Hoffmann 2015; Sanahuja 2009).

bloques regionales como plataformas de propagación de ideologías contrahegemónicas en y desde América Latina (Briceño-Ruiz & Hoffmann 2015).

Efectivamente, Ecuador se utilizó tanto de ALBA cuanto de UNASUR para avanzar propuestas político-económicas cuestionadoras del orden neoliberal. En ese sentido, la administración Correa propuso una “Nueva Arquitectura Financiera Regional”, que operase en una lógica distinta a la del endeudamiento y financerización (Castiglioni 2013; Toussaint 2008). Además, otra importante propuesta hecha por el gobierno ecuatoriano, en asociación con Venezuela, fue la creación del Banco del Sur, institución financiera vinculada a la UNASUR y alternativa a los préstamos condicionados del FMI y del Banco Mundial (id.). Ecuador también fue protagonista en la fundación del Banco del ALBA, cuyas transacciones son operadas con el SUCRE, moneda virtual alternativa al dólar, y basada en relaciones recíprocas y solidarias de economía internacional (id.).

Además, Ecuador prohibió constitucionalmente la presencia de bases militares extranjeras en su territorio, hecho simbólico de ruptura de una relación histórica de aliñamiento automático y servil a la política exterior estadounidense (Bocca, Mello & Berrón 2017). En su búsqueda por socios alternativos en la política internacional, el país estrechó vínculos con países en el Sur Global, y volvió a integrar la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP) (Malamud & Garcia-Calvo 2009). Ya en las organizaciones internacionales tradicionales, principalmente en el Sistema ONU, el posicionamiento ecuatoriano fue marcado por una exaltación y defensa de los Derechos

de la Naturaleza, buscando propagar sus innovaciones constitucionales internas a nivel de normas internacionales (Acosta 2016).

En el caso de Bolivia, también se nota una alteración en los rumbos de la política exterior positivada ya en la nueva Constitución del país (Bolivia 2009: art. 255). Las directrices de la nueva Constitución apuntan para el rechazo al colonialismo, neocolonialismo e imperialismo como principios de la política exterior boliviana. Además, están presentes como principios constitucionales para la política exterior la preservación de la capacidad del Estado administrar su propia economía y la expresa prohibición de apropiación privada de los recursos naturales presentes en el territorio del país. A eso se suma, tanto en principios constitucionales cuanto en posicionamientos y discursos de autoridades oficiales del Ministerio de Relaciones Exteriores boliviano, la previsión de un acercamiento de la política exterior con la sociedad civil, sea por mecanismos de consulta y referéndum, sea por el diálogo con movimientos sociales (Duarte Guerra 2016).

También de manera similar al caso ecuatoriano, la política exterior de Evo Morales fue en un primero momento marcada por una ruptura más radical con la postura otrora servil a Washington (Lisboa 2015). Luego de la elección de Morales, el embajador estadounidense en Bolivia fue expulsado del país, acusado de injerencia en los asuntos internos y conspiraciones contra el presidente (Duarte Guerra 2016). A eso, se siguió un desmantelamiento de la política de “guerra a las drogas” coordinada por los E.E.U.U., con la prohibición de permanencia de bases y tropas extranjeras en solo boliviano y promoción de medidas alternati-

vas de protección del cultivo de la coca para fines tradicionales de comunidades indígenas y campesinas (Gomes & Souza 2009).

La integración latinoamericana, principalmente junto a los nuevos bloques que se formaban en la región, también fue una característica central de la nueva política exterior de Bolivia. Ya en 2006, el país ingresó al ALBA, en donde se envolvió activamente en proyectos de cooperación en las áreas de salud y educación (Gaité 2010). Entre los años de 2010-2011, Bolivia asumió la presidencia *pro tempore* de la Comunidad Andina (CAN), contribuyendo en el avance de agendas de reducción de asimetrías entre los Estados-miembros del bloque (Duarte Guerra 2016). Bolivia también participó activamente en la formulación de la UNASUR, teniendo la ciudad de Cochabamba elegida como sede del Parlamento Suramericano, instancia legislativa de la organización (id.). En 2012, el país sedeó la 42ª Asamblea General de la Organización de Estados Americanos (OEA), marcada por fuertes discursos de protesta de los liderazgos latinoamericanos en contra de la hegemonía estadounidense en esa institución (id.). En el mismo año, fue firmado el Tratado de Adhesión del Estado Plurinacional de Bolivia al MERCOSUR, todavía pendiente de ratificación por todos los países-miembros del bloque para entrar en vigor (id.).

Además, Bolivia subo valerse de los principios del *Vivir Bien* para asumir un nuevo protagonismo no solamente en el ámbito regional, pero también en instancias institucionales globales. En 2010, el gobierno boliviano promovió la Primera Cumbre Mundial de los Pueblos acerca de los Cambios Climáticos y de los Derechos de la Madre Tierra, en la cual, en línea con pro-

posiciones desde el *Buen Vivir* en Ecuador, propuso la alzada de la Naturaleza a la condición de sujeto del Derecho Internacional (Solón 2018). En la Asamblea General de las Naciones Unidas, Bolivia ejerció un rol protagónico en favor de la aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Indígenas (2007) (Duarte Guerra 2016). Aún en el ámbito de las Naciones Unidas, la gestión Morales logró movilizar aspectos tradicionales de culturas indígenas del país – notablemente el cultivo de quinua – como plataforma para ejercer protagonismo en las negociaciones de los Objetivos de Desarrollo Sostenible, sobremanera en el eje de combate al hambre (id.).

Si, por un lado, esos movimientos pueden ser leídos desde los planteos de la TCRRII como expresiones contrahegemónicas de un Estado reconfigurado en el escenario internacional, por otro, como alertan Delgado (2018) y Webber (2017), también pueden ser problematizados como apropiaciones de conocimientos, prácticas, símbolos y tradiciones sagrados de los pueblos indígenas andinos para fines de política de poder. Así, liderazgos políticos como Morales y Correa se utilizaron de los planteos del *Vivir Bien/Buen Vivir* para proyectar el imagen de sus Estados en la escena internacional y mismo para exaltar sus figuras personales, al mismo tiempo en que coordinaban en sus políticas domésticas prácticas políticas y económicas que iban en contra de los intereses y agendas de sectores importantes del movimiento indígena en Bolivia y Ecuador (Acosta 2016; Delgado 2018; Webber 2017). Ese punto abre espacio para un abanico de problemáticas y desafíos con que se deparan las narrativas contrahegemónicas del *Buen Vivir/Vivir Bien* en sus entrelaza-

mientos con los Estados de Ecuador y Bolivia, bien con nuevas coyunturas que se diseñan en el escenario internacional.

3.2. Desafíos y límites del Buen Vivir/Vivir Bien en proposiciones contrahegemónicas al orden mundial neoliberal

Un elemento importante para comprender los desafíos y límites de las proposiciones contrahegemónicas desde el *Buen Vivir/Vivir Bien* a partir de una escala internacional dice respecto al lugar que América Latina pasa a ocupar en recientes reorganizaciones productivas de la economía-mundo capitalista (Gudynas 2014; Svampa 2019; Webber 2017). En ese sentido, destacase sobremanera el exponencial estrechamiento de las relaciones comerciales entre China – como potencia económica en plena ascensión internacional – y América Latina en la última década (Gasperin & Guerra 2019).

En un primero momento, esa aproximación fue percibida con optimismo, puesto que podría representar la emergencia de un nuevo orden económico global, bien como una alternativa viable a la dependencia latinoamericana con los E.E.U.U. (Moreno 2015). Por supuesto, la entrada de inversiones y capitales chinos en América Latina impulsó un crecimiento económico generalizado en la región (Svampa 2019; Webber 2017). Con efecto, grande parte de las rentas advenidas del comercio internacional con China fueran utilizadas para financiar políticas sociales y redistributivas que en mucho contribuyeran para la reducción drástica de la pobreza y del hambre por toda la región (Gudynas 2014; Moreno 2015; Slipak 2014; Svampa 2019; Webber 2017).

Sin embargo, se miramos las implicaciones cualitativas del patrón de comercio latinoamericano con China, algunos aspectos problemáticos vienen a la luz. Como demuestran Brand, Dietz y Lang (2016), Moreno (2015), Svampa (2019) y Webber (2017), lo que pauta el comercio latinoamericano con China es lo que llaman de “*boom* de los *commodities*.” De modo esquemático, el vertiginoso crecimiento económico de China ha traído una alta en la demanda – y, consecuentemente, en los precios – de bienes primarios y recursos naturales en el mercado internacional. Frente a esa “ventana de oportunidad”, los países latinoamericanos volvieron el énfasis de sus sistemas productivos hacia actividades económicas primarias, notablemente la ganadería, el monocultivo y la minería (id.).

A pesar de que esa estrategia tenga generado un ciclo de acumulación materialmente prospero para la región, también trajo importantes contradicciones. De un lado, hubo una intensificación de la dependencia con relación al precio de los *commodities* en el mercado internacional, lo que en grande parte explicaría crisis económicas más recientes en la región, frente a la desaceleración del crecimiento chino y consecuente desvaloración internacional de bienes primarios (Slipak 2014; Svampa 2019; Webber 2017). De otro lado, el *boom* de las *commodities* abre márgenes para un nuevo tipo de estrategia de acumulación que Maristella Svampa (2019: 21–3) denominó “neoextractivismo”:

El neoextractivismo contemporáneo puede ser caracterizado como un modelo de desarrollo basado en la sobreexplotación de bienes naturales, cada vez más escasos, en gran parte no renovables, así como en la

expansión de las fronteras de explotación hacia territorios antes considerados como improductivos desde el punto de vista del capital. [...] Asimismo, el neoextractivismo presenta una determinada dinámica territorial cuya tendencia es la ocupación intensiva del territorio y el acaparamiento de tierras, a través de formas ligadas al monocultivo o monoproducción, una de cuyas consecuencias es el desplazamiento de otras formas de producción (economías locales/regionales), así como de poblaciones [tradicionales].

Tanto Svampa (2019) como Eduardo Gudynas (2014) y Jeffery Webber (2017) convergen en apuntar que el neoextractivismo presenta un comprometimiento tanto con el Estado (- Nación) soberano cuanto con entendimientos convencionales del desarrollo capitalista. Así que al adoptarlo como estrategia de acumulación, “los gobiernos latinoamericanos terminaron por asumir un discurso beligerantemente desarrollista en defensa del neoextractivismo [...] con una abierta práctica de criminalización de resistencias” (Svampa 2019: 35–6).

Ambos los autores argumentan que ese proceso tensiona profundamente los límites del progresismo latinoamericano, especialmente en Bolivia y Ecuador, en donde sus planteos fueron más auspiciosos. Frente a los disensos internos al modelo neoextractivista – principalmente por movimientos indígenas, que lo critican por su carácter predatorio y destructivo de la Naturaleza, amenazador de territorios tradicionales y traidor de los principios del *Buen Vivir/Vivir Bien* – los gobiernos de estos países asumen narrativas peyorativas, cuando no respuestas militarizadas a las protestas (Acosta 2016; Svampa 2019; Webber 2017).

Dos ejemplos en ese sentido parecen providenciales en los casos de Ecuador y de Bolivia. En Ecuador, es paradigmático el caso de la Iniciativa Yasuní-ITT. En líneas generales,¹³ el Parque Nacional Yasuní – ITT es una de las mayores reservas forestales y territorios indígenas de la Amazonia ecuatoriana (Acosta 2016). Sin embargo, el Parque se sitúa sobre inmensos yacimientos petrolíferos, cuya explotación traería gravísimos impactos para los pueblos y formas de vida que habitan allí. Reconociendo esto, el gobierno Correa encampó una propuesta popular de no-explotación del petróleo en Yasuní, en cambio de una compensación financiera internacional.

A pesar del carácter contrahegemónico y efectivamente comprometido con los principios del *Buen Vivir* que marcó esa iniciativa, no hubo respaldo a ella en la comunidad internacional (id.). Así que el gobierno Correa derogó la iniciativa de preservación, autorizando actividades neoextractivistas en el Parque. El imperativo del desarrollo nacional habló más fuerte que lo del *Buen Vivir*, resultando en prácticas que violan los Derechos de la Naturaleza positivados en Constitución y resultan en la expropiación y explotación no-consentida de territorios indígenas en Ecuador (id.).

En Bolivia, hubo un caso similar. Tratase del proyecto del gobierno boliviano de construir una carretera cruzando el Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS), en la amazonia boliviana. El objetivo del proyecto era incrementar la

¹³ Para una discusión más detallada de las controversias del caso Yasuní-ITT, véase Acosta (2016: cap. 9).

red infraestructural¹⁴ de flujo de productos bolivianos hacia las rutas del comercio internacional, como parte de planes nacionales para el desarrollo del país (Delgado 2018; Solón 2018; Stefanoni 2014; Webber 2017).

Frente a las resistencias y protestas de comunidades indígenas del Parque al proyecto de la carretera, la respuesta gubernamental vino en forma de declaraciones agresivas por parte de las autoridades oficiales, y de represiones fuertemente violentas por parte del aparato policial del Estado (id.). Además, Pablo Solón (2018) argumenta que el caso TIPNIS es expresión de una serie de articulaciones¹⁵ del gobierno Morales con sectores políticos tradicionales históricamente dominantes en Bolivia, traicionando parte de los principios fundamentales del *Vivir Bien* y reforzando un modelo hegemónico de desarrollismo neoextractivista en el país.

Así, tenemos que tanto los gobiernos de Correa cuanto los de Morales se valieran del *Buen Vivir/Vivir Bien* como discursos de legitimación, prestigio y protagonismo a sus gobiernos y figu-

¹⁴ Un punto importante a ser mencionado aquí es que el proyecto de la carretera en TIPNIS es parte, además del Plan Nacional de Desarrollo de Bolivia, de planeamientos regionales de infraestructura formulados en el ámbito de la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Sudamericana (IIRSA), inserida en el Consejo Sudamericano de Infraestructura y Planeamiento (COSIPLAN) de la UNASUR. Así, notase que mismo mecanismos regionales que fueron considerados “post-hegemónicos” frente a proyectos de integración neoliberales, también se comprometen con una narrativa convencional de desarrollo, en la cual los pueblos indígenas son vistos como “obstáculos” a la concretización del desarrollo nacional/regional (Delgado 2018; Moraes 2014; Porto-Gonçalves; Quental 2012; Webber 2017).

¹⁵ Un elemento interesante de pensar aquí es que el caso TIPNIS también denota divergencias internas entre movimientos indígenas en Bolivia. Como argumenta Pablo Stefanoni (2014), este fue un punto de inflexión en la división de importantes grupos indígenas de rechazo y de apoyo al gobierno Morales.

ras personales en la escena internacional (Acosta & Guijarro 2018; Delgado 2018; Stefanoni 2014; Svampa 2015). Sin embargo, en la arena doméstica, esos mismos gobiernos estaban implementando políticas desarrollistas y neoextractivistas, muchas veces utilizando de la violencia estatal para reprimir resistencias indígenas y campesinas a esas políticas (id.). Como argumenta Ana Delgado (2018: 255, trad. nuestra) acerca del caso boliviano, el *Vivir Bien* “es aplicado como un slogan útil en la propaganda oficial: como una expresión de lo que es esencialmente distintivo en Bolivia.” Sin embargo, al utilizar de ese “slogan” para promover políticas de desarrollo capitalista convencional, afirmar la autoridad estatal absoluta y exaltar la propia figura personal del presidente en la escena internacional, el resultado es que el “*Suma Qamaña* vuelve un concepto políticamente vacío” (id.: ibid.). Una crítica bastante similar es presentada por Alberto Acosta (2016) acerca de las apropiaciones del *Buen Vivir/Sumak Kawsai* por la administración Correa en Ecuador.

Los casos aquí expuestos permiten vislumbrar la complejidad involucrada con los procesos de construcción de alternativas contrahegemónicas a los órdenes vigentes, sobre todo desde los pueblos indígenas en América Latina. En que pese el carácter crítico y cuestionador que esos movimientos y planteos pueden tener, principalmente en sus bases sociales, la transmisión para las correas del Estado y del escenario internacional generalmente encuentra una serie de desafíos, relacionados a las estructuras de poder ya vigentes, permanencia de jerarquías oligárquicas, la fuerza de los discursos y narrativas hegemónicamente consolidados y constreñimientos más amplios en la eco-

nomía mundial (Acosta & Guijarro 2018; Solón 2018; Stefanoni 2014).

Consideraciones finales

En el presente artículo, la pregunta que planteamos para orientar nuestras discusiones fue: ¿Qué significan los recientes avances y desafíos del *Buen Vivir/Vivir Bien* en términos de su comprensión como alternativas contrahegemónicas desde América Latina a un orden mundial neoliberal? Considerando los diálogos teóricos entre la TCRRII y el pensamiento decolonial presentados en la primera sección; las consideraciones acerca de la emergencia del *Buen Vivir/Vivir Bien* debatidas en la segunda sección; y los avances y desafíos de los gobiernos de Bolivia y Ecuador bajo ese marco discutidos en la sección tres, nos cabe ahora hacer algunas consideraciones finales.

En primero lugar, proponemos avanzar el argumento de que los planteos y gobiernos de *Buen Vivir/Vivir Bien* efectivamente representan una alternativa contrahegemónica a un orden mundial neoliberal, aunque no homogénea. Más específicamente, nos parece que hay un cierto clivaje en los proyectos contrahegemónicos desde el *Vivir Bien/Buen Vivir* en Bolivia y Ecuador. De un lado, tenemos los proyectos progresistas encampados por los gobiernos Correa y Morales. Mismo entre los críticos a estos proyectos, se reconoce que han consistido en modelos alternativos a las configuraciones neoliberales de Estado, sociedad y economía anteriormente presentes en Bolivia y Ecuador (Gudynas 2014; Svampa 2019; Webber 2018).

Con efecto, eso se verifica en posturas proteccionistas desde el Estado en contra de imperativos neoliberales, imperia- listas y neocoloniales, bien como actor redistributivo y propo- nente de políticas sociales antes escasas en ambos los países (Acosta 2016; Gudynas 2014; Svampa 2019; Webber 2017). Ade- más, como hemos visto, se logró partir de esa nueva configura- ción Estado/sociedad para impulsar propuestas contra- hegemónicas también en los niveles regional y global, como en los planteos de ambos los países en el ámbito del ALBA, y en las proposiciones vinculadas a los Derechos de la Naturaleza en foros mundiales.

Por otro lado, tenemos los proyectos contrahegemónicos formulados desde los movimientos indígenas de Bolivia y Ecu- ador, que se sitúan tanto abajo cuanto más allá del Estado como aparato de mediación. Los planteos contrahegemónicos desde los movimientos indígenas fueron más radicales, volviéndose en contra del Estado-Nación y del desarrollo capitalista como confi- guraciones política y económica de la colonialidad. Lo que estaba en cuestión, más que una disputa por el Estado, era la proposi- ción de otras formas de comunidad política y de expresiones ontológicas y epistémicas del ser-y-estar en el mundo.

Lo que se nota es que el proyecto encampado por los gobiernos en torno al Estado suplantó – y por veces se volvió violentamente en contra – los proyectos más radicales desde los movimientos indígenas. Así, aunque representen configura- ciones contrahegemónicas frente a un orden mundial neoliberal, no rompieron con categorías centrales de la modernidad eurocén- trica: la autoridad absoluta del Estado (aunque “Plurinacional”) y

la ilusión del desarrollo capitalista (Delgado 2018; Webber 2017). De esta forma, se eclipsan posibilidades de construcción de efectivamente “otros mundos posibles”, constituidos desde la diferencia colonial (Escobar 2004, 2016).

Como bien plantea Ramón Grosfoguel (2000: 372, trad. nuestra), “no es posible un proyecto radical en la región sin la descolonización de las relaciones de poder.” Eduardo Gudynas (2014), Maristella Svampa (2019) y Jeffery Webber (2017) también convergen en ese punto: es fundamental reconocer los límites estructurales de los aparatos estatales y del modelo convencional de desarrollo para que posamos concebir nuevas formas de transformación estructural desde América Latina.

Concluimos, pues, reconociendo que en que pesen sus límites y desafíos, los planteos contrahegemónicos desde América Latina en el reciente ciclo progresista de la región han aportado categorías, experiencias y conceptos fundamentales para una nueva gramática de luchas sociales en la región y más allá. Es el caso de conceptos-horizonte¹⁶ como el *Buen Vivir/Vivir Bien*, los bienes comunes, la comunalidad, el post-extractivismo, el biocentrismo, el pluriverso y la relacionalidad (Acosta 2016; Escobar 2016; Gudynas 2014; Modonesi & Svampa 2016).

Como plantea Massimo Modonesi (2016: 148), los límites de las proposiciones contrahegemónicas desde América Latina y la actual reversión de muchos de sus avances frente a un nuevo ciclo conservador en la región no representan un “beco sin salida”, sino que “obligan a un saludable ejercicio de revisión de

¹⁶ Para una conceptualización más detallada de estos y otros conceptos semejantes, véase Kothari et. al (2019).

tácticas y estrategias, a reorganizar fuerzas sociales y políticas, y a repensar proyectos y valores de referencia.” Esperamos, con el análisis presentado en ese artículo, haber contribuido con reflexiones en ese sentido, y concluimos invitando a la continuidad de los debates e investigaciones acerca de las posibilidades y desafíos de construcciones contrahegemónicas y planteos de “otros mundos posibles” desde los pueblos de nuestra región.

El autor agradece a las/os pareceristas que contribuyeron con la revisión del artículo, bien como a la equipe editorial de Dissonância por ele apoyo. Cualquier error o imprecisión en el texto, sin embargo, es de entera responsabilidad del autor. Ese trabajo se realizó con el apoyo de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Recibido en 11/12/2019

Aprobado en 13/11/2020

Referencias

- ACOSTA, Alberto. “El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo: Una lectura desde la Constitución de Montecristi”. *Policy Paper 9*. Quito: Ed. Fundación Friedrich Ebert, 2010.
- . *O Bem Viver: Uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

- ACOSTA, Alberto; GUIJARRO, John. “Estruturas incertas após uma falsa revolução: O Equador legado pela década correísta”. In: José Corrêa Leite; Janaina Uemura; Filomena Siqueira (eds.). *O eclipse do progressismo: A esquerda latino-americana em debate*. São Paulo: Elefante, 2018, p. 149–200.
- ANDERSON, Perry. “Historia y lecciones del neoliberalismo”. *Revista del Centro de Estudios de Trabajo* 25, 1999. Disponible en <https://cedetrabajo.org/wp-content/uploads/2012/08/25-7.pdf>. Último acceso en 29.03.2021.
- AYLLÓN, Bruno; DOLCETTI, Michele. “Revolución ciudadana, buen vivir y cooperación en Ecuador (2007-2013)”. *Relaciones Internacionales* 46, p. 177–199, 2014. Disponible en: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/38157>. Último acceso en 29.03.2021.
- BALLESTRIN, Luciana. “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política* 11, p. 89–117, 2013.
- BEASLEY-MURRAY, Jon. *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- BEIER, J. Marshall. *International Relations in Uncommon Places: Indigeneity, Cosmology, and the Limits of International Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.
- BOCCA, Pedro; MELLO, Fátima; BERRÓN, Gonzalo. *Equador*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2017.
- BRICEÑO-RUIZ, José; HOFFMANN, Andrea Ribeiro. “Post-hegemonic Regionalism, UNASUR, and the Reconfiguration of Regional Cooperation in South America”. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies* 40 (1),

2015. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/08263663.2015.1031475>. Último acceso en 29.03.2021.

CAMMACK, Paul. “The Governance of Global Capitalism: A New Materialist Perspective”. *Historical Materialism* 11 (2), p. 37–59, 2003.

—. “U.N Imperialism: Unleashing Entrepreneurship in the Developing World”. In: Colin Mooers (ed.). *The New Imperialists: Ideologies of Empire*. Oxford: Oneworld Publications, 2006, p. 229–257.

CASTIGLIONI, Lucas. *La Nueva Arquitectura Financiera Regional*. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

COX, Robert. “Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory”. *Millennium: Journal of International Studies* 10 (2), p. 126–155, 1981.

—. “Civil Society at the Turn of the Millennium: Prospects for an Alternative World Order”. *Review of International Studies* 25 (1), p. 1–38, 1999.

—. “Gramsci, hegemonia e Relações Internacionais: Um ensaio sobre o método”. In: Stephen Gill (ed.). *Gramsci, Materialismo Histórico e Relações Internacionais*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007, p. 101–123.

CUBILLO-GUEVARA, Ana Patricia; HIDALGO-CAPITÁN, Antonio Luis; GARCÍA-ÁLVAREZ, Santiago. “El Buen Vivir como alternativa al desarrollo para América Latina”. *Revista iberoamericana de estudios de desarrollo* 5 (2), p. 30–57, 2016. Disponible en: https://doi.org/10.26754/ojs_ried/ijds.184. Último acceso en 29.03.2021.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press, 2015.

DELGADO, Ana Carolina Teixeira. “Suma Qamaña as a Strategy of Power: Politicizing the Pluriverse”. *Carta Internacional* 13 (3), p. 236–261, 2018. Disponible en: <https://doi.org/10.21530/ci.v13n3.2018.818>. Último acceso en 29.03.2021.

DUARTE GUERRA, Lucas. “Vivir Bien e Soft Power: Análise da Política Externa do Estado Plurinacional da Bolívia”. *Conjuntura Global* 5 (1), p. 189–204, 2016. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.5380/cg.v5i1.47431>. Último acceso en 29.03.2021.

ESCOBAR, Arturo. “Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and Anti-Globalisation Social Movements”. *Third World Quarterly* 25 (1), p. 207–230, 2004. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/3993785>. Último acceso en 29.03.2021.

—. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007a.

—. “Worlds and Knowledges Otherwise: The Latin American Modernity/Coloniality Research Program”. *Cultural Studies* 21 (2–3), 2007b. Disponible en: <https://doi.org/10.1080/09502380601162506>. Último acceso en 29.03.2021.

—. “Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur”. *Revista de Antropología Iberoamericana (AIBR)* 11 (1), p. 11–32, 2016. Disponible en:

http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1101/110102/banner-clic.php?banner_id=110102. Último acceso en 29.03.2021.

FERNÁNDEZ, Hugo. “Suma Qamaña, vivir bien, el Ethos de la nueva constitución boliviana”. *OBETS - Revista de Ciencias Sociales* 4, p. 41–48, 2009. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.14198/OBETS2009.4.04>. Último acceso en 29.03.2021.

GAITE, Alberto Solares. *Integración: Teoría y Procesos. Bolivia y la Integración*. La Paz: IBCE, 2010. Disponible en: <http://www.eumed.net/libros-gratis/2010e/814/index.htm>. Último acceso en 29.03.2021.

GARCÍA LINERA, Alvaro. “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”. *Casa de las Américas* 50 (259–260), p. 90–110, 2010. Disponible en: <https://biblat.unam.mx/pt/revista/casa-de-las-americas/articulo/el-estado-en-transicion-bloque-de-poder-y-punto-de-bifurcacion>. Último acceso en 29.03.2021.

GARCIA, Marco Aurélio. “Nuevos gobiernos en América del Sur: Del destino a la construcción de un futuro”. *Nueva Sociedad* 217, p. 118–126, 2008.

GASPERIN, Henrique; GUERRA, Lucas. “The Dragon and the Condor: China’s Rise and Latin America’s Developmental Anxieties”. *ANTE PORTAS* 25, 2019. Disponible en: http://anteportas.pl/wp-content/uploads/2019/12/AP.XII_Gasperin-Guerra.pdf. Último acceso en 29.03.2021.

GILL, Stephen. “Globalisation, Market Civilisation, and Disciplinary Neoliberalism”. *Millennium: Journal of International Studies* 24 (3), p. 399–423, 1995. Disponible en: <https://doi.org/10.1177%2F03058298950240030801>. Último acceso en 29.03.2021.

- GROSGOUEL, Ramón. “Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America”. *Nepantla: Views from South* 1 (2), p. 347–374, 2000.
- . “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 80, p. 115–147, 2008.
- GUDYNAS, Eduardo. “Buen vivir: Germinando alternativas al desarrollo”. *América Latina en Movimiento* 462, p. 1–20, 2011.
- . *Derechos de la naturaleza: Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global, 2014.
- GUERRA, Lucas. “Globalização, desenvolvimento e Buen Vivir: A América Latina na construção de alternativas contra-hegemônicas à ordem mundial neoliberal”. *Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais* 24, p. 85–112, 2018. Disponible en: <https://periodicos.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/11327>. Último acceso en 29.03.2021.
- HESKETH, Chris. “A Gramscian Conjuncture in Latin America? Reflections on Violence, Hegemony, and Geographical Difference”. *Antipode* 51 (5), p. 1474–1494, 2019. Disponible en: <https://doi.org/10.1111/anti.12559>. Último acceso en 29.03.2021.
- HOBSON, John M.; SAJED, Alina. “Navigating Beyond the Eurofetishist Frontier of Critical IR Theory: Exploring the Complex Landscapes of Non-Western Agency”. *Interna-*

- tional Studies Review* 19 (4), p. 547–572, 2017. Disponible en <https://doi.org/10.1093/isr/vix013>. Último acceso en 29.03.2021.
- HORKHEIMER, Max. *Critical Theory: Selected Essays*. London: A&C Black, 1972.
- KLEIN, Naomi. “Las resistencias a la ‘doctrina del shock’ en América Latina”. In: Irene León (ed.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAESP, 2010, p. 41–55.
- KOTHARI, Ashish; SALLEH, Ariel; ESCOBAR, Arturo; DEMARRIA, Federico; ACOSTA, Alberto (eds.). *Pluriverso: Un diccionario del posdesarrollo*. Barcelona: Icaria editorial, 2019.
- LANDER, Edgardo. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos”. In: Edgardo Lander (ed.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 8–24.
- LEYSSENS, Anthony. “The Critical Theory of the Frankfurt School”. In: *The Critical Theory of Robert W. Cox: Fugitive or Guru?* London: Palgrave Macmillan, 2008.
- LISBOA, Marcelino. *A política externa da Bolívia: Temas e grupos de interesse (2005-2014)*. Tese (Doutorado em Ciência Política). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 2015.
- MALAMUD, Carlos; GARCIA-CALVO, Carola. “La política exterior de Ecuador: entre los intereses presidenciales y la ideología”. *Boletín ELCANO* 113, 2009. Disponible en: http://www.realinstitutoelcano.org/wps/portal/rielcano_es

- [/contenido?WCM_GLOBAL_CONTEXT=/elcano/elcano_es/zonas_es/ARI61-2009](#). Último acceso en 29.03.2021.
- MENESES SILVA, Marco Antonio de. “Teoria crítica em relações internacionais”. *Contexto Internacional* 27 (2), p. 249–282, 2005.
- MENON, Gustavo. “Dez anos da ‘Revolução Cidadã’ no Equador: quais perspectivas?”. *Lutas Sociais* 20 (37), p. 115–126, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.23925/ls.-v20i37.33112>. Último acceso en 29.03.2021.
- MIGNOLO, Walter. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham: Duke University Press, 2011.
- . “The Decolonial Option”. *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 105–244.
- MODONESI, Massimo. *Revoluciones pasivas en América*. Ciudad de México: ITACA-UAMA, 2017.
- MONIZ BANDEIRA, Luiz Alberto. “As políticas neoliberais e a crise na América do Sul”. *Revista Brasileira de Política Internacional* 45 (2), p. 135–146, 2002. Disponible en: <https://doi.org/10.1590/S0034-73292002000200007>. Último acceso en 29.03.2021.
- MORAES, Renata. *Desenvolvimento e Vivir Bien. O caso do Território Indígena e Parque Nacional Isiboro Sécura (Bolívia)*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Brasília: Universidade de Brasília (UnB), 2014.

- MORENO, Camila. *O Brasil Made in China: Para pensar as reconfigurações do capitalismo contemporâneo*. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2015.
- MORTON, Adam David. *Unravelling Gramsci: Hegemony and Passive Revolution in the Global Economy*. London: Pluto Press, 2007.
- ORDÓÑEZ, Darwin; DAZZA, Susana. “Foreign Affairs in Ecuador under the National Plan for Well-Being (Plan Nacional del Buen Vivir)”. *Retos* 4 (8), p. 143–155, 2014. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5967042>. Último acceso en 29.03.2021.
- PANITCH, Leo; GINDIN, Sam. *The Making of Global Capitalism: The Political Economy of American Empire*. London: Verso, 2012.
- PERSAUD, Randolph B. “Neo-Gramscian Theory and Third World Violence: A Time for Broadening”. *Globalizations* 13 (5), p. 547–562, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/14747731.2016.1176758>. Último acceso en 29.03.2021.
- PICQ, Manuela. *Vernacular Sovereignties: Indigenous Women Challenging World Politics*. Tucson: The University of Arizona Press, 2018.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro. “Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina”. *Polis* 11 (31), p. 295–332, 2012. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682012000100017>. Último acceso en 29.03.2021.
- QUIJANO, Aníbal. “América Latina: Hacia un nuevo sentido histórico”. In: Irene León (ed.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAES, 2010, p. 55–73.

- . “Colonialidad del poder y clasificación social”. In: Santiago Castro-Gómez; Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 93–126.
 - . “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. In: Edgardo Lander (ed.). *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 117–142.
- RODRÍGUEZ, René. “La transición ecuatoriana hacia el Buen Vivir”. In: Irene León (ed.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAES, 2010, p. 125–143.
- ROJAS, Cristina. “Contesting the Colonial Logics of the International: Toward a Relational Politics for the Pluriverse”. *International Political Sociology* 10 (4), p. 369–382, 2016. Disponible en: <https://doi.org/10.1093/ips/olw020>. Último acceso en 29.03.2021.
- SANAHUJA, Jose Antonio. “Del ‘regionalismo abierto’ al regionalismo post-liberal: Crisis y cambio en la integración regional en América Latina y el Caribe”. In: *Anuario de la integración de América Latina y el Gran Caribe 2008-2009*. [S.l.]: Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales (CRIES), [S.d.], p. 11–54. Disponible en: <https://eprints.ucm.es/42566/>. Último acceso en 29.03.2021.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. “Os processos de globalização”. In: *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez Editora, 2002, p. 25–105.
- . “La hora de l@s invisibles”. In: Irene León (ed.). *Sumak Kawsay / Buen Vivir y cambios civilizatorios*. Quito: FEDAES, 2010a, p. 13–27.

- . *Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur*. La Paz: Plural editores, 2010b.
- SLIPAK, Ariel. “América Latina y China: ¿Cooperación Sur-Sur o ‘Consenso de Beijing’?”. *Nueva Sociedad* 250, p. 102–113, 2014.
- SOLÓN, Pablo. “Algumas reflexões, autocríticas e propostas sobre o processo de mudança na Bolívia”. In: José Corrêa Leite; Janaina Uemura; Filomena Siqueira (eds.). *O eclipse do progressismo: A esquerda latino-americana em debate*. São Paulo: Elefante, 2018, p. 61–78.
- SVAMPA, Maristella. *Del cambio de época al fin de ciclo: Gobiernos progresistas, extractivismo y movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: Edhasa, 2015.
- . *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. San José de Costa Rica: Editorial Universidad de Costa Rica (UCR), 2019.
- SVAMPA, Maristella; MODONESI, Massimo. “Posprogresismo y horizontes emancipatorios en América Latina”. In: M. Modonesi (ed.). *Revoluciones pasivas en América*. Ciudad de México: ITACA-UAMA, 2017.
- TIBOCHA, Ana María; JASSIR, Mauricio. “La Revolución Democrática de Rafael Correa”. *Análisis Político* 21 (64), p. 22–39, 2008. Disponible en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/46023>. Último acceso en 29.03.2021.
- TORTOSA, José María. “Sumak kawsay, suma qamaña, buen vivir”. *Revista electrónica Aportes Andinos* 28, 2011. Disponible en: <http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/2789>. Último acceso en 29.03.2021.

- TOUSSAINT, Eric. *El Banco del Sur y la nueva crisis internacional*. La Paz: Editorial Abya Yala, 2008.
- WALSH, Catherine. “Decoloniality in/as Praxis”. In: *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 15–103.
- WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter. “Introduction”. In: *On Decoloniality: Concepts, Analytics, Praxis*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 1–14.
- WEBBER, Jeffery. *The Last Day of Oppression, and the First Day of the Same: The Politics and Economics of the New Latin American Left*. Chicago: Pluto Press, 2017.

CRISE DA FILOSOFIA MESSIÂNICA

A antropofagia matriarcal devora a
Modernidade

Tomaz Amorim Izabel*

RESUMO

Este ensaio tentará mostrar, a partir de alguns pontos da tese *A crise da filosofia messiânica* de Oswald de Andrade, certas afinidades entre seu método desviante e aquele do filósofo alemão Walter Benjamin. Alguns dos elementos desenvolvidos aqui serão o recurso de ambos ao olhar transhistórico do escritor suíço J. J. Bachofen (em sua obra maior *O direito materno*), a relação díspar de ambos com a ideia de messianismo, a orientação para o passado de suas filosofias da história e algumas de suas consequências contemporâneas como, por exemplo, a figura síntese da ciborgue como desenvolvida por Donna Haraway.

PALAVRAS-CHAVE

Modernidade — Walter Benjamin — Oswald de Andrade —
Antropofagia

* Pós-doutorando em Teoria Literária na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP e bolsista do programa PNPd/CAPES (contato: tommy.amorim@gmail.com).

THE CRISIS OF THE MESSIANIC PHILOSOPHY

Matriarchal Anthropophagy Devours Modernity

ABSTRACT

Based on some aspects of Oswald de Andrade's thesis *A crise da filosofia messiânica* ("The crisis of messianic philosophy"), this essay will try to show certain affinities between his deviant method and that of the German philosopher Walter Benjamin. Some of elements developed here will be the resource of both to the transhistorical perspective of the Swiss writer J. J. Bachofen (in his major work *Mother Right*), their contrasting relation with the idea of messianism, the orientation of their philosophies of history towards the past and some of their contemporary consequences, such as the synthesis figure of the cyborg as developed by Donna Haraway.

KEYWORDS

Modernity — Walter Benjamin — Oswald de Andrade —
Anthropophagy

Este ensaio, cujos temas serão mais aprofundados em pesquisa futura, tentará mostrar, a partir de alguns pontos da tese *A crise da filosofia messiânica* de Oswald de Andrade, certas afinidades entre seu método desviante e aquele do filósofo alemão Walter Benjamin.¹ Alguns dos elementos desenvolvidos serão o recurso de ambos ao olhar transhistórico do escritor suíço J. J. Bachofen (em sua obra maior *O direito materno*), a relação díspar de ambos com a ideia de messianismo, a orientação para o pas-

¹ Comparação sugerida e desenvolvida, entre outros, por Fabri (2011), Silva (2017), Andrade (2016) e Maio (2010).

sado de suas filosofias da história e algumas de suas consequências contemporâneas como, por exemplo, a figura síntese da ciborgue como desenvolvida por Donna Haraway. Buscaremos, dentro do rigor necessário, acompanhar a mobilidade e plasticidade do gênero ensaio, sua tentativa paratática de aproximar conceito e autores normalmente separados pela historiografia tradicional.

O recurso à filosofia de Walter Benjamin se justifica por certas semelhanças, guardadas as grandes diferenças de contexto, no modo de articular o pensamento, sobretudo em sua posição diante da filosofia da história oficial da Modernidade e sua obsessão futurista pelo progresso (em detrimento inverso de uma relação ativa com o passado). Seja no recurso ao misticismo judaico e à crítica dialética contra o positivismo histórico, seja em uma invocação das possibilidades do pensamento indígena e na antecipação de elementos críticos das teorias pós-coloniais, há em ambos os autores afinidades sobretudo na resistência do pensamento, e nos recursos vanguardistas de sua formulação, à cooptação automática pelos modos de produção e expressão modernos. Trata-se de refletir sobre a tendência na arte modernista de crítica aos próprios pressupostos da Modernidade, de virar o gume dos “modernismos” contra a própria Modernidade, e tentar entender através de seus movimentos de vanguarda uma demolição não apenas do passado tradicional em suas formas sociais e artísticas, gesto característico modernista, mas de crítica às constantes instaurações modernas e seus pressupostos epistemológicos, políticos e artísticos.

Em minha tese de doutorado (Izabel 2018) busquei apontar tendência semelhante nas escritas de Franz Kafka e Walter Benjamin. Considerando os contextos históricos específicos, sua origem em famílias de judeus assimilados e sua proximidade com as duas grandes guerras, assim como suas escolhas estéticas e formais, foi possível enxergar as obras do ponto de vista de uma tentativa de interrupção da temporalidade que se inaugurava com a Revolução Industrial e se ampliava no século XX europeu. Buscamos elementos do não-moderno dentro de suas obras modernistas, elementos subversivos à Modernidade em seu próprio seio. Dizemos de propósito não-modernos, e não pré-modernos, anteriores a ela, para evitar uma visão histórica que seria já teleológica e colonialista – a ideia de que processos históricos de diferentes povos devem seguir uma mesma linha evolutiva. Para exemplificar, basta lembrar do apego de Kafka às parábolas (sem moral da história), sua releitura de mitos gregos e judaicos como seu Poseidon burocrata ou seu Abraão ocupado demais para o sacrifício do filho, sua atualização tão estranha e ao mesmo tempo reconhecível em qualquer repartição de escritório. Basta pensar na filosofia da história de Benjamin, com sua secularização do messianismo luriano e seu olhar voltado para o passado danificado a ser redimido no presente em busca de uma redenção futura, sua atualização tão estranha e ao mesmo tempo reconhecível na busca por justiça histórica e por emancipação social no materialismo histórico. Talvez seja possível esboçar linhas gerais de um movimento semelhante, traços não-modernos em um pensamento modernista, desta vez de um ponto de vista ainda mais privilegiado para compreensão do sistema

moderno em expansão do que o da Europa central, o da periferia econômica e cultural da Modernidade no Brasil da obra de Oswald de Andrade.²

Não é exclusividade de Kafka e Benjamin, no contexto dos modernismos europeus, o apelo a formas e temáticas chamadas de tradicionais, arcaicas, folclóricas ou primitivas. Se eles mobilizaram a rica tradição oral e mística judaica para compor peças modernistas que incidiam, a partir deste ponto de vista específico, sobre seu presente, incisão que se está chamando de não-moderna, gesto semelhante está presente em obras de artistas como Igor Stravinski, Paul Gauguin, mas, também, guardadas as importantes diferenças de contexto, Heitor Villa-Lobos, Tarsila do Amaral e o próprio Oswald de Andrade. Antonio Candido atenta para esta característica comum de certos modernismos metropolitanos e para a especificidade periférica:

Não se ignora o papel que a arte primitiva, o folclore, a etnografia, tiveram na definição das estéticas modernas, muito atentas aos elementos arcaicos e populares comprimidos pelo academismo. Ora, no Brasil as culturas primitivas se misturam à vida cotidiana ou são reminiscências ainda vivas de um passado recente. As terríveis

² É preciso levar em consideração a formulação quase irônica de que Oswald de Andrade escreve a partir da periferia. Isso só é verdade considerando o centro de produção cultural na Europa e nos Estados Unidos. No contexto latino-americano, o escritor paulista, homem branco, descendente de rica família de cafeicultores, fala do meio do centro. O argumento que se estabelece aqui leva em consideração o contexto mais amplo global para o qual, infelizmente, estavam ainda mais ausentes as vozes de fato periféricas na primeira metade do século XX: trabalhadores, mulheres, negros, índios, etc. Paulo Prado comenta a ironia, no mais das contas consciente para o próprio Oswald, no prefácio ao livro de poesia *Pau-Brasil* que se inicia “por ocasião da descoberta do Brasil”: “Oswald de Andrade, numa viagem a Paris, do alto de um atelier da Place Clichy – umbigo do mundo – descobriu, deslumbrado, a sua própria terra” (Prado *apud* Santiago 1992: 166).

ousadias de um Picasso, um Brancusi, um Max Jacob, um Tristan Tzara, eram, no fundo, mais coerentes com a nossa herança cultural do que com a deles (Candido 1980: 121).

Assim, uma das potências típicas dos modernismos, o choque do tradicional com as inovações modernas, encontra na periferia contexto fértil já que o elemento arcaico não é peça de museu, resquíio de nicho ou relato de viagem, mas presente, parte viva – em resistência, aspecto às vezes ignorado por Candido – do tecido social.³ Enquanto os modernismos europeus surgiram já num contexto de Modernidade avançada – ou seja, em sociedades profundamente inseridas no modo de produção moderno, com indústria, grandes massas vivendo nas cidades, em plena revolução dos meios de comunicação e transformação radical na sensibilidade e na medição do tempo – referindo-se então aos temas e formas artísticas tradicionais, quando não a partir da importação das colônias, já quase a partir da sua reclusão ou mesmo de seu desaparecimento social –, a produção literária modernista em outras regiões do planeta surgiu de forma muito mais híbrida, sobretudo considerando-se os contextos

³ O próprio Oswald de Andrade precisou viajar para Paris e aprender com o “primitivismo” e a chamada “negrofilia” das vanguardas europeias da época para se entender de maneira mais produtiva com os elementos negro e indígena brasileiros. Analisando uma conferência do autor na Sorbonne em 1923 intitulada “O esforço intelectual do Brasil contemporâneo”, Thiago Virava afirma que “ele demonstra estar plenamente consciente do processo de valorização de culturas não europeias em curso naquele momento, algo que se confirma no trecho final da conferência, quando comenta as realizações dos músicos brasileiros em Paris: ‘jamais se sentiu tão bem em Paris o som dos tambores do negro e do canto do indígena. Essas forças étnicas estão em plena modernidade’. Diante dessas colocações, é possível sugerir que, no momento em que preparou a conferência, Oswald de Andrade se encontrava em meio a um processo de revisão do modo como percebia a posição ocupada por negros e indígenas na formação cultural do Brasil” (Virava 2018: 67–68).

coloniais. Modos tradicionais de contar ainda conviveram socialmente durante muito tempo (e ainda convivem) com as formas modernas e assim participam muitas vezes estrategicamente do esforço literário criativo de inventar uma outra Modernidade a partir destes elementos.

É importante notar o caráter oposicional destes elementos. A modernização nunca se concretiza por aqui permanentemente. Não se está antes da modernização, nem depois dela, como nos grandes centros – a temporalidade da periferia se caracteriza justamente pela justaposição destes tempos. Se o gesto modernista europeu se beneficia do choque pela distância espaço-temporal, aqui o choque se dá pela copresença, pela tentativa de imposição de um processo maior e exterior que é no entanto infiltrado o tempo todo pelo que quer permanecer, seja como modo de produção, seja como modo de expressão. E para ressaltar que este hibridismo em tensão alcança seu auge nos modernismos, mas é condição fundamental desde os primeiros dias da colonização, vale lembrar, por exemplo, a leitura que Viveiros de Castro faz já do “Sermão do Espírito Santo” (1657) do Padre Antônio Vieira, em que este se espanta, de um lado, pela “docilidade e facilidade” com que as “nações do Brasil” recebem o ensinamento religioso e, por outro lado, como, em oposição aos europeus catequizados, logo desaprendem, retornam às práticas antigas tornando “à bruteza antiga e natural.” Não há fechamento à alteridade, pelo contrário, há um desejo de troca, de afinidade ao invés de identidade, como afirma Viveiros de Castro (1992: 32): “era inconcebível aos Tupi a arrogância dos povos eleitos, e a compulsão a reduzir o outro à própria imagem.” Sem dúvida, há de

se considerar as especificidades da “inconstância da alma selvagem”, mas também é possível imaginá-la ampliada a uma “inconstância da alma colonizada”, sobretudo em seus aspectos de resistência. A tensão entre os modos modernos e não-modernos, deste ponto de vista, é ainda maior na periferia colonizada, o choque almejado pelos modernistas daqui é ainda maior.

Pode ser estratégico, então, enxergar as contradições do sistema social justamente onde há, como projeto, a promessa permanentemente não cumprida de modernização. E isso não por insuficiência em suas reiteradas tentativas, mas porque o próprio projeto desenvolvimentista, na leitura, por exemplo, da teoria da dependência e do subdesenvolvimento, é, na verdade, apenas “desenvolvimento do subdesenvolvimento” (Frank 1966). A obra de Oswald é reflexo desta contradição, deste encontro entre uma produção não-moderna (como nas manifestações culturais indígenas e africanas) e a produção moderna (entendida aqui como a produção vanguardista da metrópole, do centro desenvolvido do Capital). Encontro que toma a forma de uma devoração no sentido inverso da acumulação primitiva como descrita por Marx, da metrópole à colônia. Inversão também porque a devoração é uma incorporação da alteridade, ao invés de mero desejo de sua aniquilação, como na empresa colonial.

Mas não coloquemos o bonde antes da carroça, vejamo-los juntos em sua coexistência espaço-temporal. No conhecido ensaio “A carroça, o bonde e o poeta modernista”, Roberto Schwarz (1987) parte justamente dessa posição intermediária, desta justaposição, para compreender a poesia “Pau-brasil” de Oswald e seus pressupostos sociais. Trata-se do Brasil-Colônia e

do Brasil burguês que, se do ponto de vista da ideologia do progresso parecem momentos distintos na linha do tempo, no cotidiano brasileiro são contemporâneos, convivem em um misto de harmonia e choque – como o choque da carroça com o bonde elétrico⁴ que o poema da fase antropofágica de Oswald analisado por Schwarz, “pobre alimária”, descreve com ironia e humor. Trata-se tanto de criação artística, de olhar astuto para os melhores exemplos da Babel de temporalidades não estritamente modernas que é o Brasil, quanto de um realismo na retratação de coisas que, por mais absurdas que pareçam, são, de fato, cotidianas. Como afirma Schwarz:

De um lado, o bonde, os advogados, o motorneiro e os trilhos; do outro, o cavalo, a carroça e o carroceiro: são mundos, tempos e classes sociais contrastantes, postos em oposição. A vitória do bonde é inevitável, mas como a diferença de tamanho entre os antagonistas não é grande, e a familiaridade das suas presenças é igual, o enfrentamento guarda um certo equilíbrio engraçado (Schwarz 1987: 13).

Se, como o comentário de Schwarz aponta, a questão já está bem mapeada na poesia de Oswald, sua produção mais teórica, para além dos manifestos, pode oferecer um ponto de vista instigante sobre a relação entre modernos e não-moder-

⁴ Há uma afinidade entre este poema, o comentário de Schwarz e uma das passagens mais citadas da obra de Benjamin, o seguinte trecho de “Experiência e pobreza” (“*Erfahrung und Armut*”, de 1933) sobre a guerra de trincheiras da Primeira Guerra Mundial: “Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano” (Benjamin 1985: 115).

nos,⁵ sobre as possibilidades de resistência a certos aspectos da Modernidade e, como é típico na obra do autor, com gesto panfletário, afirmativo. A tese (que por seu estilo também pode ser chamada de ensaio) *A crise da filosofia messiânica* (chamado originalmente de “O antropófago: Uma filosofia do primitivo tecnicizado”), texto escrito por Oswald em 1950 com o objetivo de prestar o concurso da Cadeira de Filosofia da Universidade de São Paulo, parece ser um campo interessante para esta reflexão. Uma primeira aproximação irônica entre os autores, aliás, é que tanto este texto quanto *A origem do drama barroco alemão* (*Das Ursprung des deutschen Trauerspiels*, apresentado em 1925) de Walter Benjamin, também escrito como pré-requisito para uma livre-docência na Universidade de Frankfurt, foram considerados não apropriados pelos docentes das universidades e seus autores aconselhados a retirar sua candidatura sob o risco vexaminoso de serem reprovados (cf. Candido 1995). Se o texto de Benjamin já recebeu alguma justiça histórica e intelectual nas últimas décadas (o próprio Theodor Adorno, dez anos depois, se refere longamente ao texto em sua aula inaugural como professor na mesma universidade), talvez caiba também, analisando a seminalidade da tese de Oswald, sua antecipação de tantos debates teóricos posteriores e contemporâneos como se espera mostrar, fazer-lhe também a justiça nos limites modestos deste ensaio.

⁵ Seguimos aqui algumas das considerações de Bruno Latour sobre a epistemologia moderna como desenvolvidas em *Jamais fomos modernos* (1994). A ideia de não-moderno tem a vantagem de incorporar elementos que, em resistência, escapam ao moderno, seja no seu mais íntimo, nas estéticas modernistas e na ideia de “objetos híbridos”, por exemplo, seja em contextos espacial e temporalmente distantes (como em seus contemporâneos colonizados ou nos “pré-modernos”, pensando-se estritamente em Europa).

O procedimento ensaístico de Oswald tem intenção histórico-argumentativa, não é mero impressionismo, exercício literário, mas tem programa, quer iluminar a história do pensamento ocidental a partir de um ponto de vista específico: a decadência da humanidade, de seu estado original matriarcal e antropofágico, para o sistema patriarcal e messiânico que encontra sua grande crise justo no presente de escrita do ensaio. O método desta empreitada é a “Errática”, muito semelhante, tanto em espírito como em forma, ao “método como desvio” proposto no “Prefácio Epistemológico” do livro sobre o Drama Barroco de Benjamin: “Será preciso criar uma Errática, uma ciência do vestígio errático, para se reconstituir essa vaga Idade de Ouro, onde fulge o tema central do Matriarcado” (Andrade 1978: 88). Esta ciência do vestígio tem justificativa material, a insuficiência de documentos e vestígios históricos nas pesquisas históricas de Bachofen. O próprio Bachofen, no prefácio de *O direito materno* (*Das Mutterrecht*, que estamos traduzindo), reconhece a escassez de fontes e justifica assim (de maneira bastante original nos estudos histórico-culturais, vale ressaltar) o recurso a fontes míticas, literárias e religiosas como testemunho histórico válido. Arte e religião aparecem, portanto, não como perfumaria, mas como repositório de concepções sociais e metafísicas profundas para uma compreensão histórica mais ampla.⁶ Há algo, já na lei-

⁶ Em uma leitura original, ainda que um pouco teleológica, Bachofen afirma no Prefácio e Introdução: “A descoberta verdadeiramente científica consiste então não apenas em responder à pergunta sobre ‘o que?’. Sua completude só se dá quando é possível descobrir o ‘de onde’ e saber ligá-lo ao ‘para onde’. O saber só é elevado ao conhecimento quando consegue abranger origem, progresso e fim. Mas o começo de todo o desenvolvimento está no mito. Qualquer pesquisa mais profunda sobre a Antiguidade, portanto, conduzirá inevitavelmente a ele. É ele que carrega em si as origens, é só ele

tura de Bachofen, de um olhar que Benjamin chama de constela-
cional: a visão ampla que encontra afinidades entre momentos
históricos distintos que, quando remontados em conjunto, ofere-
cem ao presente uma imagem histórica até então encoberta. Para
Bachofen, tratava-se de invocar a imagem do Matriarcado como
tipo de proto-origem esquecida das sociedades.

O gesto de Oswald é semelhante, repassar grandes
momentos da história da filosofia ocidental submetendo-os à
questão das relações de poder entre os gêneros na história
antiga, até então marginal na história das ideias do século XX.
Para além disso, da estratégia investigativa, há, como Benjamin
reiteradamente afirma em sua obra, uma própria condição de
possibilidade do conhecimento crítico na Modernidade. Para não
recair em uma falsa totalidade (chamada, entre outros nomes, de
Positivismo), a atenção vai para as formas de expressão. Se a

que é capaz de revelá-las. As origens, no entanto, determinam o progresso tardio, dão a
linha que ele segue, sempre segundo sua direção. Sem conhecer as origens, o saber his-
tórico nunca pode se completar. Essa separação entre mito e história, fundamentada na
medida em que descreve a diferença entre os modos de expressão dos acontecimentos
na tradição, não tem, portanto, nem significado, nem justificativa, diante da continui-
dade do desenvolvimento humano. Ela deve ser abandonada no nosso campo de
pesquisa. Todo o sucesso da investigação depende fundamentalmente disso. As formas
do direito familiar nos tempos conhecidos da Antiguidade não são condições originais,
mas consequências de estágios anteriores de vida. Vistas isoladamente, elas aparecem
apenas em sua realidade, não em sua causalidade, são fatos isolados, mas, como tal,
são, no máximo, objeto do saber, nunca do conhecimento. Pela severidade com que se
produz, o sistema paterno romano aponta para um sistema anterior, que deve ter sido
combatido e renegado. A alta paternidade, revestida com a pureza da natureza apolí-
nea, na cidade da filha sem mãe de Zeus, Athena, parece nada menos do que o ápice de
um desenvolvimento cujos primeiros estágios devem ter pertencido a um mundo de
pensamentos e condições muito diferentes. Como podemos entender o fim, se os come-
ços são um mistério para nós? Onde eles podem ser encontrados? Não há dúvidas
sobre a resposta. No mito, a imagem fiel dos tempos mais antigos; aqui ou em lugar
nenhum” (Bachofen 1975: 9, trad. nossa).

Modernidade se define justamente pelo seu aspecto fragmentário, sempre em movimento, sempre em fuga do passado, rumo a um futuro também nunca presente, onde tudo é torso do que foi, do que será em eterna construção, “construção que já é ruína”, que outro método de conhecimento histórico crítico prosperaria se não a Errática?

No prefácio ao livro sobre o Drama Barroco, Benjamin reflete sobre seu método e os limites da filosofia sua contemporânea. Ele propõe o rompimento com o “gênero” filosófico “sistema”, do século XIX, com sua pretensão matemática de abarcar abstrata e ahistoricamente o todo e, em troca, propõe um pensamento atento à forma de sua expressão, um pensamento linguístico:

[A doutrina filosófica] não pode ser invocada *more geometrico*. Quanto mais claramente a matemática demonstra que a eliminação total do problema da representação reivindicada por qualquer sistema didático eficaz é o sinal do conhecimento genuíno, mais decisivamente ela renuncia àquela esfera da verdade visada pela linguagem⁷ (Benjamin 1984: 49).

Há tanto uma recusa ao Positivismo, recusa presente em todo pensamento do autor, como já uma antecipação dos gran-

⁷ Mas adiante: “Se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como representação da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação, como sistema” (Benjamin 1984: 50). Jeanne Marie Gagnebin comenta: “O ganho dessa explicitação consiste, particularmente, em mostrar a relação intrínseca, segundo Benjamin, entre história, linguagem e verdade: entre a dimensão estética e a dimensão histórica do pensamento filosófico, ou, ainda, entre verdade e exposição da verdade, ontologia e estética. Trata-se, fundamentalmente, da reabilitação das dimensões histórica e estética do pensamento filosófico” (Gagnebin 2005: 184).

des momentos do que se viria a chamar posteriormente de “virada linguística.” Ao invés de tentar capturar a verdade em sua totalidade como se ela fosse um objeto que voasse de fora para dentro, como um pássaro que voa para uma rede, o “tratado” (*Traktat*), título que ele dá então a este gênero de pensamento linguístico-filosófico (próximo ao gênero ensaio que, por exemplo, Adorno também defenderá), volta-se a uma tentativa dinâmica e permanente não de captura, mas de apresentação (*Darstellung*)⁸ do objeto como único modo de pensá-lo em sua verdade. Seu método é, portanto, sempre ativo, nunca total, derivativo, mas histórico, cheio de rugosidades e reentrâncias. Em uma fórmula que se tornou célebre: “método é desvio” (*Methode ist Umweg*), e aqui já estamos muito próximos da Errática oswaldiana como ciência do vestígio igualmente em movimento constante. Método que erra no sentido de caminhar sem destino pré-estabelecido, método que aprende o caminho ao vagar por ele encontrando vestígios de sentido que podem, em uma reconstrução precisa, ser apresentados como conhecimento filosófico.

A errância como método (se essa palavra couber em contexto que não seja irônico) aplica também uma vacina ao risco constante de tornar tudo o que é arbitrário na história em fato

⁸ Seguimos aqui o argumento de Gagnebin segundo o qual a tradução de *Darstellung* por “representação” poderia confundir a intenção de Benjamin com “a filosofia da representação, no sentido clássico de representação mental de objetos exteriores ao sujeito, que Benjamin toma distância” (Gagnebin 2005: 184). Optamos aqui então por “apresentação”, seguindo a ideia do prefácio de que não se trata de discutir sobre o melhor modo de exposição (matemático, linear, causal) do conhecimento filosófico anterior, mas de que a verdade surge justamente a partir da maneira (formal, linguística) com que é apresentada, exposta, inseparável, portanto, deste momento de apresentação. Sua exposição nos parágrafos seguintes tentará justamente expor esses diferentes momentos de modos de apresentação.

necessário. Oswald é taxativo na afirmação de que os objetos históricos analisados são arbitrários no sentido de que a história poderia – e sempre pode – ser outra. “Se a Grécia tivesse sido derrotada em Salamina, talvez fosse diverso o destino ideológico do mundo” (Andrade 1978: 122). A importância desta afirmação curta e profunda sintetiza o movimento histórico mais amplo do ensaio. Ao mesmo tempo em que mantém o olhar sobre o material, a luta abre uma imaginação histórica, tanto sobre o que poderia ter acontecido, como em relação ao que ainda pode acontecer. Seu texto inteiro, neste sentido, é um estudo histórico preocupado com suas consequências para o presente, é o estudo da história com um presente vivo, aberto, em disputa, no qual ele toma lado e tenta revelar, seguindo a *Segunda consideração intempestiva* de Nietzsche (texto fundamental também para a teoria da história benjaminiana): “o conexus verdadeiramente histórico entre causa e efeito, que, completamente conhecido, apenas demonstraria que jamais poderia acontecer algo inteiramente igual em meio ao jogo de dados do futuro e do acaso” (Nietzsche 2003: 22). Trata-se, no fim das contas, de uma empreitada ousada, antecipando em certos aspectos os esforços teóricos e políticos dos diversos movimentos feministas e pós-coloniais no século XX e XXI:⁹ imaginar uma história do pensamento que não seja estritamente patriarcal e eurocêntrica. Sua antropofagia matriarcal pode ser entendida como tomada de posição em rela-

⁹ Antonio Tosta, por exemplo, também caracteriza o trabalho de Oswald como precursor das teorias pós-coloniais: “Muito antes de o termo ‘pós-colonial’ entrar na moda, os escritos de Andrade já exploravam algumas das maiores formulações teóricas nos estudos pós-coloniais, o que evidencia a relevância do seu trabalho inovador para qualquer pesquisador interessado em traçar uma história do pensamento pós-colonial nas Américas e em outros lugares” (Tosta 2011).

ção à colonização histórica e cultural, mais do que meramente dentro do contexto das ideias do período sobre cultura. É neste sentido que Augusto de Campos, por exemplo, afirma que a Antropofagia “é também a única filosofia original brasileira e, sob alguns aspectos, o mais radical dos movimentos artísticos que produzimos!” (Campos 1975).

Para voltar às exigências semelhantes do prefácio de Benjamin, nele, cada nova compreensão exige uma revisão do todo em um movimento interminável de ida e volta. A verdade surge então a partir destes fragmentos, a partir do movimento do próprio tratado. Como na citada imagem do pássaro, trata-se não de capturá-lo nas redes estendidas do sistema filosófico como ele de fato é, mas de apresentá-lo a partir do seu vislumbre repetido e retomado a cada nova visão de sua aparição, a cada nova atualização. Nem o pássaro em si, nem mera representação do pássaro, mas sua verdade na apresentação linguística a partir de suas recorrentes aparições/apreensões pelo pensamento. “O método, que para o saber é uma via para a aquisição do objeto (mesmo que através da sua produção na consciência), é para a verdade representação [*Darstellung*] de si mesma e portanto, como forma, dado juntamente com ela” (Benjamin 1984: 52). Fiel ao método de desvio proposto, Benjamin segue por uma sequência de conceitos e imagens (“*Darstellung*”, “tratado”, “mosaico”, “escrita”, “contemplação”) que vão sendo trocados à medida que a exposição segue, voltando sempre, transformados, à mesma distinção entre uma forma total e contínua de capturar a verdade e outra interruptiva e progressiva de apresentá-la: “A arte da interrupção, em contraste com a cadeia das deduções, a tenaci-

dade do ensaio, em contraste com o gesto único do fragmento, a repetição dos motivos, em contraste com o universalismo vazio, e a plenitude da positividade concentrada, em contraste com a polêmica negadora” (id.: 55).

A argumentação que se interrompe a todo momento, a perseverança do estudo ensaístico através dos séculos, a repetição da tese do Matriarcado confrontada com cada novo objeto filosófico, enfim, as exigências epistemológicas de Benjamin encontram uma afinidade na investigação de Oswald. O movimento do ensaio é uma crítica historiográfica a partir dos dois pares, é um sobrevoos crítico pelos grandes momentos do pensamento europeu, resumindo e comentando sua filosofia, através do método da Errática sempre religando o chão do materialismo, disputado entre Matriarcado e Patriarcado, ao céu da teologia, disputado entre antropofagia e messianismo.¹⁰ O seguinte trecho, com a entrada justamente na Modernidade, é exemplar. Rompe divisões históricas positivistas: a “história da religião”, a “história da política”, a “história da ciência”, e as coloca em uma perspectiva histórica viva, “entrecruzada” (para usar uma imagem benjaminiana do ensaio sobre Proust). Relaciona, por exemplo, as guerras napoleônicas à monogamia como modelo afetivo-fami-

¹⁰ Benedito Nunes resume a divisória que posiciona escolas filosóficas de um lado e de outro do campo traçado por Oswald: “O misticismo plotiniano, a filosofia da Natureza, no Renascimento, Spinoza, e, em nossa época, a dialética viva, mas não o marxismo-leninismo como filosofia estatal, são os resíduos da *Weltanschauung* matriarcal. Dentre os movimentos filosóficos mais recentes Oswald de Andrade, que reconhece a importância de Hegel, por ter ele introduzido, na filosofia, com o processo de negatividade, a dimensão do tempo, acusa a fenomenologia de tentar, através do essencialismo e da egologia de Husserl, a restauração do Ser absoluto, ao contrário do existencialismo, que recoloca o homem ‘em sua ansiedade ancestral’, e tem, por isso, mais afinidade com a cultura antropofágica” (Nunes 1979: 64).

liar e antepõe à Revolução Francesa a decadência política do Vaticano:

Abre-se o século XIX, episódico, com a desdita de Pio VII. Por causa de um divórcio não consentido, Napoleão prende o Papa. Com a queda do Imperador parece que Roma descansa no seu velho prestígio. E a Santa Aliança. A Filosofia Positiva inicia nesse momento um denodo de exatismo que vai criar uma ciência nova – a Sociologia. E por toda a Europa o liberalismo ergue bandeiras e barricadas. Chega o ano marcante de 48. Nesse momento, aparece um dos maiores documentos da História, o *Manifesto Comunista*, de Marx e de Engels. Como curiosa réplica, Pio IX é obrigado a fugir de Roma. E vemos no testemunho de Bachofen, “Garibaldi, vestido de vermelho, sobre um cavalo branco, seguido de um preto” atravessar as ruas da Cidade Eterna, sob o delírio da multidão. Na década de 70, com pequeno intervalo, dois outros grandes fatos se solidarizam. A Comuna e a perda pelo Papa da Civitas Leonina com a constituição do Reino da Itália (Andrade 1978: 114).

A história da Europa, exemplificada nas guerras napoleônicas, é contada do ponto de vista das relações de gênero, de parentesco e das liberdades sexuais (sem esquecer da luta de classes!).¹¹ Ao *Manifesto comunista* não se opõe apenas a teoria

¹¹ Aqui novamente se sente a influência de Bachofen, a importância que ele dá às relações de gênero como forças também motoras dos processos históricos, como se vê no trecho a seguir: “Vai contra nosso modo de pensar atual enxergar nas condições e nos eventos que atribuímos aos círculos silenciosos e ocultos da vida familiar uma influência de tão longo alcance em toda a vida estatal, em seu florescer e em seu declínio. Na pesquisa do curso interno do desenvolvimento da humanidade antiga também não foi dada a menor atenção àquele lado que ocupa nossa reflexão. Mas é justamente o contexto das relações entre os gêneros e o grau de sua concepção, mais profunda ou mais elevada, com o todo da vida e o destino dos povos, que, por meio da investigação que se segue, entra em ligação direta com as questões mais elevadas da história. O primeiro grande encontro entre o mundo asiático e o mundo grego é representado como uma luta entre o princípio afrodítico-hetaírico e o princípio heráico-matrimonial, a Guerra

econômica liberal, mas a fuga do Papa de Roma. A historiografia oswaldiana tem como pressuposto uma teologia política: a identidade transhistórica entre o poder patriarcal e a figura messiânica do sacerdote. Identidade que, segundo ele, se encarnava de fato no começo das civilizações: “Os reis-padres sucedem-se na organização das primeiras sociedades e quando as duas funções se separam, a do mago que comanda o sobrenatural envolve a outra que de sua sanção passa a depender” (Andrade 1978: 81). Messianismo, desta perspectiva, meramente como uma legitimação metafísica da dominação material do patriarca. Se com o tempo, e suas especializações, o poder messiânico-patriarcal recebeu seu rosto de Janos e as funções se tornam distintas, a estrutura de dominação, por outro lado, permanece. Neste sentido, sua referência ao *Anticristo* de Nietzsche amplia sua crítica a partir do Cristianismo como “Moral dos Escravos” para a história de todas as religiões sacerdotais patriarcais: “Este monoteísmo, porém, vinha de longe, do fundo das velhas fés absolutistas. E tinha uma finalidade, a obediência do homem-escravo ao senhor da terra que era o espelho do Senhor do céu” (id.: 98). Mais adiante, refletindo sobre a instauração do Patriarcado ainda na Grécia Antiga, ele ressalta os elementos materiais escondidos no teológico, ou melhor, vê o início da chamada Era Dourada do pensamento grego justo em Hesíodo, o poeta que contribui, de uma só vez, com a “Teogonia”, a cosmogonia grega

de Troia como causada pela violação do leito conjugal, e, prosseguindo no mesmo pensamento, finalmente a derrota total da mãe de Eneias, Afrodite, pela Juno matronal no tempo da segunda Guerra Púnica, ou seja, colocada no período em que a grandeza interna do povo romano estava no seu auge. A conexão entre todos esses fenômenos não pode ser ignorada e é agora completamente compreensível” (Bachofen 1975: 36).

clássica, e “O trabalho e os dias”, quase um manual de ética do trabalho. A revolução patriarcal do rei, dono da terra e das mulheres reprodutoras, precisa de sustentação metafísica, precisa da religião do Deus pai e dos seus sacerdotes papaiinhos:

Não é sem dúvida uma coincidência essa que faz que no século VIII a.C., quando aponta a poesia grega, Hesíodo venha a ser o autor de uma teogonia e ao mesmo tempo o cantor do trabalho. Vê-se que, no desenvolvimento do Patriarcado, liga-se a servidão ao céu. É, sem dúvida, o primeiro documento messiânico na Grécia (id.: 89–90).

As figuras femininas do Matriarcado derrotado nas instigantes leituras mitológicas de Bachofen, as amazonas derrotas por Belerofonte (cf. Bachofen 1975: 62), as Fúrias submetidas ao novo direito instaurado a partir do matricídio cometido por Orestes (id.: 140), em Oswald se tornam Eva e Pandora, ainda como figuras da Queda, mas em inversão anti-patriarcal. O pecado original feminino, a queda greco-judaica não é mais culpa da mulher, mas indício do mundo paradisíaco do Matriarcado perdido, é o lamento que “refulge na saudade do homem reduzido a escravo pelo Patriarcado” (id.: *ibid.*). Essa virada materialista não existe ainda em Bachofen, mas sua exposição da derrota histórica do Matriarcado, quando não contaminada pelo seu elogio do poder apolíneo do direito masculino, também faz um tipo de justiça arqueo-histórica ao Matriarcado. Não há ali uma vilificação da figura feminina ancestral, como nos modelos clássicos do Ocidente, mas, pelo contrário, um elogio de sua função como fundamento comunitário sem o qual seria impossível o surgimento de uma “moralidade” (*Gesittung*) das grandes civilizações com agricultura, solidariedade social, etc. Ao contrário da

tomada de posição explícita de Oswald, que dá à tese também o tom de manifesto, há um conservadorismo balanceado em Bachofen.¹² Se há uma veneração do espírito matriarcal, há também um respeito pela ordem patriarcal.

Já no caso de Oswald, por outro lado, há uma influência explícita do texto clássico de Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. E isso não apenas porque Engels foi o primeiro pensador a resgatar a importância de Bachofen para os estudos sociais primitivos (cf. Engels 1984: 31), mas por tê-lo salvaguardado, em seus melhores momentos, dos mitólogos de sua época como Ludwig Klages e voltado sua obra para a luta de classes,¹³ a partir de sua descrição histórica de um estado de comunismo primitivo, de um estado anterior, e portanto, possível, em que as relações sociais e sexuais se davam com mais liberdade, sobretudo para as mulheres. Engels, seguindo Bachofen, afirma: “O desmoronamento do direito materno, [é] a grande derrota histórica do sexo feminino em todo o mundo. O homem apoderou-se também da direção da casa; a mulher viu-se degradada, convertida em servidora, em escrava da luxúria do homem, em simples instrumento de reprodução” (id.: 61). Vemos aqui uma das origens da visão histórica oswaldiana em que

¹² Em seu ensaio sobre o suíço, Benjamin destaca justamente o equilíbrio como uma das suas melhores características: “Se o sentimento de Bachofen se inclina para o Matriarcado, a sua atenção de historiador volta-se sempre para o nascimento do Patriarcado, cuja forma suprema era para ele a espiritualidade cristã” (Benjamin 2013: 62).

¹³ Benjamin, por sua vez, repetiu o gesto em sua geração, propondo uma leitura de Bachofen mais científica e menos mística, mais histórica e menos essencialista, mais interessada no comunismo e na liberdade sexual do que no conservadorismo e na supremacia do pai, leitura proposta pelos fascistas alemães e italianos que também reivindicaram sua obra no começo do século XX (cf. Mali 2003: 255).

questões de liberdade sexual se misturam com questões de parentesco e questões jurídicas que misturam-se, por fim, com o direito comunal e a propriedade privada. O gesto sociológico de Engels é replicado na história filosófica de Oswald que, na esteira de Engels, também delimita: “No mundo do homem primitivo que foi o Matriarcado, a sociedade não se dividia ainda em classes” (Andrade 1978: 80).

Assim, Matriarcado deixa de ser apenas relação de parentesco (como em pequenas comunidades matrilineares espalhadas pelo globo que, em sua exceção, confirmam a aparente regra da dominação masculina) para se tornar metaestrutura cosmopolítica. Na história oswaldiana das civilizações, ainda na esteira de Bachofen e Engels, a queda do Matriarcado causada pela “revolução patriarcal” é que leva à criação do Estado, da propriedade privada, do direito positivo e do controle sexual pela monogamia. É, aliás, justo na crítica literária que Oswald, amparado pelas investigações histórico-literárias de Bachofen, encontra a passagem do Matriarcado, onde há liberdade para o desejo da mulher, ao Patriarcado, em que a posse do corpo feminino e seus herdeiros é constantemente vingada pelos filhos homens. Do Orestes da Grécia Antiga, executor do matricídio que segundo Bachofen marcou o fim do Matriarcado na Grécia arcaica, ao Hamlet, que repete a vingança do pai morto na tentativa de mantê-lo vivo nos primeiros esboços da Modernidade. Em resumo: “É sempre o drama da inconformação dos filhos, ante a constante libertária dos pais amorosos. É o drama da herança e da propriedade privada” (Andrade 1978: 90).

Da Antiguidade ao presente do ensaio, Oswald tenta mostrar a constância do messianismo como sustentação do Patriarcado, de sua sustentação ideológica à dominação material. Há uma ampla bibliografia, citada e não citada, reconhecível na formulação de suas ideias. Se Bachofen é fundamental na pré-história e na Antiguidade, na Modernidade são Max Weber e Karl Marx que oferecem o fundamental para a crítica ideológica do messianismo. Comentando a ascensão do capitalismo a partir de sua relação com a religião, por exemplo, ele afirma dentro das formulações da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* que “O espírito da transação burguesa está todo na Reforma” e, mais adiante, que “o anglicanismo é uma teologia do tecido, depois do carvão. É possível arrancar a mais-valia do proletariado indefeso que nasce, sem quebra de moralidade” (Andrade 1978: 131).

É preciso notar que a narrativa de Oswald tem algo de teleológica, ainda que pelo negativo. É, de uma forma ou de outra, uma narrativa de decadência. Partindo de Bachofen, mas invertendo seu movimento histórico positivo (para quem o presente patriarcal era a forma mais evoluída de sociedade), Oswald apresenta a época de ouro do Matriarcado, sua Queda no Patriarcado e a possibilidade – positiva, utópica – de seu fim na Modernidade. Ironicamente, é a repetição da narrativa da Queda cristã, ainda que com o gume virado contra o Deus Pai. Em sua leitura histórica do Messianismo, a obra de Kierkegaard, por exemplo, é entendida menos como crítica teológico-existencial do que como crítica histórico-antropológica. Segundo Oswald, Kierkegaard “se insurge contra o que supõe eterna regra da vida. São apenas as leis do Patriarcado que o conduziram ao desfecho que o fez

reclamar da existência o milagre da ‘Repetição’” (id.: 115). Seu tom é de crítica da ideologia, reconhece a legitimidade do lamento e esclarece que não se trata da “condição humana”, mas das relações materiais (cuja etimologia contém, como Bachofen também mostra reiteradamente, as relações maternais). Não é o pecado original, foi o fim do Matriarcado: é a propriedade privada. Há nisso uma esperança que não tem nada de cínica. Não é que toda a história da filosofia ocidental está errada porque é patriarcal, messiânica e deveria, portanto, ser abandonada, mas bastaria reorientar o seu mal-estar, as razões materiais e históricas de sua crise, para uma ação transformadora.

Introduzido o Patriarcado messiânico, a dupla no poder, resta entender o que seria seu inverso emancipatório, a antropofagia matriarcal que propõe o antropófago Oswald. A prudência recomenda, sem abrir mão da amplitude e das variações da ideia, presente em praticamente toda sua produção, focar a antropofagia no contexto do ensaio, ou seja, a antropofagia em seus elementos que Oswald chama de matriarcais. Vale, no entanto, ressaltar alguns pressupostos importantes do conceito. A antropofagia entendida no sentido mais material, culinário, não deixa de ter valor antropológico. Pelo contrário, no caso de Oswald, assim como no clássico de Montaigne (1978), trata-se de entender nesta prática profundos traços de cultura, de cosmovisão dos coletivos que a praticam. “Na expressão de Colombo, *comian los hombres*. Não o faziam porém, por gula ou por fome. Tratava-se de um rito que, encontrado também nas outras partes do globo, dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma visão do mundo, que caracterizou certa fase primitiva de toda a humanidade”

(Andrade 1978: 101). Já nisso se distingue, portanto, a antropofagia como ato corpo-cultural, como ato metafísico, do mero “canibalismo” entendido como prática “bárbara”, como ausência de cultura civilizada, como mera ingestão de proteínas. Vale observar como há uma importância anticolonial estratégica nesta recuperação da antropofagia. O canibalismo foi uma ferramenta imaginativa poderosa da máquina colonizadora europeia de manipulação do discurso sobre os nativos como justificativa para os atos mais perversos da colonização. A invasão, o assassinato, o estupro eram cometidos contra meros canibais, ou seja, gente desumana, sem cultura, sem civilização, em resumo, sem alma.

Por outro lado, entendendo esta antropofagia como “transformação do tabu em totem”, nos deparamos com uma configuração política específica. Há uma relação fundamentalmente diferente com a alteridade como entendida na cosmovisão dos colonizadores. O inimigo, o externo, o extremo é assimilado, internalizado. O tabu, o estranho freudiano primitivo, não é mais para ser escondido, obedecido, mantido à distância, mas para ser revelado, adorado, no limite, incorporado, alterando assim os estatutos identitários tanto do devorador, quanto do devorado.¹⁴

¹⁴ Oswald é leitor de Freud e faz uma abordagem crítica de sua obra. Incorpora a descrição dos mecanismos e sintomas da repressão moderna na mesma medida em que vê um tipo de manutenção do Patriarcado em sua obra. Em entrevista ele afirma: “A Antropofagia só pode ter ligações estratégicas com Freud que é apenas o outro lado do catolicismo. Mas Antropofagia que bafeja no homem natural a construção da sociedade futura não pode deixar de ver alguns erros profundos de Freud. O recalcque que produz em geral a histeria, as nevroses e as moléstias católicas não existem numa sociedade liberada senão em porcentagem pequena ocasionada pela luta. Cabe a nós antropófagos fazer a crítica da terminologia freudiana. O maior dos absurdos é por exemplo chamar de inconsciente a parte mais iluminada pela consciência do homem: o sexo e o estômago. Eu chamo a isso de consciente antropofágico” (Boaventura 1990: 52). Mário Chamie comenta a intensa e conturbada leitura oswaldiana de Freud e afirma que

Em um contexto de produção de identidades genéricas e massivas como o moderno global, Suely Rolnik (2000: 460), por exemplo, vê uma potência crítica nesta prática de devoração identitária (sem, com isso, assumir permanentemente uma nova identidade, em oposição às eternas “revoluções-repetições” da mídia de massa e, mesmo, de políticos revolucionários). A antropofagia seria o contrário de um chamado identitário e o Brasil um tipo de reserva global deste não-identitarismo.

Esta “vacina de heterogênese” identitária, como a chama Rolnik, ganha na tese de Oswald ainda uma dimensão histórica com presença dupla: é tanto a antropofagia ritual dos índios brasileiros, antropofagia no sentido histórico e material, quanto superação dialética do presente patriarcal. É reconhecimento da presença do passado pré-cabralino, não-moderno – vale ressaltar novamente, não pré-moderno,¹⁵ mas não-moderno, porque os índios não acabaram, os índios são presentes – e devoração do

Oswald inventou, para benefício de suas próprias formulações, um “Freud católico.” Ele resume da seguinte forma a subversão que deu origem justamente à inversão dos termos freudianos, o imperativo de transformar Tabu em Totem: “onde Freud consagra o ‘temor do contato’ com o tabu, Oswald enaltece o ‘destemor’ do contágio transgressivo, sob forma de ‘vingança’ reparadora. Onde Freud adverte sobre a ‘perigosa qualidade’ de um violador de tabu conseguir ‘tentar os outros a seguir-lhe o exemplo’, Oswald proclama que seguir o exemplo do violador é o único caminho de transformação de toda e qualquer negatividade histórica. Onde Freud admite ser a ‘expição’ mais ‘fundamental do que a purificação do cerimonial do tabu’, Oswald responde que é fundamental anular a expiação e purificar o tabu, totemizando-o. Quando, por fim, Freud denuncia que a ‘renúncia se acha na base da desobediência ao tabu’, Oswald ergue a bandeira da desobediência antropofágica que está na base do instinto puro da posse, capaz de desfazer as propriedades opressoras da cultura patriarcal e seus interditos” (Chamie 2005).

¹⁵ “Nossa ignorância sobre a história dos países subdesenvolvidos nos leva a assumir que seu passado e, portanto, seu presente parecem com os estados anteriores da história dos países agora desenvolvidos” (Frank 1966: 1).

presente pelas outras possibilidades de tempo, tanto passado, quanto futuro.

A crítica oswaldiana do messianismo incide principalmente sobre sua configuração histórica. Ao jogar a salvação sempre para adiante, para o fim da história, ele abre mão do presente. (Na verdade, sua crítica política é mais incisiva, não se trata de um acaso, da consequência de uma filosofia da história desinteressada, mas justamente de um engodo criado para manutenção do *status quo* e esvaziamento da luta no presente.) A transformação radical e necessária do mundo é jogada com suposto otimismo sempre para o futuro e, pior, terceirizada para um Messias, agente do próprio pai demiurgo. Trata-se, nesse sentido temporal mais amplo, de uma crítica sobretudo à teleologia como forma de concepção histórica e sua infiltração nos mais variados âmbitos, uma filosofia da história com manifestações não apenas na religião, mas nas mais diversas dimensões da vida social, incluindo as políticas. Não faltam exemplos na filosofia política dos séculos XVIII e XIX¹⁶ de “encarnações” desse messianismo, sujeitos que garantiriam uma auto-completude imanente à dinâmica histórica, por assim dizer. Walter Benjamin é herdeiro dessas filosofias, tanto como pensador judeu, quanto como pensador materialista. Ele as assume, assim como as ultrapassa. A montagem¹⁷ que ele opera entre o materialismo histórico e o messianismo tenta garantir os melhores momentos de ambas, resguardando assim uma potência política não teleológica do

¹⁶ Vale lembrar, no entanto, que no pensamento de Oswald seguindo Bachofen, o messianismo alcança seu ápice, mas não se reduz à Modernidade. O messianismo tem início com a derrota do Matriarcado, que para ambos é um evento histórico.

¹⁷ Cf. Izabel 2019.

messianismo. Já no texto de juventude “Fragmento teológico-político”, Benjamin afirma: “Pois o Reino de Deus não é o *telos* da dinâmica histórica; não pode ser colocado como objetivo. Visto de maneira histórica, ele não é objetivo (*Ziel*), mas final (*Ende*)” (Benjamin 1991: 203). Ao invés de uma espera passiva, uma busca nas lacunas temporais do passado e do presente que oriente para a ação. Analisando esse messianismo de juventude, Maria Cantinho afirma:

Podemos falar de um pensamento único, verdadeiramente revolucionário e animado pela chama da utopia messiânica. Mas esta utopia messiânica, sob a forma das “imagens utópicas”, não é uma abstracção vaga, mas sim algo que confere o seu sentido prático e concreto, um sentido verdadeiramente político e actual. Não é a imagem teológica de um Messias Redentor, aquele por quem o povo judeu espera passivamente, na esperança da salvação, mas sim a possibilidade real e imanente da fundação de um estado de perfeição entre os homens, no palco da história, onde a justiça desfere a sua sentença final. Não é de uma atitude especulativa e teórica que tenha por função reanimar a esperança no coração do povo judeu, de que falamos aqui, como na teologia hebraica, mas sim de um projecto onde o messianismo aparece como força concreta, revolucionária e destrutiva, interrompendo o curso da história e resgatando-a, através das imagens utópicas (Cantinho 2010: 9).

Essa utopia messiânica acompanha todo o pensamento de Benjamin e recebe seu tratamento final nas “teses”, inseparável aí da ação na luta de classes. Se, como aponta a décima sétima tese “a”, “Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes” (Löwy 2005: 134), então Benjamin quer, por um lado, educar o materialismo his-

tórico sobre este aspecto redentor do messianismo, e, por outro, relembrar ao messianismo também de que esta tarefa se dá no contexto de uma luta. Embora a esfera sagrada e profana permaneçam separadas pelo racionalismo de Benjamin, a montagem conjunta de ambas nas teses oferece uma perspectiva histórica ao mesmo tempo material e redentora. Assim como o Messias é chamado a combater o Anticristo, as classes baixas são chamadas a combater a classe dominante. A redenção-revolução depende disso, não da espera apática por um terceiro agente como criticada por Oswald. Trata-se de um resgate da imagem da sociedade emancipada, tal como oferecida pela religião e pela qual se luta aqui e agora. Imagem que para ambos (Benjamin e Oswald), vale ressaltar, não está em um futuro abstrato e automático (que o otimismo do progresso propagandeia), mas em um passado a ser resgatado e atualizado.

Assim, se messianismo para Oswald significa uma temporalidade em que o mundo da salvação é sempre adiado, jogado para o futuro e para os céus, isso como estratégia de dominação na terra, sua resposta, a antropofagia, tem o mesmo gesto do messianismo benjaminiano: reencontrar nos vestígios do passado a possibilidade de um futuro redimindo. Isso aparece tanto no cabalismo do “tikun”,¹⁸ do mundo partido na criação do

¹⁸ Segundo Neuber: “O momento teológico que Benjamin quer integrar no materialismo histórico toca uma variação específica da tradição judaica, o assim chamado misticismo luriano dos judeus expulsos da Espanha em 1492. Ele se baseia em uma ideia de ‘Zimzum’, a ‘contração divina’, ou seja, a saída de Deus do mundo através da qual foi criado um ‘espaço primordial’ para a ação dos humanos. Nisso, a luz de Deus destruiu o vaso da própria criação. Em um processo de recomposição correta dos fragmentos dispersos, o chamado ‘tikun’, o estado original da criação deve ser restaurado. Este processo de restauração se conclui com a chegada do Messias e significa a redenção da obra de Deus. Na religião judaica, portanto, há uma orientação para o passado,

mundo a ser retificado com a chegada do Messias, quanto no Matriarcado pré-histórico como descrito por Bachofen, quanto na reivindicação de elementos não-modernos (passados e futuros) no presente de Oswald de Andrade. Segundo Benedito Nunes:

Faz-se apelo até mesmo a um passado trans-histórico, que confina com o futuro utópico, como aquele passado pré-cabralino a que, paradoxalmente, a “antropofagia” oswaldiana, em 1928, antepõe e pospõe ao presente, e no qual o tempo sem memória de um mito mergulha no tempo esperançoso de uma utopia a realizar (Nunes 1979: 23–24).

Há uma semelhança profunda na maneira de pensar a história, e as possibilidades de sua redenção no presente, nas filosofias de Oswald e Benjamin. Em ambas, a utopia não está abstratamente em um futuro para o qual nós rumamos tranquilamente, mas seu modelo está em um passado perdido, espalhado em fragmentos através da história e, sobretudo, no presente. A tarefa do historiador benjaminiano neste sentido, tarefa que Oswald, ao seu modo, desempenha no ensaio, é encontrar estes fragmentos, desenhar, vale repetir, uma constelação entre seus momentos específicos, produzindo assim uma imagem redentora no presente que oriente a ação para o futuro. Para citar a conhecida décima quarta tese: “A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora (*Jetztzeit*)” (Benjamin *apud* Löwy 2005: 119). Mais especificamente, para usar as belas imagens

ou seja, a restauração de um estado paradisíaco primevo. Evidência disso é também a proibição dos judeus de explorar o futuro” (Neuber 1999, trad. nossa).

da segunda tese: “O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram?” (id.: 48). A reivindicação do passado matriarcal e antropofágico – do passado primitivo europeu, mas também, na especificidade periférica da Modernidade, no presente brasileiro – através da história do pensamento para sua reinvenção no futuro, é o gesto crítico de Oswald que espelha as exigências epistemológicas de Benjamin. As vozes caladas são convidadas a falar, as amazonas, gregas e indígenas entram em cena no palco entrecruzado da história.

A possível acusação de romantismo, de “retorno às origens”, desaparece rápido porque, de antemão, Oswald não propõe um retorno do estado de civilização ao estado de natureza, mas de uma incorporação antropofágica de ambos, e com isso nos aproximamos de questões políticas e epistemológicas contemporâneas. No abismo cavado reiteradamente pela epistemologia moderna entre sociedade e natureza, sujeito e objeto, Oswald propõe o restabelecimento de uma relação de devoração de um pelo outro:

- 1.º termo: tese — o homem natural
 - 2.º termo: antítese — o homem civilizado
 - 3.º termo: síntese — o homem natural tecnizado
- (Andrade 1978: 79).

Neste terceiro termo, passado e futuro não-modernos e suas potências a serem reconhecidas no presente são mobilizados contra a Modernidade e os dualismos intransponíveis de sua episte-

mologia. Por um lado, ele resgata e atualiza no ensaio epistemologias ameríndias, toma “o ponto de vista do primitivo que se identificava com o totem” e assim, em uma arqueo-biologia experimental, busca, por exemplo, parentescos entre humanos e outros animais (antecipando as contribuições da teoria do “Perspectivismo ameríndio”): “Se conservamos, numa marcada biotipologia, os traços da evolução de Dacqué, é certo que numa confirmação paralela, há muito de humano em cada espécie animal. O papagaio fala, a abelha se organiza em sociedade obreira como a térmita, o pavão confirma Freud, a formiga economiza e o tangará dança” (id.: 85). De outro lado, é uma imagem de futuro emancipado que orienta a ação sobre a dominação presente. É um antropófago tendendo ao ciborgue (híbrido de humano e máquina, de sujeito e objeto) para quem a polarização entre natureza e sociedade é digerida em um processo emancipatório. A técnica resolve o problema do trabalho social para que os humanos possam voltar ao natural, com o benefício da abolição da exploração patriarcal em todas as suas formas. Assim, a superação do trabalho explorado não se dá pela ditadura do proletariado (a traição da URSS sob Stalin leva consigo um pouco do marxismo de Oswald,¹⁹ embora não o olhar materialista de análise da história),²⁰ mas pela eliminação do próprio trabalho através da automação. O

¹⁹ Ele resume sua crítica à URSS com a seguinte fórmula: “O marxismo militante engajou-se na economia do Haver (Patriarcado) escapando às injunções históricas da economia do Ser (Matriarcado)” (Andrade 1978: 118). Novamente, no seio da crítica mais material da economia política ressurgiu o recurso à teologia como fundamento metafísico do Patriarcado: “Em vez da síntese esperada entre a burguesia progressista e o comunismo, outra se processava dentro dos umbrais ideológicos da URSS – a síntese entre a Reforma e a Contra-Reforma. Santo Inácio e Lutero davam-se as mãos no ‘A-B-C’ de Bukharin” (id.: 119).

objetivo de sua filosofia é, de certa forma, um retorno ao ócio sob o Matriarcado:

No fundo de todas as religiões como de todas as demagogias, está o ócio. O homem aceita o trabalho para conquistar o ócio. E hoje, quando pela técnica e pelo progresso social e político, atingimos a era em que, no dizer de Aristóteles, ‘os fusos trabalham sozinhos’,²¹ o homem deixa a sua condição de escravo e penetra de novo no limiar da Idade do Ócio. É um outro Matriarcado que se anuncia (Andrade 1978: 83).

O elogio do ócio de Oswald segue a esteira de pensadores como Paul Lafargue, denunciando a ética religiosa como mera jus-

²⁰ Em uma análise ampla da produção de Oswald, Benedito Nunes descreve dois momentos da relação oswaldiana com o marxismo. Primeiro, “a bandeira rebelde, nem preta nem vermelha, do primitivismo nativo por ele sustentada a doses de sarcasmo, [...] uma doença infantil – o ‘sarampão antropofágico’, que atingira indistintamente aqueles que não tinham recebido a vacina marxista.” Depois, “no entanto, as peças de teatro, que datam de 1934 (*O homem e o cavalo* e *A morta*) e de 1937 (*O rei da vela*), bem como os artigos, ensaios e conferências reunidos em *Ponta de lança*, parecem submeter o marxismo a uma filtragem ‘antropofágica’” (Nunes 1978: XVI). Este segundo momento parece ser o dominante neste ensaio: uma leitura a contrapelo, antropofágica, do materialismo-histórico.

²¹ Oswald se refere à seguinte passagem da *Política* de Aristóteles, uma das primeiras imaginações de um robô autônomo na história ocidental, surgimento que teria como consequência simplesmente o fim da escravidão (!): “Existem dois tipos de instrumentos: uns inanimados, outros animados. Assim é que, para a navegação, o leme é o instrumento inanimado e o piloto, o instrumento animado. Em todas as artes, o trabalhador é uma espécie de instrumento. Um bem é um instrumento da existência; as propriedades são uma reunião de instrumentos e o escravo, uma propriedade instrumental animada, como um agente preposto a todos os outros meios. Se cada instrumento pudesse executar por si mesmo a vontade ou a intenção do agente, como faziam, dizem, as marionetes de Dédalo ou os tripés de Vulcano, que vinham por si mesmos, segundo Homero, aos combates dos deuses, se a lançadeira tecesse sozinha a tela, se o arco tirasse sozinho de uma cítara o som desejado, os arquitetos não mais precisariam de operários, nem os mestres de escravos” (Aristóteles 1998: 44). Levando a sério a hipótese do trecho, vista então apenas como mágica, irreal no campo político, trata-se de imaginar, como faz Oswald, a abolição do trabalho a partir de uma certa relação com a tecnologia.

tificativa de uma ética de exploração pelo trabalho, e atinge profundidade antropológica. A luta pela liberdade no Patriarcado não é luta por algo de inédito, mas por algo que já houve, embora reconfigurado e atualizado. A liberdade “só existe como reivindicação, quando o homem passa a escravizar o próprio homem, a negar-se como Ser determinado por ela, a liberdade, isto é, no Patriarcado. [...] No vocabulário da servidão ela é a humana tendência do retomo ao justo que é o natural” (id.: 125). Outro nome para esta liberdade é “constante lúdica”, presente, segundo Oswald, “em todas as idades.” Este lúdico ligado ao ócio²² é o desejo de liberdade que tem como representação última justamente as obras de arte. Vale a pena a longa citação:

O inexplicável para críticos, sociólogos e historiadores, muitas vezes decorre deles ignorarem um sentimento que acompanha o homem em todas as idades e que chamamos de constante lúdica. O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema. Ainda uma vez hoje se procura justifi-

²² Também neste ponto há uma discordância entre Oswald, otimista com as possibilidades lúdicas do ócio, e Benjamin, que se mantém mais pessimista em relação às suas condições na Modernidade. Em seu estudo sobre a obra de Baudelaire e no caderno dedicado ao ócio nas *Passagens*, Benjamin esboça uma pequena teoria do jogo como um tipo de modo de trabalho camuflado que contamina o tempo do ócio. Ele afirma: “O ocioso não se cansa tão depressa quanto aquele que se diverte” (2007: m 4, 1). Os prazeres narcóticos e temporários do tempo vazio do “jogo de azar” e da última novidade da Indústria Cultural não são para ele tempo livre, mas repetição camuflada do trabalho dentro de seu modo de produção. Como se houvesse sempre uma tentativa de negar este ócio, como se esta negação tentasse cooptar o ócio até o nível do seu significante, do prefixo à palavra metamorfoseada em seu oposto: negócio. Em momentos futuros da pesquisa também pretendemos analisar o elemento lúdico em ambos os pensadores com sua apresentação histórica mais ampla, e que encontra uma crise justamente na Modernidade, no *Homo Ludens* de Johan Huizinga (2007).

car politicamente as artes, dirigi-las, oprimi-las, fazê-las servirem uma causa ou uma razão de Estado. É inútil. A arte livre, brinco e problema emotivo, ressurgirá sempre porque sua última motivação reside nos arcanos da alma lúdica (Andrade 1978: 126).

Assim, se em Benjamin há uma desconfiança quanto aos benefícios políticos que viriam dos desenvolvimentos da técnica²³ (Benjamin, que vale lembrar, via a Europa à beira da destruição justamente pela força sobre-humana, desumana, da técnica autonomizada, no contexto da *Shoah* e da Segunda Guerra Mundial), se para ele os avanços técnicos não se convertem automaticamente em avanços sociais e se seu último texto, as famosas teses *Sobre o conceito de história*, aponta justo este risco, tenta justamente educar a atenção do pensador materialista para este perigo, em Oswald, na periferia embebida no

²³ Se em certos momentos da escrita do autor, sobretudo nas variações polêmicas do ensaio *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, a questão da técnica aparece matizada, às vezes transformada em “segunda natureza”, às vezes, de forma mais otimista, como “segunda técnica”, em seu último texto, as teses *Sobre o conceito de história*, trata-se de neutralizar definitivamente o “otimismo” automatista (compartilhado, entre outros, pela Social Democracia Alemã) em relação à técnica que justamente facilitou a ascensão do Nazismo. Nesse momento crucial, Benjamin preferiu focar em uma outra visão possível da natureza (antecipando, como se sabe, os dilemas contemporâneos da crise ecológica), e na relação da sociedade “tecnocrática” com ela. Como sintetizado na décima primeira tese: “Nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente. O desenvolvimento técnico era visto como o declive da corrente, na qual ela supunha estar nadando. Daí só havia um passo para crer que o trabalho industrial, que aparecia sob os traços do progresso técnico, representava uma grande conquista política.” E mais adiante: “Josef Dietzgen anunciava: ‘O trabalho é o Redentor dos tempos modernos... No aperfeiçoamento... do trabalho reside a riqueza, que agora pode realizar o que não foi realizado por nenhum salvador’. Esse conceito de trabalho, típico do marxismo vulgar, não examina a questão de como seus produtos podem beneficiar trabalhadores que deles não dispõem. Seu interesse se dirige apenas aos progressos na dominação da natureza, e não aos retrocessos na organização da sociedade. Já estão visíveis, nessa concepção, os traços tecnocráticos que mais tarde vão aflorar no fascismo” (Benjamin *apud* Löwy 2005: 100).

sonho eterno da modernização como única solução possível para as mazelas sociais, há, talvez por isso, uma empolgação mais criativa (embora não menos perigosa) com as possibilidades tecnológicas. No comentário já citado de Roberto Schwarz há uma crítica explícita a um certo otimismo nacionalista na poesia paulista de Oswald. Não é o caso de defendê-lo da acusação, mas a tese talvez esclareça o escopo mais amplo do pensamento antropofágico de Oswald. Porque, de fato, Schwarz tem razão em sua descrição: “o Brasil pré-burguês, quase virgem de puritanismo e cálculo econômico, assimila de forma sábia e poética as vantagens do progresso, prefigurando a humanidade pós-burguesa, desrecalcada e fraterna; além do que oferece uma plataforma positiva de onde objetar à sociedade contemporânea. Um ufanismo crítico, se é possível dizer assim” (Schwarz 1987: 13). A virada talvez esteja no gesto internacionalista, para não dizer universal, da crítica que Oswald estabelece à história do pensamento ocidental. Se o Brasil é excelente ponto de partida para o projeto, por razão de suas especificidades históricas e geográficas, o projeto tecno-antropofágico do ensaio é global, é antropológico, é cósmico.

Oswald está, de certo modo, antes e depois do “alarme de incêndio” benjaminiano.²⁴ Porque a técnica reivindicada por ele não é reificada, mas é, novamente, “técnica natural.” Oswald retoma um certo socialismo utópico de autores estudados por Benjamin como Saint-Simon e Fourier com o acréscimo do elemento matriarcal de Bachofen. Se nos for permitido um salto arriscado, ainda que apenas para trazer alguns dos elementos

²⁴ Cf. Löwy 2005.

expostos às contradições teóricas do presente, esta constelação improvável da máquina com a mulher no Patriarcado encontra décadas depois sua formulação na figura do ciborgue como feminismo experimental no “Manifesto Ciborgue” de Donna Haraway.

O ciborgue como figura social, ao mesmo tempo histórica e ficcional, é já um curto-circuito nas dualidades ocidentais, híbrido de máquina e organismo, produzido não através do sexo dos pais, mas em laboratório, relegando ao passado questões como gênero e raça, ou melhor, intensificando suas contradições em um novo presente político. Há uma “antropofagia do ciborgue” em sua devoração das dicotomias hierárquicas do Ocidente que, segundo Haraway, operam desde Aristóteles: “Elas foram canibalizadas [...], elas foram ‘tecno-digeridas’. As dicotomias entre mente e corpo, animal e humano, organismo e máquina, público e privado, natureza e cultura, homem e mulher, primitivo e civilizado são todos colocados em questão ideologicamente” (Haraway 1991: 163). A sacada de Haraway em propor uma figura deste tipo como novo tipo de condição social tem potências políticas e literárias que ressoam no homem natural tecnizado de Oswald. Seu manifesto debate com profundidade as ambiguidades, limites e potências dos diversos feminismos e outros grupos políticos no século XX, já antecipando também certos limites do identitarismo. O ciborgue, este filho bastardo moderno, este não-moderno, nosso contemporâneo, é problematizado até o limite, sobretudo da perspectiva de gênero que norteia o ensaio. É um ensaio sobre perdas e possibilidades políticas. Não há mais sujeito coletivo do proletariado, das mulheres ou

das raças. Na ausência deles, surge este algo híbrido. Hibridismo que tem relação com aquela dualidade da antropofagia ameríndia: é uma prática, é uma materialidade, mas é também uma tendência, um gesto político que oferece um ponto de vista para a reflexão por fora das cansadas dualidades ocidentais e modernas.

O debate de gênero também não escapa já que o ciborgue para Haraway é uma figura de um mundo “pós-gênero”, um mundo sem Gênesis e, portanto, sem Apocalipse. Neste sentido, ele está profundamente fora da escatologia messiânica, mas também está vacinado contra a sedução romântica do retorno edênico, do retorno ao útero que adia indefinidamente para o paraíso futuro a vida emancipada. O ciborgue é o oposto de uma completude orgânica paradisíaca: “O ciborgue não sonha com comunidade no modelo da família orgânica, desta vez sem o projeto edipiano. O ciborgue não reconhece o Jardim do Éden; não é feito de barro e não pode sonhar em retornar ao pó” (id.: 151). O ciborgue, este tecno-antropófago, é ainda um tipo de antídoto para o Matriarcado de Bachofen, colorido ainda por concepções essencialistas e arquetípicas ligadas ao “sagrado feminino”, representação de que o texto de Oswald não está de todo liberado. Para o ciborgue, condição alguém do moderno, “não é apenas que ‘deus’ está morto; a ‘deusa’ também está” (id.: 162). No lugar das divindades, dos super-homens, as tecno-pessoas, o “homem natural tecnicizado” de Oswald “encarnado” e “instalado” no ciborgue de Haraway, mas com uma atualização necessária: o ciborgue é a mulher natural tecnicizada. A mulher, neste sentido, como uma palavra mais abrangente do que homem para a espécie e seu futuro. Liberta da função de grande mãe primeva

e da tentação de retornar mais uma vez a esta figura, Haraway liberta tanto as mulheres quanto o imaginário da humanidade para a possibilidade de outras formas de histórias não mais limitadas pelo Patriarcado ou pelo corpo orgânico.

É algo de semelhante que Oswald vislumbrava ali, uma devoração talvez não disponível ao pensamento no centro da Modernidade (e justo no momento da revelação de seu lado mais destruidor, genocida, ecocida, estéril), mas possível a partir da periferia. Como diz o Manifesto Antropófago: “A ciência como codificação da Magia. Antropofagia” (1978: 15). E, muito anos antes, no artigo “Uma adesão que não nos interessa” (Poronominare 1929: 10), publicado na *Revista de Antropofagia*, “queremos o antropófago de knickerbockers e não o índio de ópera.” É este índio golfista, presente, não mais mitificado e relegado ao passado n’*O guarani* de José de Alencar e Carlos Gomes, mas que já anuncia o antropófago ciborguizado, como a mulher ciborguizada de décadas depois e como o negro ciborguizado do afrofuturismo contemporâneo (cf. Dery 1994). Vale ressaltar, não se trata de retomar o Paraíso ou o Matriarcado, mas de construir a partir de aqui e de agora (não apenas um *Jetztzeit*, mas um “tempodaqui”) um projeto utópico que dê fim à propriedade privada e à exploração do trabalho através de um “novo Matriarcado”, uma “restauração tecnizada duma cultura antropofágica” bem definida por Oswald como: “o filho de direito materno, a propriedade comum do solo e o Estado sem classes, ou a ausência de Estado” (Andrade 1978: 128).

Para terminar este exercício arriscado, que tem por objetivo abrir no presente a possibilidade de comparação e diferenci-

ação, ao invés de fechá-los, entre Europa e Brasil, teoria crítica tradicional e teoria decolonial crítica, Modernidade e não-modernos, no “Manifesto Pau-Brasil”, Oswald cita o suíço Cendrars com uma formulação tão precisa quanto difícil de situar historicamente. “Tendes as locomotivas cheias, ides partir. Um negro gira a manivela do desvio rotativo em que estais. O menor deslizado vos fará partir na direção oposta ao vosso destino” (id.: 42). A locomotiva, símbolo universal da modernização,²⁵ da aceleração, da globalização, do achatamento espaço-temporal inaugurado sob a lógica do tempo matematizado, esta locomotiva corre o risco de não avançar, mas de estancar e retroceder graças à ação do negro. Trata-se, sem dúvida, de um elogio do ponto de vista de uma crítica modernista da modernidade, como a que se propõe aqui, mas terá sido pensada assim no contexto de sua formulação?

Para quem entende a história como uma única linha homogênea, qualquer tentativa de mudar de direção aparece como mudança de sentido, qualquer hesitação como “retrocesso”, qualquer gesto “não-moderno” como regressão “pré-moderna.” Nisso concordaram lamentavelmente no século XX tanto os capitalistas quanto os soviéticos, como bem mostrou,

²⁵ Bernardo Ricuperto atenta ainda para o caráter colonial embutido na imagem dos grandes meios de transporte modernos. A antropofagia é, como o poema de Oswald já mostrava, um conflito também com as locomotivas e bondes que cruzam o recém-criado espaço urbano na periferia do Capital. Espaço ainda em disputa com as figuras autóctones, humanos e animais. Ele aponta em relação à *Revista de Antropofagia* que “os antropófagos cariocas, no n. 4, lembram como Oswald tinha notado que toda a vida intelectual brasileira tinha sido feita ‘dentro do bonde da civilização importada’. Os brasileiros precisariam, portanto, ‘saltar do bonde, [...] queimar o bonde’ [...] para realizar a sua cultura” (Ricuperto 2018: 891).

por exemplo, Susan Buck-Morss.²⁶ Benjamin, nas notas preparatórias às teses, ou seja, no coração de sua filosofia da história, corrige Marx e usa uma imagem muito semelhante. Propõe como tarefa política justamente a ação deste negro citado sem juízo de valor explícito por Oswald: “Marx disse que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez isso se apresente de modo diferente. É possível que as revoluções sejam a ação de puxar os freios de emergência pela humanidade que viaja nesse trem” (Benjamin 1991: 697–8). A tarefa, neste caso, é interromper esta viagem nos trilhos positivistas da história. Mas a figura deste negro, deste outro da história, visto, por um lado, como empecilho ao progresso, por outro, e em conjunto com o índio, como aquele em posição privilegiada para interromper o “amontoado de ruínas” chamado progresso nas palavras de Benjamin, ou ainda melhor, a negra e a índia (ciborgues ou não) como sujeitas em posição histórica privilegiadíssima, levanta questões. Nessas figuras estão em curto-circuito questões de raça-classe-gênero e as temporalidades moderna e não-moderna. A radicalidade da tese de Oswald, escrita décadas depois do Manifesto, guardadas ainda todas as suas limitações históricas,

²⁶ Susan Buck-Morss comenta a aceleração temporal que tornou-se programa de estado sob Stalin. “Traduzir a luta espacial entre cidade e campo nos termos do discurso temporal da luta de classes justificava a perseguição de camponeses como ‘pessoas do passado’. Toda a resistência camponesa era definida como resistência de classe que desacelerava o curso da história. [...] Na década de 1920, ainda era possível argumentar que os povos indígenas do norte e do centro da Ásia tinham elementos de sociedade sem classe e de ‘comunismo primitivo’ que poderiam tornar a transição para o socialismo mais fácil. Mas por volta de 1930 toda sua cultura era vista como hostil à revolução e ao progresso histórico. [...] A equação entre tempo revolucionário e modernização econômica implicava uma obliteração necessária das culturas indígenas, da mesma maneira como fez com a classe camponesa tradicional” (2000: 38).

pode ser lida como apontando para isso. Ela parece exigir pensar outros tipos de narrativas, literárias e históricas, narrativas no sentido amplo de organização temporal de acontecimentos, e a partir de pontos de vista até agora ainda não tentados, que sejam transformados em projetos e encampados coletivamente. É no espírito desta radicalidade que Oswald, ainda na *Revista de Antropofagia*, escreveu: “a descida antropofágica não é uma revolução literária. Nem social. Nem política. Nem religiosa. Ela é tudo isso ao mesmo tempo” (Andrade *apud* Japy-Mirim 1929: 6).

Recebido em 10/01/2020

Aprovado em 11/12/2020

Referências

- ANDRADE, Lucas. “Vanguarda e revolução: aproximações entre Walter Benjamin e Oswald de Andrade”. *Anais eletrônicos do XV encontro ABRALIC: Experiências literárias, textualidades contemporâneas*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Literatura Comparada, 2016, p. 4.712–4.723. Disponível em: <https://abralic.org.br/anais-artigos/?id=1605>. Último acesso em 06.03.2021.
- ANDRADE, Oswald de. *Obras completas. VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- . *Os dentes do dragão: Entrevistas*. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2009.

- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- BACHOFEN, J. J. *Das Mutterrecht: Eine Auswahl*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- . *Magia e técnica, arte e política*. Obras Escolhidas. Vol. I. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- . *Gesammelte Schriften*. I-II. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- . *Passagens*. Org. Willi Bolle. Trad. Irene Aron, Cleonice Paes Mourão. São Paulo: Imprensa Oficial; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- . “Johann Jakob Bachofen”. In: *O anjo da história*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- BOAVENTURA, Maria Eugênia. “A Psicologia Antropofágica”. In: ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: Entrevistas*. São Paulo: Globo, 1990.
- . “Cinquenta setas de sarcasmo”. In: ANDRADE, Oswald de. *Os dentes do dragão: Entrevistas*. 2ª ed. São Paulo: Globo, 2009.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge, Mass.; Londres: The MIT Press, 2000.
- CAMPOS, Augusto de. “Revistas re-vistas”. *Revista de Antropofagia*. São Paulo: Abril Cultural; Metal Leve, 1975.
- CANDIDO, Antonio. “Estouro e libertação”. In: *Brigada ligeira*. São Paulo: Martins, 1945.

- . “Literatura e Cultura de 1900 a 1945”. In: *Literatura e Sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, 1980.
- . “Os dois Oswalds”. In: *Recortes*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- CANTINHO, Maria João. “Walter Benjamin e a história messiânica: Contra a visão histórica do Progresso”. *Cadernos Benjaminianos* 2, p. 1–20, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17851/2179-8478.0.2.1-20>. Último acesso em 06.03.2021.
- CARLI, Felipe. *O Matriarcado no programa antropofágico: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen*. Dissertação (Mestrado em Literatura). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/175881>. Último acesso em 06.03.2021.
- CHAMIE, Mário. “Freud, Oswald de Andrade e Antropofagia”. *Agulha: Revista de Cultura* 43, 2005. Disponível em: <http://www.jornaldepoesia.jor.br/ag43chamie.htm>. Último acesso em 06.03.2021.
- DERY, Mark. “Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate and Tricia Rose”. In: *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*. Durham; London: Duke University Press, 1994.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

- FABRI, Bruno. “Experiência, barbárie, antropofagia: Oswald de Andrade, contemporâneo de Walter Benjamin”. *Cadernos Benjaminianos* 3, 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17851/2179-8478.0.3.26-33>. Último acesso em 06.03.2021.
- FRANK, Andre Gunder. “O desenvolvimento do subdesenvolvimento”. *Monthly Review* 18 (4), p. 17–31, 1966. Disponível em: https://doi.org/10.14452/MR-018-04-1966-08_3 (inglês) e https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4289001/mod_folder/content/0/4.%20Cr%C3%ADtica%20%C3%A0%20Teoria%20da%20Depend%C3%Aancia/4.1.%20FRANK%2C%20Andr%C3%A9%20Gunder.%20The%20development%20of%20underdevelopment.pdf (português). Último acesso em 06.03.2021.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- . “Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza”. *Kriterion* 46 (112), p. 183–190, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2005000200004>. Último acesso em 06.03.2021.
- GARCÍA, Maria. “Introducción”. In: BACHOFEN, J.J. *El Matriarcado*. Trad. Maria del Mar Llinares García. Madrid: Ediciones Akal, 1987.
- GOSSMAN, L. “Basle, Bachofen and the Critique of Modernity in the Second Half of the Nineteenth Century”. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 47, 1984. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/751443>. Último acesso em 06.03.2021.

- HARAWAY, Donna. “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”. In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
- HELENA, Lúcia. *Totens e tabus da modernidade brasileira: Símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. 3ª ed. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2007.
- IZABEL, Tomaz Amorim. “Interrupção e montagem nas teses ‘Sobre o conceito de história’”. *Cadernos Benjaminianos* 15 (2), p. 135–157, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.17851/2179-8478.15.2.135-157>. Último acesso em 06.03.2021.
- . *Franz Kafka e Walter Benjamin: Contar do tempo interrompido*. Tese (Doutorado em Letras). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.
- JAPY-MIRIM. “De antropofagia”. *Revista de Antropofagia* 2 (2), 1929.
- JÁUREGUI, Carlos. “La otra Antropofagia: Oswaldo Costa y la crítica de la cuestión colonial”. *Revista Iberoamericana* LXXXII (255–256), 2016.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: Aviso de incêndio*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

- MADUREIRA, Luís. *Cannibal Modernities: Postcoloniality and the Avant-garde in Caribbean and Brazilian Literature*. Charlottesville; London: University of Virginia Press, 2005.
- MAIO, Sandro. “Leituras da modernidade de Baudelaire: Montagens teórico-ficcionais em Walter Benjamin e Oswald de Andrade”. *Revista Crioula* 8, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2010.55315>. Último acesso em 06.03.2021.
- MALI, Joseph. “Walter Benjamin”. In: *Mythhistory: The Making of a Modern Historiography*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.
- MONTAIGNE, Michel de. “Dos canibais”. In: *Ensaio I. Coleção “Os pensadores”*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- NEUBER, Lutz. “Das Kontinuum der Geschichte aufsprengen!”. *Schwarzer Faden* 69, 1999. Disponível em: http://www.geschichtevonunten.de/01_sek-lit/theorie/neuber-benjamin_geschichte.htm. Último acesso em 06.03.2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge (orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- NUNES, Benedito. “Antropofagia ao alcance de todos”. In: ANDRADE, Oswald de. *Obras completas. VI. Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

- . *Oswald canibal*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.
- PORONOMINARE. “Uma adesão que não nos interessa”. *Revista de Antropofagia* 2 (10), 1929.
- RICUPERTO, Bernardo. “O ‘original’ e a ‘cópia’ na Antropofagia”. *Sociologia e Antropologia* 8 (3), 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2238-38752018v836>. Último acesso em 06.03.2021.
- ROLNIK, Suely. “Esquizoanálise e Antropofagia”. In: *Gilles Deleuze: Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- RUFINELLI, Jorge; ROCHA, João Cezar de Castro (orgs.). *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena*. São Paulo: É Realizações, 2011.
- SANTIAGO, Silvano. “Oswald de Andrade ou Elogio da Tolerância Racial”. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 35, 1992.
- SCHWARZ, Roberto. “A carroça, o bonde e o poeta modernista”. In: *Que horas são? Ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SILVA, Cristina da. “Encontros de narrativas entre Oswald de Andrade e Walter Benjamin”. *Acta Scientiarum* 39 (2), p. 121–130, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v39i2.32415>. Último acesso em 06.03.2021.
- TOSTA, Antonio. “Modern and Postcolonial? Oswald de Andrade’s ‘Antropofagia’ and the politics of labeling”. *Romance Notes* 51 (2), 2011.

- VIRAVA, Thiago Gil de Oliveira. “Vantagens do caos brasileiro: O Brasil que Oswald de Andrade descobriu em Paris”. *ARS (São Paulo)*, 16 (33), p. 59–79, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2178-0447.ars.2018.147967>. Último acesso em 06.03.2021.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. *Revista de Antropologia* 35, p. 21–74, 1992. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/111318/109542>. Último acesso em 06.03.2021.
- . “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana* 2 (2), p. 115–144, 1996. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>. Último acesso em 06.03.2021.
- . *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Ubu, 2017.

ADORNO'S "NATURAL HISTORY" AND ANTI-COLONIAL CRITIQUE

Critical Theory and Afro-Caribbean
Marxism

Elizabeth Portella*

ABSTRACT

In spite of the Frankfurt school's emphasis on the "consumer society" and its relative silence on questions of colonialism and imperialism, this paper aims to reconstruct critical resources for the critique of colonialism from the work of Theodor Adorno. Specifically, the paper demonstrates the immanent compatibility of his conception of "natural history" with the analytical focus of Afro-Caribbean Marxism, examining what is shared between this concept and the materialist analyses of anti-colonial critique in the 20th century. The paper distinguishes how "natural history" has, historically, functioned as an ideological rationalization of colonization and how, critically, it echoes some of the basic aspects of the critical work of Frantz Fanon, Walter Rodney, and C.L.R. James. Constructing a theoretical encounter between Adorno and thinkers of African and Caribbean decolonization, the paper advocates for a renewed critical conception of natural history which not only identifies the false naturalization of racial and geographical hierarchy, but also grasps the exploitation of natural resources in the colonies and the realities of global inequality and underdevelopment.

* PhD Candidate in Philosophy at the University of Oregon, U.S. (eportel2@uoregon.edu).

KEYWORDS

Critical Theory — Colonialism — Decolonization — Natural History

A “HISTÓRIA NATURAL” DE ADORNO E A CRÍTICA ANTI-COLONIAL

Teoria crítica e marxismo afro-caribenho

RESUMO

Apesar da ênfase da escola de Frankfurt na “sociedade de consumo” e seu relativo silêncio sobre as questões do colonialismo e do imperialismo, este texto visa reconstruir recursos críticos para a crítica do colonialismo a partir da obra de Theodor Adorno. Especificamente, o artigo demonstra a compatibilidade imanente da concepção adorni-ana de “história natural” com o foco analítico do marxismo afro-caribenho, examinando o que é compartilhado entre este conceito e as análises materialistas da crítica anticolonial no século XX. O artigo explora como o conceito de “história natural” funcionou, historicamente, como uma racionalização ideológica da colonização e como, criticamente, ecoa alguns dos aspectos básicos da obra crítica de Frantz Fanon, Walter Rodney e C.L.R. James. A partir de um encontro teórico entre Adorno e os pensadores da descolonização da África e do Caribe, o artigo defende uma concepção crítica renovada da história natural que não só identifique a falsa naturalização da hierarquia racial e geográfica, mas também que capte a exploração dos recursos naturais nas colônias e as realidades da desigualdade e do subdesenvolvimento global.

PALAVRAS-CHAVE

Teoria crítica — Colonialismo — Descolonização — História natural

Often the Frankfurt school, Adorno in particular, is most closely associated with critiques of Western "consumer societies" and such analyses are, disproportionately, the emphasis of critical the early Frankfurt School. In *Culture and Imperialism*, Edward Said notes that the Frankfurt School has, historically, been "stunningly silent on racist theory, anti-imperialist resistance, and oppositional practice in the empire" (Said 1993: 278). This criticism has more recently been reiterated in Amy Allen's *The End of Progress* (2017: 1).¹ Although Allen's analysis pertains primarily to the "third" generation of the Frankfurt School, her work has generated a much-needed theoretical investigation of how German critical theory has, historically, related to non-European contexts and critical traditions. While acknowledging lacunae in critical theory's purview concerning colonialism and imperialism, I nonetheless maintain that the broader methodology of the Frankfurt School is neither normatively Eurocentric nor portended by colonialist assumptions, as some critics have suggested. Indeed, it is often where critical theory has seemingly been most controversial that it proves most beneficial. One exemplary case of this is to be found in the concept of "natural history." In what follows, I work to clarify the concept of natural

¹ For Allen, a "return" to the early Frankfurt School is intended to ameliorate the Eurocentric perspective of the later generations of this tradition. In spirit, I fully accept that the "first generation" holds the greatest potential for a critical theory which is adequate to the colonial condition and to a globalized world. Though I do not concur with her attempt to reconcile this perspective with the Foucauldian, poststructuralist tradition, her intervention is akin to my own in the sense that she is concerned with the normative foundations of critical theory and their colonial implications. My aim in this paper, however, is less to demonstrate the feasibility of critical theory's foundations in general and more to demonstrate that the thought of the early Frankfurt School and the tradition of anti-colonial critique *already* share fundamental features.

history in its critical mode as it appears in the work of Adorno and, moreover, highlight a crucial continuity between this aspect of his thought and the anti-colonial critique of the Caribbean. I have chosen to focus specifically on a single dimension of its merits for a specifically anti-colonial, globally inclusive critical theory.² Although the critique of colonialism is certainly not the focus of Adorno's thought, I argue, this lack of focus does not determine the critical import of the concepts developed in his work toward those ends. On the contrary, I argue, Adorno's conception of natural history as a critical concept – defined by its contrasting relation with its classical conception – is especially productive for thinking about the complex nexus of purportedly “natural” justifications of domination, exploitation, and expropriation, the impetus to dominate nature, and the reified conception of nature that portends these violent rationalizations.

² A terminological distinction is in order: in this section the reader will encounter three related but distinct terms: postcolonial, decolonial, and anti-colonial. Some contemporary scholars have discussed the distinction between postcolonial theory (and the postcolonial condition) and decolonial thought, emphasizing both methodological and geographical variances. See, for example, the special issue of *Transmodernity* titled “Thinking through the Decolonial Turn: Post-Continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique.” See also Coronil (2013); Bhambra (2014). Less often, however, is the term “anti-colonial” explicated. For one notable exception, see Chakrabarty (2009). Although I have serious reservations about his characterization of the anti-colonial position in general, he sums up clearly one crucial aspect of the distinction that needs to be noted here: “If anti-colonialism spoke to the project of decolonisation, postcolonial writings have been an essential part of the struggle to make the liberal-capitalist (and, in the beginning, Anglo-American) Western democracies more democratic with respect to their immigrant, minority, and indigenous populations (though there have been tensions between these groups)” (Chakrabarty 2009). These tasks are equally important but distinct, though not often thoroughly distinguished. It is *anti-colonial critique* that is the focus here.

However, it is crucial to note that I am by no means the first to acknowledge that the Frankfurt School's insights have been brought to bear on the question of colonialism. Indeed, others have argued that the work of Adorno and Horkheimer partly constitutes the basis of what we now refer to as "decolonial thought." Walter Mignolo, in his introduction to *Globalization and the Decolonial Option*, recounts that, when examining "the differences between existing critical projects and de-colonization of knowledge," the modernity/coloniality group "decided to focus on Max Horkheimer's formulation of 'critical theory'" (Mignolo 2010: 1). The "difference", Mignolo concludes, is that "while de-coloniality names critical thoughts emerging in the colonies and ex-colonies, Jewish critical traditions in Europe [...] materialized as the internal responses to European formations of imperial nation-states" (Mignolo 2010: 1). However, I understand the relation between the Frankfurt School and anti-colonial critique (to say nothing of decolonial thought) rather differently. Mignolo depicts a relatively seamless continuum from the Frankfurt School to decolonial thought. Yet, this continuity situates the Frankfurt School as a kind of "internal" agitator from within imperial nation-states. Mignolo's characterization of the Frankfurt School's contribution to the critique of coloniality understands the sphere of European critique and the sphere of anti-colonial critique in the colonies as autonomous spheres, as distinct arenas of critical investigation. Mignolo's approach to this relation – which is exemplary of how much decolonial thought contends with it as well – presupposes fundamentally separable domains of critical inquiry. My approach, in contrast,

emerges out of a relational understanding of two distinct but ultimate reciprocally constituting, albeit unevenly, parts of a single global system – a conceit which Mignolo et al. would themselves likely accept, but which is not evident in their characterization of these critical traditions. This subtle difference is especially important if we have any interest in holding critical theory accountable for its historical failure to do even what it purports to: to analyze the social totality constituted by modern capitalism, a totality that has only grown more integrative and which has produced a thoroughly globalized world.

Another consequence of this approach is that decolonial thinkers have understood the Frankfurt School as its analogue in Europe but has left that tradition's concepts and methods largely unthought as resources *for critique beyond the boundary of Europe*. It is, in part, the emphasis on decoloniality rather than decolonization that leads thinkers like Mignolo to hold such a view, in the sense that, in spite of their emphasis on subjective distortion, ideology, and other such products of alienation, the Frankfurt School's deeper commitments to historical materialism make its critique more compatible with the critique of decolonization and with the anti-colonial tradition. With a shared heritage in the Marxist tradition – one which has been eschewed by many (though not all) decolonial thinkers – the Frankfurt School's method is, in fact, more compatible with anti-colonial critique, the thematic focus of its major thinkers' analyses notwithstanding. The continuity between critical theory and anti-colonialism is obscured by Mignolo's account of relatively autonomous critical spheres. Moreover, Mignolo's reading gen-

erates a greater sense of continuity between thinkers like Adorno and Horkheimer and the modernity/coloniality framework, a view which is troubled by the more materialist account I intend to offer here.³ Focusing specifically on Adorno's concept of natural history, we can more easily discern the continuity not yet explored in either the literature on critical theory nor decolonial thought, discerning how natural history has, historically, functioned as an ideological rationalization of colonization and how, critically, it echoes the critiques of thinkers such as Frantz Fanon, Walter Rodney, and C.L.R. James.

Natural History as Ideology⁴

Natural history, in its most conventional form, is a calcification and institutionalization of the traditional antithesis of nature and history.⁵ In its 19th century variety, natural history is exemplified in the cataloging, taxonomizing, and classification of

³ The modernity/coloniality group's reading of the Frankfurt School, contrary to my own, finds that school opposed to political economy (as exemplified by the work of Ramon Grosfoguel [2011; 2007]). This opposition has been contested but nonetheless remains somewhat underexplored. See, for example, Kellner (1975).

⁴ For the purposes of this paper, I am operating with Adorno's conception of "ideology" as *socially necessary semblance*. His conception is "negative" or critical, rather than neutral or positive (e.g., the Althusserian conception), thus it only refers to false ideas necessitated by social contradiction. Natural history (and, respectively, the categories of history and nature in isolation), following this formulation, functions ideologically if it obscures the material conditions of possibility of colonial domination and is epistemically ideological insofar as it is both in the interest of colonialists to maintain this obfuscation (*vis-à-vis* "social necessity" of colonial and imperial accumulation) and because it comprises a part of a larger ideologically distortive picture of capitalist social totality (Adorno 1966: 197; Adorno 2005: 106, 115; quoted in Cook 2006: 1).

natural artifacts and these processes' contextualization in a larger arc of development and alteration "internal" to natural objects purportedly "independent" of human interaction or impact. Phylogenetic, morphological, or adaptive changes and transformations are understood as "historical" in the same sense as "human history"; one can already see here the danger of surreptitiously naturalizing what is, in fact, historically contingent.

It is this most basic gesture which demonstrates that, even a disposition bent on taking the natural for *what it is* in its unmediated objective alterity permits instrumental reason to reduce objects to what is thoroughly graspable through human thought and perception. With complete coincidence between subject and object, the classical conception of natural history – even as it attempts to bring nature "closer" or make it more familiar and knowable to humankind – posits the observer and their vantage as the primary of the two. Where one might expect a kind of reciprocal relation, in this classical conception, one finds instead an imposition and, indeed, *domination*. It is thus unsurprising that the modern practice of naturalism is closely bound up with the exploitation and destruction of its object, since that object is rendered inert and pliable, reducible to human appearance as exploitable and expendable. A phrase that should have indicated the imbrication of nature and history

⁵ Though not explicitly in terms of ideology or even "natural history" per se, Aníbal Quijano (and his intellectual inheritors in decolonial thought) acknowledge the role of an oppositional understanding of history and nature as constitutive of colonial rationality (Quijano 2008: 203–4). His work, however, does not undertake a focused or sustained analysis of this particular division. Furthermore, it is beyond the scope of this paper to determine whether such an opposition is, in fact, overcome or ameliorated by the decolonial option.

instead became a forceful divider of the categories of history and nature. One is most properly a "natural historian" or "naturalist", in the classical sense, when one is notably apart from and externally observing (rather than dependent and always related to) the non-human natural world.

The history of the concept of natural history is robust and complex and, admittedly, too long to confront in all of its iterations here. However, it requires little recollection to warrant the problematization of "natural history" as the observation of that which is inhuman or "merely" nature. In the history of natural history, what is "human" and "inhuman", "observer" or "artifact" has been anything but clear to colonialists, slave holders, and the "passive" consumers of the metropole alike. If we recall such cruelties as those experienced by Sara Baartman, a Khoikhoi woman from the eastern cape of South Africa known through extensive exhibition in England and France as a "Hottentot Venus", the exoticization and display of "natural artifacts" can hardly be left uncriticized.⁶ It is this chasm between the status of "human" and the category of "natural" which concerns the remainder of this section. Fraught and troubled, I hope to demonstrate, is the tendency to *falsely naturalize* what is, in fact, social and historical. Equally troubled, but for rather different reasons, is the tendency to *evade any claim to natural facts*. From this classical antinomy and with the goal of overcoming it, we can distinguish *two tasks for a critical natural history*. The first, already having been well-developed by the aforementioned

⁶ For recent scholarship on the phenomena of the "hottentot" venus and the life of Sara Bartmann, see *Callaloo* (2009); Qureshi (2011); Hobson (2005).

thinkers of both postcolonial and decolonial thought, is to dereify or to reveal the contingency of supposedly (i.e., falsely naturalized) claims about the colonized and about colonial history. The second, less often discussed, is the mapping of how natural resources (made normatively significant by colonization) function in the project of colonization and, therefore, how they should appear in a critique of the colonial project and a globalized capitalism. In order to overcome the traditional opposition of history and nature – one which has operated widely in colonial rationalization as well as in the capitalist reification of nature and thus ecological crisis – we need both these tasks, though the fraught history of “nature” would seem to deter us.

The Opposition of History and Nature as Colonial Rationalization

It is among the most basic tenets of the critique of colonial discourse and practice to demonstrate the falsity of what, for the colonizer, is staked as natural “fact.” Since its earliest appearance in academic reflection, postcolonial theory has rejected the colonizers’ naturalistic arguments in favor of demonstrating that alleged “natural inferiority” is but a crassly duplicitous rationalization of historically contingent violence and domination. What is said of European superiority and of its inevitable ascendancy is revealed as a thinly veiled, but no less pervasive, justification of pillage and brutality. This dereification of colonial rationalization has been offered by thinkers such as Frantz Fanon, Edward

Said, Gayatri Spivak, C.J. Young, and Paul Gilroy.⁷ In the Latin American/Iberian context, the critique of naturalistic justification is evident as early as the 16th century, in the debate between Bartolome de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda, now known as the "Valladolid debate".⁸ More recently, decolonial thinkers such as Aníbal Quijano and Walter D. Mignolo, and others of the modernity/coloniality group, have carried out a similar critique of the supposedly "natural" passivity and servility of indigenous, native, and colonized peoples. Suffice it to say the revelation that colonialism and colonial subjects are neither natural phenomena nor, moreover, justified by a natural hierarchy, has long been the starting point – both implicit and directly stated – of postcolonial theory and decolonial thought. Indeed, the reader will recall that, for Mignolo, the very "idea" of Latin America is not a natural concept but one generated by colonial geography.⁹ This critique is a continually necessary one, even as many colonial apologists have shifted their discourse from classical descriptions of natural inferiority to new discourses about the "autonomy" of nations, "ethnopluralism", and the safeguarding of the purportedly discrete and particular ethnic and cultural identities.¹⁰ Thus, the task of a critical natural history is to main-

⁷ Said (1978: 12, 29, 46–49); Spivak (1999: 12–13); Young (2001: xix, 32).

⁸ See Santana (2020).

⁹ See Mignolo (2005).

¹⁰ Here I allude to organizations such as Identity Europa, Génération Identitaire (France), Generation Identity (Germany), Identitarian Movement UK, Rise Above Movement (U.S.), American Identity Movement (U.S.), and others who have justified white nationalism on the basis of what is often called "ethnopluralism." The appropriation of identity politics and the apparently "isolationism" and "protectionism" of these groups takes the shape of rigid anti-immigration policy, "white pride", "heterosexual pride", and eugenic views of racialized reproduction. The discourse is not, overtly, con-

tain this dereifying and historicizing function in order to counter crystallized ideological frameworks.

Reflected in both concrete and philosophical history, the category of “nature” has long played a crucial role in the justification of European colonization. From the “exploratory” expeditions of James Cook, Louis Antoine de Bougainville, Jan van Riebeeck, Vasco da Gama and, most famously, Christopher Columbus, the “discovery” and classification of the natural world has been closely associated with colonial and imperial expansion.¹¹ During and after the so-called “Age of Discovery” these expeditions were christened by colonial powers as benefiting not only trade and the glory of empire but also for enriching humankind’s knowledge of “our” habitat. With each fleet and flotilla travelled a naturalist who, in the mind of colonialists, was poised to seize upon the opportunity to observe and record “never-before-seen” natural artifacts and, often but not always less explicitly, to plot the extraction and instrumentalization of natural resources. Their observation was far from neutral. It typically instrumentalized not only mineral and botanical resources but led, if not directly advocated for, the instrumentalization of native, indigenous, and enslaved peoples, whose labor (a natural resource belonging to all human beings) would be coerced or forcibly directed in extracting these resources. Given this, it is hardly surprising that postcolonial and decolonial thinkers have developed a suspicion of naturalistic claims, since such claims

cerning a natural hierarchy but rather “natural difference” which should be preserved and “celebrated” through tribalism and regional/national homogeneity.

¹¹ See for example: Said (1978: 119), where he identifies “classification” as the fourth basic element facilitating modern Orientalist thought.

have often been the basis of biological racism. In short, these thinkers have long rejected nature (and the concept of natural history) in its *ideological* form.

This *ideological naturalization* which postcolonial and decolonial thinkers have worked to reject and criticize appears in at least two forms. Firstly, as the establishment of a systematically organized racial and ethnic taxonomy (i.e., "biological" or "scientific racism"), the hierarchical description of "races" as part and parcel of the classical conception of "natural history" prior and into the 18th and 19th centuries. This taxonomy is developed in scientific and Christian varieties, which are often mutually supporting. This form of the naturalistic argument is further bifurcated into claims vis-à-vis paternalism (e.g., the "white man's burden" and the "white savior") and claims vis-à-vis "might makes right" (e.g., social Darwinism).¹² Second, the naturalistic justification takes form of imputing to the colonized a certain "proximity to nature", either on the basis of essentialism (i.e., natives are naturally "closer to nature") or cultural/historical specificity (i.e., modernization has yet to take place but could, with colonizers' "help"). The colonized, in this second case, are seen as more "natural" or "closer to nature" than their colonizers, either because of a cultural particularity or in their "failure" to reach modernity's benchmark of development. It should be noted that this is not always motivated by obvious pity or rebuke. The claim also inspires the fetishization of the suppos-

¹² See also Chatterjee (2012: 49): "The idea of slavery based on natural reasons would be easily transmuted later into one that claimed that the imperialist had to defend those who were incapable of defending themselves, or indeed of acting politically."

edly “primitive”, elevating it as a cure or alternative for the ills of modernity.¹³

It would be quite impossible to address the claim to natural hierarchy *and* the “proximity to nature” claim here. Moreover, for historical reasons, the latter of these is perhaps more pressing for us in the 21st century, as even many conservative colonial apologists would be unwilling to support the “unscientific” taxonomization of human “races”, if only because they fear appearing “out of fashion.” The second variety of the naturalistic argument cited here, on the other hand, often persists, even in the most well-meaning of conversations about colonialism. Whereas the first version of the claim would be subject to the yardstick of respectability politics and quickly dismissed (even if its presuppositions are sustained), the second variation of the claim has a still as yet ambiguous status both in the dominant discourse and in postcolonial theory itself. Many critics of colonial (and male-dominant) discourse, for example, appeal to the “proximity to nature” claim with a positive content, asserting the superiority of native and indigenous relations with nature.¹⁴ Thus, for our purposes, I will focus on the second version of the naturalistic justification of colonialism.

The classical conception of natural history, as a *socially necessary semblance* generated by and for societies reliant on domination and enslavement for their “prosperity” and their

¹³ E.g., for historical discussion of “negrophilia” in 20th century France, see Straw (2000). In the Latinx/Latin American context, see Mendible (2007); or, for a historical introduction to “primitivism” in European art and aesthetics, see Rubin (1984).

¹⁴ For critical scholarship on the stereotype of the “ecological Indian”, see Harkin & Lewis (2007); Rice (2014); Krech (1999); Gilio-Whitaker (2017).

"humanism", obfuscates some of the most fundamental contradictions of colonial society: duplicitous implementation of "spiritual improvement" by means of torture and murder, the cultivation of genteel colonial womanhood while simultaneously relying on the rape and enslavement of indigenous women, and claims of charity and good will which thinly veil practices of usurpation and irrevocable degradation of colonies' natural resources. The reproduction of colonial societies as colonial societies required the systematic extraction, enslavement, and domination of the colonized. This social necessity and its material conditions have profoundly shaped our understanding of the character and function of the categories of history and nature, typically conceived as an opposition.

Adorno's Natural History as Critique

The opposition of history and nature (exemplified, ironically, by the classical conception of natural history) has played not only a prominent role in the extraction of resources and the expropriation of native and colonized labor but also in shaping the uses for the amassed wealth accumulated through colonialism and imperialism. As Adorno and Horkheimer describe in *Dialectic of Enlightenment*, the reification of nature, the subordination of the natural world to purely instrumental reason, and the perceived "inexhaustibility" of that world to those seeking to dominate it has resulted in more rather than less subjection to the forces of nature. In Europe and North America, the need for fossil fuels has increased astronomically in inverse proportion to

the efficiency of industrial development. This was perhaps not foremost in Adorno and Horkheimer's minds, as the climate crisis had not yet reached its most threatening proportions and was not yet well understood. However, their observations about the domination of nature demanded by the imperative of endless capital accumulation in the former industrial nations has only increased in prescience. The colonization of Latin America, Africa, Asia, and the Caribbean – and expropriation of natural resources therein – would forcibly provide the conditions of possibility for a way of life so voracious it threatens to consume the entire species (though certainly not all at once and not equally in the meantime). Thus, the category of natural history is making a kind of a return, as the category of nature – which for some time has been ignored or simply rejected by many social theorists – is being made ever more relevant in the struggle against climate change. Still, the concept is not without controversy and, even among Adorno scholars, occupies a peculiar and ill-understood role in the larger project of critical theory.

The category of “natural history” is controversial not only because of anti-naturalist or “anti-essentialist” criticisms, but also because it has not been well examined even among Adorno scholars.¹⁵ For many Adorno scholars, as Max Pensky writes,

¹⁵ Intellectual historians have since developed a wide vocabulary for the shift away from foundationalism, objectivity, etc. in Euro-Atlantic theory. Some have referred to it as “postmodern”, others “post-structural”, but I prefer the terminology that refers to the theoretical moves these larger trends have inspired: the “cultural turn”, the “linguistic turn”, and most recently the “epistemic turn” and “normative turn.” What virtually all of these “turns” share is a repudiation of natural claims, of material objectivity. The primacy of language, concepts, construction, and forms of knowing coupled with the tendency to eschew theoretical foundations, objectivity, universality, etc. have long since saturated the field of social theory. One need only think of the canoni-

"natural history" is "surely a candidate for the most troubling and resistant theoretical element of Theodor Adorno's intellectual legacy" (Pensky 2004: 227). More generally, as Tom Whyman notes, even though the concept is perhaps one of the most consistent throughout Adorno's corpus this is not well reflected in scholarship on his work and, moreover, has not established a scholarly consensus about its role and significance (Whyman 2016: 452). The recurrence of "natural history" to some of the Frankfurt School's critics, would seem to suggest that, indeed, the thinkers of this school have not seriously considered the exclusionary and oppressive uses to which categories such as "nature" have been put. For some, the appearance of a concept so thoroughly associated with the philosophical disposition of 19th century Europe complicates Adorno's status as a genuinely critical thinker of modern capitalist society. Indeed, a latent concern seems to be that the presence of any "natural" claims (about human nature or the natural world) in the discussion of colonialism amounts to a ceding ground to colonialist arguments.¹⁶

What many decolonial and postcolonial critiques lack is a framework for how to contend with *real* natural facts, facts which make formerly colonized regions and lands the objects of colonization. Understandably, these critiques divert energy away from naturalistic arguments in general in order to steer the con-

cal status of figures such as Jacques Derrida and Michel Foucault and even Gayatri Spivak, especially in postcolonial theory. For a scholarly survey of this strain of influence, see Hiddleston (2010). For a critical evaluation of this conjuncture, see Parry (2004) and Lazarus (2011).

¹⁶ See, for example, Latour (2011). For a critical evaluation of this position, see Malm (2017: 124–125). See also Young (2011: 3, 35).

versation about colonialism away from dominant assumptions. As the task is to undermine pernicious naturalistic assumptions, the question of *natural resources* and their extraction, in many but not all accounts, is *deemphasized* or falls to the wayside. Furthermore, materialism as a methodological premise is thereby demoted to a “complicit” theory. Thus, contemporary decolonial critiques tend to reproduce the basic logic of the classical opposition of history and nature, if only by omission. For example, the thinkers of modernity/coloniality group rarely discuss the distribution, extraction, and exploitation of labor which drove the colonization of America; by their accounts, we are left without recourse to explain the motivations of the colonial project and are relegated to explaining only its symptoms and rationalizations. The colonial project appears primarily in the register of “coloniality” which refers not to these concrete and material practices but to their epistemic ramifications; likewise, decoloniality has since displaced the primacy of material and militant decolonization movements.¹⁷ To reiterate and clarify, decolonial and postcolonial critiques of the naturalistic justification of colonialism are very necessary. However, subsequently, this does not mean that *all claims about nature* have colonial implications. And, more importantly, without claims about the natural world, human beings’ dependency on it and role in it, we are left with a bewildering and arbitrary account of the systematic violence and destruction wrought by colonialism and imperialism. We cannot understand the colonial/imperial project without also grasping its material foundations, including its relation to nature.

¹⁷ See Quijano (2010). See also Mignolo (2010) and Castro-Gomez (2000).

On this score, Adorno's particular conception of ideology as both "true and false" is helpful. The imposed opposition of history and nature – like ideology more generally – is "both true and false." "It is true", Adorno writes, "when it expresses what happens to nature; it is false when it simply reinforces conceptually history's own concealment of its own natural growth" (Adorno 2006: 122).¹⁸ It is the "moment of truth" (i.e., the concrete occurrence) of the opposition that gives Adorno's modified conception of natural history its critical purchase. In both the naturalist and historicist responses to colonial discourses about history and nature, there was no place for the fact, arbitrary but made morally and politically loaded by colonial expansion, that natural resources, their geographical location, the need for labor to extract these resources, relate to a broader need for the reproduction of life which, distorted and subordinated to exchange-value and capital accumulation, is nonetheless latent in the practices of extraction and expropriation.

The reader may worry that acknowledging *any* natural facts about how colonialism takes shape in historically and geographically specific ways is tantamount to conceding to colonial arguments. However, such a worry seems to itself concede much ground to colonialist arguments, since it presumes that from these arbitrary natural facts could emerge a justification for violent extraction and enslavement, a basic presupposition of the colonialist. Thus, to abandon any account of the configuration of the natural world does not allay the colonialist's claim to natural superiority and, moreover, inadvertently lends credit to the

¹⁸ See also Adorno (1966: 358).

capacity to derive political justification *immediately* from bare and arbitrary natural facts. Instead, we might make critical use of the concept of natural history to grasp the interrelated modes of the domination of nature, whereby the extension of this logic justifies the domination of those associated with the natural (i.e., the native, the colonized).

Natural history grasps the reciprocal mediation of history and nature in several registers. Firstly, the concept attends to Marx's most basic insight about the reproduction of life, the "metabolic" relation to nature, and its constitutive role in human history. Secondly, as it is formulated in Horkheimer and Adorno's *Dialectic of Enlightenment*, it tracks the historical trajectory of human beings' domination of nature and the "overcoming" of natural necessity. Thirdly, natural history reflects the ways that this natural necessity continues to shape human history's course as a distorted imperative which mediates a transhistorical fact. Fourthly, it helps to historicize reified conceptions of nature. Finally, the concept of natural history avoids the pitfalls of either a relativistic historicism or a positivist naturalism, offering a more rigorous framework for critically grasping history's colonial and imperial course.

In his early essay, "The Idea of Natural History", Adorno frames his elaboration of the concept of natural history as intending to "overcome the usual antithesis of history and nature" (Adorno 1984: 111). The aim of this conception is not to collapse the distinction or conflate these categories, but rather to "[push] these concepts to a point where they are mediated in their apparent difference" (Adorno 1984: 111). This means that,

in order to grasp the reciprocal mediation between nature and history, we must understand that each category has determinate properties and is therefore not reducible to its "opposite" but also that each's determinate properties are constituted in relation to that "opposite." The larger structure of the essay is composed both of a criticism of the "ontologization" of history (represented by Heidegger in his account) and the "bewitchment" of history, which would naturalize what is contingent into what is strictly necessary (Adorno 1984: 122). The mutual determination of history and nature, for Adorno, must avoid the tired opposition of radical contingency and unqualified "determinism", by way of *either* history or nature.

In this essay, Adorno also privileges the capacity of "natural history" to dereify and critique "second nature", drawing on Lukács's formulation of that concept.¹⁹ From the vantage point of "the perspective of philosophy of history", "the problem of natural history presents itself as the question of how it is possible to know and interpret this alienated, reified, dead world" (Adorno 1984: 118). The emphasis on the critique of "second nature" is further bolstered by his references to Benjamin, who airs also on the side of contingency. This emphasis, however, must be understood in the larger context of Adorno's intervention. Adorno concludes the essay as follows:

I wanted to speak about the relationship of these matters to historical materialism, but I have only time to say the following: it is not a question of completing one theory by another, but of the immanent interpretation of a

¹⁹ See also Adorno (1966: 357).

theory. I submit myself, so to speak, to the authority of the materialist dialectic. It could be demonstrated that what has been said here is only an interpretation of certain fundamental elements of the materialist dialectic (Adorno 1984: 124).

The critique of “second nature”, then, should be understood as not only as a critique of reification, but also as relating to the natural-historical basis of critical method itself. This aspect of his concept of natural history becomes more apparent in later formulations. In the *History and Freedom* lectures he clarifies that: “The concept of a second nature remains the negation of whatever might be thought of as first nature” (Adorno 2006: 120). That is, second nature attempts to supersede or destroy “first nature.” One could read this as a rejection of the category of first nature, but as Deborah Cook points out, “Adopting Marx’s critique of capitalism as second nature, Adorno also shares his interest in exploring the role of first nature in human history” (Cook 2014: 8).²⁰ Although, Cook writes, “we now inhabit an inverted world where nature has been socialized and the socio-historical world has been naturalized [...] there is a far less illusory sense in which human history is natural, and nature historical” (Cook 2014: 17). This “less illusory sense” revolves around the concept’s ability to “[disclose] the damage inflicted on natural things and processes owing to their entwinement with history” and it “not only casts light on the damage we have done to nature, but makes visible the unfreedom of individuals whenever they are led blindly [*sic*] and compulsively by instinct” (Cook 2014: 18).

²⁰ See, for example, Adorno (1966: 358); Adorno (2001: 122).

To Cook's formulation I would add that natural history, understood critically, casts light on the damage we have done to nature as fundamentally *entwined* with the damage done to colonized peoples. What the opposition of nature and history does, in the context of the critique of colonialism (as I attempted to broadly describe above in "Natural History as Ideology") is to sever natural necessity and social necessity at the level of critique. To further and deepen this analysis, we must take seriously the ways that arbitrary natural facts (*both* that human beings depend on nature and that natural resources are concentrated and distributed unevenly) are mediated and made normatively loaded by the social necessity of the reproduction of colonial and imperial power. Also, the concept of natural history must, as Cook's point more directly explains, understand colonial and capitalist social necessity in light of its mediation of the metabolic relation; that is, the social necessity of colonial domination is a severe distortion of the transhistorical fact of natural metabolism.

It is important to note that, although the critique of second nature, as a matter of emphasis, is inspired by historically specific processes of reification and ideological mystification, the broader function of natural history is transhistorical as a matter of natural necessity. That is, indexing the historical status of critique from the standpoint of natural history we might say that the critique of second nature is a historically specific subset (i.e., specific to irrational or contradictory societies, to specifically capitalist processes of obfuscation) of natural-historical critique. Natural-historical critique, more generally, is transhistorical

because it pertains to the human beings' relation which, however altered, cannot be definitively overcome (i.e., human beings cannot be extracted from their part in and relation to nature, regardless of the degree to which human social life is determined by "natural necessity" or the struggle for survival). Natural history is jointly historically specific and transhistorical. However, if either aspect is isolated (e.g., in anti-naturalism or crass naturalism), the vantage loses its critical force. To get a clearer sense of what a critical apprehension of nature's and history's "reciprocal mediation" looks like, we can maintain the focus on colonialism and turn to what, I argue, the critical role natural history not only *can have* but *has had* in the critique of colonialism in the 20th century.

Critical Natural History and Anti-Colonialism

Although the term "natural history" is not explicitly invoked in the context of anti-colonial thought and struggle, there is nonetheless considerable evidence that this critical conception grounds many classic critiques of racialized, gendered colonial discourse and practice. For example, in the work of Frantz Fanon and Walter Rodney. If their critique does not emphasize its natural-historical foundations as a first point of order, we can imagine this is at least in part because articulating the normative foundations of critique – a task which has been granted so much priority as to warrant its own "turn" in critical theory – is not a priority in the context of anti-colonial critique. Still, these critiques are firmly rooted in natural-historical claims

as part and parcel of their most fundamental materialist commitments. At the very least, a substantial part of post- and decolonial thinking is sensitive to the deleterious effects of the nature/culture opposition (which I take to be akin if not synonymous with the nature/history opposition), though they are reticent to advocate for any return of natural history, modified or not. To clarify the critical capacity of "natural history", we can consider some exemplary claims alluded to above.

In his now-classic *The Wretched of the Earth*, Fanon holds together the two dialectically related tasks of denaturalizing the claims of the colonizer and accounting for the natural features of colonial lands and territories in shaping colonial practice. Rather than reject any claims about the natural world, Fanon instead navigates the classical opposition to meet the needs of his anti-colonial critique. On the one hand, as demonstrated by the following passages, Fanon highlights the manipulation of the category of human nature to dehumanize and "naturalize" the native:

The Algerians, the women dressed in haiks, the palm groves, and the camels form a landscape, the *natural* backdrop for the French presence. A hostile, ungovernable, and fundamentally rebellious Nature is in fact synonymous in the colonies with the bush, the mosquitoes, the natives, and disease. Colonization has succeeded once this untamed Nature has been brought under control. Cutting railroads through the bush, draining swamps, and ignoring the political and economic existence of the native population are in fact one and the same thing (Fanon 2005: 182).

Moreover, Fanon clearly relates colonial practice to the wider framework of the domination of nature, referring to degradation of natural resources and indifference to native life and interests as “one and the same thing.” Such a claim would not be possible without first accepting the reciprocal determination of nature and history; it would not be possible to use one of these categories exclusively to address the structural aspects of colonial domination. Theorizing the position of postcolonial states, Fanon also writes:

The country finds itself under new management, but in actual fact everything has to be started over from scratch, everything has to be rethought. The colonial system, in fact, was only interested in certain riches, certain natural resources, to be exact those that fueled its industries. Up till now no reliable survey has been made of the soil or the subsoil. As a result, the young independent nation is obliged to keep the economic channels established by the colonial regime [...] The colonial regime has hammered its channels into place and the risk of not maintaining them would be catastrophic (Fanon 2005: 56).

Rather than neglecting the natural (if arbitrary) fact of the uneven concentration and distribution of specific natural resources, Fanon acknowledges this as a causal dimension of colonial domination without suggesting that these facts themselves justify that domination. Furthermore, the account Fanon gives of the geopolitical position of the postcolonial state, often still in a dependent relation to the colonizer and always still within the context of global capitalist imperialism, speaks to the “second nature” or historically (but not naturally) necessary

shaping of global relations and practices even after formal decolonization.²¹ The "second nature" configuration of postcolonial economies entails exploitative extraction, unequal import and export, and a merely instrumental mapping of natural resources in the former colonies. Such a "second nature" is only necessary because in order to ensure the reproduction of life for the native ("first nature") such needs must be met under coerced conditions in a world still controlled by the colonizer.

In short, this brief example, though it does not explicitly campaign for a revisiting of the concept of natural history, exemplifies the indispensability of both categories, understood as reciprocally mediating, in giving an account of colonial practice and discourse and, more importantly, for clarifying the conditions in which the colonized have the greatest opportunity for resisting these practices, if only by negation.²² Reflections on the natural world are not the primary focus of *The Wretched of the Earth*, or Fanon's thought more generally, but the aspects of critique which I have described here as "natural history" are essential to his critique of colonialism.

²¹ See also Coulthard (2014: 32–38).

²² Still speaking of the complex position of the postcolonial state, Fanon writes: "The Third World today is facing Europe as one colossal mass whose project must be to try and solve the problems this Europe was incapable of finding the answers to. But what matters is not the question of profitability, not a question of increased productivity, not a question of production rates. No, it is not a question of back to nature. It is the very basic question of not dragging man [*sic*] in directions which mutilate him [*sic*]...The notion of catching up must not be used as a pretext to brutalize man [*sic*], to tear him from himself and his inner consciousness, to break him, to kill him [*sic*]" (Fanon 2005: 238). Critiquing both narratives of Euro-normative developmentalism and the fetishization of productivity, Fanon *neither* capitulates to these narratives and to the historical conditions which produce them *nor* does he endorse the ideological naturalism mentioned above (e.g., by advocating for a "back to nature" nativism).

In not so many words, these reflections are predated by C.L.R. James, in his 1938 *The Black Jacobins*. “Prosperity”, James writes, “is not a moral question and the justification of San Domingo was its prosperity” (James 1989: 45). James offers a detailed analysis of the role cotton, sugar, and indigo played in the colonization and relentless European expropriation of present day Haiti and the Dominican Republic:

Cotton grew naturally, even without care, in stony ground and in the crevices of the rocks. Indigo also grew spontaneously. Tobacco has a larger leaf there than in any other part of the Americas and sometimes equaled in quality the produce of Havana. The kernel of San Domingo cocoa was more acidulated than that of Venezuela [...] If on no earthly spot was so much misery concentrated as on a slave-ship, then on no portion of the globe did its surface in proportion to its dimensions yield so much wealth as the colony of San Domingo (James 1989: 45–46).

With a fluent, expansive knowledge of colonial industry and export in colonies across the Caribbean, Latin America, and Africa, James’s classic recasting of the Haitian Revolution is replete with references to the wealth of natural resources (and their theft and degradation) as crucial features of mapping the history of colonialism. And, although his descriptions of San Domingo cannot help but attest to “the natural exuberance of the tropics”, his account never broaches an idyllic vision (James 1989: 28). Indeed, he is keen to highlight that the initial “enchantment” with San Domingo’s natural beauty had a profound impact on the colonialist: “The traveler from Europe was enchanted at his first glimpse of this paradise, in which the

ordered beauty of agriculture and the prodigality of Nature compete equally for his surprise and admiration" (James 1989: 28).

As an account of the political strategy of Toussaint Louverture, James notes that Louverture's claims for Haitian liberation, freedom from slavery and servitude, and the right to self-determination are made on the assumption that such things are deserved according to "Natural liberty which nature has given to every one to dispose of himself [*sic*] according to his [*sic*] will" (James 1989: 25). Thus, the grounding role of the category of nature is not strictly negative – i.e., necessitated by the violent pursuit of resources as in the colonial project – but also serves a positive function, grounding the claims of emancipation in natural equality and freedom as a natural condition of human life. Exposing the duplicity of European invocations of "natural rights" where the end of slavery and the violence of colonization were not acknowledged, Louverture demands that the antinomies of such invocation be rectified, not by eschewing universalist or naturalist principles, but by demanding their actualization in Haiti. Whether one reads this as a strategic maneuvering within European discourses, a radical transformation of them, or somehow a fundamental break with the European tradition – a hermeneutical debate which abounds in scholarship on *The Black Jacobins* – James's account of the Haitian Revolution demonstrates the political significance of natural-historical claims in the struggle for decolonization. The dialectical operations of a concept like natural history are thus not merely matter of theoretical clarification, but also of enacting practical transformation.

The import of natural history continues to function implicitly in more contemporary accounts of colonial, neocolonial, and imperial relations as well. In *How Europe Underdeveloped Africa*, Rodney offers an even more clearly natural-historical theoretical account of colonialism as he describes the “paradox of underdevelopment”:

In a way, underdevelopment is a paradox. Many parts of the world that are naturally rich are actually poor and parts that are not so well off in wealth of soil and subsoil are enjoying the highest standards of living. When the capitalists from the developed parts of the world try to explain this paradox, they often make it sound as though there is something ‘God-given’ about the situation (Rodney 1981: 20).

For Rodney, underdevelopment is paradoxical in part because any “straightforward” account of the correspondence between resources and wealth is blatantly contradicted by the fact of underdevelopment. On his account, colonization is, in large part, traceable to the presence of natural resources lacking in imperial territories and the need for cheap (or enslaved) labor to extract such resources and, more broadly, to process and produce goods to meet market demands in Europe and the settlers of the “New World.” The global division of labor emergent from the extractive labor assigned to colonies continues into the present, long after the end of formal colonization for many colonial territories. Retroactively, Rodney argues, colonialists justified this division of labor as a matter of “natural differences” rather than understanding it as the violent exploitation of arbitrary natural facts and the practical needs of accumulation:

Those who justify the colonial division of labour suggest that it was 'natural' and respected the relative capacities for specialisation of the metropolises and colonies. Europe, North America and Japan were capable of specialising in industry and Africa in agriculture. Therefore, it was to the 'comparative advantage' of one part of the world to manufacture machines while another part engaged in simple hoe-culture of the soil (Rodney 1981: 234).

Rodney's analysis of the colonial division of labor *both* denaturalizes those qualities which have been closely associated with essential "difference" along racial, ethnic, and gendered lines *and* clearly grasps the division as one which has its origin in the extractive practices of colonial expansion. The two aspects, far from being mutually exclusive, function jointly to simultaneously undermine false naturalization and nonetheless acknowledge the role of the natural in diagnosing colonial domination.

Rodney's formulation of the paradox of underdevelopment coincides with Adorno's claim that "the traditional antithesis of nature and history is both true and false" (Adorno 2006: 122). "It is true when it expresses what happens to nature; it is false when it simply reinforces conceptually history's own concealment of its own natural growth" (Adorno 2006: 122). Adorno's formulation, however, needs to be modified. It is perhaps better expressed, in the context of colonialism, as follows: the antithesis of nature and history is true when it expresses what happens to nature and *what happens to those associated with the "natural"* (reified into "second nature") as well as *what happens when colo-*

nized peoples are dispossessed of natural resources, extending to the expropriation of their labor (i.e., enslavement, bondage).

It is, thus, false, when it covers over these conditions and creates the appearance of colonial domination as natural *and* when it obscures the role of extraction from an account of colonial history. That is, the opposition is both true and false in that it is actually violently imposed and practiced and because those practices are neither naturally necessary nor morally “true.” This “truth” (i.e., this reflection of concrete, if contrived, conditions) is expressed poignantly by Rodney when he writes:

Attention must be drawn to one of the most important consequences of colonialism on African development, and that is the stunting effect on Africans as a physical species. Colonialism created conditions which led not just to periodic famine, but to chronic undernourishment, malnutrition and deterioration in the physique of the African people. If such a statement sounds wildly extravagant, it is only because bourgeois propaganda has conditioned even Africans to believe that malnutrition and starvation were the natural lot of Africans from time immemorial (Rodney 1981: 236).

Rodney’s visceral description of the depreciated bodily life of the colonized adds an important dimension to Adorno’s more abstract formulation. The “truth” of the opposition of nature and history follows not from the logical fact that nature and history have distinct properties, but from the fact that the colonized peoples of Africa (and Latin America and Asia and the native peoples of Western-held territories) experience material deprivation which has long term physical, social, political, and ecological consequences. Moreover, the contemporary geopolitical

framework must not only deny the particular histories of these peoples but deny them a self-determinative, much less globally determinative, role in the organization of global politics, in the shaping of history in that sense. This is not the same as Hegel's now infamous claim about the Africa's being "outside of history." On the contrary, what Rodney's account tells us is that Africa and other colonized regions are enmeshed in a colonial history which forces some to live at the whims of natural necessity (i.e., famine, natural disaster, epidemics) for entirely *unnatural* reasons and amplified by the social necessity of colonial and capital accumulation. Contrary to the Eurocentric account of historical development, the resources begot by colonial extraction and the labor coerced and stolen from colonized peoples are *part and parcel* of "history" understood as the development of so-called liberal societies, but that has directly correlated to the exclusion of colonized peoples from their rightful place in the determination of history's present and future course.

When Rodney considers this historically specific division in relation to a larger historical trajectory, he describes the exploitation of other human beings as stemming from but not immediately necessitated by what Marx called the "metabolic relation" to nature. Without naturalizing the fact of colonialism, Rodney astutely indexes it as a distorted outgrowth of the fact of human beings' dependency on nature:

Man [*sic*] has always exploited his natural environment in order to make a living. At a certain point in time, there also arose the exploitation of man by man [*sic*], in that a few people grew rich and lived well through the labour of others. Then a stage was reached by which

people in one community called a nation exploited the natural resources and the labour of another nation and its people (Rodney 2018: 37).

Interestingly, this trajectory resonates with that of Adorno and Horkheimer in *Dialectic of Enlightenment*, wherein the domination of nature and the resentment of natural necessity is increasingly intensified and robust, widening to include not only a reified, “inert” natural world but “half-subjects” and “non-persons” understood in closer proximity to that reified sphere.

For Rodney, as for Adorno and Horkheimer, this trajectory is not a strictly necessary one; that is, tracking the struggle for self-preservation and the exploitation of nature in the history of human domination does not amount to accepting that domination as natural. Rather, their attention to the historically specific means of distorting the pursuit of survival and the increasing instrumentalization of nature is a crucial account of historical necessity *qua* necessity, but also how social forms (e.g., class societies) perpetuate this “second nature” in their most basic processes of social reproduction. Not to be confused with the anti-humanism of deep ecology, Rodney (as well as Adorno and Horkheimer) are *not repudiating any and all* instrumentalization of nature, but rather its systematic exploitation to the point of self-undermining or even self-annihilating consequences. Reflecting on postcolonial agriculture, Rodney writes:

There was nothing ‘natural’ about monoculture. It was a consequence of imperialist requirements and machinations, extending into areas that were politically independent in name. Monoculture was a characteristic of regions falling under imperialist domination. Certain

countries in Latin America such as Costa Rica and Guatemala were forced by United States capitalist firms to concentrate so heavily on growing bananas that they were contemptuously known as 'banana republics'. In Africa, this concentration on one or two cash-crops for sale abroad had many harmful effects. Sometimes, cash-crops were grown to the exclusion of staple foods – thus causing famines (Rodney 2018: 285).

Rodney's analysis in our present situation is perhaps even prescient as monoculture and the larger frame of agricultural production of which it is a part now threatens to accelerate catastrophic climate change. In this passage, Rodney highlights the unnatural mediation of human beings' natural dependency on nature, echoing what Adorno writes concerning "first" and "second" nature. Second nature, when it is contradictory or ideological, attempts to "negate" first nature (Adorno 2006: 120). By "first nature" I mean only the material fact of human beings need to reproduce their lives in relation with and as part of the natural world. As the recent climate crisis and, in longer view, the ecological destruction wrought in the colonies demonstrates, the violent cleavage of nature and history is anything but metaphorical. This "conceptual" opposition, which a critical natural history overcomes, reflects material practices of dispossession, expropriation, and extraction.

Conclusion

In an attempt to demonstrate the critical import of Adorno's concept of natural history I have drawn his conceptualization into an encounter which never took place. Certainly,

attenuating critical theory's "silence" on the question of colonialism requires more than I have done and, moreover, this constructed encounter does not take the place of a more profound comparative analysis of Adorno's thought with that of Fanon, Rodney, or James (an analysis which would surely reveal differences that require careful navigation). Rather, what I have tried to show is that critical theory's inattention does not preclude its coming to the aid of anti-colonial critique. Indeed, I insisted that important aspects of Adorno's thinking, specifically on the categories of history and nature, are already at work in pivotal critiques of colonialism in the 20th century.

Adorno's concept of natural history is perhaps especially timely and necessary given two problems which I can only allude to, but which warrant mention: first, the threat of catastrophic climate changes and, second, the "cultural" or "linguistic turn" in contemporary theory. Precisely at the historical moment when the status of human beings' relation to nature demands that we question the classical opposition of history and nature, contemporary theory remains reticent to critically analyze the role natural resources in colonial domination, for fear of mirroring or even reproducing naturalistic claims about the justification of colonialism or even claims about the nature of the colonized. Not without merit, this "anti-naturalism" has also eclipsed crucial discussions which confront us with renewed urgency, in the face of imperial expansion, global accumulation, and their role in the precipitation of climate change. Adorno's methodological materialism (one aspect of which is apparent in his concept of natural history) and the analyses of figures such

as Fanon, Rodney, and James together provide a systematic account of some of the most salient critical questions facing critical theory today. Thinking between the traditions of Frankfurt School critical theory and anti-colonial critique in the 20th century, the critical theorist arrives better equipped to diagnose and subvert this critique's own colonial conditions of possibility.

Received on 09/01/2020

Approved on 12/02/2021

References

- ADORNO, T.W. *Negative Dialectics*. New York: Routledge, 1966.
- . "The Idea of Natural History". *Telos* 60, p. 97–124, 1984.
- . *History and Freedom: Lectures 1964-1965*. Trans. R. Tiedemann. New York: Polity Press, 2006 [2001].
- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2017.
- BHAMBRA, G.K. "Postcolonial and Decolonial Dialogues". *Postcolonial Studies* 17 (2), p. 115–121, 2014.
- CALLALOO. "A Barbara Chase-Riboud Special Issue", *Callaloo: Journal of the Johns Hopkins University Press* 32 (3), 2009.
- CASTRO-GOMEZ, S. "Traditional and Critical Theories of Culture". *Nepantla: Views from the South* 1 (3), p. 503–518, 2000.

- CHAKRABARTY, D. “An Anti-Colonial History of the Post-colonial Turn: An Essay in Memory of Greg Dening”. *Melbourne Historical Journal* 37, p. 1–23, 2009.
- CHATTERJEE, P. *The Black Hole of Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2012.
- COOK, D. *Adorno on Nature*. New York: Routledge, 2014.
- . “Adorno’s Critical Materialism”. *Philosophy & Social Criticism* 32 (6), p. 719–737, 2006.
- COULTHARD, G. *Red Skin, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2014.
- CORONIL, F. “Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization”. *Worlds & Knowledges Otherwise*, 2013.
- FANON, F. *The Wretched of the Earth*. Trans. R. Philcox. New York: Grove Press, 2004 [1961].
- GILIO-WHITAKER, D. “The Problem with the Ecological Indian Stereotype”. *KCET*, 2017. Available at: <https://www.kcet.org/shows/tending-the-wild/the-problem-with-the-ecological-indian-stereotype>. Last access: 09.04.2021.
- HARKIN M., LEWIS, D. *Native Americans and the Environment: Perspectives on the Ecological Indian*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2007.
- HIDDLESTON, J. *Poststructuralism and Postcoloniality: The Anxiety of Theory*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.
- HOBSON, J. *Venus in the Dark: Blackness and Beauty in Popular Culture*. New York: Routledge, 2005.

- JAMES. C.L.R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. New York: Vintage Books, 1989 [1963].
- KELLNER, D. "Review: The Frankfurt School Revisited: A Critique of Martin Jay's *The Dialectical Imagination*". *New German Critique* 4, p. 131–152, 1975.
- KRECH, S. *The Ecological Indian: Myth and History*. New York: W.W. Norton, 1999.
- LATOUR, B. "Politics of Nature: East and West Perspectives". *Ethics & Global Politics* 4 (1), p. 71–80, 2011.
- LAZARUS, N. *The Postcolonial Unconscious*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- MALM, A. *The Progress of This Storm*. New York: Verso Books, 2017.
- MENDIBLE. M. (ed.). *From Bananas to Buttocks: The Latina Body in Popular Film and Culture*. Austin: University of Texas Press, 2007.
- MIGNOLO, D. *The Idea of Latin America*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- . "Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom". *Theory, Culture, & Society* 26 (7-8), p. 159–181, 2010.
- MIGNOLO, D., ESCOBAR, A. (eds.). *Globalization and the Decolonial Option*. New York: Routledge, 2013 [2010].
- PARRY, B. *Postcolonial Studies: A Materialist Critique*. London: Routledge, 2004.
- PENSKY, M. "Natural History: The Life and Afterlife of a Concept in Adorno". *Critical Horizons* 5 (1), p. 227–258, 2004.

- QUIJANO, A. “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Social Classification”. In: M. Moraña, E. Dussel, E. C. Jáuregui. M. Moraña (eds.). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press, 2008, p. 181–224.
- . “Coloniality and Modernity/Rationality”. In: W. Mignolo, A. Escobar (eds.) *Globalization and the Decolonial Option*. New York: Routledge, 2010.
- QURESHI, S. *Peoples on Parade: Exhibitions, Empire and Anthropology in Nineteenth-Century Britain*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- RICE, J. “Beyond ‘The Ecological Indian’ and ‘Virgin Soil Epidemics’: New Perspectives on Native Americans and the Environment”. *History Compass* 12 (9), p. 745–757, 2014.
- RODNEY, W. *How Europe Underdeveloped Africa*. New York: Verso, 2018 [1972].
- RUBIN, W. (ed.) *Primitivism in 20th Century Art: Affinity of the Tribal and the Modern*. New York: Museum of Modern Art, 1984.
- SANTANA, A. “‘The Indian Problem’: Conquest and the Valladolid Debate”. In: R. E. Sanchez Jr (ed.). *Latin American and Latinx Philosophy: A Collaborative Introduction*. New York: Routledge, 2020.
- SAID, E. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books, 1994.
- . *Orientalism*. New York: Pantheon Books, 1978.
- SPIVAK, G. *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

STRAW, P.A. *Negrophilia: Avant-Garde Paris and Black Culture in the 1920s*. New York: Thames & Hudson, 2000.

WHYMAN, T. "Understanding Adorno on 'Natural-History'". *International Journal of Philosophical Studies* 24 (4), p. 452–472, 2016.

YOUNG, I.M. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2011 [1990].

YOUNG, J.C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. London: Blackwell Publishing, 2001.

ROBERTO SCHWARZ AND THE BRAZILIAN DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT

On the Reception of Critical Theory in
Brazil

Luiz Repa*

ABSTRACT

This article aims to reconstruct Roberto Schwarz's reception of Adornian Critical Theory, particularly in what concerns the dialectic of Enlightenment. It argues that a specific intellectual experience of Brazilian reality, produced by alliances between archaic and modern forces and filtered through some Brazilian theories of modernisation, determined this reception to a great extent. In this way, Adorno's dialectics of myth and reason had unexpectedly encountered a particular historical framework in Brazil. By discreetly joining Fernando Henrique Cardoso's Theory of Dependency and Adorno's Dialectic of Enlightenment, Schwarz could spell out the ideological life of Brazilian elites incomparably. At the same time, this unpredictable arrangement tends to diminish the critical place for social conflicts. The crucial concept of favour takes a meaning considerably different from that originally stated by Maria Sylvania de Carvalho Franco in her theory of Brazilian social violence. Furthermore, when seeking to interpret, in Brazilian literature, some contesting characters, illustrative of historical, social struggles, Schwarz has to

* Philosophy Professor at the University of São Paulo – USP (luizrepa@usp.br).

presuppose a concept of Enlightenment that contradicts the volatile reversion of the modern into the archaic.

KEYWORDS

Roberto Schwarz — Theodor W. Adorno — Critical Theory — Brazilian Modernisation

ROBERTO SCHWARZ E A DIALÉTICA BRASILEIRA DO ESCLARECIMENTO

Sobre a recepção da Teoria Crítica no Brasil

RESUMO

Este artigo visa reconstruir a recepção de Roberto Schwarz da Teoria Crítica adorniana, particularmente no que diz respeito à dialética do esclarecimento. Argumento que uma experiência intelectual específica da realidade brasileira, produzida por alianças entre forças arcaicas e modernas e filtrada por algumas teorias brasileiras da modernização, determinou, em grande medida, esta recepção. Desta forma, a dialética adorniana entre mito e razão inesperadamente encontrou um quadro histórico particular no Brasil. Ao juntar discretamente a Teoria da Dependência de Fernando Henrique Cardoso e a Dialética do Esclarecimento de Adorno, Schwarz pôde decifrar a vida ideológica das elites brasileiras de forma incomparável. Ao mesmo tempo, este arranjo imprevisível tende a diminuir o lugar crítico dos conflitos sociais. O conceito crucial de favor tem um significado consideravelmente diferente daquele originalmente afirmado por Maria Sylvia de Carvalho Franco na sua teoria da violência social brasileira. Além disso, ao procurar interpretar, na literatura brasileira, algumas personagens contestadoras, ilustrativas de lutas históricas, sociais, Schwarz tem de pressupor um conceito de esclarecimento que contradiz a volátil reversão do moderno no arcaico.

PALAVRAS-CHAVE

Roberto Schwarz — Theodor W. Adorno — Teoria Crítica —
Modernização brasileira

Undoubtedly, Roberto Schwarz is one of the most decisive authors in the Brazilian reception of the Critical Theory. Alongside José Guilherme Merquior, who also received it in the context of literary and art criticism, and Gabriel Cohn, who assimilated the Critical Theory of communication in social sciences studies, Roberto Schwarz has early set some of the chief theoretical landmarks for the development of this assimilation in Brazil. There would be no mistake even in stating that Schwarz is the first Brazilian critical theorist in a strict sense: he has appropriated some of the essential lines of this tradition to create his own framework for the critical analysis of historical time both in a local and global meaning.

In contrast to Cohn's and Merquior's exegesis of the theoretical writings and conceptual elements, Schwarz's appropriation has never been so direct. Instead, it has often had the shape of concrete "usages" on account of specific subjects. Schwarz has never written about Adorno, for instance, in a systematic, methodological way (Almeida 2007). Moreover, in comparison to both authors, Schwarz is less interested in delineating the differences between the several contributions to Critical Theory and other correlated thoughts, although he perfectly knows that Marx, Lukács, Brecht, Benjamin, and Adorno constitute a "con-

tradictory” tradition (Schwarz 2001: 4; Almeida 2007; Waizbort 2009).¹

Schwarz has continuously integrated these sources into a productive and incisive interpretation of the particularity of Brazilian reality. Such productivity is evident, above all, regarding a theory of Brazilian ideological life, whose relevance is tough to dispute to date. Especially on this matter, Adorno’s dialectic of Enlightenment seems to play a significant role insofar as it offers a logical matrix of inversions from modernity into archaism which typically characterises the ideological twists of Brazilian elites.

At the same time, however, it is impossible to understand the uses of Adorno’s dialectics without any reference to previous and local understandings on the deep structures of Brazilian society. The reading and uses of some Adornian models, not quoted but with contours anyhow perceptible, as Paulo Eduardo Arantes has outlined for decades (1992), merge with the theoretical elaboration of Brazilian simultaneous experience of modernity and archaism.

¹ It is worth stressing that, at least until the late 1970s, the Brazilian reception had generally been aware of the differences and even oppositions within the so-called “Frankfurt School.” José Guilherme Merquior’s pioneering work on “Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin”, published in 1969, largely contributed to this perception. It was probably one of the first studies in the world to propose a critical comparison between the three thinkers. This tendency to underline the differences and oppositions was further heightened by Flávio Kothe when he published his book on the confrontations between Benjamin and Adorno in 1978. On the other hand, such sensitivity towards differences has surely to do with Brazil’s cultural and political struggles in the 1960s and 1970s. In my view, this obscure and unstable context determined not only a striking heterogeneity, as Carlos Nelson Coutinho stresses (Coutinho 1986; see Camargo 2012 and 2014), but also a considerable selectivity in the Brazilian reception of Critical Theory.

In addition to Antônio Cândido's model of materialistic articulation of literary form and social content, Schwarz himself mentions "the group which met to read Marx" in the late 1950s as a kind of "preparation" and "basis" for the slow absorption of Adorno's dialectic of Enlightenment (Schwarz 2012: 48 ff.; see Arantes 1992; Ricupero 2013; Lotufo 2014).

The group had reached the daring conclusion that the classic marks of Brazilian backwardness should be studied not as an archaic leftover but as an integral part of the way modern society reproduces itself, or in other words, as an evidence of a perverse form of progress (Schwarz 2001: 3).

Of course, the earlier works by Fernando Henrique Cardoso had a conceptual structuring strength within this group concerning the interpretation of Brazil, as Schwarz makes clear in one of his essays.²

The most comprehensive meaning of this subtle but even so remarkable amalgam of Adorno's faraway models and close Brazilian thought may have the following formulation: Adorno's (and Horkheimer's)³ dialectic of the Enlightenment draws upon

² "Um seminário de Marx", published in 1995, makes clear the profound influence of Fernando Henrique Cardoso's ideas on Schwarz. He addresses three earlier works by Cardoso (*Capitalismo e escravidão no Brasil meridional*, *Empresário industrial e desenvolvimento econômico*, and, with Enzo Falletto, *Dependency and Development in Latin America*) always highlighting the connection between the modern and the archaic revealed by these contributions. Only *Portugal e Brasil na crise do Antigo Sistema Colonial*, by Fernando Novais, and the mentioned thesis by Maria Sylvania de Carvalho Franco, who was not a participant in the Group at all, deserve further considerations in this essay.

³ It is typical of Brazilian reception, even currently in some places, to diminish the role of Horkheimer in the constitution of this work or of the Critical Theory in general. Sometimes, he is ridiculously considered to be an assistant of Adorno. Until the 1990s,

a tenacious junction of modern and archaic, which has a structural affinity with the logic of Brazilian social and cultural life brought about through alliances between slave-owning society and capitalist modernisation.

Accordingly, Roberto Schwarz's Critical Theory succeeds in portraying the volatile dynamics and resilient logic of ideological life amongst ruling classes, who got used to applying the most modern and the most brutal ways simultaneously to justify and maintain their domination. This accelerated reversibility, "the systematic alternation between perspectives", would indeed be the social content that sediments itself into the form of Machado de Assis' novels.⁴ "This literary form captures and dramatises the structure of the country, which becomes, so to

figures such as Horkheimer, (and even less) as Pollock, Neumann, and Kirchheimer aroused little interest both in academic and general public. On the other hand, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno and mainly Herbert Marcuse played significant roles in political and cultural debates, not restricted to colleges. The political atmosphere was always determinant for the selectivity of authors and titles in this reception process. Habermas, for instance, attracts some attention in the course of the early 1980s democratization. This state of affairs changed somewhat only from the early 1990s on due to the gradual academization of Critical Theory. About the developments of Horkheimer and Adorno's ideas towards the *Dialectic of Enlightenment* see Abromeit 2011, Fernandes 2019; about Marcuse's and Benjamin's receptions, see Soares 1999 and Pressler 2001, respectively.

⁴ Roberto Schwarz follows a dialectical conception of aesthetical form which could find in Szondi's theory of modern drama an accurate utterance: "Hegel's dialectical notion of the form-content relationship was turned to productive use here [concerning dramatic form]. Form could be conceived as 'precipitated' content. The metaphor points to both the solid and lasting nature of form and to its origin in content – thus its capacity to state something. A valid semantics of form can be developed along these lines, one in which the form-content dialectic can be viewed as a dialectic between the statements made by form and content. The possibility arises thereby that the statement made by the content may contradict that of the form" (Szondi 1983: 192–193).

speak, the musical staff, the order beneath the writing” (Schwarz 2001: 2).

A particular version of Adorno’s *Dialectic of Enlightenment*, whose reading Schwarz started relatively early,⁵ could visibly combine with that perverse reversibility, so much that it would continuously display how the rationalist, modern and bourgeois constructs become almost instantaneously the mythological powers that they have intransigently expelled from the culture. The repeated transitions from the modern products of Enlightenment into the most regressive phenomena would have a suggestive pattern in Brazilian reality. To use an expression from Paulo Eduardo Arantes, Brazil would, therefore, be a “living figure” of the dialectic of Enlightenment (Arantes 1992: 97).

On the other hand, this attractive line of thinking entails some deadlocks, as the formidable analysis of Machado de Assis’ novel *Dom Casmurro* eventually reveals. As soon as Schwarz starts unfolding the “enlightening” struggle of a female character against the obscurantism of Rio de Janeiro’s elite in the context of the nineteenth-century slave-owning society, he assumes a meaning of Enlightenment that does not match the detailed account according to which modernity produces its supposed other. In this and other cases, where what matters is not the elitist reproduction of hierarchic scales but precisely the fights

⁵ Maybe earlier than the North-American reception if we take into account Shierry and Samuel Weber’s acknowledgements in their translation of *Prisms*: “Finally, a particular debt of gratitude is due to Roberto Schwarz, of the University of São Paulo, who introduced us to the work of Adorno and the Frankfurt School” (Adorno 1983: 272). Jorge de Almeida reinforces the familiarity of the Brazilian critic with the German philosopher adding that Schwarz even contacted Adorno for undertaking researches in Frankfurt (Almeida 2007: 45–46).

against it, Schwarz needs to rely on an idea of Enlightenment very different from that which we learn by his dialectics.

In the following text, I first try to show, assuming Paulo Eduardo Arantes's interpretation on Schwarzian contributions, how particular and selective is the presupposed reading of Adorno's dialectics (I). The theoretical core of this reception has to do with one of the most discussed of Schwarz's theses: that according to which the relationships of favour are the mediating form of almost all of Brazilian sociability. At this point, one must stress that Schwarz shifts the sense of his conceptual source, namely Maria Sylvia de Carvalho Franco's in-depth research on violence patterns in the Brazilian countryside. Instead of being an element of violence and conflict explanation, the favour turns into a factor of confrontations appeasement. On my account, this shift stems from the categorial pressure of Cardoso's Dependency Theory on the appropriation of Carvalho Franco's category (II). One of the problematic consequences of this tendency emerges precisely when Schwarz has to deal with some of Machado de Assis' contentious characters, such as Capitu, who wages an "enlightening" struggle against conservatism and obscurantism (III).

I

According to Paulo Eduardo Arantes, in one of the sharpest studies on Schwarz's work, the "negative dialectic" and the "dialectic of Enlightenment" depict the overwhelming logic of Brazil's social and cultural reality such as Schwarz grasps it.

The Brazilian dialectic of the Enlightenment would be a sort of negative dialectic that deciphers the cultural life of a peripheral country unable to overcome its archaic structures; instead, the modernisation processes usually involve their cavernous reproduction:

As Brazil did not become bourgeois by European standards, the classic dialectic was surpassed. Instead of it, another, negative one would govern a huge spinning between excitement and boredom, agitation and melancholy, suffering and lack of appetite [...].

Thus, the effect was doubly critical because a curious dialectic of *Aufklärung* comes into play. Originally, this expression refers to a philosophy of history (empirically verifiable and with critical intention) that traces back the frontiers of capitalism to the most primitive forms of rationalisation and mercantile exchange, in order to expose the march of a reversal: wherever it would be legitimate to expect progress and emancipation, we find regression and subjection. [...] Now, objectively, as our [Brazilian] colonial-bourgeois duality is itself a modern development of the backwardness, [...] we were not, regarding the progress, something like the aberration regarding the norm, the deviation regarding uniform advance; on the contrary, as the present time of the World exposed its secrets on the periphery of capital, which was not a residue but an integral part of an overall evolution, we were, so to speak, a living figure of that same dialectic of Enlightenment (Arantes 1992: 94, 96–97).

Granted the accuracy of this assessment, one can realise a selective and particular feature in the Schwarzian appropriation of Adorno's conceptions or, in his own expression, "revelations" (Schwarz 2012: 48). I mean that we find in Schwarz some differences and contrasts with Adorno's own accounts. As it is well

known, Adorno did not pay much attention to the periphery of the capitalist world system. He focused his criticism on the conditions of late capitalism in Europe and the United States and seldom had a great interest in how the periphery and the centre relate to each other in capitalist reproduction. Of course, the passage by Arantes just quoted shows that the “curious” dialectic of Enlightenment *would change* somewhat when observed from the periphery. The well-known two theses – “Myth is already Enlightenment, and Enlightenment reverts to mythology” (Adorno & Horkheimer 2002: xviii) – cannot have the same weight from this point of view. Because what would spell out Brazilian position in the dialectic of Enlightenment would precisely be the periphery of the economic system. There, the anthropological constitution of Ego, Reason, and the domination of the subjective, objective and social nature, which root on mythical and mimetic behaviour, all this could not play a significant role.

Moreover, Adorno does not use the term “negative dialectics” to designate the impossibility of overcoming contradictions or the dialectic of Enlightenment at all. In general, he sets the dialectical negativity against the positivity of the Hegelian conception of determinate negation *as well as* against the identity thought that drives to the inversion from emancipation into regression. Indeed, one could characterise it as an attempt of breaking the dialectic of rationalisation, seeking the traces of the “nonidentical” under the coercive processes of social reproduction. In that historical and particular perspective, however, any discussion on the discrepancies between *Negative Dialectics* and

Dialectic of Enlightenment would have to sound, to say the least, far distant and very academic.

In any case, it would be very superficial and unproductive to consider this selectivity to be a mere mistake. It is instead understandable only from the intellectual experience in which Schwarz's thought unfolds. Thus, it would undoubtedly be a complete misunderstanding to look for a direct influence from Adorno over Schwarz, as Jorge de Almeida (2007: 45–46) carefully warns. In addition, the political disappointments, such as the disillusionment with the weak resistance of the left-wing culture, supposedly “hegemonic”, during the military dictatorship (Schwarz 1992) or the new waves of conservative modernisation in the course of the Democratic Opening (Schwarz 1999a), cannot be overlooked.

To be more precise, the Brazilian intellectual experience has to do with the slavocracy past whose horrendous iniquities do not weary of reappearing, as the present time has displayed. Roberto Schwarz, like others before and after him, insists on the fact that Brazil arises in Western history as the result of capitalist trade expansion and, at the same time, of slave labour implementation. The fusion of capital and slavery represents the union of modern and archaic constantly reiterated in different ways throughout the history of the country. Concurrently, in the face of this renitent background, much of Brazilian theoretical production had attempted to reconstruct the processes of formation in order to seek, even in economic and political dependency with Europe and afterwards with the USA, the possibilities of a higher level of national integration and develop-

ment, whose political designation in the 1950s was “national-developmentalism.” There was nothing more prevalent in Brazilian sociological literature until the 1990s than the term “formation.” It is a genre of social theory that has found distinct formulations in several areas, from literature to economics, from sociology to history (Arantes & Arantes 1997). The “negative dialectic” that would mark the Brazilian intellectual experience ensues from the failures and reversals of the Brazilian formative processes, for which the military dictatorship was decisive.

Schwarz has tried to present the logic of this “negative dialectic” experience in his analyses of Machado de Assis’ main novels, understood as “the most consummate interpretation of Brazil – and beyond it” (Waizbort 2009: 405). The first substantial step of his analysis is the book *Ao vencedor as batatas* (*The Winner Gets the Potatoes*), which begins with one of the most influential and controversial attempts to interpret Brazilian sociability, the essay “Misplaced Ideas” (Schwarz 1992b; Ricupero 2013).

II

The basic argument of this essay looks initially like Marx’s theorem about the simultaneity of nonsimultaneous times that marks the German backwardness in the 19th century. In the face of backward conditions, despite being as firmly embedded into the international trade as in the Brazilian case, the liberal and progressive ideas are misplaced. They play a shallow, fragile ideological role, always vulnerable to the external injunctions. If in

Europe the ideas of human rights fulfilled an ideological function in covering up the exploitation of wage labour according to a necessary, objective and politically convenient illusion, in Brazil they had to live within the slave labour system, that is, with an entirely different material basis. This conjunction of ideologies coming from the centre and slavery reality inevitably produces a shaky ground where the political and cultural positions quickly, sometimes in a matter of seconds, are reverted through an undetermined and indefinite quid pro quo. “Challenged at every turn by slavery, the liberal ideology – the ideology of the newly emancipated nations of America – was derailed” (Schwarz 1992b: 21).

However, “the effective nexus of ideological life” is then less determined by slavery than by a category that performed a “quasi-universal mediation” in the social life of “freemen” – the bearers of ideological discourse – namely favour.⁶ The “freemen”, socially situated between the slaves and the landown-

⁶ The formulation “Favour was our quasi-universal social mediation” (Schwarz 1992b: 22) immediately reminds, despite or because of its inverse sense, Lukács’ thesis on reification process in the advanced capitalist societies: the commodity-form becomes the “universal category of social being as a whole” in them and thus the immediate form of social mediation (Lukács 1973: 86). This correlation also has consequences on the other usage of Adorno’s model, namely his critique of commodity fetishism, on which importance Schwarz has insisted since at least the 1990s. According to him, the Marx Group ignored the significance of such a critique and this had serious effects on theoretical development, mainly in what concerns its cultural dimensions: “There was not much interest in Marx’s critique of commodity fetishism. [...] The part of the logic of the commodity in the production and normalization of barbarism is hardly in line with its account and becomes the least opportune set of Marx’s work. For the same reasons, the Group lacked understanding on the importance of the Frankfurtian thinkers” (Schwarz 1999b: 126). However, the emphasis on the shaping force of favour in Brazilian sociability seems to oppose a more incisive acknowledgement of the role of commodity form.

ers, lived in dependency relations, which are refractory to rationalised European bourgeois life. Their social survival depended on acts of favour transposed into discourses of symbolic praise:

Slavery gives the lie to liberal ideas; but favour, more insidiously, uses them for its own purposes, originating a new ideological pattern. The element of arbitrariness, the fluid play of preferences to which favour subjects whatever it touches, cannot be fully rationalised. In Europe, when attacking such irrationalities, universalism had its sights on feudal privilege. In opposing this, bourgeois civilisation had postulated the autonomy of the individual, universality of law, culture of its own sake, a day's pay for a day's work, the dignity of labour, etc., against the prerogatives of the *Ancien Régime*. Favour, in turn, implies the dependency of the individual, the exception to the rule, ornamental culture, arbitrary pay and the servility of labour. [...] *Once the European ideas and motives took hold, they could serve, and very often did, as a justification, nominally 'objective', for what was unavoidably arbitrary in the practice of favour.* Real as it was, the antagonism vanished into thin air, and the opposing positions walked hand in hand (Schwarz 1992b: 22–23).

One of the most striking aspects of this concept of favour refers to the reversive mediation of opposites. The arbitrary uses of liberal ideas usually have one orientation: dissolving the open conflicts in such a manner that they cannot unfold. The negative dialectic relates to the favour structures because they can play this role of avoiding the burning divergences, so that it reproduces the same conditions in a rhetorically progressive manner, that is, with conservative effects.

Now, as Schwarz himself has repeatedly stated, he derived the idea of favour as the core mediation of social life from Maria Sylvia de Carvalho Franco's pioneering sociological study on "freemen in the slavocracy order." According to her thesis, favour relationships between free but poor white men and powerful landowners escaped from any formalisation of labour conditions in Brazilian slavocracy. These relations revolved around the figure of "agregado", a dependent man who lived in the property of the landowner, rendering every type of services but simultaneously following some friendship codes. As the political and economic structures of slavery and land-ownership made the existence of poor "freemen" dispensable, the favour of the dominant was seen as an ambiguous act of grace (Carvalho Franco 1974: 104).

Importantly, Carvalho Franco uses the categories of favour and "agregado" in the context of an elaborate explanation of the high rates of social violence involving personal issues, the so-called "honour killing", also between subordinates and superiors, since the economic dispensability of the poor affected the "recognition of the identity between human beings" and the supposed reciprocal equality as freemen (Carvalho Franco 1974: 104). The favour is not only an outcome of dependency conditions; it is paradoxically impossible without this principle of equality. The favour thus bases on that reciprocal recognition of equality, absolutely fundamental for poor freemen, in such a way that it contains a socially explosive charge, capable of undoing the fragile subordination connections.

The opposition of the dominated against “masters” [...] comes to emerge because the same conditions responsible for a real state of subjection are also, in their reverse, for a real state of autonomy. Marginalised from the structural arrangement and the processes essential to social and economic life, “agregados” and comrades form the most underprivileged amongst the freemen and the most qualified to face the established order. I want to emphasise, however, this autonomy takes place only because, amongst farmers and their dependants, the pattern of relationships based on the recognition of the *other* as a fellow, as a person, remained. In an economically differentiated and autocratic society, which both postulates and denies the recognition of human condition in the poor man, it is understandable, after all, how paths are opened for his disentanglement and why this process turns radical. In this way, it becomes intelligible that comrades boldly confront farmers (Carvalho Franco 1974: 100–101).

The social-theoretical category of favour thus involves a contradictory structure because it refers to relationships drawing upon dependency and equality, subjection and autonomy, objective detachment and emotional ties. As favour practices reaffirm and deny the mutual recognition of the identity between human beings, it ends up nourishing the perpetually imminent violence.⁷

⁷ As the principle of equality had an ideological function even within this autocratic society, Carvalho Franco vehemently disagrees with the thesis on the misplacing of liberal ideas: “This equality, deep-rooted on the conscience and practice of lords in the 19th century, was not far from the formal freedom of legal codes and even less from its ideological justification. Constituted in the same movement as the units of mercantile production, this concept of freedom that underpinned *favour* practices was not opposed to the bourgeois ideology of abstract equality: on the contrary, it could absorb it without any difficulty, because they were substantially alike and fulfil the same practical tasks” (Carvalho Franco 1976: 63).

If so, Schwarz does not take the same consequences from favour traditions as Carvalho Franco. On the contrary, as the passage quoted shows, Schwarz draws the principle of an alliance between the incompatible, the undoing of antagonisms. In one case, favour relationships explode into passionate violence; in the other case, they make the oppositions fade away. In one case, favour rituals play a primary role in a general theory about entrenched violent social attitudes that often erupt suddenly; in the other case, conversely, it constitutes the linkage between the opposites, the fluctuation between temporary positions.

This discrepancy surely relates to the immediate subjects, the agrarian world of coffee production in Carvalho Franco's case and the urban elite drawn by Machado de Assis' novels in Schwarz's. However, the "almost universality" ascribed to the category of favour makes clear that the latter thinks of a structuring principle of Brazilian society that goes far beyond a particular context. Indeed, he seems to subsume the theory of favour under the structural analysis that Fernando Henrique Cardoso carried out concerning Brazil's economic dependency within the capitalist system. This constitutive reference to the so-called Dependency Theory, considered by many authors to be the genuine Brazilian and South American contribution to the critique of political economy in a global sense, is what allows explaining why the favour turns out to be a principle of (however false) reconciliation.

As is well known, the Dependency Theory by Fernando Henrique Cardoso and other authors sought to escape from the dualistic schemes which perceived only the pure conviviality of modern and archaic aspects in a peripheral country and at the same time overcome the classical Leninist approach to imperialism. The political mirror of that dualism was summed up into the diagnosis, supported by the Communist Party and filtered in the “national-developmentalism”, according to which the workers’ organisations should ally with the national bourgeoisie so that they could oppose the combination of forces between the European and American imperialism and the land-ownership.

In his early works, Fernando Henrique Cardoso tried to undo this line of reasoning. His research on the slave-owning society in the southern country disproved that politically rooted dualism between modern and archaic, specified in the seeming contrast between modernising capital and barbarian slavery. One of the most remarkable results of this research indeed consisted in the thesis according to which slavery was a constitutive moment of the capitalist system, a means of organising and implementing “large-scale production aimed at the market and profit” despite the obstacles which would arise to the development of capitalism itself (Cardoso 1997: 36).

In a further step, in the studies on the economic behaviour of the national bourgeoisie, Cardoso came to state that the national bourgeoisie had accepted to participate in the international system as a “minor partner.” In this way, Brazilian underdevelopment, as an agrarian but capitalistically organised economy, also became a means of local and international accu-

mulation. It was not, therefore, an overlap of the modern with the archaic, but a reproduction of the modern making the archaic a condition of its very existence: “the modernisation of the Brazilian economy was made by the use and gradual redefinition of traditional forms of economic behaviour” (Cardoso 1964: 185). Some years later, Cardoso could summarise the criticism of the dualism in the following words:

The critique showed that the dynamism of the modern sector of society could not take place independently of the processes that affected the traditional one. Instead of assuming that the modern sector juxtaposes itself with the traditional sector of society, such as oil in water, without leading to an intrinsic redefinition of each of them, critics of dualism seek to show that there is a subordination of the interests of traditional sectors to modern ones and that the latter, if not arising from the former, exist in close relationship with them (Cardoso 1972: 34).

In Roberto Schwarz’s view, the coup d’État in 1964 would then be the final proof of the correctness of this line of interpreting Brazilian misdevelopments:

Thus, imperialist integration, which immediately modernised the economy of the country for its own ends, is reviving that part of ideological and political obsolescence which it needs in order to preserve its own stability. From being an obstacle and a residue, this archaic world becomes an intentional instrument of very modern oppression, just as modernisation itself, from being libertarian and nationalist, becomes a form of oppression (Schwarz 1992: 139–140).

Given this conceptual framework, it is not so difficult to discern the underlying reasons for Schwarz's selective appropriations both of Carvalho Franco's concept of favour and Adorno's dialectic of Enlightenment. Favour can only make explicit the reversion of positions and the vanishing of antagonism because Brazil was fundamentally entangled in the process of reciprocal reproduction of opposites, where the domination structures bring the modern and the archaic together.

Also, as the slave labour was the starting point for the capital reproduction process, Brazil was a living proof that capitalist modernity creates its "other" on the periphery and lives from this other, opposing itself to it and transforming itself into it, as Arantes suggests in the above quoted passage. This unusual unity between the dialectic of Enlightenment and the Dependency Theory can also explain why the anthropological level of the relation between myth and reason plays no role in Schwarz's schemes or why the dialectic of the nonidentical has no place there.

III

In some extent, Adorno's account on the rationalisation process would, therefore, have achieved, through Dependency Theory, a sort of political-economic piece capable of explaining the curious dialectic of Enlightenment by the reproduction of backwardness. The strength of this scheme to interpret the ideological volubility of Brazilian cultural and political life is, as said, undeniable.

However, such a construction has to face some impasses. They result from an approach aiming mainly to explain how social conflicts evaporate under a sociability marked by favour practices and structurally determined by a peculiar conservative modernisation. One of these deadlocks relates to the concept of Enlightenment itself as outlined by this dialectics. In the hands of the critique, it frequently turns out to be as ambiguous and capricious as Machado de Assis' numerous characters. However, Schwarz himself allows putting in question this recurrent meaning, at least regarding the more combative aspects of Enlightenment in a country like Brazil. For instance, his brilliant analysis of Capitu, one of the most emblematic characters of Brazilian literature, predominantly presents her struggle for overcoming the social class barriers imposed by the family of her beloved, Bento, as an actual process of Enlightenment.

Dom Casmurro, Machado de Assis' novel, is narrated by and from the standpoint of Bento Santiago, a supposedly betrayed husband. He presents his resentful remembrances of the relationship with Capitu – a young woman of a lower social class – from dating to married life. Bento distrusts her loyalty and eventually excludes her from family. She finally passes away in exile. In his reminiscences, the “poisoned” narrator steadily wonders if the young girlfriend would have been, since the beginning, the unfaithful, disingenuous, calculating woman who would become later his friend's lover.

In the history of the novel's reception, as Schwarz promptly stresses, the public and the literary critique took a long time to recognize Othello's traces in the character of Bento. In

general, the public was convinced of Capitu's "guilt", although all events were reported through the lens of her husband, who simultaneously played the roles of investigator, prosecutor, and judge. On the other hand, Machado de Assis constructs the narrative in such a way that one can easily put the narrator's bitter objectivity in question (Schwarz 1997).

In Schwarz's words, Capitu appears "under the sign of enlightened spirit," whereas Bento was "under the sign of obscurantism" (1997: 14). In the beginning of the story, Capitu, "internally emancipated", heads the young couple's fight against "superstition and social prejudice", against the obscurantism of Bento's mother, against the obstructions caused by social differences, against "paternalistic subjection", against the "patriarchal order." Afterwards, Bento comes to see Capitu's "use of reason" as a sign of simulation and treachery that would explain her "adultery." In the end, Capitu's guilt would represent the affirmation of pure obscurantism against corrupting Enlightenment. Capitu's condemnation is also that of any "modern, enlightened girl." This is how "the slanderous and sombre defamation of the prized qualities of Enlightenment" begins, according to Schwarz (1997: 17).

In view of such a characterisation of Capitu as an *Aufklärer*, one could expect that Schwarz would change, if not the direction at least the rhythm of the Brazilian dialectic of Enlightenment. One could *also* suppose that Enlightenment would contain irreducible negativity against the patriarchal obscurantist order in such a way Capitu's struggle would have the symbolic

value of so many other combats.⁸ Instead, however, he restates again the junctions that agglutinate the modern and the archaic, not drawing an actual distinction between several meanings, sometimes contradictory, of Enlightenment. At the end of his essay, Schwarz argues that it is because Bento himself is as much sophisticated as rude, as much idealised as ignoble, as much intellectually updated as socially backward, that he ends up representing the dialectic of Enlightenment in his figure:

What does this absolutely strange combination [of sophistication and backwardness] mean? On the one hand, it indicates that there is no reason to suppose that, only because the Brazilian owner has no civility at home, he is not able to or does not want to take part in the advances of contemporary civilisation, whereas we all know that the opposite is the truth. On the other hand, by showing that this participation is effective, that combination gives a non-apologetic picture of progress – topicality in the strong sense – along with a comfortable place for all regressions. It is a counterfeit of enlightened tolerance, which is above all indulgence with its own ever-recurring moments of obscurantism (Schwarz 1997: 40).

Such a conclusion in the novel's interpretation is significant. The perspicacity with which Schwarz deciphers Capitu's

⁸ Schwarz's reconstruction of Helena Morley's diaries follows a similar idea. Like Capitu – the essay's title is indeed "A outra Capitu", "The other Capitu" – Morley is an enlightened girl who steadily challenges the rooted obscurantism of upper classes in her childhood city of Diamantina: her anti-ideological discoveries "suppose active and open curiosity about depreciated zones of life, and they go beyond this, reaching the enlightened understanding, not at all common, of the relationship of reciprocal implications between social positions. [...] We are delighted, in other words, to watch successive youthful remarks on clan and class obscurantism" (Schwarz 1997b: 68; see also Vasconcelos 2006).

struggle as an Enlightenment process, deriving from it a series of relevant political consequences, eventually gives way to a petrified scheme according to which Enlightenment is a device for reproducing domination, and again the modern is a simulacrum and producer of backwardness. The lack of differentiation between contrary meanings of Enlightenment, its diverse roles in opposing or affirming the *status quo*, results in a dilution of political dimension in a broader sense. The social sensibility of the critic, whose rarity one should always highlight, is so suffocated by a social-theoretical formula that nothing seems to make a difference between Capitu's Enlightenment, which challenges the obscurantist patriarchalism, whose gender structures cannot be ignored, and Bento's Enlightenment, which mostly imposes this very same order.

Indeed, if the use of reason is so communal with the most archaic, what is the actual difference between Capitu and Bento? In the current times, an answer to this question has become even more crucial if we want to oppose the new, overwhelming wave of obscurantism, whose dimensions and sources are also global.

This article is a result of my participation in the joint USP-Humboldt project "Critical Theory Goes Global: Transfers, (Mis-)Understandings and Perceptions since 1960", which I have carried out with Nenad Stefanov, John Abromeit, and Rurion Melo for the last two years. Aimed initially at a non-Brazilian public, it refers, as far as possible, to English translated writings by Roberto Schwarz and other Brazilian authors. I am especially grateful to Sandra Vasconcelos,

Karin Stoegner, John Abromeit, Luis Ignacio Garcia, Rurion Melo, and all members of the Critical Theory Studies Group at USP for the questions, suggestions, and comments made at the workshop “Critical Theory Goes Global: Latin America in Focus”, when it was partially presented at the University of São Paulo in May 2019.

Recebido em 16/03/2020

Aprovado em 13/05/2020

Referências

- ABROMEIT, J. *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- ADORNO, Th. W. *Prisms*. Translated by Samuel and Shierry Weber. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.
- ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, M. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Translated by Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- ALMEIDA, J. “Pressupostos, salvo engano, dos pressupostos, salvo engano”. In: Maria Elisa Cevalco et al. *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- ARANTES, O. B. F., ARANTES, P. E. *Sentido da formação: Três estudos sobre Antonio Candido, Gilda Mello e Souza e Lúcio Costa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- ARANTES, P. E. *Sentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

- CAMARGO, S. C. “A recepção da Teoria Crítica no Brasil: 1968–1978”. *Em Debate* 7, p. 126–149, 2012.
- . “Os primeiros anos da ‘Escola de Frankfurt’ no Brasil”. *Lua Nova* 91, p. 105–133, 2014.
- CARDOSO, F. H. *Empresariado industrial e desenvolvimento econômico*. São Paulo: DIFEL, 1964.
- . “Industrialização, dependência e poder na América Latina”. In: *O modelo político brasileiro e outros ensaios*. São Paulo: DIFEL, 1972.
- . *Capitalismo e escravidão no Brasil Meridional*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- CARDOSO, F. H., FALETTO, E. *Dependency and Development in Latin America*. Translated by Marjory M. Urquidi. Berkeley: University of California Press, 1979.
- CARVALHO FRANCO, M. S. *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo: Ática, 1974.
- . “As ideias estão no lugar”. In: *Cadernos de debate – História do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1976.
- COHN, G. *Sociologia da comunicação: Teoria e ideologia*. São Paulo: Pioneira, 1973.
- COUTINHO, C. N. “A Escola de Frankfurt e a cultura brasileira”. *Presença* 7, p. 100–112, 1986.
- FERNANDES, S. B. *A dimensão subjetiva da dominação social: A recepção de Nietzsche na teoria crítica de Horkheimer nas décadas de 1930 e 1940*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). São Paulo: USP, 2019.
- KOTHE, F. R. *Benjamin & Adorno: Confrontos*. São Paulo: Ática, 1978.

- LOTUFO, M. “O papel da teoria da dependência em Roberto Schwarz”. *Hispania* 97 (4), p. 589–599, 2014.
- LUKÁCS, G. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1972.
- MERQUIOR, J. G. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- PRESSLER, G. K. “O perfil dos fatos: A recepção de W. Benjamin e a intelectualidade brasileira”. *Revista do GELNE* 3 (1), p. 1–4, 2001.
- RICUPERO, B. “O lugar das ideias: Roberto Schwarz e seus críticos”. *Sociologia & Antropologia* 3 (6), p. 525–556, 2013.
- SCHWARZ, R. “Culture and Politics in Brazil, 1964–1969”. In: *Misplaced Ideas: Essays in Brazilian Culture*. Translated by John Gledson. London/New York: Verso, 1992a.
- . “Misplaced Ideas: Literature and Society in Late-Nineteenth-Century Brazil”. In: *Misplaced Ideas: Essays in Brazilian Culture*. Translated by John Gledson. London/New York: Verso 1992b.
- . “A poesia envenenada de *Dom Casmurro*”. In: *Duas Meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.
- . “A outra Capitu”. In: *Duas Meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997b.
- . “Nunca formos tão engajados”. In: *Sequências brasileiras*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a.
- . “Um seminário de Marx”. In: *Sequências brasileiras*, 1999b.
- . *A Master on the Periphery of Capitalism*. Translated by John Gledson. Durham/London: Duke University Press, 2001.

- . “Sobre Adorno”. In: *Martinha versus Lucrecia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SOARES, J. C. (eds.). *Marcuse no Brasil*. Londrina: CEFIL, 1999.
- SZONDI, P. “Theory of the Modern Drama, Parts I–II”. Translated by Michael Hays. *boundary 2* 11 (3), p. 191–230, 1983.
- VASCONCELOS, S. G. T. “A terceira menina”. *Literatura e sociedade* 11 (9), p. 190–203, 2006.
- WAIZBORT, L. “Roberto Schwarz: Entre forma literária e processo social”. In: André Botelho e Lilia Moritz Schwarcz (eds.). *Um enigma chamado Brasil: 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DUAS DIALÉTICAS NEGATIVAS

Paulo Arantes e uma dialética sem Adorno(s)

Eloyluz de Sousa Moreira*

RESUMO

O objetivo deste artigo é a apresentação do conceito de *dialética negativa* como uma autorreflexão sobre a dialética que tem como finalidade reconduzir a questão marxiana sobre a práxis em contextos em que a transformação radical do mundo não parece possível. Mas se uma dialética negativa, operante em Theodor Adorno, mantém as promessas emancipatórias da tradição ocidental do centro do capitalismo, algo diverso ocorre numa dialética negativa, agora operante em Paulo Arantes, que parte do ponto de vista de um país periférico no sistema capitalista global. O Novo, deste ponto de vista, já não é mais imanente ao sistema, antes só pode vir de fora. Dizer o que é esse “fora” parece, contudo, depender ainda de uma dialética negativa.

PALAVRAS-CHAVE

Theodor Adorno — Paulo Arantes — Dialética negativa

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná – UFPR (contato: eloysmoreira@gmail.com).

TWO NEGATIVE DIALECTICS

Paulo Arantes and an UnAdorned Dialectic

ABSTRACT

The purpose of this paper is to present the concept of negative dialectic as a self-reflection about dialectics that aims to bring back Marx's question about praxis in contexts where the radical transformation of the world does not seem possible. But if a negative dialectic, such as Theodor Adorno's, keeps the emancipatory promises of the Western tradition of the center of capitalism, something different occurs in a negative dialectic, such as Paulo Arantes, which starts from a peripheral country's point of view in the global capitalist system. From this point of view, the New is no longer immanent to the system, but can only come from outside. However, to say what this "outside" is still depends on a negative dialectic.

KEYWORDS

Theodor Adorno — Paulo Arantes — Negative dialectic

Sejamos realistas, exigamos o impossível

slogan famoso de maio de 1968

A recusa sempre foi um gesto essencial. Os santos, os eremitas, mas também os intelectuais. Os poucos que fizeram a história são aqueles que disseram não, jamais os aduladores da corte e os assistentes dos cardeais. A recusa para funcionar tem que ser grande, não pequena, mas total [...]

Pasolini, *Estamos todos em perigo*

Do procedimento da *dialética negativa* em Adorno

Ao se propor “a construção de um conceito modificado de dialética” (Adorno 2013: 70), Adorno certamente tem em vista dar conta de seu tempo, pois se a verdade “possui um núcleo temporal” (id.: 118) não é possível aplicar a dialética hegeliana como se ela devesse – ainda que talvez pretendesse – dar conta da totalidade do real, mesmo de um tempo que não é o seu e que não poderia por Hegel ser antecipado. Esse tempo, o de Adorno, é para ele o de um *mundo administrado*, cujas tendências totalitárias nada têm a ver com a totalidade de um mundo completamente racional, ainda que racionalizado a partir de certa gerência técnica totalitária. A totalidade desse mundo é a de uma compressão de toda forma de experiência, social ou subjetiva, sob o *princípio de identidade*, isto é, de repressão de todo o diferente – este que em Adorno aparecerá sob o nome de não-idêntico – à experiência dada como possível. É nesse sentido que Adorno (2009: 129) dirá que a “identidade é a forma originária da ideologia”, pois não só a experiência social e objetiva está subordinada ao universalismo da identidade na figura da *troca*,¹ no interior da qual se promoveria uma equivalência abstraída dos processos sociais de produção, que submete forçosamente a experiência ao universalismo da identidade de modo que a produção se autonomiza das relações reais e produz incessante-

¹ Por isso, “O princípio de troca, redução do trabalho humano ao conceito universal abstrato do tempo médio de trabalho, é originalmente aparentado com o princípio de identificação. Esse princípio tem na troca o seu modelo social, e a troca não existiria sem esse princípio; por meio da troca, os seres singulares não-idênticos se tornam comensuráveis com o desempenho, idênticos a ele. A difusão do princípio transforma o mundo todo em algo idêntico, em totalidade” (Adorno 2009: 128).

mente a si mesma, escamoteando o processo por meio do qual se deram as relações humanas de dominação; mas também o próprio pensamento está subordinado a tal princípio, na medida em que o conceito é um procedimento de dominação cujo objetivo é a identificação do objeto àquilo que dele é pensamento. Sob tal imperativo da identidade, as relações dos indivíduos com a natureza, com os outros e consigo mesmos se daria sob a imposição de uma “forma de representação de uma totalidade para qual nada permanece exterior” (Adorno 2009: 29), de modo que os indivíduos são absorvidos contra a sua liberdade e, ao mesmo tempo, promovem socialmente essa não liberdade.

É nesse sentido que Adorno aproxima experiências abertamente totalitárias, como o nazismo, e sociedades aparentemente democráticas,² nas quais os âmbitos da experiência seriam planejados e enquadrados enquanto práticas de reforço da própria estrutura social.³ Para Adorno, essa estruturação totalizante da realidade conteria ecos do sistema hegeliano, pois a identidade enquanto totalidade encontrou seu meio de realização: a própria

² Os modelos de Adorno são, especialmente, os Estados Unidos – desde ao menos a década de 1940, a partir de quando Adorno esteve lá exilado – e as democracias europeias do pós-guerra, até os anos 1960, quando se encontravam organizadas sob o que se convencionou chamar de Estado de bem-estar social.

³ Para Adorno, não só o capitalismo perde seu pretense caráter de autorregulação – já que as relações econômicas passam a ser administradas e ancoradas em políticas de contenção e impedimento de suas crises –, mas também a experiência individual exterior ao trabalho passa a ser gerenciada sob o que Adorno (2006) denomina *indústria cultural*, que modela tal qual o trabalho alienado a experiência do sujeito no seu tempo livre, de modo que o diagnóstico marxista acerca do capitalismo, de que “seria historicamente certo um primado das forças produtivas, que necessariamente romperia as relações de produção”, não se concretizaria, já que “o capitalismo descobriu em si mesmo recursos que permitem empurrar para as calendas gregas a bancarrota total” (Adorno 1994: 63).

experiência do mundo se tornou a experiência da totalização enquanto sistema. Assim como em Hegel, a forma efetiva da conciliação no mundo administrado é a de “um atentado contra a conciliação real”, pois:

sistema sem falhas e reconciliação realizada não são a mesma coisa; ao contrário, eles são contraditórios. A unidade do sistema repousa sobre a violência irreconciliável. Apenas hoje, cento e cinquenta anos depois, o mundo compreendido pelo sistema hegeliano é revelado literalmente como sistema, nomeadamente de uma sociedade radicalmente socializada, e isso de modo diabólico (Adorno 2013: 102).

Diante disso, recuperar a dialética não pode significar reinventar o sistema – já que este pressupõe uma figura cristalizada do todo ancorada na identidade –, tampouco implica em abrir mão daquilo que o sistema representa: o anseio por reconciliação. Essa talvez seja a marca da dialética negativa: *salvar a dialética como recuperação daquilo que ainda não se realizou, mas que justamente por isso, enquanto empurrado para o lugar negativo da experiência, mantém-se como possibilidade.*⁴ Para tanto, Adorno promoverá uma espécie de rearranjo de elementos centrais da dialética,⁵ modificando-os pela função que ocupam no processo, sem extingui-los, de modo que a dialética não esteja

⁴ Não é por acaso que a frase que abre a *Dialética negativa* é: “a filosofia, que um dia pareceu ultrapassada, mantém-se viva porque se perdeu o instante de sua realização” (Adorno 2009: 11).

⁵ O que Vladimir Safatle descreve como “um conjunto de operações de deslocamento no sistema de posições e pressuposições da dialética hegeliana” (Safatle 2013: 22). O leitor atento notará, inclusive, que a interpretação aqui sugerida sobre a dialética negativa adorniana possui uma filiação safatlina, mas não se esgota aí, especialmente no que diz respeito ao conceito de expressão enquanto práxis.

subordinada ao seu caráter de sistema, não seja forçosamente modelada por um princípio de identidade.⁶ E se “o nervo da dialética como método é a negação determinada” (Adorno 2013: 165), é preciso entender quais contornos ela aí adquire.

Na dialética hegeliana, a negação da negação, ou negação determinada, possui uma natureza afirmativa, ela produz uma positividade, pois não se trata de uma negação enquanto exclusão, uma negação abstrata, que resultaria em puro nada, mas a negação de uma coisa determinada, cujas contradições experimentadas na coisa se reverteriam em uma nova positividade:

A única coisa para ganhar a progressão científica [...] é o conhecimento do princípio lógico de que o negativo é igualmente positivo ou que o que se contradiz não se dissolve no que é nulo, no nada abstrato, mas essencialmente apenas na negação de seu conteúdo particular ou que uma tal negação não é toda negação, mas a negação da Coisa determinada que se dissolve, com o que é negação determinada; [...] Na medida em que o que resulta, a negação, é negação determinada, ela possui um conteúdo. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto (Hegel 2016: 57).

Para Adorno, a manutenção de tal indissociabilidade entre negatividade e identidade reconduziria, no mundo administrado, a experiência da realidade social ao que já está dado. É por isso

⁶ Isso se diferencia substancialmente de Hegel, especialmente se considerarmos seriamente afirmações como: “em Hegel, há uma relação indissociável entre negatividade e totalidade – e isso significa dizer também entre negatividade e sistema –, ao passo que, para Adorno, é nessa indissociabilidade que se encontra o ponto cego da dialética hegeliana” (Repa 2011: 273).

que se faz necessário “libertar a dialética de tal natureza afirmativa”, mas curiosamente isso é acompanhado da necessidade de não se deixar “perder nada em determinação” (Adorno 2009: 7). Ocorre que Adorno não quer abrir mão da negação determinada, mas não a compreende como momento imediatamente anterior e necessário para a afirmação da identidade. Se na dialética hegeliana o todo é o resultado de um processo de superação dos momentos particulares que, no entanto, são conservados e incorporados, via negação determinada, na sua figura superior, isso se deve ao fato de o todo ser imanente a cada momento particular como um impulso que o leva para além de suas limitações. Assim, o processo dialético se dá numa correção continuada das figuras limitadas de verdade que, ao tenderem à totalidade, não se permitem o estancamento de si. É assim que se pode antecipar um *telos* para o processo dialético de composição da realidade através do conceito, que se resolveria completamente em suas figuras do Absoluto.

Já em Adorno não há totalidade pressuposta, pois, ainda que haja um processo de composição da experiência que deve ser capaz de conservar seus elementos de composição, o que é conservado permanece como aquilo que não se permitiu absorver numa identidade fechada, não se dissolve diante das imposições de uniformização e conformação da experiência, e por isso deve permanecer como um não-idêntico. Ao manter a figura de negatividade no processo de compreensão da realidade, Adorno quer ressaltar a falsa completude da totalidade e o caráter violento de sua afirmação, bem como as possibilidades ainda não realizadas de experiência dessa mesma realidade. Note-se, no

entanto, que não se trata de engendrar uma alternativa como que de fora do sistema, mas mostrar as potencialidades imanentes ao processo de construção da realidade, que apontam para além do que está dado como possibilidade da experiência. Sob essa ótica, a dialética não é a conformação a uma ordem posta, mas “a condenação da resignação paralisante da consciência atual” (Adorno 2013: 120); não é capitulação diante de uma realidade inescapável, como já se fez crer,⁷ mas “a consciência consequente da não-identidade” (Adorno 2009: 13), é elaboração conceitual daquilo que na experiência da realidade não encontrou lugar positivo. Se em Hegel a negação determinada corrigia a incompletude dos momentos particulares tendo em vista a construção do todo, em Adorno ela corrige a pretensão de totalidade, mostrando a indissolubilidade de elementos particulares à totalidade.

Nesse sentido, a progressão da dialética idealista através de sínteses dos elementos contraditórios, que os supera aos conservá-los numa figura superior, ganha uma configuração diversa em Adorno, pois se aquilo que é negado deve, de fato, permanecer, então a síntese só pode ser o conjunto aberto – multiplicidade organizada, portanto – composto a partir das negações que o definem, não sendo “apenas a qualidade emergente da negação determinada e simplesmente nova, mas o retorno do negado; a progressão dialética é sempre também um recurso àquilo que se tornou vítima do conceito progressivo: o progresso na concreção

⁷ Como, por exemplo, em: Habermas (2000); Rouanet (1987); Badiou (2010); Moutot (2012); Pippin (2005). Contra isso, conferir, por exemplo, Catalani (2016).

do conceito é a sua autocorreção” (Adorno 2009: 276).⁸ Isso se dá, portanto, não como um subterfúgio injetado de fora à dialética, mas como consequência de levar até o fim os seus pressupostos, pois se a dialética visa à identidade, essa identificação espera alcançar, através da consciência, aquilo que a consciência não é, então “a dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações” (id.: 136). Nesse sentido, na dialética negativa não há identidade fechada porque a própria identidade enquanto síntese não é o fechamento da consciência em si mesma, não é sua resolução última no Espírito. É antes determinação do outro que só pode se dar por meio desse outro. Na dialética negativa adorniana, não há síntese sem a permanência radical do diverso de si – isto é, do Outro ou, como diria Adorno, do objeto – no interior de si – isto é, do Espírito/Sujeito, que assim não pode se fechar em si mesmo –, de modo que a própria identidade – seja de si ou de um outro – só pode ganhar esse nome se, em certa medida, implodir a si mesma, sendo também um outro. Ainda que a dialética hegeliana possua essa mesma característica enquanto projeto, ela pecaria, para Adorno, na execução, permitindo sobressair o sujeito sobre o objeto. O que Adorno quer ressaltar é que essa sobreposição não é verdadeira, pois há sempre uma opacidade do objeto no interior do sujeito que implica, na verdade, num “primado do objeto”,⁹ algo que não

⁸ Ou ainda: “aquilo que é caracterizado formalmente como síntese em tais meditações mantém-se fiel à negação, na medida em que deve ser salvo aí aquilo que sucumbiu ao movimento do conceito respectivamente precedente” (Adorno 2009: 136).

⁹ Primado do objeto que conduziria a dialética à expressão do não-idêntico, já que este estaria terminologicamente definido sob a concepção de “objeto” (Adorno 2009: 165).

se permite assimilar completamente pelo sujeito, algo que este não pode tornar idêntico a si.

Daí a afirmação de que, se a verdade é, na dialética, devir, isso significaria que a identidade visada não é nunca idêntica a si mesma.¹⁰ Esse devir não marca apenas um processo em direção ao futuro, mas também um em direção ao passado, pois a síntese é a determinação da diferença que, se verdadeiramente determinada, deve permanecer diferente, isto é, conservar o não-idêntico. Portanto, a unidade que a síntese produz é, para Adorno, um processo que contém no interior de sua forma bem acabada aquilo que fora esquecido por ela, mas que também nela encontra seu direito à afirmação, mesmo que de forma negativa. Em suma, para Adorno, não se pode dizer o que algo é sem trazer com ele aquilo que o tornou o que é e, por isso, faz parte dele sem, contudo, ser idêntico a ele. A reconciliação, neste registro, ganha também novos contornos, pois “a disposição reconciliada não anexaria o estranho a um imperialismo filosófico, mas encontraria sua felicidade no fato de o estranho e o diverso permanecerem na proximidade concedida [*in der gewährten Nähe*], para além do heterogêneo e do próprio” (Adorno 2009: 164, trad. mod.).

Reconciliação é, assim, elaboração do passado, seja da história ou da consciência, de modo a abrir o presente a uma nova configuração da vida. Isso ajuda a entender porque, para Adorno (2006: 190), “toda reificação é um esquecimento”, de modo que a crítica e a transformação da realidade passariam, necessariamente, pela rememoração do esquecido, tanto no sujeito quanto

¹⁰ Por exemplo em: Safatle (2019).

no objeto, fazendo emergir do interior dessas figuras reificadas a história que nelas está inscrita, mas encoberta pela identidade. O poder desse retorno do esquecido tem por objetivo o rompimento do encanto da identidade, o que lhe confere, em Adorno, um estatuto político, como se pode notar em afirmações como:

O caráter de fetiche da mercadoria não é um simples véu, e sim um imperativo. O trabalho coagulado, em que se pode notar que é um trabalho de seres humanos, é descartado com desgosto. Seu odor humano revela que o valor é uma relação entre sujeitos, longe de ser uma qualidade inerente às coisas, tal como é afirmado. A propriedade, sob cuja categoria a sociedade civil subsume também suas mercadorias espirituais, não é absoluta. Quando isso se torna evidente é como se o mais sagrado tivesse sido profanado (Adorno 2013: 220).

Resistir ao princípio de identidade não representa, portanto, um mero exercício contemplativo, mas o engajamento contra o sofrimento imanente à recusa em encobri-lo sob uma aparente pacificação.

Uma práxis?

Não deixam de causar estranheza frases de Adorno como: “pensar é um agir, teoria é uma forma de práxis” (Adorno 1995b: 205), pois Marx, cujo conceito de práxis enquanto transformação da realidade norteia a concepção adorniana, já alertara para o caráter inócuo do procedimento idealista de crítica e transformação da realidade ancoradas meramente no pensamento. De modo que:

Para supra-sumir o pensamento da propriedade privada basta, de todo, o comunismo pensado. Para supra-sumir a propriedade privada efetiva é preciso uma ação comunista efetiva. A história produzi-la-á e aquele movimento que nós, em pensamento, já sabemos ser um movimento supra-sumindo a si próprio, sofrerá na efetividade um progresso muito áspero e extenso (Marx 2008: 145-6).

Isso implica em dizer que tais problemas teóricos só são superáveis na prática e que tomá-los como problemas teóricos teria sido o passo em falso da filosofia que, por isso, não estaria à altura de sua tarefa: transformar o mundo.¹¹ Diante disso, como sustentar uma teoria enquanto práxis? A resposta a isso já, em partes, antecipamos: o mundo a ser transformado já não é o mesmo. Isso significa que, se em Marx o potencial de insurgência da dialética contra aquilo que está estabelecido encontraria na figura do proletariado a sua encarnação, em Adorno, sob o diagnóstico do mundo administrado, esse sujeito da revolução fora maximamente integrado, destituído da possibilidade de se reconhecer, a partir das contradições sociais – agora encobertas sob o véu da identidade –, como agente de transformação. Se era possível, em Hegel e mesmo em Marx, ver uma razão na história, que parecia deixar aberto o caminho para um mundo melhor, em Adorno, diante das catástrofes do século XX, regidas por uma lógica de dominação traduzida teoricamente por ele como a violência da imposição da identidade, “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica”

¹¹ Daí a famosa tese 11 contra Feuerbach: “os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (Marx 2007: 535).

(Adorno 2009: 266). É por isso que, se a práxis transformadora radical pudera ser definida por Marx como “a coincidência da transformação das circunstâncias e da atividade humana ou autotransformação” (Marx 2007: 534), Adorno quer chamar a atenção para o fato de que nessa “coincidência” a teoria não pode deixar de ocupar um momento imprescindível, que fora esquecido, especialmente naquilo que se convencionou chamar de socialismo real do Leste, no qual “a exigência da unidade entre práxis e teoria rebaixou irresistivelmente a teoria até torná-la uma serva; ela alijou da teoria aquilo que ela teria podido realizar nessa unidade. O visto prático que se requisita de toda teoria transformou-se em carimbo de censura” (Adorno 2009: 125).

O papel da teoria não seria meramente aquele de planejar e direcionar a práxis, mas seria já uma forma de práxis porque não se trata apenas de pôr em prática as concepções emancipatórias do idealismo, como se elas não tivessem se realizado simplesmente por serem contemplativas – enquanto uma transição para a prática as corrigiria ao realizá-las –, mas de pôr em questão se esses mesmos ideais não precisariam ser repensados em sua estrutura teórica fundamental. Em certa medida, o que Adorno quer ressaltar é que o âmbito da teoria, ao ser subordinado à prática, faz romper os laços dialéticos que conferiam a esta a sua potência de transformação e que a consequência disso é justamente uma vida regida por um princípio de identidade impenetrável (Adorno 1995a), pois tornada cega quanto ao seu outro, o diverso ou, ainda, o novo, passa a ter como medida apenas ela mesma, enquanto uma práxis vazia de conceito, sujeita a

um uso instrumental. Por isso, “é de interesse da própria prática que a teoria reconquiste sua autonomia” (Adorno 2009: 125). Se o pensamento não deve ser pragmaticamente subordinado à práxis, é porque o impulso contra a aceitação das possibilidades dadas, o impulso capaz de recusar o mundo em sua forma atual, depende desse momento de liberdade do pensamento: “aquele que pensa, opõe resistência” (Adorno 1995a: 208), isto é, resiste a limitar a prática sob diretrizes preestabelecidas. É por isso que a diferença entre teoria e prática deve se manter enquanto tensão, enquanto não inteiramente o mesmo, nem totalmente distinto; do contrário a práxis seria traída em sua intenção, já que não serviria de instância transformadora num mundo cujo princípio de identidade induz a uma ordem inquebrável, que seria meramente confirmada com a diluição da teoria no interior da práxis. “A práxis é a fonte de onde a teoria extrai suas forças, mas não é recomendada por esta” (Adorno 1995a: 229). É o pensamento que encontra, numa “ação teórica”, aquilo que na realidade se mantém latente, possível, e que, por isso, já aponta para além da situação atual:

Mesmo o pensamento que se opõe à realidade ao sustentar a possibilidade sempre derrotada, só o faz na medida em que compreende a possibilidade sob o ponto de vista de sua realização, como possibilidade da realidade, algo em direção a qual a própria realidade, mesmo que fracassa, estende seus tentáculos, e não como um ‘teria sido belo’, cujo tom aponta antecipadamente ao fracasso (Adorno 2013: 171).

Nesse sentido, se a teoria e a prática são instâncias que se constroem mutuamente, alterando a compreensão de si a partir

da outra, então a necessidade de rever a teoria que guia a práxis não é uma arbitrariedade, nem um salto para o interior da abstração; antes é uma necessidade objetiva imposta pela vida concreta no mundo administrado. Essa ação de rompimento, para Adorno, dá-se através da teoria, pois a relação entre teoria e prática “não é decidida de uma vez por todas, mas se altera historicamente” (Adorno 2009: 125), e no interior de um mundo administrado é a teoria que aponta para o fato de que a gestão social não é total.

Dialética negativa enquanto práxis expressiva

Se o caráter prático da teoria é a abertura a uma práxis possível, ainda não dada, a própria linguagem, o modo de dizer, deve ser elemento de reflexão, pois lugar de construção da experiência no interior da qual espera-se fazer surgir a nova figura de sujeito da práxis. Daí a necessidade de “dizer o que não se deixa dizer” ser o problema em torno do qual girará a teoria da expressão de Adorno, já que falar sobre o que não parece possível de se falar – ou, mais ainda, expressar o impossível, como diria Safatle (2019) – é a tarefa filosófica por excelência, para o autor. Poderíamos ainda colocar em outros termos: transformar a si mesmo – ser diverso de si, portanto –, não ocorre simplesmente porque se transformou o mundo em que se vive, ainda que disso dependa; por seu turno, transformar o mundo, torná-lo diverso do que é, não se dá apenas pela transformação de si, ainda que dela igualmente dependa. Daí a necessidade da práxis marxiana retornar em Adorno: não se transforma o objeto sem transformar tam-

bém o sujeito, não se muda o mundo se o sujeito for o mesmo que o reproduz em sua forma atual.

Assim, insistir no negativo da experiência seria tornar sempre presentes o sujeito e o objeto impossíveis na configuração atual da experiência. Não como elementos perdidos ou imaginários, mas como aquilo que, apesar de estar potencialmente presente na experiência, foge à sua definição por conta de sua essência de indeterminação no interior das figuras atuais de humano e de sociedade. Se o pensamento deve ir para além de seus limites, pensar o impensável, é porque “a filosofia lida com o que não tem seu lugar em uma ordem previamente dada pelos pensamentos e objetos [...]. Ela lida com aquilo que não pode simplesmente utilizar esta ordem como um sistema de coordenadas e ser nela reproduzido” (Adorno 2013: 189). Se, como vimos, a dialética negativa abdica da identidade enquanto momento afirmativo, mas mantém o rigor da determinação, a expressão nada mais é do que a forma que essa intenção adquire na linguagem, pois não se trata da liberdade em elucubrar sobre outra realidade possível, mas de uma elaboração linguística na qual o conteúdo objetivo/social apresentado não está subordinado à identidade que a lógica impõe. Ao pensamento, “o que se torna urgente é o que ele não alcança” (Adorno 2009: 15), de modo que o momento expressivo da teoria significa o reconhecimento de que, “para ser conhecido, o interior que o conhecimento abraça na expressão sempre carece também de algo que lhe seja exterior” (id.: 53), de modo que “a linguagem não se torna instância da verdade senão na consciência da não-identidade da expressão com aquilo que é visado” (id.: 141).

Sendo um conceito eminentemente estético, a expressão é a forma de dizer algo que não está condicionada à sua definição conceitual, que tende à univocidade, e é capaz, assim, de construir a imagem daquilo que ainda não se realizou, mas que pode surgir como força disruptiva porque a sua possibilidade está inscrita na realidade, não como imediatamente dada, mas como aquilo que pode ser interpretado por uma dialética negativa. Se objetivamente a volta do negado se dá no interior de uma elaboração do passado sócio-histórico – algo como “escovar a história a contrapelo”, como diria Benjamin –, fazendo emergir na ordem racional do mundo as irracionalidades que fazem parte de seus momentos de construção, no âmbito do sujeito aquelas irracionalidades que nele ficaram proscritos, que lhe são não-idênticos, dizem respeito à dimensão corporal, sensível, psíquico-pulsional ou, simplesmente, objetiva – daí Adorno dizer que o sujeito possui um “núcleo do objeto” –, que o autor reúne sob o nome de *mímesis*. A *mímesis* é a inscrição no interior do sujeito da possibilidade de que ele seja mais do que suas autolimitações impõem, isto é, que ele não precise se ater à figura atual de si mesmo, podendo ser um outro e agir de outra forma. Isso porque a *mímesis* representa essa dimensão pré-conceitual, não lógica, da relação do sujeito com a natureza, com outros e consigo mesmo,¹² dimensão que fora perdida no processo de abstração do conceito dos objetos, inclusive do conceito de sujeito e de humano, mas que está na base desse processo e guarda um modo

¹² Sem a qual, no entanto, a razão não seria racional: “na alma do animal já estão plantados os diferentes sentimentos e necessidades do homem e, inclusive, os elementos do espírito, sem o apoio que só a razão organizadora confere” (Adorno e Horkheimer 2006: 203).

de relação não violenta do sujeito com seus outros. Como diz Safatle, nesse tipo de elaboração, o que está em jogo é que:

estamos a assistir uma mutação do significado do termo “humano”, no qual ele perde seu caráter excludente (humano como o que se diferencia do animal, como o que se diferencia do natural, da coisa, entre outros) e descreve um campo de mútua implicação, de contínuo metabolismo entre o humano e o que, até então, estava aquém do humano (Safatle 2019: 136).¹³

Nesse sentido, o sujeito visado por Adorno é aquele que se deixa penetrar por experiências materiais que desestabilizam sua capacidade esquematizadora e hierárquica da experiência. Isso é importante porque, se os processos de integração social escamoteiam a experiência dos antagonismos, da luta de classes e do sofrimento, impedindo-os de encarnar numa figura social, como o proletariado, o indivíduo guarda as marcas dessa violência, que podem saltar como impulsos à práxis com a emergência de novos sujeitos. É no encontro do sujeito com o seu elemento mimético, corporal, que se encontra o impulso para a sua liberdade de negar as figuras atuais do Eu e da sociedade. Assim, a possibilidade de práxis revolucionária, em Adorno, não tem a ver

¹³ Adorno disse aos fundadores da União Humanista, que o convidaram a ser membro, que “se o clube se chamasse União inumana, talvez eu estivesse pronto a entrar, mas não posso me associar a um que se autoproclama ‘humanista’” (Adorno *apud* Safatle 2012: 217). O que não é estranho a alguém que diz coisas como: “As questões morais são colocadas de maneira vinculadora, não em uma paródia repulsiva, na repressão sexual, mas em sentenças tais como: não se deve torturar; não deve haver campos de concentração, por mais que na África e na Ásia tudo isso continue a existir e seja recalçado apenas [*nur verdrängt wird*] porque a humanidade civilizadora é como sempre desumana em relação àqueles que são estigmatizados por ela de maneira ignominiosa como não-civilizados” (Adorno 2009: 238).

com a prescrição do que fazer, mas com a emergência de sujeitos da práxis.

A dialética, em Adorno, encarna a liberdade ao fazer perceber quão infiltrado está aquilo que é estranho e rechaçado no seu oposto, de modo a torná-lo realizável, mesmo que ainda não realizado. Essa é a astúcia da negação determinada entendida como insistência naquilo que parecia ter sido negado, mas que se encontra entranhado no seu momento de superação e “nisso se sugere exatamente aquele tipo de astúcia, algo como uma grandiosa artimanha camponesa, por tanto tempo ensinada, de se esconder sob os poderosos e se apoiar em suas necessidades até que se possa tomar deles o poder” (Adorno 2013: 121). Essa artimanha é a visada da expressão: o sujeito só pode ser a partir da alteridade (inconsciente, corpo, sensibilidade), a História só pode ser a reelaboração do passado, e a política só pode ser a práxis de incorporação de um indeterminado.

Paulo Arantes: também uma dialética negativa?

Se uma dialética materialista digna do nome está comprometida com seu tempo, não poderíamos comparar a dialética de Paulo Arantes com a de Adorno sem fazer essa ressalva: a dialética negativa em operação nos dois – e aqui já adiantamos a afirmação de que há uma dialética negativa, comparável à de Adorno, em operação em Paulo Arantes – não é a mesma. Elas não têm como visada o mesmo objeto (a mesma sociedade), nem partem do mesmo lugar de análise. Mas o que restaria, então, como elemento comum? O método? Sim e não. Por certo,

nenhum dos autores esconde as origens, diálogos, tensões e oposições com relação à dialética hegeliana.¹⁴ Mas se isso, certamente, não aproxima ninguém a princípio, a maneira de subverter a dialética hegeliana, livrando-se de seu momento limitador afirmativo para torná-la uma força de disrupção do Novo,¹⁵ parece ser uma marca comum aos autores. Claro, cada qual a seu modo, ao ponto de ser arriscada a comparação, inclusive pelo fato de o próprio Arantes buscar uma distância segura de Adorno.¹⁶ Mas se é possível concluir que a dialética negativa é – tal como a definimos até aqui a partir de Adorno – uma *práxis expressiva* para a qual interessa ressaltar aquilo que na experiência está dado de maneira negativa e que, por isso, pode reinscrever essa experiência numa possibilidade diversa, então é possível dizer que a dialética operando em Paulo Arantes é também uma dialética negativa.

Afirmemos, a título de caracterização inicial, que vale para Arantes o que ele descreveu como a grande dor de cabeça da esquerda hegeliana: “isolar o Método, este sim revolucionário, do Sistema conservador” (Arantes 1993: 161). Interessa ao autor o momento subversivo da dialética, sua capacidade de destruição –

¹⁴ Bastaria para exemplificar: Adorno (2009) ou Adorno (2013) e Arantes (1996) ou Arantes (1981).

¹⁵ “Novo” no sentido materialista de transformação radical, tal como Adorno descreve na teoria estética: “A relação com o Novo tem o seu modelo na criança que busca no piano um acorde jamais ouvido, intacto. Mas o acorde existia já desde sempre, as possibilidades de combinação são limitadas; na verdade, já tudo se encontra no teclado. O Novo é o desejo pelo Novo, nunca ele próprio. O que se experimenta como utopia permanece algo de negativo contra o que existe, embora lhe continue a pertencer” (Adorno 2008: 57, trad. mod.).

¹⁶ Ver, por exemplo: Arantes (2004: 283) e Arantes (1996: 259). Ou, ainda, a respeito: Fausto (1997).

negação – mais radical da experiência da realidade atual, sem que isso implique numa negação abstrata (nihilismo absoluto) sobre suas possibilidades de transformação. Como se espera apresentar à frente, parece interessar a Arantes compor linguisticamente a *expressão* capaz de captar a mais profunda contradição entre os elementos político-culturais em tensão na experiência da sociedade, forçando-os a apontar para a sua configuração de implosão, do interior da qual o diverso ainda pode despontar como possibilidade. Nesse sentido, a dialética negativa em Arantes, assim como em Adorno, não subordina a negação dialética ao seu momento superior positivo, nem a entrega a uma totalização indiscriminada. Como diz Bento Prado Jr., trata-se de “uma dialética puramente negativa, que não dissolve o mundo à maneira romântica, mas que se institui como cultura e política de oposição e resistência” (Prado Jr. 1996: 15). Já vimos em Adorno um processo análogo de instituição do mundo enquanto resistência, ao que nomeamos *práxis expressiva*. E antes que se objete que isso não significa apontar para um outro possível, é preciso lembrar que política de resistência não implica, necessariamente, em resignação. Talvez a marca maior de uma dialética negativa seja, como diz Adorno – e isso pode ser estendido a Paulo Arantes –, que se “o poder do existente erige as fachadas contra as quais se debate a consciência”, ela “deve ousar atravessá-las”, a partir daquilo “que não deixa sua lei ser prescrita pelos fatos dados” e, por isso, “transcende-os [...]. Lá onde o pensamento se projeta para além daquilo a que, resistindo, ele está ligado, acha-se a sua liberdade” (Adorno 2009: 24).

Dito isso, podemos nos perguntar: que tipo de dialética afinal se encontra em Arantes?

Num texto sobre a caracterização da dialética por Gérard Lebrun, Arantes nos lembra que o francês reduzira a dialética à seguinte concepção:

Numa palavra, erradicando-lhe todo e qualquer resíduo afirmativo, Lebrun reduzia o hegelianismo ao que lhe parecia ser o essencial, à Dialética, e esta, a uma espécie de revolução discursiva sem precedentes (ou melhor, havia um e logo saberemos qual é), uma “máquina de linguagem” especializada em pulverizar as categorias petrificadas, as fixações arcaicas do pensamento dito “representativo”, encarnado no caso pelo famigerado (depois do Idealismo Alemão) Entendimento. Comprimidas por tal engrenagem, as significações correntes se punham a flutuar para finalmente confessar que no fundo não eram nada mesmo, a não ser um ninho de contradições cujo resultado se desmanchava no ar. Não havia doutrina portanto, nada a ensinar ou informar. A Dialética, no final das contas, nada mais era do que uma maneira de falar (Arantes 1993: 155).

À primeira vista pode parecer pouco a definição da dialética como mera forma de falar, mas, ainda que Lebrun tivesse realmente a intenção de reduzi-la, Arantes nos mostra (não negando imediatamente, mas compondo *uma maneira de falar* que leva tal afirmação ao limite – como um bom dialético, diga-se de passagem – até que ela afirme o oposto do que parecia afirmar) que uma simples maneira de falar nunca é tão simples assim. Em resumo: se a dialética possui tal “natureza discursiva”, ela está liberada da necessidade – e quando se fala desse tipo de necessidade, fala-se também em metafísica – de falar sobre as

coisas, isto é, das coisas como são – em sentido estático –, podendo, assim, falar das coisas também como elas deixam de ser e se transformam ou, ainda, do seu vir-a-ser. Isso significa que a dialética só funciona quando procede decompondo as essências.¹⁷ Em outras palavras: a dialética como mera maneira de falar é, por essência – se é que se pode atribuir tal coisa à dialética –, uma ferramenta (método) *expressiva* de descrição de transformações, mesmo daquelas que ainda não ocorreram. Enfim, a dialética negativa de Arantes é a forma de compor sínteses da realidade que trazem no interior de si o diverso, não como necessidade, mas como momento contingencial possível. Nesse sentido, a negação da negação, ou a negação determinada, não é abandonada em Arantes, mas também não é apenas um dos lados da moeda que tem como outra face um necessário momento instaurador positivo. Ela ocupa aqui, como em Adorno, lugar central como motor de pulverização das figuras autárquicas da experiência da realidade.

Se a dialética, em Paulo Arantes, é uma forma de falar das coisas que as subverte, “é bom não esquecer que Engels viu na heresia plebeia de Thomas Münzer a instauração imediata do Reino de Deus. Sobretudo o comunismo de um precursor, dissimulado por uma fraseologia profética” (Arantes 2004: 140). E ainda que tenha sido necessário esperar pela formação de uma “atmosfera anticapitalista da Grande Recusa característica do expressionismo alemão, como foi o caso de um Ernst Bloch, para que o espírito utópico daquilo que parecia mera ‘fraseologia’

¹⁷ Quanto a isso vale lembrar de uma das definições da dialética negativa por Adorno: “lógica da decomposição” (Adorno 2009: 339).

fosse tomado ao pé da letra”, isso significa que essa maneira de falar das coisas é sempre mais do que meramente sua enunciação, é a subversão das coisas para que elas digam o que ainda não são. Isso não é pouca coisa “se afinal estamos interessados em vislumbrar uma política para a esquerda no século XXI”, bem como se temos em vista a “reconstrução de uma Teoria Crítica à altura da atual reconfiguração do capitalismo global”, objetivos para os quais “será do maior interesse não perder de vista essa primeira manifestação do acento utópico, sem o qual o esforço de emancipação ficaria privado de sentido” (id.: 141). Mas se a negação determinada é, assim como em Adorno, a produção de um outro possível ainda não dado, que pode surgir da realidade contraditória quando esta é organizada a partir da negação, ainda há uma diferença fundamental.

Do centro à periferia: uma dialética sem adornos

Se a dialética adorniana diferia daquelas de Hegel e de Marx porque a sociedade a ser transformada não era a mesma, aqui, em Paulo Arantes, as coisas não são diferentes. Já em *Sentimento da dialética* encontramos pistas dos objetos de análise e pontos de partida de Arantes que podem nos ajudar a compreender sua dialética negativa. O autor começa expondo a tese descrita como lugar comum¹⁸ de que, ao menos desde a república, haveria uma dualidade da experiência social brasileira que gera-

¹⁸ Podemos tomar como exemplo, assim como o faz Arantes por intermédio de Antônio Cândido, *Raízes do Brasil* (Holanda 1995), em que o autor ressalta uma dualidade na formação do povo brasileiro.

ria “dois Brasis” – do atraso e do progresso, da desordem e da ordem, da infração e da norma –, mas que, aparentemente, isso poderia ser superado, deixando o atraso para trás, a partir do ajustamento à ordem da cultura capitalista global – leia-se: europeia. Nesse sentido, o Brasil seria atrasado porque não completou sua transição para o mundo civilizado, especialmente com relação a seus valores políticos e morais, derivados de uma organização racional. Mas, segundo Arantes ainda no mesmo livro, o que se descobre ao se analisar essa mesma ordem social na maneira como está inscrita nas produções literárias nacionais, notadamente Machado de Assis, é que, na verdade – e isso é apresentado como uma descoberta de Roberto Schwarz –,¹⁹ haveria aí não uma simples dualidade, *mas uma unidade contraditória*, na qual operaria uma dialética que não apresenta possibilidade de superação efetiva, mas apenas aparente, em que as coisas mudam para permanecer sempre as mesmas.

O que apareceria como uma excrecência brasileira – solucionável com a inclusão do Brasil no sistema capitalista global –, seria na verdade o resultante do sistema mundial, que produz o atraso irreconciliável na periferia do capitalismo como impulsor da modernidade da metrópole. A aparente dualidade seria, então, necessariamente produzida pela forma social-econômica europeia que, no entanto, se apresentava como a unidade fim do

¹⁹ De acordo com o próprio Schwarz: “Vocês notem que só porque estava lidando com Machado é que pude entrar por essa seara. A passividade do Brasil diante dos padrões gerais da ordem burguesa é grande, até hoje. Até segunda ordem, o Brasil não é a medida da ordem burguesa, o Brasil é um efeito dela. Então vem um grande autor e diz: ‘Bem, vamos desenvolver uma escrita em que um âmbito se reflita no outro e fica para o leitor a tarefa de situar-se e de dizer quem está certo – provavelmente nenhum dos dois’ (Schwarz 2008: 153).

capitalismo global. “Assim, uma dialética sem síntese articulava os ‘dois Brasis’” (Arantes 1992: 93), ao que, diz Arantes, poderíamos chamar de uma dialética negativa, no sentido de nunca alcançar uma positividade, uma resolução. Certamente, uma dialética negativa que nada tem a ver com aquela que se está, aqui, tentando caracterizar. Segundo o autor (Arantes 2004: 283), o termo foi utilizado por falta de outro e está mais próximo de Hegel do que de Adorno e, o mais importante, não caracteriza sua própria dialética. O termo indica a peculiaridade do sistema capitalista global de prometer sempre uma síntese de suas contradições como estando prestes a acontecer, enquanto seu funcionamento como sistema global depende, justamente, desse girar em falso de uma dialética eternamente inconclusa.

Na perspectiva de Arantes (2004: 279), Roberto Schwarz inaugurava aí uma “original *Ideologiekritik*”, e talvez seguir essa pista nos ajude a entender a dialética negativa em operação em Paulo Arantes. A descoberta de Schwarz já não poderia ser pensada sob os moldes da crítica da ideologia marxiana, pois já não se trataria de cobrar a realização material das ideias emancipatórias que a civilização ocidental conseguiu produzir, como se essas ideias só fossem falsas enquanto se apresentassem, contra a experiência material, como já realizadas. Esse tipo de crítica à ideologia, a de Marx, teria como função revelar a realidade como estando aquém da ideia, que só é perniciososa enquanto permanece uma promessa não cumprida. Se fosse essa a crítica à ideologia a que Paulo Arantes se refere como sendo “original”, não passaria de uma reedição da dialética entendida como movimento de resolução positiva de contradições. Não se trata, então,

de uma dialética como “crítica imanente”, pois “nossa dualidade colonial-burguesa sendo ela mesma um desenvolvimento moderno do atraso”, fazia com que não estivéssemos “para o progresso como a aberração para a norma, o desvio para o avanço uniforme, pelo contrário, como a atualidade mundial expunha seus segredos na periferia do capital, que era resíduo mas parte integrante de uma evolução de conjunto” (Arantes 1992: 96).

Isso significa que Paulo Arantes descobriu, através da interpretação de Roberto Schwarz, que aquilo que parecia atraso perante a civilização europeia era a realização do sistema global, era justamente a efetivação do princípio ordenador de seu projeto, de modo que nem a sociedade brasileira era atrasada, nem a sociedade europeia era emancipatória, antes as duas seriam os pares dialéticos da realização dos ideais capitalistas em sua expressão mais bem acabada. Nas suas palavras:

Para Roberto, a razão pela qual a crítica à ideologia funcionara até então coerentemente na Europa liberal mas não no Brasil não estava no fato de que a experiência periférica da coexistência sistêmica de capitalismo e escravidão falseava a própria vigência dos padrões civilizatórios da idade liberal burguesa. [...] Dessa forma, não era porque éramos atrasados, coloniais, escravistas etc. que estropiávamos a universalidade do programa liberal burguês. É porque ele já estava contaminado desde a raiz, isto é, a nossa experiência demonstrava o formalismo da civilização liberal capitalista, mostrava que ela podia conviver com não importa qual tipo de barbaridade, como a escravidão, por exemplo. O caráter formal, ou seja, a equivalência generalizada e a abstração, fez com que essa civilização pudesse conviver com todos os tipos de “retrocessos” que, na verdade, nos tor-

navam seus contemporâneos. De modo que o motor da crítica clássica da ideologia já estava começando a falhar e foi, pouco adiante, desmoronar com o nazismo (Arantes 2004: 287–288).

Interessante notar que a ideia de que a semente do nazismo já se encontra plantada no solo civilizacional sobre o qual florescem mesmo os seus ideais emancipatórios já está em Adorno, tese principal da *Dialética do esclarecimento*. Mas acontece que isso não faz Adorno abandonar completamente esses ideais, basta lembrar que, diante de suas críticas a esse processo civilizacional, cujos frutos são, entre outros, a razão instrumental e o sujeito limitados sob a lógica autorreferencial irrefletida, Adorno propõe não menos, mas mais razão e mais sujeito. É verdade que isso significa, em Adorno, incluir o que não é racional e o que não é sujeito, mas de certa forma, seus ideais permanecem. Diante disso, o que é novo na releitura de Paulo Arantes desse processo civilizatório, feita a partir do ponto de vista periférico de um país como o Brasil, é que já não faz sentido criticar a civilização ocidental do século XX a partir dela mesma. Isto é, ela já não pode mais dar sua própria medida crítica, pois já não faz sentido cobrar a realização de suas promessas, como se os ideais emancipatórios pudessem ser salvos a despeito de como se realizaram. O que resulta desse mútuo rebaixamento entre metrópole e periferia é que a metrópole já não pode mais ser sustentada, pelo menos não sem grande dose de cinismo, como exemplo de realização desses ideais emancipatórios, de modo que a periferia perde o horizonte – nunca superável, é claro – que dava a medida da sua distância em relação à emancipação.

Não se trata de dizer que a crítica à ideologia no “centro” pressupunha uma emancipação já realizada – caso contrário sequer faria sentido falar em crítica no sentido marxiano, que traz consigo a necessária transformação da realidade –, mas que, em certa medida, o parâmetro da crítica são os ideais e valores não contestados por ela mesma. No entanto, a partir da periferia, descobre-se que esses ideais não são falsos porque mal realizados, mas porque carregam consigo a sua falsa realização. A periferia é capaz de mostrar que o motivo de sua dualidade – progresso e regresso convivendo numa contradição sem solução aparente – não decorre de sua desvantagem na corrida do progresso, não se dá porque está atrasada em relação ao centro,²⁰ antes essa dualidade já havia sido importada com o modelo central de emancipação.

Com isso, Schwarz não apenas apresentaria a dualidade (metrópole/periferia) como uma dualidade interna à reprodução do Capitalismo mundial – reproduzindo de certa forma o argumento da Teoria da Dependência –,²¹ mas também mostraria que essa mesma dualidade reproduzida no âmbito nacional não é uma de nossas “jabuticabas”, antes seria o necessário resultado do avanço do capitalismo mundial, cuja consequência – muito bem explorada, como veremos, por Arantes como caminho da crítica – é uma nova chave de leitura do movimento total do capitalismo aberta pela ótica de uma dialética negativa moldada na periferia. A unidade contraditória necessariamente insolúvel

²⁰ Aliás, pelo contrário, a periferia passa a ser vanguarda mundial, importando à metrópole suas técnicas de organização social. Cf., por exemplo, *A fratura brasileira do mundo* (Arantes 2004: 25-77).

²¹ Filiação parcial admitida pelo próprio autor (cf. Schwarz 2008).

–ou seja, uma dialética negativa que impossibilita a redenção – da norma e da infração é resultado da lógica mesma de expansão do Capital, que engendra tudo sob tal contradição, rebaixando as expectativas emancipatórias inclusive na metrópole.

Essa abertura à crítica do capitalismo global feita a partir de sua periferia parece tomar conta do procedimento de Paulo Arantes desde então. Em *O novo tempo do mundo* (2014) temos uma obra de grande fôlego que revela o movimento histórico da impossibilidade da emancipação da sociedade ocidental. Talvez nesse livro se encontrem as mais evidentes enunciações da dialética negativa que se tentou caracterizar até aqui como sendo de Arantes, aquela impulsionada por uma “original crítica à ideologia.” Segundo a tese principal de *O novo tempo do mundo*, apesar das cada vez mais aceleradas transformações do capitalismo no decorrer da história, o mundo atual seria aquele de um colapso do tempo histórico, aquele da experiência de um “tempo morto”, isso porque no nosso tempo ocorre o que ele descreve como uma sobreposição entre o nosso espaço de experiência e o nosso horizonte de expectativas. Em outras palavras, o nosso tempo é o de uma drástica diminuição da distância entre o que podemos experimentar no mundo e o que podemos esperar dele, de modo que a experiência social não parece mais capaz de apontar para a sua transformação, pois o que podemos esperar do mundo é, praticamente, aquilo que ele já é – vale notar o caráter afirmativo de sistema dessa sociedade, que muito se assemelha, na sua essência de imobilismo em movimento, à sociedade administrada da qual fala Adorno. Bem, se não há transformação no horizonte, o

futuro é agora. E, então, na verdade, não há futuro, pois “o que há de específico na dinâmica temporal do capitalismo” é que:

não obstante se tratar de uma temporalidade direcional, este movimento ascensional não conduz a um futuro qualitativamente diferente, quer dizer, embora reais e exponencialmente aceleradas, as transformações orientadas para o futuro, na condição de armadura abstrata de todo o processo, na verdade reforçam a necessidade do presente; como se trata de uma compulsão estrutural, a de empurrar o presente pra frente, essa forma de dominação através da dinâmica temporal que vem a ser o capitalismo tende paradoxalmente a se tornar cada vez mais “presentista” (Arantes 2014: 72).

Não se trata, no entanto, de um catastrofismo do fim dos tempos, mas de ressaltar que a maneira como se pensava o mundo e sua transformação já não encontra tempo para a sua fermentação. No entanto, nesse ambiente extremamente claustrofóbico, Arantes ressalta ainda certas “zonas de espera”, uma “experiência negativa de espera” (Arantes 2014: 162), especialmente daqueles que têm suas expectativas mais fortemente reprimidas, por exemplo, através da disciplina dos corpos e do tempo de trabalho. Como diz Menegat (2014: 21) ao prefaciar esta obra de Arantes, “essa espera contrária à continuidade assume o sentido de uma pragmática em que a ação é o espaço de invenção do novo. Cabe justamente a uma ‘cultura de oposição e resistência’ preservar essa possibilidade”. Trata-se de uma espera sem horizonte, ou ainda, uma espera que não tem nada a esperar. Mas é esse lugar que talvez guarde algo do silêncio que precede toda explosão, talvez contenha algo das reservas de insurgência – que se não existissem, sequer faria sentido, como

insiste o autor, serem sempre antecipadas por políticas de contrainsurgência.²² Nesse sentido, se Arantes parece pôr em funcionamento uma dialética negativa de pulverização das esperanças perdidas, que já não podem ser conservadas nem mesmo como promessas, ele não abre mão da possibilidade igualmente inerente à dialética de apontar para a expressão do Novo, seguindo assim a brilhante explicação dada por ele mesmo sobre a definição da dialética, certa vez dada por Hegel, como “espírito de contradição organizado”: significa “organizar o niilismo” (Arantes 1996: 241).²³

Trata-se, então, de um lugar que talvez seja depositário de energias de transformação justamente porque é onde as expectativas são comprimidas ao máximo e, por isso, aí talvez estejam represadas as possibilidades de um mundo ainda indeterminado, pois “sempre será oportuno lembrar a circunstância de que, historicamente, toda experiência limiar é indutora de processos de subjetivação”, tal como “na gênese subterrânea, nas zonas de espera na nascente sociedade industrial, de uma outra conduta de difícil ‘governo’, a vida operária” (Arantes 2014: 198). O que Paulo Arantes parece querer dizer é que experiências limiares podem apontar para o que está para além dos limites, isto é, para

²² Ver *Depois de junho a paz será total* (In: Arantes 2014).

²³ Quanto a isso, vale lembrar novamente Marildo Menegat, que afirma haver uma dialética negativa de outra modalidade em Arantes, uma que “não opera como uma crítica imanente, mas pelo esforço de formação de um campo de contradição organizado. Como crítica transcendente, ela é a espera de outra hipótese (como a comunista, por exemplo) de organização das relações sociais. Não se trata de corrigir o andamento da modernidade nem de resolver a contradição numa síntese superior, mas de reconhecer a impossibilidade desse processo social fundado na lógica abstrata da dominação por meio do acúmulo de trabalho abstrato de garantir sequer a existência física da humanidade” (Menegat 2014: 18).

o “horizonte negativo de outro regime de urgência”, no interior do qual talvez se possa ver “a fisionomia mesma da Revolução, o Acidente original, em suma” (id.: 97). Quando fala, por exemplo, das jornadas de junho de 2013 (pelo menos em seu início), Paulo Arantes chega a falar de uma “utopia real” (id.: 415), isto é, uma recusa radical das coisas como estão a partir da liberação de “uma carga de energia utópica que parece muito longe de esgotada” (id.: 414).

Nesse sentido talvez seja possível dizer que a essência da dialética negativa de Arantes seja ainda, a seu modo, aquela que aposta na disrupção de um Outro no interior da experiência, isto é, a irrupção do indeterminado, em suma, do Novo. E se o Novo, na dialética, é sempre impulsionado pela negação determinada, a diferença na dialética negativa de Paulo Arantes com relação à de Adorno parece ser que a negação determinada aí já não possui a função de fazer retornar o negado como algo imanente ao processo e que teria permanecido irrealizado, como que num descompasso entre o possível e a realidade; a negação determinada, agora, parece fazer retornar as promessas passadas como uma constelação do descalabro e do cinismo, que se esvaziaram daquilo que podia conter o possivelmente diferente, trazendo assim a tarefa urgente de reinvenção do presente.²⁴ Diante desse

²⁴ Em um artigo intitulado “Um pensador na periferia da História” (2020), Gabriel Tupinambá chama atenção para um erro em que supostamente Safatle incorreria na sua leitura de Paulo Arantes: o erro de uma “ontologização do comum”, estabelecendo uma falsa “equivalência de princípio entre a exclusão social e a força universal da política”, depositando, assim, “esperanças de um futuro não experimentado no suor e no sangue de um ‘outro’ que, além de sobreviver à catástrofe moderna, precisaria ainda garantir o sentido da vida de todos nós” (Tupinambá 2020). Nesse sentido, é importante ressaltar que não se pretende aqui incorrer em nenhuma ontologização que estabeleça uma *necessidade* entre as energias utópicas represadas nas zonas de espera e a transforma-

aprofundamento das contradições sociais, o Novo não pode mais ser aquilo que, nas promessas irrealizadas, ainda é possível. O diverso é, agora, o impossível, é o que está fora, pelo menos enquanto a experiência, no interior da qual o possível se dá, permaneça a mesma. Nesse sentido, se desvencilhar das imagens utópicas imanentes ao processo que nos trouxe até aqui não é uma resignação – da qual a dialética negativa é acusada desde Adorno –, mas a exigência de que sejamos capazes de apontar para algo diverso daquilo que já é. Essa tarefa leva Paulo Arantes, assim como levou Adorno, a promover um rearranjo da dialética de modo a que ela seja capaz de atender às exigências de seu tempo. E o tempo de Arantes, o *nosso* tempo, visto do *nosso* lugar, é aquele em que o diverso parece ainda menos possível e, não à toa, é por ele definido, ambigualmente, como a era da emergência.

Recebido em 15/01/2020

Aprovado em 20/05/2020

Referências

ADORNO, T. W. “Progresso”. Trad. G. Cohn. *Lua Nova* 27, p. 217–236, 1992.

—. *Adorno*. Org. G. Cohn. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1994.

ção social, mas sim ressaltar a sua *possibilidade*. Em outras palavras, se há possibilidade de transformação radical da realidade, ela se encontra nas zonas de espera, ainda que essa confluência entre revolução e situações de exclusão seja dependente de situações históricas e conjunturais ímpares, isto é, contingenciais ou, nas palavras aqui já citadas de Paulo Arantes, dependentes de um “Acidente original”.

- “Notas marginais sobre teoria e práxis”. In: *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Trad. M. H. Ruschel. Rio de Janeiro: Vozes, 1995a, p. 202–229.
 - “Sobre sujeito e objeto”. In: *Palavras e sinais: Modelos críticos 2*. Trad. Maria H. Ruschel. Rio de Janeiro: Vozes, 1995b, p. 181–201.
 - “Mensagens numa garrafa”. Trad. V. Ribeiro. In: S. Zizek. *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
 - *Prismas*. Trad. A. Wernet e J. M. B. de Almeida. São Paulo: Ática, 1998.
 - *Minima Moralia*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 2001.
 - “A filosofia muda o mundo ao manter-se como teoria: uma entrevista de Adorno”. *Lua Nova* 60, p. 131–138, 2003.
 - *Teoría estética*. Trad. J. Navarro. Madrid: Ediciones Akal, 2004.
 - *Teoria estética*. Trad. A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 2008.
 - *Dialética Negativa*. Trad. M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.
 - *Três estudos sobre Hegel*. Trad. U. R. Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
 - *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. Trad. V. Freitas. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- ARANTES, P. *Hegel: A ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.
- *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

- . “Hegel, frente e verso: Nota sobre achados e perdidos em história da filosofia”. *Discurso* 22, 1993: 153-165.
 - . *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
 - . *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004.
 - . *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.
 - . *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- BADIOU, A. “La dialectique négative d’Adorno”. In *Cinq leçons sur le ‘cas’ Wagner*. Paris: Nous, 2010.
- CATALANI, F. “Fora da torre de marfim: Três textos de intervenção de Theodor W. Adorno”. *Revista Cult (Dossiê Adorno e a reinvenção da dialética)* 215, p. 40–43, 2016.
- DUARTE, R. A. de P. *Dizer o que não se deixa dizer: Para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.
- FAUSTO, R. “Entre Adorno e Lukács (dois livros de Paulo Arantes)”. *Lua Nova* 42, p. 201–219, 1997.
- HABERMAS, J. “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno”. In: *O discurso filosófico da modernidade: Doze lições*. Trad. L. S. Repa e R. Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica: 1. A doutrina do ser*. Trad. C. Iber, M. Miranda e F. Orsini. Petrópolis: Vozes, 2016.
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- MARX, K. *A ideologia alemã*. Trad. R. Enderle, N. Schneider, L. C. Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- . *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. J. Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

- . *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Trad. R. Enderle e L. de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MENEGAT, M. “Um intelectual diante da barbárie”. In: P. Arantes. *O novo Tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MOUTOT, G. “Adorno et le mythe du donné: connaissance, expérience, société”. *Revue Philosophie* (Adorno philosophe) 113, p. 58–78, 2012.
- PIPPIN, R. “Negative Ethics: Adorno on the Falsehood of Bourgeois Life”. In: *The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- PRADO JR., B. “Prefácio: O presentimento de Kojève”. In: P. Arantes. *Ressentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- REPA, L. “Totalidade e negatividade: A crítica de Adorno à dialética hegeliana”. *CADERNO CRH* 24 (62), p. 273–284, 2011.
- ROUANET, S. P. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- SAFATLE, V. *Dar corpo ao impossível: O sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- . “Os deslocamentos da dialética”. In: T. W. Adorno. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.
- . *Grande Hotel Abismo*. São Paulo: Mastins Fontes, 2012.
- . “Materialismo e dialéticas sem *Aufhebung*: Adorno, leitor de Marx; Marx, leitor de Hegel”. *Veritas* 62 (1), p. 226–256, 2017.

SCHWARZ, R. “Ao vencedor as batatas 30 anos: Crítica da cultura e processo social (entrevista com Roberto Schwarz)”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 23 (67), p. 147–160, 2008.

TUPINAMBÁ, G. “Um pensador na periferia da História”. *Revista Porto Alegre*, 7 jan. 2020. Disponível em: http://revistaportoalegre.com/um-pensador-na-periferia-da-historia/?fbclid=IwAR2pG5qhG8pOki8KEpdCcTTKDVU6sDl3_o_hkcatjdXW45eUa8G9heXi90. Último acesso em: 01.03.2021.

IVAN HADJIYSKI'S ANTI-COLONIAL MARXISM

A View from Europe's Semi-Periphery

Nikolay Karkov*

ABSTRACT

This text seeks to make a contribution to a more expansive conversation between decolonial and critical theory, by exploring the work of one of Eastern Europe's least known yet most creative radical intellectuals, Bulgarian anti-colonial Marxist Ivan Hadjiyski. Killed by Nazis on the Eastern front in 1944, Hadjiyski was a major interlocutor in intellectual and political debates around racism, capitalist accumulation, and the *differentia specifica* of Bulgaria/the Balkans in the 1930s and early 1940s. After situating Hadjiyski's life and work in its context of the interwar and World War II periods, the article explores in some detail his early and arguably most popular text titled "Optimistichna teoriya za nashia narod" ("An Optimistic Theory about Our People"), first published in 1938. More specifically, the text zones in on two prongs of Hadjiyski's critical argument. The first one examines Hadjiyski's effort to resignify the meaning of the "Bulgarian people", in the context of rising nationalism and fascism. The second places Western capitalist modernity under critical scrutiny, in light of its "underside" of colonial violence and predation, and sets it apart from Eastern European modes of primitive accumulation. The article argues that

* Associate Professor of Philosophy at the State University of New York (SUNY), Cortland (nkarkov@gmail.com).

Hadjiyski's piece represents a genuine contribution to both critical and decolonial thought *from the perspective of Eastern Europe*, and continues to have important lessons for us in our present moment.

KEYWORDS

Ivan Hadjiyski — Bulgaria — Resignification — Western capitalist modernity — Colonial plunder

O MARXISMO ANTI-COLONIAL DE IVAN HADJIYSKI

Uma visão a partir da semi-periferia da Europa

RESUMO

Este texto procura contribuir para um diálogo mais amplo entre teoria decolonial e teoria crítica, explorando o trabalho de um dos intelectuais radicais menos conhecidos porém mais criativos do Leste Europeu, o marxista anticolonial búlgaro Ivan Hadjiyski. Morto pelos nazistas no fronte oriental em 1944, Hadjiyski foi um importante interlocutor nos debates intelectuais e políticos acerca do racismo, da acumulação capitalista e da *differentia specifica* da Bulgária/dos Balcãs na década de 1930 e início da década de 1940. Após situar a vida e o trabalho de Hadjiyski no contexto dos períodos entreguerras e da Segunda Guerra Mundial, o artigo explora com algum detalhe seu texto inicial e presumivelmente mais popular intitulado “Optimistična teoriya za nashia narod” (“Uma teoria otimista sobre o nosso povo”), publicado pela primeira vez em 1938. Mais especificamente, o texto foca em duas frentes do argumento crítico de Hadjiyski. A primeira examina o esforço de Hadjiyski para resignificar o significado do “povo búlgaro” no contexto do nacionalismo e fascismo crescentes. A segunda coloca a modernidade capitalista ocidental sob escrutínio crítico à luz de seu “reverso” da violência e pilhagem colonial, e a distingue dos modos de acumulação primitiva do Leste Europeu. O artigo argumenta que o texto de Hadjiyski representa

uma contribuição genuína tanto para o pensamento crítico como decolonial *da perspectiva do Leste Europeu*, e continua a guardar lições importantes para nosso momento atual.

PALAVRAS-CHAVE

Ivan Hadjiyski — Bulgária — Resignificação — Modernidade capitalista ocidental — Pilhagem colonial

Since its early articulations in the 1930s, critical theory has been preoccupied, as per Detlev Claussen’s apt formulation, “with an interest in emancipation and, to put it crudely, human happiness”; along with committed “reflections on the contradictions that hinder” both the emancipatory project and the pursuit of happiness (Claussen and Maiso 2019: 77). Decolonial theory, closer to our own present, has both built on these insights and challenged the normative Eurocentrism of much of the critical theorizing, as it traces the deep imbrications of Western modernity and global coloniality and also seeks to *delink* from their lethal symbiosis (e.g., Moraña, Dussel, and Jáuregui 2008; Mignolo 2010). While this intervention continues to be indispensable and profoundly germinative, one inadvertent consequence of the decolonial project’s deployment of a “North-South optic” (Lazarus 2012) has been that it lumps together Eastern and Western Europe, *de facto* confining European theoretical production to the Westernmost geographical parts of the continent. Over against the best intention of its practitioners, such a move runs the risk of erasing and/or neutralizing radical thought from Europe’s own internal periphery, its own “internal

South”, positioned on the imperial difference of the modern/colonial world-system (Boatcă 2013).¹

Accordingly, this text seeks to make a contribution to a more expansive conversation between decolonial and critical theory, by exploring the work of one of Eastern Europe's least known yet most creative radical intellectuals, Bulgarian heterodox Marxist Ivan Hadjiyski. Killed by Nazis on the Eastern front in 1944 at the age of 36 (same age that Fanon died less than two decades later), Hadjiyski was a major interlocutor in intellectual and political debates around racism, capitalist accumulation, and the *differentia specifica* of Bulgaria/the Balkans in the 1930s and early 1940s. His prolific writing, spanning dozens of academic articles, journalistic pieces for the popular press, and the equivalent of four published and one lost monograph, helped set him up as one of the most powerful critical voices of his time. After situating Hadjiyski's life and work in its context of the interwar

¹ The immediate target of the decolonial critique of critical theory are the more familiar iterations of the critical theory project which tacitly identify both the “dialectic of the Enlightenment” and the Habermasian (unfinished project of) modernity as intra-European/Western phenomena to be explored via the resources of Western critical thought (German idealism, Marxism, psychoanalysis, etc.). It is with respect to this literature that Nelson Maldonado-Torres (2007: 263) would argue that decolonization, rather than modernity, is the project in need of completion. Important exceptions to such Eurocentric predilections exist, of course, including the direct genealogy connecting Herbert Marcuse to Angela Davis and Lucius Outlaw, for instance; or Claussen's own exploration of the “American roots” of critical theory itself (see e.g. Claussen 2004; Davis 2004; Outlaw 2013). Among the seminal contributions of Eastern European scholars such as Manuela Boatcă, Ovidiu Țichindeleanu, József Böröcz, Piro Rexhepi, Marina Gržinić, and others, is the insight that there are “multiple Europes” separated by an “imperial” (rather than a “colonial”) difference, racializing not only the peoples of different European regions in different ways, but also their epistemic practices and resources. For a genealogy and discussion of postcolonial and decolonial theory in the region, see Karkov (2019).

and World War II periods, I explore in some detail his early and arguably most popular (yet also most misunderstood) text titled “An Optimistic Theory about Our People” (“*Optimistichna teoriya za nashia narod*”), first published in 1938. I argue that Hadjiyski’s piece represents a genuine contribution to both critical and decolonial thought *from the perspective of Eastern Europe*, and continues to have important lessons for us in our present moment.

Writer, Archivist, and Activist: Ivan Hadjiyski’s Life and Work

Ivan Minkov Hadjiyski is born in 1907 in the Balkan city of Troyan, in the family of a small proprietor (*esnaf*): a biographical fact arguably relevant for both his intense work regimen (in line with the *esnaf* ethos of working “from dark till dark”) and the subject matter of his academic investigations (as Hadjiyski identifies the small proprietor mentality of his time as both essential to Bulgarian social dynamics and prohibitive of large-scale social transformation). After completing his primary education in his city of birth, he enrolls in the Svishtov trade *gymnasium* (high school), where, in the words of a contemporary, more than two-thirds of all high school students are left-leaning or communists and among whom Hadjiyski stands out easily for his academic accomplishments and rebellious nature (Ignatievski 1989). It is also at this stage that he gets involved with political activism and has his first run-ins with and beatings by the police, in the context of severe state repression on the heels of a

military coup and an abortive anti-capitalist uprising.² His university studies commence as he moves to the capital Sofia in 1927. Over the course of the next five years, he would pursue and obtain two diplomas from Sofia University, in philosophy and law, respectively: the first one a genuine passion, the second a way to procure a living, all the while working various odd jobs, such as waiting at restaurants in the evenings and stenographically copying university lecture notes for his fellow students, much to the chagrin of the academic faculty (Bandov 1989: 425). He also gets married and welcomes his first daughter Mariya into the world in 1937 (his second daughter Nina is born in 1943).

While his earliest writing dates back to his high school days, Hadjiyski's serious interventions as a public intellectual begin during his time in Sofia and continue up until his death in 1944. Starting in the early 1930s, he establishes himself as a perceptive and wide-ranging publicist, especially in the left-wing press, where he publishes a number of *feuilletons*, reviews, interviews, and "historical reportages" on the political and social problems of the day (Hadjiyski 2003a: 257–375; Vassilev 1988: 81–105). In more academically oriented venues, Hadjiyski also

² In June 1923, a military coup takes place, against the highly popular Agrarian Front's government in the country. With direct orders from Moscow, the Bulgarian Communist Party organizes an armed uprising in September 1923, which is brutally suppressed by the new fascist-leaning government. The cost of human life is in the tens of thousands (20,000 to 30,000, by most estimates). Aged 16, Hadjiyski is among those arrested and tortured in prison by the police, and in fact his escorting to a neighboring city's jail is accompanied by bicycled onlookers, to make sure that he does not get accidentally "disappeared" along the way. He would be under police surveillance for much of his adult life, and would even spend some time in prison for political agitation.

authors a series of texts on topics as diverse as military discipline and prison life, treasure-hunting expeditions and the psychology of the maniacal individuals, the 1876 anti-Ottoman uprising in Bulgaria and the latest trends in European philosophy, and many others.³ Among his earlier publications are two books, titled *Authority, Dignity, and Mask* (*Avtoritët, dostoyinstvo i maska*, 1933) and *Love and Marriage* (*Lyubov i brak*, 1936), which are met with significant critical acclaim. Around 1940 he starts working on what would become his magnum opus: a three-volume monograph titled *Daily Life and Spirituality of Our People* (a loose translation of the original *Bit i dushevnost na nashia narod*) and dedicated to a highly complex (“transdisciplinary”) investigation of Bulgarian history and society from the Ottoman times to the present. While still alive, Hadjiyski oversees the publication of the first volume in 1940 and has the second approved and prepared for official launch in 1944, entrusting the third to his immediate army commander as he volunteers for the military expedition in Serbia which would

³ See, accordingly, his texts titled “Psychology of Military Discipline” (“Pshologiya na voenna disciplina”), “From the Psychology of the Contemporary Prison” (“Iz filosofiyata na syvremenniya zatvor”), “Psychology of Treasure-Hunting” (“Pshologiya na nasheto imanyarstvo”), “Psychology of Maniacal Individuals” (“Pshologiya na maniakata”), “Psychology of the April Uprising” (“Pshologiya na Aprilskoto vyzstanie”), and “Philosophical Thought in Our Country” (“Filosofskata misyl u nas”). Apart from “An Optimistic Theory about Our People” (referred to as “Optimistic Theory” from here on), of particular note are also the following texts, among others: “The Moral Philosophy of Bulgarians” (“Moralnata filosofiya na bylgarina”), “The Emergence of Individualism in Our Country” (“Poyavata na individualizmyt u nas”) and “Historical Roots of Our Democratic Traditions” (“Istoricheskite koreni na nashite demokraticni traditsii”). While Hadjiyski’s work has been republished numerous times over the years, the edited volume titled *Bulgaria’s Moral Map* (*Moralnata karta na Bylgariya*) offers a very good sample of some of his most insightful writings from the mid-1930s on (Hadjiyski 2008c).

lead to his untimely death in October of the same year. In the ensuing chaos of the transition to state socialism in the country, the hand-written sole final draft of the third manuscript seems to have been irrevocably lost, most likely destroyed in the purging of “bourgeois literature” by the new regime. Decades later, as his daughter Mariya Hadjiyska stumbles upon and successfully reconstructs about 90 pages of an earlier draft of the text, it is hard to miss the uncanny resemblance of Hadjiyski writing to that of Antonio Gramsci’s “spatialized” Marxism (Said 1993: 12–13), making the loss of the full manuscript even more regrettable.⁴

Hadjiyski defines his life’s work as an effort to develop a “concrete mass psychology”, a new science that occupies “a middle ground between sociology and psychology and encompass[es] all of ethics” (Hadjiyski 2003c: 341).⁵ At the heart of this project is a repurposed base-superstructure topography in which the economic sphere may have been the “determinant in the last instance” yet (to deploy some more recent nomenclature) it is not necessarily always *dominant*. As he sees it, the subject matter of concrete mass psychology is the sphere of social mores (“*bit*”, daily living), which tends to change slower than and also works with delayed action on the economic base,

⁴ For Said, Gramsci’s attentiveness to space and spatial differences (rather than to time, as is the case with for instance Lukács) makes him far more important for postcolonial theorizing than the Hungarian Marxist philosopher. Spatial metaphors abound in Hadjiyski’s analysis as well, as he talks about the “theory of the political reserve”, “national corporations (blocs)”, and generally the “atypical features of our social development” (Hadjiyski 1989: 186–269).

⁵ All translations from texts in the Bulgarian original below are mine, unless otherwise noted.

with the political sphere positioned as an intermediary layer between the two and also enjoying its own “relative autonomy”.⁶ It is this complex “dialectical cocktail” that would often yield unpredictable historical and political developments for which a merely economic explanation would be grossly inadequate (with say the 1876 April Uprising against the Ottoman Empire as a case in point). Notably, Hadjiyski’s observations are more than just abstract speculations of a detached academic: from 1936 to 1943 he embarks on four consecutive tours of different parts of the country, on foot and on his German “Hercules” bike, gathering a pile of ethnographic, historical, and sociological material which would inform both his *Daily Life and Spirituality* monographs and his academic and journalistic texts. Travelling with the bare minimum and often through prohibitively inclement weather (sleeping in barns and even on the ground, biking through torrential rain and snow storms, feeding himself on nearly rotten food, and falling sick along the way), Hadjiyski is fully aware that he is watching history in the making, as the country transitions rapidly to a modern capitalist society. Little escapes his keenly observant eye, as he admits it in a letter to his wife: “For history there is no important-not important, everything is important, even the smallest ritual” (Hadjiyski 2003e:

⁶ According to Hadjiyski, the economic base is the sphere of collective life that gets established first, followed up by the political sphere. The new forms of morality (“subjectivity”) appear (and also disappear) last, possibly accelerating or decelerating political processes and economic relations. As he puts it, “The task of the general theory of concrete mass psychology is to explain this conservatism of ideology, which we call customs, tradition, inertia of upbringing” (2008c: 211). Importantly, while this is the methodological point of departure of his work, in most of his writings the analysis constantly challenges the “primacy of the economic” and is acutely attentive to both the political and the moral superstructures.

408). His own death on the Eastern front seems to have been motivated at least in part by a desire to observe ordinary men in combat from up close (Karanfilov 1989: 490).

Hadjiyski emerges as a public intellectual in the interwar years in Bulgaria, a period overdetermined by many conflicting but also intersecting intellectual projects.⁷ Along with a handful of liberal and communist intellectuals, Hadjiyski is one of very few to refuse this deadly convergence and the trappings of the increasing fascisization of the intellectual debates of his time (while also being realistic about the complex social dynamics of his country of origin). His interest in developing a concrete mass psychology of the “Bulgarian people” is not a search for hidden roots and spiritual essences, but an activist-oriented investigation of the role that history and politics play in the construction of collective senses of self. His exploration of the brutality of colonial plunder in the construction of “the West” is a challenge against both middle-class mimic men and leftist class-reductivists, from the perspective of the historical specificity of East-

⁷ Apart from a small but influential liberal minority, in figures such as German-educated philosopher Dimitar Mikhachev, these intellectual projects include a convergence of “native” and “right-wing” anti-modernist critique (with authors such as Spiridon Kazandzhiev, Yanko Yanev, and Nayden Sheytanov; e. g. Elenkov 1998), on the one hand, and a group of leftist intellectuals (such as Hadjiyski, Todor Pavlov, and others) schooled in the legacies of both Marxism and Russian populism, on the other (Dimou 2009). Many of especially the right-leaning intellectuals of the time operate within the framework of so-called “psychology of the people” (*narodopsihologia*), as they seek to uncover both the “spiritual essence” of the people and to make sense of the state’s military defeats during the two preceding wars (Elenkov and Daskalov 1994: 35–36). It is on this terrain that Ivan Hadjiyski would produce some of his most subversive ideas, by changing the terms of the conversation. For a regional discussion of the growth and impact of right-wing and leftist thought, see respectively Hitchins (2010) and Dimou (2009).

ern Europe. While these themes run like a red thread through virtually all of his work, they are perhaps nowhere as clearly articulated as in his 1938 text, “An Optimistic Theory about Our People.” To this day Hadjiyski’s most frequently quoted yet also most misunderstood text, “Optimistic Theory” offers the ingredients of an anti-colonial heterodox Marxism well ahead of its time, and in many ways of ours too.⁸

Against National Pessimism, or, Resignifying “the People”

Published in 1938 in the highly prestigious academic journal *Filosofski pregled* (*Philosophical Review*), Hadjiyski’s “Optimistic Theory” was certainly not a stand-alone text with no intellectual precedents but rather an intervention in a widely mined discursive field. The text’s very point of departure is an effort to challenge “pessimistic” normative assumptions about Bulgarians (and by extension the Balkans) from the first half of the twentieth century, whose immediate context is a succession of military defeats in the Balkan Wars of 1912–13 and in the First World War widely perceived at the time (and in fact to this day) as “national catastrophes.” More broadly, the ensuing patterns of collective self-inferiorization are further compounded by Western European discourses of “balkanization” and “balkanism” as signifiers for not only political fragmentation but also a

⁸ I use “anti-colonial” here both in the sense that Hadjiyski is deeply critical of Western colonialism and that he also anticipates some of the arguments that anti-colonial movements and intellectuals would develop decades after his own demise.

“reversion to the tribal, the backward, the primitive, the barbarian” (Todorova 2009 [1994]: 3). The local intelligentsia registers these seismic shifts in popular perception in strange and often revealing ways. Hadjiyski's contemporary Nayden Sheytanov, for instance, wonders in a 1933 article in the same journal whether the infamous “spirit of negation” (*duh na otritsanieto*) of Bulgarians was not rooted in the “racial Babylonia of the Balkan peninsula” and whether even the very word “Bulgarian” was not just a “collective name for different nationalities which came and settled around the Balkan [mountain] and which now instinctively keep up their old national and racial antagonism” (Sheytanov 2006: 445–446). For Sheytanov, one of the interwar period's most important intellectuals, this spirit of negation is a likely by-product of, among others, the presence of Roma and Jewish minorities and also of a past of “Asiatic despotism”, in the shape of the successive Byzantine and Ottoman empires (446–449).

Hadjiyski chooses to take a different path in his text, by refusing from the outset this gesture of self-inferiorization underlying (at least implicitly) most theories about Bulgaria and Bulgarianness (2008a: 91). Recognizing the wide popularity of self-deprecating comments about a “Bulgarian job” (*bylgarska rabota*),⁹ his response is a multi-pronged strategy of countering

⁹ Hadjiyski (2008a: 92) sums up the pejorative definition of a “Bulgarian job” as a “job that is inadequately thought out and even conceived, without guidance or poorly moved forward, and which as if by necessity ends in scandal, to only serve as a shameful registration of its sorry protagonists.” He reminds his readers that words such as “Bulgarian” and “Bulgarian job” are “often used as most humiliating signifiers” (id.: 91). Admittedly, not much has changed since the 1930s, as far as the deployment of these terms is concerned.

this deep-seated pessimism both methodologically and historically. Two prongs of this counter-strategy are of particular interest for this text. The first one is Hadjiyski's effort to resignify or revalorize what it means to be/say "Bulgarian", in a manner that foregrounds class antagonisms and moments of political mobilization as central to the construction of a collective self. The second prong places under critical scrutiny the logic and historical development of Western capitalist modernity, from a perspective resonating with positions articulated by Hadjiyski's contemporaries from the global South and also anticipating later arguments in Cedric Robinson's "racial capitalism" framework, among others (e.g. Du Bois 1998 [1935]; Williams 1994 [1944]; Robinson 2000 [1983]). Notably, Hadjiyski's effort at resignifying Bulgarianness is not a mere reversal of the terms, in which the previously "inferior" Bulgarian would now come on top: a compensatory move of little theoretical or political value.¹⁰ Rather, Hadjiyski seeks to locate the character of the "people" within the complex dialectic of history, disputing the relevance of claims to any "permanent national substance" or eternal collective destiny.

Hadjiyski, of course, was fully aware of the troubled social realities of interwar Bulgaria. He does not dispute in his text the shortcomings of Bulgarian industrial development for instance, and he also admits to the existence of confusing conceptions of public and private property and a complicated relationship of

¹⁰ Hadjiyski (2008a: 95) makes fun of, for instance, efforts to trace secret affinities between Sanskrit and Bulgarian and of claims that Bulgarians were the first nation in Europe.

citizens to their state. In the rapidly transforming Bulgaria of his day, as he sees it, “everyone is a crook until proven otherwise”, with moral virtues such as honor, integrity, and dignity having lost most of their purchase (Hadjiyski 2008a: 96). Bulgarian social life, for Hadjiyski, unfolds against the backdrop of “*united fronts of mediocrity* [...] [which] kill by the most inexcusable means every head which has pushed them into the shadows or has exposed them for no other reason but the simple fact of its own existence” (id.: 97). This life’s emotional tonality is dominated by the “famous mass disease in our country – envy; this disease [...] of the failing small proprietor of moral and material goods, which has turned almost every single mouth into a limb press [*stiskalo*] chewing up gall and spitting it out” (id.: 99).¹¹

Yet these social phenomena have little to do with the “national character” of Bulgarians, and even less with what others have called their “slave-like [post-Ottoman] mentality” (quoted in Dimitrova 2019: 39), but rather with the transformation of Bulgarian economy and politics from especially the late nineteenth century on. This transformation, according to Hadjiyski, has at least two roots. To begin with, in the newly market-dominated society, it is only to be expected that egoism (rather than solidarity), greed (rather than generosity), and social fragmentation (rather than a sense of community) become the norm. As the superstructures of politics and social morality begin to register the turbulent processes of the economic base,

¹¹ It is worth noting that most present-day references to these passages in Hadjiyski reify their original meaning by interpreting them to suggest, over against his own intentions, that envy and mediocrity are permanent a-historical features of the “average Bulgarian.”

old patterns of behavior and sociality are rapidly dissolving and new forms of subjectivity and intersubjectivity make their appearance. As Hadjiyski states in an important (and also purposefully un-referenced) footnote to this section, “the dominant morality of a given epoch is the morality of the dominant social group, which bears historical responsibility for it” (2008a: 99).¹²

Yet, secondly, Hadjiyski ties these developments to the new nation’s complicated relationship to Western Europe as well. Cognizant of the country’s rapid integration into the global capitalist circuits of production and circulation, Hadjiyski warns against the trappings of Western European mimicry, especially among the middle class and its intellectuals. As they import uncritically Western European tastes, luxury items, fashion, and consumption patterns, the middle-class intelligentsia soon face up to the very limited means of maintaining such high living standards on the basis of a “miserable clerk’s salary.” The resulting attitude of a “career-at-any-cost” cynicism and opportunism becomes the backbone for “corruption, venality, [and] phenomena of spinelessness and predatory behavior by the semi-intelligentsia” (id.: 114). No less significantly, the gulf between one’s own humble origins and these newly triggered (Western) phantasmatic projections leads to obsessive patterns of self-hatred and self-denial, as “the energy of our intelligentsia [...] [remains]

¹² In the Nazi-friendly regime of Boris III, Bulgarian monarch of the period, any explicit reference to the Marxist classics would often result in immediate censorship, which is why, while he draws on their methodology quite extensively, notably *The German Ideology*, it is very rare to see direct citations of Marx and Engels’s work in Hadjiyski’s texts.

enclosed within its narrow husk [and] turns into self-consumption, maliciousness, envy, and rancor” (id.: 115).

Perhaps even more importantly, Hadjiyski points to an alternative valuation of “Bulgarianness” during the period of the Bulgarian national revival of the nineteenth century. Crucially for him, the roots of that *other* valuation are both economic and political. In a proto-capitalist context still dominated by local (Ottoman and ecumenically Christian Orthodox rather than Western-centric) social imaginaries, local merchants and traders make a name for themselves even beyond the confines of the empire, as “the spear and the mace yield to the needle and the cubit” (Hadjiyski 2008a: 100). The possibility of travel and the accumulation of merchant capital facilitates the emergence of new modes of subjectivity as well, of a sense of individualism (but not yet egoism) still coupled with the old village commune (*zadruga*) morality. As Bulgarian-made goods are to be found from the smallest Romanian hamlet all the way to the city of Vienna, the new Bulgarian merchants and traders who “thought with the parallels and meridians could not help but feel *necessary, independent, and proud [of themselves]*” (id.: 100–101), their “Bulgaria” a “land of boundless opportunities” where “every career was made through personal qualities” and “riches were created, not inherited, and everyone occupied the position he himself had forged” (id.: 101).

Yet as they ascend on the ladder of social hierarchy, these “self-made” merchants and traders feel also deeply rooted in their communities and local contexts. It is from among their circles that the strongest political and financial support for the

national liberation struggles would emerge, in the context of the long nineteenth century. As they spearhead the mobilizations for religious, educational, and political autonomy, for the small proprietor class words such as “Bulgarian” and “Bulgarian production” become a badge of honor, rather than the stigma they would only a few decades later begin to bear. The *esnafs*’s growing political consciousness, coupled with an increasing economic independence, produces a rupture with dominant modes of self-perception and identity. For Hadjiyski, such alternative valuations are crucial, as they not only expose the transitory nature of the “national pessimism” of his time, but also point to the possibility of resignifying the people again, in the future. In fact, they pose the pressing need for such resignifications for the present moment as well, a task to which his own analysis seeks to contribute as well.¹³

I should stress here that I am less interested in the (admittedly deficient) historical accuracy of Hadjiyski’s argument than I am in his methodological contributions. To be sure, even as he inhabits them so subversively, Hadjiyski does not manage to free himself from the ideological limits of his own era. As he argues for a positive re-evaluation of the concept “Bulgarian” for instance, Hadjiyski also ethnicizes identitarian categories which

¹³ Importantly and over against the deep “orientalism” of not only his own contemporaries, Hadjiyski reads the political emancipation of Bulgaria from the Ottoman Empire at the end of the nineteenth century as an economic step backwards, as the newly independent country lost its access to the vast Ottoman imperial market. Additionally, the Ottomans, as he sees it, prevented the development of feudal stratifications on Bulgarian territory, established lasting peace, and also improved materially the life of the population (e.g. Hadjiyski 2008a: 170–1). Notably, his views on the subject continue to be far more progressive than those of many of the country’s present-day intellectual and political elites as well.

operate much more fluidly in the context of especially the early nineteenth century. It makes little sense to speak, for instance, of (presumably ethnic) Bulgarians at a time when prayer books are written in Church Slavonic, modern Bulgarian, and Greek at the same time (Todorova 1990: 439) and when inter-ethnic marriages are considered so typical that the ethnic membership of the partners is not even entered into the field of documentation (Davidkova 2012: 164). Similarly, Hadjiyski's disposition in this text to reproduce the standard tropes of the national "master narrative" pitting the "good" *esnaf* against the triad of oppressors (the Ottoman Empire, Greek orthodoxy, and the Bulgarian *chorbadjii*, or rich merchants), has both been challenged by professional historians and deployed by (an admittedly far more reductive) state-sponsored historiography to dubious ends (e.g. Lyberatos 2010; Vezenkov 2011).¹⁴ Furthermore, Hadjiyski's inhabitation of the very language of nationalism leaves him insufficiently attentive to what the process of constructing that nation has meant for people identified as "internal minorities", from Macedonia to the Rhodope region in particular. In these spaces, since the late nineteenth century but especially during the interwar period, practices of school indoctrination, language "purification", and at times outright ethnic cleansing have persistently sought to produce what the nation was already claimed to be (Brunnbauer 2001; Todorova 1990; Roudometof 2001; Lory 2011; Neuburger 2000).

¹⁴ Notably, Hadjiyski himself will nuance his position on the subject, as he deepens his research in the next few years. Much of this later writing zones in on the "law of hesitation" endemic to the *esnaf* class, and he would also be far less sympathetic to this group in his analysis on the accomplishments and ultimate failure of the April Uprising.

Yet despite these historical shortcomings (widely shared well beyond his time), Hadjiyski's genuine contribution lies elsewhere. His text, along with the remainder of his work, serves as a precious antidote both to the compulsive Eurocentrism of much of the middle-class intelligentsia, with its pervasive "national pessimism", and to substantivist conceptions of "the people" often pitted against a "weak" and "overcultured" Europe that had lost its way. Acutely aware of "double mirroring" between these two positions, Hadjiyski chooses instead to consider national and ethnic identities as the outcome of a long historical sedimentation naturalizing such categories as falsely homogeneous, and also, occasionally but very importantly, as the product of political mobilizations with the unique power to redefine such identities in new and unprecedented ways. While he is far more attentive to the dynamics of class struggle and class recomposition than he is to the production of race and ethnicity, some of Hadjiyski's more nuanced arguments in especially his late work demonstrate his willingness and ability to nuance his position even on this complicated terrain. This is certainly the case when, in his final surviving text and as he revisits the immediate post-Ottoman period, he chastises the dispossession and even "ethnic cleansing" of the Ottoman minority in the newly independent Bulgarian nation-state. As he spares no punches against practices of "cleaning from the ground up the abandoned Turkish villages and houses" and "scaring [people] at night and purchasing [their lands] during the day", Hadjiyski hints toward the possibility of expanding the scope of his analy-

sis to consider race and ethnicity and not just class, had he survived his untimely death in 1944 (Hadjiyski 1989: 189).

Primitive Accumulation, Colonial Plunder, and the Eastern European Path

The second prong of Hadjiyski's analysis is a critical discussion, in fact a demystification, of Western modernity and Western capitalism as supposedly internally consistent and "civilizationally" superior socio-political phenomena. This discussion constitutes the bulk of Hadjiyski's critical engagement, with an eye to warning against an uncritical (i.e., naïve and dangerous) mimicry of Western European paths of development by Eastern European intellectuals and political activists. As he sees it, such imitative efforts not only contribute to the devaluation of the native(ly Bulgarian) and the further sedimentation of "national pessimism", but also project as regional futures political and economic goals that are neither accessible nor desirable. It is worth noting in passing here that Hadjiyski's comments have lost none of their relevance for a post-socialist Eastern Europe, where fantasies of "catching up with the West" (Bulgaria becoming "Switzerland of the Balkans" for instance) marked much of the transition to market capitalism in the region. In fact, as I demonstrate below, some of Hadjiyski's remarks in his text prove to be far more far-sighted and subversive than much of the anti-capitalist critique of the present moment.

Hadjiyski's first line of attack is a challenge to the fantasy/utopia/projection of an inherently superior (Western)

civilization, as embodied in the “heroic Europe” of Germany, France, and England since the nineteenth century (Boatcă 2013).¹⁵ His argument here is both sociological and historical. For instance, he sheds a critical light on the social reality of the Western European states of his day, “none of which has managed or will manage under current conditions to free itself from either illiteracy, poverty, police, or prisons” (Hadjijiski 2008a: 108). He also reminds his readers of the national pessimism of Western Europe’s “enlightened monarchs”, who all distrusted and despised their royal subjects (with Frederick the Great as a prime example), and spares no blushes to British parliamentarianism, philosophy, and the famous “British integrity”, in light of their shared feudal past of incessant civil war, backstabbing, and intrigue and the continued role of colonial plunder and violence (id.: 108–109; I return to the question of colonialism below). Anticipating analyses such as Enrique Dussel’s (2000), among others, that the very concept of Europe is a retroactive projection performed through a violently selective editing of the

¹⁵ Romanian sociologist Manuela Boatcă makes a distinction between what she calls “decadent”, “heroic”, and “epigonal” Europe, on the territory of the continent. While “decadent Europe” refers to Portugal and Spain as early participants in the colonial project, and “heroic Europe” refers to Western modernity’s core producing nation-states (Germany, France, and England), Boatcă understands “epigonal Europe” (the Balkans) to be have been positioned as a reproducer of (colonial) modernity and hence marked by an attitude of aspirational Europeanness/whiteness (Boatcă 2012: 136–137). For Boatcă, the European continent is crisscrossed by various “invisible borders” resulting from the “rise of the West” to global dominance, notably an *internal imperial difference* (between decadent and heroic Europe, from the seventeenth and eighteenth centuries), and an *external imperial difference* (between East and West, sometime after the eighteenth century). More recently Boatcă (2018) has also added a fourth “forgotten Europe”, that of Western Europe’s former colonies, or “the unacknowledged borders in the Atlantic and the Caribbean Sea.”

historical record, Hadjiyski ridicules claims of Aryan racial superiority tracing its roots all the way back to ancient Greece.¹⁶ In the conceptual geography of the ancients, he insists, there were “only two groups of people: Hellenes and barbarians. The Teutonic race par excellence belonged to the barbarians” (Hadjiyski 2008a: 110).

Notably, Hadjiyski's article appears in the context of momentous debates around eugenics and “racial hygiene” in the country. In 1926 and inspired by German “racial science”, Bulgarian zoologist Stefan Konsulov helps found the first eugenics society in Eastern Europe called “Circle for the Study of Racial Hygiene”, renamed “Bulgarian Society for Racial Hygiene” two years later, recommending family certificates listing hereditary diseases and also the sterilization of disabled people, criminals, and “incurable alcoholics” (Promitzer 2007: 229). While the eugenicist project does not really take off at this early stage, Konsulov and his fellow travelers successfully revive the old eugenics society in 1934, on the heels of a rapidly growing international and national fascist movement. Starting in 1937, an intense dispute around racial characteristics and “biological sociology” dominates the intellectual headlines as well, implicating right-wing, liberal, and leftist intellectuals in acrimonious exchanges that sometimes spill over outside the walls of the

¹⁶ As Dussel reminds us, the ancient Greeks had no relevant concept of Europe and considered Asia and Africa to be “developed” rather than “barbarian”, while the projected continuity between ancient Greece, Rome, and the West is an ideological construct of eighteenth-century German Romanticism. What is more, for most of the Middle Ages, the classical Greek world was as much Muslim and Arab as it was Byzantine Christian, with philosophers such as Aristotle and Plato having been studied in Baghdad way before they arrived in Madrid and Paris (Dussel 2000).

academy (Promitzer 2007: 241; Dimitrova 2019: 110–116).¹⁷ The fact that the Nazi racial science defined Slavic nations as only “culture-bearing” (rather than “culture creating” like the Aryan race) appears to have somehow been lost on the right-of-center participants in the debate (Girginov and Bankov 1999: 84). But it was not lost on Hadjiyski, for whom “in a broad historical projection there are in fact no inferior or superior races, great or small peoples, because the greatness or backwardness of a people [...] unfolds in broad strokes according to the same laws and because no individual people is an exception to this rule” (Hadjiyski 2008a: 95).

Yet the heart of Hadjiyski’s analysis is his critique of Western colonial (“racial”) capitalism and its systemic logic. As he probes both the early history of capitalism (Marx’s primitive accumulation) and its more recent practices, Hadjiyski zones in on the real sources of the wealth that continue to finance Western industrial development, just as they helped launch the Industrial Revolution in the eighteenth and nineteenth centuries. Western societies, as he sees it, kickstarted their industrial progress by looting and pillaging the rest of the world, so that “Not only then, but also today they constitute national cooperatives for colonial plunder, which is why even among their work-

¹⁷ On the right-wing side, the main interlocutors are Konsulov himself, to a lesser extent Metodiy Popov, the country’s most influential biologist, and Ivan Kinkel, Chair of the Association of Bulgarian Sociologists. Their challengers include Dimityr Mikhachev, Bulgaria’s most influential liberal philosopher and editor-in-chief of *Filosofski pregled*, and Todor Pavlov, an influential orthodox Marxist thinker and theorist of the infamous “theory of reflection.” Hadjiyski’s “Optimistic Theory” is at least in part motivated by an effort to shift the terms of this conversation, by placing the debate of “superior and inferior races” within a broader historical framework.

ers the idea of emancipation is not very popular” (Hadjiyski 2008a: 111). As he insists that colonized peoples can often not even tell “the difference between merchants and pirates” (id.: 109), Hadjiyski thus complicates more familiar accounts of the origins of capitalism, by in fact introducing a crucial spatial (“imperial”, as per Manuela Boatcă’s analysis) difference between Western Europe and the rest of the continent. On the one hand, Hadjiyski’s origin story of Western capitalism shifts the emphasis away from the more familiar story of the enclosure of the commons, toward an arguably more important reality of colonial theft and extraction of resources, from “internal” to “external” colonialism as it were; placing him in the company of contemporaries such as C.L.R. James, W.E.B. Du Bois, and Eric Williams, as they all insist on the centrality of slavery and Western colonialism for capitalist development (James 1989 [1938]; Du Bois 1998 [1935]; Williams 1994 [1944]). Hadjiyski would certainly not be surprised to read, in a statement more or less contemporaneous with his own writing, that “several of the principal streets of Liverpool had been marked by the chains, and the walls of the houses cemented by the blood of African slaves” (Williams 1994 [1944]: 63). Fully aware that the “colonial difference” allows for both higher worker salaries and the investment of resources in cutting-edge industries further fueling “uneven development” (Hadjiyski 2008a: 111), Hadjiyski demonstrates that, figuratively speaking, Western workers have much more to lose than their chains (Roediger 2003 [1991]; Du Bois 1998 [1935]).

In Eastern Europe of the nineteenth and twentieth centuries, on the other hand, since the “world and the markets had already been divided and because this original accumulation of wealth could not take place via colonial plunder, [it could only happen] at one’s own expense” (Hadjiyski 2008a: 111). In the absence of colonial possessions for the newly capitalist Eastern European societies, large amounts of capital could only be made available by way of “new enclosures” and “accumulation by [local] dispossession”, as the political and economic elites turn on their own fellow citizens and bleed them dry. This, in short, is Hadjiyski’s conception of capitalism: a global system that differentiates and not only homogenizes, that feeds off the proliferation of social hierarchies, and that operates on a logic that is “never not racial”, in Ruth Wilson Gilmore’s felicitous formulation (Robinson 2000 [1983]; Gilmore 2017: 225).¹⁸ In the resulting conditions of chronic poverty in the region global crises such as the Great Depression of 1929 make themselves felt even more (Hadjiyski 2008a: 111).

¹⁸ In his magisterial *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, Cedric Robinson argues that the racialization of the proletariat began within Europe, just as capitalism itself grew out of the structures (and strictures) of feudalism. Within the system of the ensuing “racial capitalism”, the function of the race/racialization is to create not so much abstractions (such as value for instance) but rather distinctions and internal hierarchies; or, as Robinson (2000 [1983]: 59) puts it: “The tendency of European civilization through capitalism was thus not to homogenize but to differentiate – to exaggerate regional, subcultural, and dialectical differences into ‘racial’ ones.” Hadjiyski’s argument is also in agreement with Anibal Quijano’s articulation of a coloniality of power, as a central pillar of the modern world-capitalist system. For Quijano (2000: 533), the advent of coloniality in the long sixteenth century marks the start of both the racial classification of the global population and the constitution of new structures of control of labor. The differences between Quijano and Robinson’s frameworks extend beyond the scope of this paper.

Lastly, even Western ethical theories are interpreted to have their origins in this reality of colonial plunder and capitalist predation. While immense riches can only be accumulated through the violence of extraction and dispossession (Marx's "blood and fire"), once they reach a certain level, then the very methods deployed in their accumulation risk turning against their owners who now seek to protect their newly acquired wealth. This is when the newly rich (states and corporations, and not just individuals) start preaching a morality of honesty and hard work and may even practice it on a local level, as they seek to naturalize the already entrenched social and economic inequalities. In effect, this newly discovered "humanitarian ethic" helps sustain inter-regional hierarchies within the global capitalist system as well, by further proscribing to latecomers the only possible path to economic and political power, that of colonialism and capitalist dispossession. This is the real reason why, as Hadjiyski puts it, "the English move on from the piracy of the East India Company, from corruption during the mutiny on the 'Bounty', to present-day English integrity" (id.: 112).

Stated more broadly, one of the main goals of Hadjiyski's text is to demonstrate unequivocally, for his fellow citizens, both the inaccessibility and undesirability of a reality of colonial plunder and predation and of a state enclosing on the commons of its people. His proposed alternative, toward the end of his text, entails a wide practice of redistribution of resources, so that "Bulgaria [may] become rich, abundant, and happy – but for everyone" (id.: 116). With the "British road" radically and permanently foreclosed, the only path forward points to a

“[re]arrangement of internal economic relations” in the direction of a greater socio-economic egalitarianism and human flourishing for all (id.: *ibid.*); and, in an increasingly global and interconnected world, to a resolution of those questions at the international level as well.¹⁹ But his vision presupposes what we may also call, riffing off of Jacques Rancière, a “*decolonial* redistribution of the sensible”, by way of an unconditional dismantling of Western-centric social imaginaries and epistemologies, the promotion of pluri-versal and pluri-logical systems of sense and value, and a resignification of local, native, even “traditional” practices and ways of being.²⁰ Faced with the tsunami that is Western colonial/modern capitalism, Hadjiyski enjoins his readers to stop looking elsewhere and mine the “waste[d]

¹⁹ Elsewhere Hadjiyski (2003d: 239–240) proposes that the international cooperation will need to be regional as well, calling for “Balkan unity” in the region.

²⁰ Rancière (2004: 13) defines the “distribution of the sensible” as “the system of *a priori* forms determining what presents itself to experience”; or, stated differently, who and what counts in the “distribution of spaces, times, and forms of activity” which a community recognizes as self-evident (id.: 12). For Rancière, the distribution of the sensible constitutes an aesthetics at the very heart of politics (id.: 13). An important anti-capitalist social theorist, Rancière still operates within a Eurocentric imaginary and its set of references. Ivan Hadjiyski, as I see it, departs at least partially from this imaginary, as he considers the *differentia specifica* of Eastern Europe and uses it as a launching pad of his own critique. In later texts, he will also be very attentive to local practices very much under the threat of extinction, under the onslaught of modern capitalism. He will discuss, among others, a traditional custom such as *proshki* (“forgiveness”), in which two sworn enemies sit down to “chat it up” on a given day of the year, in an effort to mend their relationship; and also a phenomenon such as *komshulyk*, an Ottoman Turkish word signifying not only neighborliness, but also the little side door connecting the yards of neighboring houses and allowing their inhabitants (mostly women) to move in between without having to venture onto the (male-dominated and heavily policed) street (Hadjiyski 1974: 125; 1974: 110–111; 2008b: 198). Both his written work and preparatory notes testify to an obsessive mania for archiving the nearly extinct or rapidly disappearing, and an acute awareness of the price to be paid for the advent of capitalist modernity in the region.

social experience” (Santos 2006: 15) of their own past and present. As he puts it, only half-jokingly, in a different text: “A horse may be preferable to a donkey, but when you don’t have one, how should you be treating your [other] long-eared friend?” (Hadjiyski 2003b: 250).

Against the Politics of Forgetting

Ever since his untimely death in 1944, Ivan Hadjiyski’s work has been subjected to a series of erasures and distortions. Erasure came first and in the immediate aftermath of his tragic end, in the form of Todor Pavlov’s weighty assessment of not only Hadjiyski’s accomplishments but also his limits. As Pavlov, Bulgaria’s most influential Marxist thinker for the first twenty years of socialism, put it in a famous comment from 1945:

I loved him, even though his ‘ideas’ and ‘plans’ were not always precise from a dialectical-materialist standpoint, as was the case for instance with his ‘discovery’ that our Bulgarian Renaissance constituted some type of exception from the ‘Marxist scheme’ because we did not have a formed bourgeois class which would play a role in our bourgeois-democratic and national revolution (Pavlov 1989: 497).

The end result of this unflattering evaluation by the Marxist heavyweight was a near complete absence of any serious engagement with Hadjiyski work until the “Thaw” of the mid-1960s (Vassilev 1988: 28–36). The pattern under post-socialist market capitalism, on the other hand, has been more of a mixed bag of omissions and neutralizations. The expanding secondary

literature on the interwar and Second World War periods tends to discuss extensively important scholars from the period, notably right-wing intellectuals such as Nayden Sheytanov, Spiridon Kazandjiev, and Nazi philosopher Yanko Yanev, yet with very few exceptions Hadjiyski continues to be conspicuously absent in these analyses. A 2007 Bulgarian National TV film dedicated to Hadjiyski's memory did little to remedy the situation (reading Hadjiyski as an anthropologist and ethnographer of "the small town"), while in my own visit to his home city of Troyan in 2017 I was told by the director of the local ethnographic museum, someone well-versed in Hadjiyski's work, that her fellow citizen's Marxism was completely irrelevant for understanding his project.²¹ Select passages from his work continue to be quoted out of context and his name dropped on festive occasions, yet the politics of forgetting that is post-socialism has mercilessly descended on his intellectual legacy as well.

Ivan Hadjiyski thus poses major challenges both to a socialist and a post-socialist context: too heterodox of a Marxist for the former, the very Marxist roots of his thinking turn out to

²¹ For instance, Ivan Elenkov's otherwise useful *Native and Right-Wing* (1998) offers an extensive discussion of right-wing intellectual projects of the time, along with a chapter on the liberalism of the first Bulgarian Constitution, yet it barely mentions the influential left-wing literature of the same period. Nina Dimitrova's recent monograph on the philosophical context of the interwar years, *Spaces of Identity: Reflections on Bulgarian Philosophical Culture (Prostranstva na identichnost: refleksii vyrhu bylgarskata filosofksa kultura*, 2019), does not contain a single reference to Hadjiyski's work either. Influential historian Rumen Daskalov engages briefly with Hadjiyski's work on the April Uprising, to very quickly dismiss (and in fact distort) his Marxist interpretation and accuse him of "little compassion for the 'human material of the uprising'" (Daskalov 2004: 201). The film about Ivan Hadjiyski, titled *Travel Notes with Elements of Optimism (Pytepis s elementi na optimizym)* was made specifically for the 100th anniversary of the author's birth in 1907.

be a “stain” in desperate need of “cleaning up” for the latter. In the meantime, his work is still awaiting its comprehensive philosophical treatment, in conversation with its international theoretical context, then as much as today.²²

Yet Hadjiyski is far more than an ingenious and perceptive local thinker, but rather someone whose work and methodology projects a translocal and even global significance. Deeply rooted and thinking from location, and attentive to the *differentia specifica* of the Balkans, he implicitly challenges uprooted and abstract conceptions such as instrumental reason and communicative rationality as arguably inadequate for capturing the complexity of capitalism's semi-periphery. Even as he wrote prior to the establishment of state socialist regimes in the region, he also invites us to question, or at least qualify, suggestions such as Walter Mignolo's that there are no substantive differences between socialist and capitalist modernity, as they did not participate equally and in the same measure in Western coloniality (Mignolo and Tlostanova 2019).²³ Writing at a time when,

²² Two among very few notable exceptions are Yordan Vassilev's 1988 monograph on Hadjiyski titled *Ivan Hadjiyski v bylgarskata kultura (Ivan Hadjiyski in Bulgarian Culture)* and Petyr-Emil Mitev's *Ivan Hadjiyski cheten dnes (Ivan Hadjiyski as He Is Read Today)* from 2007. The former is a detailed discussion of Hadjiyski's writings and their local context, yet its theoretical sections present mostly a literary analysis of different texts. Mitev's discussion, unfortunately, flirts with (neo)liberalism, reifies the small proprietor mentality (rather than historicize it), and even deploys some orientalist tropes in its analysis (2007: 13, 25–26, 44–45, 49).

²³ For a more extensive discussion on this subject, this time with respect to the state socialism of the latter half of the twentieth century, see Nikolay Karkov and Zhivka Valiavicharska (2018). While Hadjiyski lived and worked prior to the top-down imposition of state socialism in the country, he still writes as an Eastern European communist with a strong anti-colonial and anti-racist disposition: a by-product, no doubt, of not only his Marxism but also his Eastern-Europeanness. As I see it, it is precisely this combination of political commitments and a geographical embeddedness in

in Antonio Gramsci's astute observation, a series of "morbid symptoms" proliferated between an old world that was dying and a new one struggling to be born, his radical message thus continues to resonate in the present. The parallels with Gramsci are certainly not fortuitous: Hadjiyski's "spatialized" thinking is attractive for the same reasons that drew Edward Said, one of the founding figures of postcolonial theory, to the Italian thinker's "focus on the territorial, spatial, geographical foundations of social life" in the 1970s (Said 1993: 49). What Stuart Hall, another postcolonial great, says about the South European communist rings true of Hadjiyski also: both think at the level of mid-range categories, "operating at the lower levels of historical concreteness [...] [rather than] aiming 'higher' – and missing [their] theoretical target"; both are theorists of the conjuncture (Hall 1986: 7). Barring the absence of translations of his texts into more widely circulating languages, Ivan Hadjiyski, possibly the greatest social theorist of twentieth-century Bulgaria, certainly deserves to be in the pantheon of radical decolonial and anti-capitalist thinkers who continue to remind us that capitalism and global coloniality were born at the same time, and therefore need to be put to rest together as well.

The author would like to thank Martin Marinos, this special issue's editorial collective, and the two anonymous peer reviewers for their critical comments and helpful suggestions with this text.

the region which accounts to a great extent for his critical distance from Western modernity/coloniality.

Received on 06/01/2020

Approved on 09/07/2020

References

- BANDOV, I. “Profesiya – stenograf”. In: Mariya Hadjiyska (ed.). *Ivan Hadjiyski: neizvestnoto ot nego, neizvestnoto za nego*. Sofia: Izdatelstvo na otechestveniya front, 1989, p. 425–431.
- BOATCĂ, M. “Caribbean Europe: Out of Sight, out of Mind?”. In: B. Reiter (ed.). *Constructing the Pluriverse: The Geopolitics of Knowledge*. Durham: Duke University Press, 2018, p. 197–218.
- . “Multiple Europes and the Politics of Difference Within”. *Worlds & Knowledges Otherwise (Dossier: Uneasy Post-colonialisms)*, 3 (3), 2013. Available at: https://globalstudies.trinity.duke.edu/sites/globalstudies.trinity.duke.edu/files/file-attachments/v3d3_Boatca2.pdf. Last access: 13.03.2021.
- . “The Quasi-Europes. World Regions in Light of the Imperial Difference”. In: T. Reifer (ed.). *Global Crises and the Challenges of the 21st Century*. Boulder and London: Paradigm Publishers, 2012, p. 132–153.
- BRUNNBAUER, U. “The Perception of Muslims in Bulgaria and Greece: Between the ‘Self’ and the ‘Other’”. *Journal of Muslim Minority Affairs* 21 (1), p. 39–61, 2001.

- CLAUSSEN, D., and J. MAISO. “Critical Theory and Lived Experience: Interview with Detlev Claussen”. *Radical Philosophy* 2.06, p. 63–82, 2019. Available at: <https://www.radicalphilosophy.com/interview/critical-theory-and-lived-experience>. Last access: 13.03.2021.
- CLAUSSEN, D. “The American Experience of Critical Theory”. In: J. Abromeit and W. M. Cobb (eds.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. New York and London: Routledge, 2004, p. 51–66.
- DASKALOV, R. *The Making of a Nation in the Balkans: Bulgaria, from History to Historiography*. Budapest and New York: Central European University Press, 2004.
- DAVIDKOVA, E. *Balkan Transitions to Modernity and Nation-States: Through the Eyes of Three Generations of Merchants (1780s-1890s)*. Leiden and Boston: Brill, 2012.
- DAVIS, A. “Marcuse’s Legacies”. In: J. Abromeit and W. M. Cobb (eds.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. New York and London: Routledge, 2004, p. 43–50.
- DIMITROVA, N. *Prostranstva na identichnost – refleksii vyrhu bylgarskata filosofska kultura*. Sofia: IK Sv. “Ivan Rilskiy”, 2019.
- DIMOU, A. *Entangled Paths Towards Modernity: Contextualizing Socialism and Nationalism in the Balkans*. Budapest and New York: Central European University Press, 2009.
- DU BOIS, W.E.B. *Black Reconstruction in America, 1860-1880*. New York: Simon & Schuster, 1998 [1935].

- DUSSEL, E. "Europe, Modernity, and Eurocentrism". *Nepantla: Views from the South* 1 (3), p. 465–478, 2000. Available at: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/dussel/artics/europe.pdf>. Last access: 13.03.2021.
- ELENKOV, I. *Rodno i Dyasno. Prinost kym istoriyata na nesbydnatiya "desen projekt" v Bylgariya ot vremeto mezhdu dvete svetovni voyni*. Sofia: Lik, 1998.
- GILMORE, R. "Abolition Geography and the Problem of Innocence". In: G. T. Johnson, A. Lubin (eds.). *Futures of Black Radicalism*. London and New York: Verso, 2017, p. 241–250.
- GIRGINOV, V. and BANKOV, P. "Fascist Political Athletes and the Body Politic: Bulgaria Reborn". *The International Journal of the History of Sport* 16 (4), p. 82–103, 1999.
- HALL, S. "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity". *Journal of Communication Inquiry* 10 (5), p. 5–27, 1986.
- . "Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates". *Critical Studies in Mass Communication* 2 (2), p. 91–114, 1985.
- HADJIYSKI, I. *Bit i dushevnost na nashiya narod. Tom 2*. Sofia: Bylgarski pisatel, 1974.
- . "Bit i dushevnost na esnafa i drebniya ni sobstvenik. Dya treti: Sled Osvobozhdenieto". In: M. Hadjiyska (ed.). *Ivan Hadjiyski: neizvestnoto ot nego, neizvestnoto za nego*. Sofia: Izdatelstvo na otechestveniya front, 1989, p. 186–269.
- . *Grazhdanska smyrt i bezsmyrtie*. Sofia: Iztok-Zapad, 2003a.

- “Samaryt na Sancho Pansa”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Grazhdanska smyrt i bezsmyrtie*. Sofia: Iztok-Zapad, 2003b, p. 249–251.
 - “Konkretna masova psihologiya: intervyu s Ivan Hadjiyski”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Grazhdanska smyrt i bezsmyrtie*. Sofia: Iztok-Zapad, 2003c, p. 341–342.
 - “Balkansko edinstvo”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Grazhdanska smyrt i bezsmyrtie*. Sofia: Iztok-Zapad, 2003d, p. 239–240.
 - “Do syprugata Petrana Hadjiyska”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Grazhdanska smyrt i besmyrtie*. Sofia: Iztok-Zapad, 2003e, p. 393–420.
 - “Optimistichna teoriya za nashia narod”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Moralnata karta na Bylgaria*. Sofia: Izdatelstvo “Zahariy Stoyanov”, 2008a, p. 91–118.
 - “Vyrhu bita i psihologiyata na nasheto esnafstvo”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Moralnata karta na Bylgaria*. Sofia: Izdatelstvo “Zahariy Stoyanov”, 2008b, p. 183–201.
 - “Moralnata filosofiya na bylgarina ot novoto vreme”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Moralnata karta na Bylgaria*. Sofia: Izdatelstvo “Zahariy Stoyanov”, 2008c, p. 202–262.
 - “Balkanskoto edinstvo”. In: M. Hadjiyska (ed.). *Moralnata karta na Bylgaria*. Sofia: Izdatelstvo “Zahariy Stoyanov”, 2008d, p. 586–588.
- IGNATIEVSKY, S. “Negovata luyboznatelnost i uchenolyubie nyamaha kray”. In: Mariya Hadjiyska (ed.). *Ivan Hadjiyski: neizvestното ot nego, neizvestното za nego*. Sofia: Izdatelstvo na otechestveniya front, 1989, p. 381–383.

- HITCHINS, K. "Interwar Southeastern Europe Confronts the West". *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 15 (3), p. 9–26, 2010.
- JAMES, C.L.R. *Black Jacobins: Toussaint L'Overture and the San Domingo Revolution*. New York: Random House, 1989 [1938].
- KARANFILOV, E. "Spomeni za Ivan Hadjiyski". In: Mariya Hadjiyska (ed.). *Ivan Hadjiyski: neizvestnoto ot nego, neizvestnoto za nego*. Sofia: Izdatelstvo na otechestveniya front, 1989, p. 488–491.
- KARKOV, N. "Dialoguing Between the South and the East: An Unfinished Project". *DVersia – Special Issue on Decolonial Theory and Practice in Southeast Europe* (edited by K. Kusic, P. Lottholtz, and P. Manolova) 03.19, p. 33–52, 2019.
- KARKOV, N. and VALIAVICHARSKA, Z. "Rethinking East-European Socialism: Notes Toward an Anti-Capitalist Decolonial Methodology". *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 20 (6), p. 785–813, 2018.
- LAZARUS, N. "Spectres Haunting: Postcommunism and Post-colonialism". *Journal of Postcolonial Writing* 48 (2), p. 117–129, 2012.
- LYBERATOS, A. "Men of the Sultan: The Beğlik Sheep Tax Collection System and the Rise of a Bulgarian National Bourgeoisie in Nineteenth-Century Plovdiv". *Turkish Historical Review* 1, p. 55–85, 2010.
- LORY, B. "Schools for the Destruction of Society: School Propaganda in Bitola 1860-1912". In: H. Grandits, N. Clayer, and R. Pichler (eds.). *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire, and Nation-Building*. London and New York: I.B. Tauris, p. 46–63, 2011.

- MALDONADO-TORRES, N. "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept". *Cultural Studies* 21 (2-3), p. 240-270, 2007.
- MIGNOLO, W. "Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of Decoloniality". In: W. Mignolo, A. Escobar (eds.). *Globalization and the Decolonial Option*. London: Routledge, 2010, p. 423-470.
- MIGNOLO, W., and M. TLOSTANOVA. "It's About Telling It Forward: Interview with Christoph Niemann". Available at: <https://kristinabozic.wordpress.com/christoph-niemann-interview/>. Last access: 13.03.2021.
- MITEV, P.-E. *Ivan Hadjiyski cheten dnes*. Sofia: Iztok-Zapad, 2007.
- MORAÑA, M., DUSSEL, E., and JÁUREGUI, C. *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham and London: Duke University Press, 2008.
- NEUBURGER, M. "Pomak Borderlands: Muslims on the Edge of Nations". *Nationalities Papers* 28 (1), p. 181-198, 2000.
- OUTLAW, L. "The Role of the Black Philosophy: A Personal Retrospective". *The Black Scholar* 43 (4), p. 11-16, 2013.
- PROMITZER, C. "Taking Care of the National Body: Eugenic Visions in Interwar Bulgaria, 1905-1940". In: M. Turda, P. Weindling (eds.). *Blood and Homeland: Eugenics and Racial Nationalism in Central and Southeast Europe 1900-1940*. Budapest and New York: Central European University Press, 2007, p. 223-251.
- RANCIÈRE, J. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2004.

- ROBINSON, C. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000 [1983].
- ROEDIGER, D. *Wages of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class* (Revised edition). London and New York: Verso, 2003 [1991].
- ROUDOMETOF, V. *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*. Westpoint, Conn.: Greenwood Press, 2001.
- QUIJANO, A. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from the South* 1.3, p. 533–580, 2000. Available at: <https://www.decolonialtranslation.com/english/quijano-colonial-ity-of-power.pdf>. Last access: 13.03.2021.
- SAID, E. "An Interview with Edward W. Said". *boundary 2* 20 (1), p. 1–25, 1993.
- SANTOS, B. *The Rise of the Global Left: The World Social Forum and Beyond*. London and New York: Zed Books, 2006.
- SHEYTANOV, N. "Duhyt na otritsanie u bylgarina". In: E. Lazarova (ed.). *Balkano-Bylgarskiyat titanizym*. Sofia: Izdatelstvo "Zahariy Stoyanov", 2006, p. 439–454.
- TODOROVA, M. *Imagining the Balkans*. Oxford: Oxford University Press, 2009 [1994].
- . "Language as Cultural Unifier in a Multicultural Setting: The Bulgarian Case During the Nineteenth Century". *East European Politics and Societies* 4 (3), p. 439–450, 1990.
- VASSILEV, Y. *Ivan Hadjiyski v bylgarskata kutlura*. Sofia: Izdatelstvo na bylgarskata akademiya na naukite, 1988.

VEZENKOV, A. “In the Service of the Sultan, in the Service of the Revolution: Local Bulgarian Notables in the 1870s”. In: H. Grandits, N. Clayer, and R. Pichler (eds.). *Conflicting Loyalties in the Balkans: The Great Powers, the Ottoman Empire, and Nation-Building*. London and New York: I.B. Tauris, 2011, p. 135–154.

WILLIAMS, E. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994 [1944].

PENSAMENTO CRÍTICO E SUBVERSÃO ONTO-EPISTÊMICA

Propondo um diálogo entre Butler e
Quijano

Hiata Anderson Silva do Nascimento,^{*}
Guaracira Gouvêa^{**}

RESUMO

O artigo apresenta algumas considerações acerca dos fundamentos epistemológicos das perspectivas teóricas de Judith Butler e Aníbal Quijano, buscando pontos de diálogo que nos permitam pensar em subsídios para o pensamento crítico em tempos nos quais se alardeia o esgotamento do marxismo e da democracia liberal. A partir de uma análise bibliográfica, tenta-se articular os conceitos de colonialidade, elaborado por Quijano, e vulnerabilidade, desenvolvido por Butler, traçando parte do caminho trilhado por ambos ao propor a subversão onto-epistêmica das categorias de pensamento que nos precedem e que delimitam as fronteiras do pensável e do humano. A despeito de se tratar de autores que estruturam suas abordagens a partir de lugares distintos, o texto arrisca a abertura de uma conversação entre

^{*} Professor no Instituto Federal do Espírito Santo – IFES (contato: hiata.nascimento@ifes.edu.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6751-8395>.

^{**} Professora Titular da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO e docente colaboradora da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5955-6992>.

ambos, na esperança de que uma interação assim constituída contribua para a expansão do pensamento crítico, cujo mote deve ser o compromisso com a construção de condições que possibilitem o florescimento de todas as formas de viver e de existir.

PALAVRAS-CHAVE

Onto-epistemologia — Judith Butler — Aníbal Quijano — Colonialidade — Vulnerabilidade

CRITICAL THINKING AND ONTO-EPISTEMIC SUBVERSION

Proposing a Dialogue between Butler and Quijano

ABSTRACT

The paper presents some considerations about the epistemological foundations of the theoretical perspectives of Judith Butler and Aníbal Quijano, seeking points of dialogue that allow us to think about subsidies for critical thinking in times when the exhaustion of Marxism and liberal democracy is proclaimed. From a bibliographical analysis, we try to articulate the concepts of coloniality, elaborated by Quijano, and vulnerability, developed by Butler, tracing part of the path followed by both in proposing the onto-epistemic subversion of the categories of thought that precede us and that delimit the boundaries of the thinkable and the human. In spite of being authors who structure their approaches from different starting points, the text rehearses opening a conversation between them, hoping that an interaction thus constituted will contribute to the expansion of critical thinking, whose motive should be the commitment with the construction of conditions that enable the flourishing of all forms of living and existing.

KEYWORDS

Onto-epistemology — Judith Butler — Aníbal Quijano — Coloniality — Vulnerability

Introdução

O artigo apresenta uma breve consideração sobre os fundamentos epistemológicos das perspectivas teóricas de Judith Butler e Aníbal Quijano. A despeito do fato de se tratar de dois pensadores que estruturam suas abordagens teóricas a partir de lugares distintos, consideramos ser possível identificar em seus respectivos arcabouços possibilidades de conversação capazes de contribuir para o desenvolvimento das abordagens mais críticas.

No contexto dos alardes que apregoam o fim do marxismo e o esgotamento da democracia liberal, “renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social”¹ colocam-se como desafios políticos, éticos e epistêmicos. É necessário pensarmos em formas de diálogo entre distintos modos de apreensão da realidade, na tentativa não de subsumirmos uns nos outros, mas de criarmos condições para que as influências mútuas sejam possíveis a partir de aberturas que se dariam em várias e diferentes direções. Propomo-nos apresentar algumas contribuições nesse sentido ao arriscar a abertura de uma conversação entre Butler e Quijano, na esperança de que uma interação assim constituída contribua para a expansão do pensamento crítico, cujo mote deve ser o compromisso com a expansão radical dos espaços democráticos, com a liberdade e com a construção de condições que possibilitem o florescimento de todas as formas de viver e existir.

O artigo encontra-se assim estruturado: na primeira parte são apresentadas as linhas mestras do pensamento de Aníbal Quijano, de modo especial a forma como os temas da moderni-

¹ Expressão que dá título a uma das obras de Sousa Santos (2007).

dade/colonialidade, da raça, do gênero e do sexo são apreendidos por esse autor. Em seguida, faz-se a exposição de pontos da abordagem desenvolvida por Judith Butler. Por fim, realiza-se uma análise conjunta do que ambos propõem, com o fim de pensarmos nas possibilidades de uma conversação que nos auxilie na formulação de um pensamento crítico propositivo e capaz de fazer frente ao avanço de perspectivas conservadoras no terreno da política e no campo dos discursos acadêmicos.

Quijano e a colonialidade do poder

Nascido Yungay, Peru, em 1930, Aníbal Quijano é tido como um dos mais importantes intelectuais da América Latina. A sua trajetória teórica atravessou dois momentos: num primeiro instante, Quijano integrou o grupo de pesquisadores e precursores da chamada Teoria da Dependência, num período que vai do começo da década de 1960 até meados dos anos 1970. Num segundo instante, que vai do final da década de 1980 até o seu falecimento em 2018, houve a diversificação de suas preocupações teóricas, como o desenvolvimento de novas abordagens sobre os processos sociais, expresso, sobretudo, pelo rompimento com um marxismo de viés economicista, típico dos anos 1970, cujo foco de análise destacava a centralidade das relações de produção sobre a sociedade, desconsiderando a ação – mesmo que de forma relativa – de outras estruturas sociais nos processos de mudança histórica, tais como a cultura e a política. Nesse novo momento de produção intelectual, a análise da constituição da modernidade tornou-se o alvo de suas reflexões, de onde

emerge o conceito de colonialidade, identificada como o lado sombrio da modernidade – uma dimensão do processo histórico ignorada pelo pensamento ocidental eurocêntrico (Espinosa 2015).

Colocar a América Latina no centro do debate sobre a constituição da modernidade pode ter sido uma das grandes contribuições de Quijano para a historiografia mundial e para as Ciências Sociais. A sua perspectiva busca superar o eurocentrismo enquanto matriz que referencia o modo de pensar realidades distintas da europeia, possibilitando o aparecimento de interpretações que se pautem pela defesa de epistemologias não situadas nas fronteiras da modernidade eurocentrada (Germana 2010).

O debate sobre a América Latina e a modernidade pavimentou a discussão acerca do marco racial sobre o qual se estruturaram as relações capitalistas. A teoria decolonial² passa a se constituir numa reflexão crítica em torno dos conceitos de colonialidade e colonialidade do poder,³ que sintetizam as relações

² Na pista do que nos sugere Pereira (2015) em relação à teoria *queer*, optamos por acionar o sintagma “teoria decolonial” com “t” minúsculo, uma vez que um de seus objetivos é fazer uma crítica aos efeitos universalizantes e normatizadores da “Grande Teoria” ou epistemologia ocidental e que produzem o apagamento de formas de ser e de conhecer localizados fora dos cânones da racionalidade capitalista, colonial, ocidental, moderna.

³ Segundo Espinosa (2015: 111, trad. nossa), “a *colonialidade* constitui o entrelaçamento dos processos econômicos e políticos do capitalismo com os processos de subjetivação e classificação dos grupos sociais (lugar fundamental da criação do branco, do negro e do indígena)”. Em seguida, numa citação de Quijano, faz a seguinte exposição acerca da colonialidade do poder: “a colonialidade do poder’ é a expressão concreta das relações de colonialidade, pois estabelece as formas de imposição de subjetividades na totalidade dos âmbitos da existência social, isto é, no trabalho, no sexo, na subjetividade e na autoridade coletiva”, daí decorrendo os conceitos de colonialidade do ser e do

sociais, econômicas, políticas e culturais, assim como a constituição da identidade e da alteridade no contexto colonial da América Latina (Espinosa 2015).

Mais do que uma dimensão econômica ou política, a colonialidade gera uma série de relações sociais formatadas para atender aos interesses coloniais em detrimento dos povos originários da região invadida. Tais relações foram sedimentadas num padrão racial de classificação da população que se tornou referência mundial. Esse é o cenário no qual se gestou e apareceu a modernidade e que nos distancia do modo como essa questão vinha sendo tratada nos meios acadêmicos ocidentais, nos quais a posição da América Latina nas origens da modernidade não era considerada.

Quijano destaca as impossibilidades das categorias científicas forjadas no contexto colonial de dar conta das complexidades do mundo latino-americano e suas particularidades. O autor testa os limites e capacidades explicativas das categorias de análise ocidentais, salientando que a heterogeneidade da América Latina não pode ser apreendida a partir dos conceitos marxistas e liberais, vindo daí o desafio de propor uma mudança de perspectiva de pensamento (Segato 2014).

A partir dessas limitações e da complexidade local, Quijano pontua a necessidade de se pensar para além das categorias eurocentradas. A manutenção dessa heterogeneidade só se torna possível graças à elaboração de novos conceitos que permitam apreender as particularidades da realidade latino-americana. Por

saber.

trás de categorias de análise eurocentradas e homogeneizadoras está implícita a violência epistêmica colonial. Tal rompimento implica em se colocar para além da razão indolente, aquela que não consegue apreender nada além de si mesma e que tem como corolário o empobrecimento do campo cognitivo elaborado pelos seres humanos (Germana 2010; Quijano 2017; Sousa Santos & Meneses 2017).

Com base nas categorias “heterogeneidade estrutural” e “dependência” é possível pensarmos a sociedade como uma totalidade histórica constituída por diversas ordens de fenômenos que se encontram imbricados de forma conflitiva e contraditória. É dessa complexidade estrutural que se constitui uma estrutura de poder social:

uma estrutura de poder que consiste em uma associação de exploração e de dominação entre os dominantes da ordem internacional com os do poder interno de um “país” ou de uma “nação”, com tudo o que isso implica para todas as dimensões da existência social (Quijano *apud* Germana 2010: 213, trad. nossa).

O autor se aproxima de uma espécie de “holismo epistemológico”, “a partir do qual a existência social configura uma totalidade articulada pelo poder” (Germana 2010: 215, trad. nossa). Contrapondo-se a uma concepção conservadora, a totalidade aparece como um sistema complexo no qual os diferentes elementos interagem de forma não linear e se interdefinem de modo conflitivo. O poder aparece como rede, como relação social que articula três elementos de modo contínuo: a dominação, a exploração e o conflito, que interagem nas disputas pelo controle

dos meios básicos da existência social – o trabalho, a natureza, o sexo, a subjetividade e a autoridade coletiva (Quijano 2017).

O poder assim pensado não se limita ao âmbito de uma colonização jurídico-política, mas também racial, que impõe uma série de desigualdades nos vários níveis da existência. Com a colonialidade, as relações sociais foram racializadas, “perdendo” o seu caráter histórico e político. O lado mais nefasto desse processo encontra-se na captura das subjetividades subalternizadas pela lógica da colonialidade, possibilitando a continuidade dos esquemas de exploração e domínio. Disso decorre a afirmação de Quijano segundo a qual a raça se constitui no mais eficaz instrumento de dominação já inventado nos últimos quinhentos anos (Germana 2010; Huguet 2012; Quijano 2014b).

O autor conclui ser impossível pensar a modernidade desconectada da colonialidade, ambas apreendidas como as duas faces de uma mesma moeda. A modernidade, a face ilustrada. A colonialidade, seu lado menos efusivo, aquele que precisa ser ocultado. Esta é a dimensão das relações racistas que foram construídas entre europeus e não europeus, a face da exploração brutal do trabalho escravo, que funcionava graças a uma engenhosa arquitetura de poder assentada sobre uma hierarquia biológico-racial (Germana 2010; Segato 2014; Quijano 2014a e 2014b).

Na medida em que o poder comparece como categoria de análise central no conjunto da obra de Quijano, torna-se necessário articulá-lo com outras abordagens que nos permitam ver alguns de seus aspectos mais importantes. Huguet (2012) destaca que tanto Quijano quanto Foucault consideram o poder como

uma rede de relações. Todavia, Foucault (2000) toma como ponto de partida uma série de instituições, para, em seguida, alcançar níveis mais abstratos de investigação, como a discussão sobre as tecnologias sociais. Sua análise concentra-se nos contextos institucionalizados e nos elementos infinitesimais que os atravessam – a “microfísica do poder.” Dessa reflexão emergem as lutas e os silenciamentos que surgem nesses espaços. As instituições são apreendidas sem que se conceda maior relevância a uma ou a outra. Tampouco considera o fator colonial como ponto de investigação. Quijano (2017), por sua vez, salienta a existência de áreas básicas da vida social que estão no centro das disputas e conflitos. A novidade da proposta por ele apresentada encontra-se na posição que a raça ocupa como princípio estruturante das diversas hierarquias do sistema-mundo.

Castro-Gómez (2007) destaca que a teoria do poder elaborada por Foucault (2000), à qual chama “teoria heterárquica do poder”, constitui-se num importante instrumento para a compreensão dos diferentes planos que operam no sistema-mundo colonial moderno. Castro-Gómez faz uma crítica ao modo como a teoria decolonial tem operado com esse tema, ao articulá-lo nos moldes hierárquicos, perdendo de vista a complexidade que permeia as instâncias da vida social. Em Foucault (2000), por outro lado, encontramos uma teoria do poder que postula a existência de diferentes cadeias que agem em níveis diversos de generalidade, contrapondo-se às teorias hierárquicas a partir das quais a decolonialidade tem sido pensada.

De uma perspectiva hierárquica são as relações mais globais de poder que estruturam as menos globais ou as mais locais,

de tal maneira que é impossível que estas últimas escapem do condicionamento das primeiras. O micro se submete ao macro, o que poderia ser constatado no arcabouço teórico elaborado por Marx e Engels (2009) e na perspectiva do sistema-mundo idealizada por Wallerstein (1999). Já numa teoria heterárquica a vida social é formada por diferentes cadeias de poder parcialmente conectadas, e considerando as assimetrias e desencontros que impregnam tais redes, fica difícil falar num determinante em última instância por parte dos regimes mais globais (Huguet 2012; Castro-Gómez 2007).

Foucault (2000) toma o poder como um fato heterogêneo, pois ele circula em várias direções e funciona em rede. Seu exercício se dá em vários níveis, dentre os quais destaca o molar (economia-mundo, a divisão internacional do trabalho, a exploração colonial etc.) e o molecular (os afetos, a intimidades, a relação das pessoas consigo mesmas e com as demais), ambos interdependentes.

Como corolário da contraposição entre a analítica do poder desenvolvida por Foucault (2000) e a abordagem apresentada por Quijano (2017), questiona-se o modo de operação do racismo em diferentes níveis e conjunturas sociais, o que implica na existência de diferentes lógicas de poder que surgem em conjunturas diversas, presidindo a ação racista de diferentes modos. Disso decorre a importância de observarmos os contextos moleculares nos quais a colonialidade se mantém e se perpetua. Em Quijano (2014a e 2014b), o racismo é visto como fator constitutivo e instrumental, como condição mesma para o funcionamento do padrão de poder capitalista colonial moderno.

Para ele, a América ofereceu as condições fundamentais para a consolidação da novidade que representava o padrão de poder gestado por volta do século XVI: amplas áreas territoriais, a possibilidade de desenvolvimento de várias formas de uso e exploração do trabalho, notadamente o trabalho escravo, e a criação de aparatos de Estado do centro da economia-mundo que se estabelecia. As duas primeiras condições tiveram lugar de destaque na consolidação do processo de ocupação territorial e cultural da América. Mbembe (2018) complementa a nossa reflexão ao destacar que nas colônias se estabeleceu um modelo de organização social centrado na brutalidade e na violência, no uso desmedido do corpo do negro escravizado, convertido à condição de ferramenta de produção. A colônia aparece como laboratório de experimentação de mecanismos de controle biopolítico que até então não haviam sido testados em nenhum outro lugar. A colônia é lócus de implantação de um sistema de terror no qual o uso e a submissão do corpo aos limites máximos de violência e trabalho se tornam a praxe e a etiqueta a regular as relações entre dominadores e dominados.

Espinosa (2015), ao discutir as relações entre identidade e outridade na teoria decolonial de Quijano, salienta que as relações de colonialidade se estruturaram em torno de dois eixos: capital/raça e europeu/não europeu. Notadamente no que diz respeito ao mundo do trabalho, esses dois eixos se articulam de tal forma que os grupos sociais expostos às condições de trabalho mais precárias são aqueles nos quais a marcação racial aparece de forma mais proeminente. Mais do que um padrão de poder centrado no controle do trabalho e seus produtos, encon-

tramo-nos diante de uma forma de gestão da vida centrada na produção das identidades (“índio”, “negro”, “branco”, “mestiço” etc.) e no controle dos imaginários dos povos colonizados, fundamentando o racismo e o etnicismo.

A dinâmica identidade-outridade refere-se ao processo de construção de identidades a partir do binômio subjugação/resistência. Espinosa (2015) identifica duas limitações no modo como Quijano lida com o tema. Em primeiro lugar, prevalece uma concepção que pensa a formação da identidade a partir de uma referência branca e eurocêntrica, desconsiderando as formas de resistência indígena e negra aos modos de subjetivação impostos pelos colonizadores, como se houvesse apenas um movimento de cima pra baixo, de forma livre e sem obstáculos no caminho. Em segundo lugar, a colonialidade mantém e reproduz, enquanto categoria de análise, um traço universalista e metafísico – como se pudesse passar pelo processo histórico sem ser por ele afetada, des-historicizando séculos de transformações sociais que são interpretadas a partir de uma única lente, a da colonialidade. Esta permite desenhar uma continuidade entre o período da invasão e a atualidade, o que, segundo Espinosa, constitui-se numa condição temerária para a análise e crítica social.

Na leitura que faz dos textos de Quijano, Espinosa (2015) salienta que a dinâmica identidade-outridade consta de dois momentos centrais: a) a interação entre as identidades padecida e desejada pelos grupos racialmente classificados, na qual as identidades são impostas pelos colonizadores para o conjunto das sociedades coloniais apagando as singularidades de cada uma delas (com o tempo a identidade desejada entrou em cena

graças ao uso de dispositivos de controle da subjetividade que fizeram com que os colonizados aspirassem possuir a “identidade branca” – símbolo de acesso ao poder, ao prestígio e ao reconhecimento social; trata-se de mecanismos de colonização do imaginário dos povos dominados e do esvaziamento de seus sistemas de sustentação simbólica e existencial); e b) o divórcio entre a nação e as identidades – o modo como o ser “negro” e o ser “índio” são capturados no contexto do Estado Nação. Isso se refere ao momento de constituição de uma nova forma de concepção e de controle da autoridade coletiva. O processo de formação do Estado Nação veio permeado por políticas de controle sobre a população e por mecanismos biopolíticos usados na seleção dos aspectos fenotípicos desejados no decurso de constituição da identidade nacional. Em outros termos, a constituição identitária em sintonia com a formação do Estado Nacional esteve ancorada numa concepção de corpo desejado a ser inventado, apropriado e valorizado pela investida do poder sobre as massas populacionais: “a dominação colonial implicou na espoliação e na repressão das identidades originais dos povos que habitavam a América” (Espinosa 2015: 116, trad. nossa). Tais “identidades originais” foram excluídas e consideradas inabilitadas para a cidadania plena nos marcos do Estado Nacional. Num tal contexto, a raça traçaria os limites de acesso aos direitos e à cidadania. Nesse sentido, a nacionalidade criada pelos Estados Nacionais não representa a maioria das populações, mas surge como um corpo estranho no interior dessas sociedades convertidas em Estados Nação à moda ocidental. Há, portanto, um desencontro entre nação e identidades.

Se de um lado nos deparamos com a raça, outrossim, cabe-nos chamar a atenção para outro eixo de análise: o “sexo/gênero” – elementos de disputas no seio das sociedades que herdaram o legado colonial. Com a ação colonizadora, as tradicionais relações entre homens e mulheres nas “sociedades originais” foram profundamente alteradas, ensejando novos mecanismos de subordinação das mulheres em particular, e do feminino em geral, ao poder dos homens. Uma vez associados com as formas locais de patriarcado que foram desautorizadas pela masculinidade europeia, novos e mais danosos modos de dominação de gênero passaram a imperar nas sociedades mantidas sob dominação colonial (Segato 2012; Segato 2014).

Todavia, ainda que conheça e esteja de acordo com as lutas pela igualdade de gênero, Quijano (2014b) dispensa a este e ao sexo uma interpretação conservadora. O sexo é apreendido como um comportamento definido pela natureza, não considerando as relações de poder que atravessam as sociedades e tampouco o modo como elas atuam na conformação das subjetividades que são constituídas como corpos sexuais e generificados. A existência de homens e mulheres como dados brutos da natureza é aceita sem maiores indagações e sem se recorrer a uma análise desconstrutiva sobre esses modos de existir.

Quijano (2014b) destaca que parte dos debates acerca das questões de gênero tem postulado que este seria uma construção mental/cultural fundada nas diferenças sexuais, expressando as relações de dominação patriarcais. Todavia, vincular sexo/gênero nos mesmos moldes com que se vincula cor/raça cons-

titui-se numa posição com a qual ele não compartilha, posto que entre ambos os pares existe uma diferença insanável, qual seja: sexo e diferenças sexuais estão inscritos na ordem da natureza, possuindo um fundamento na realidade. Trata-se de um subsistema “dentro do sistema articulado que conhecemos como o organismo humano, do mesmo modo que no caso da circulação do sangue, da respiração, da digestão etc.” (Quijano 2014b: 104). Sexo e diferenças sexuais integram a pessoa global e implicam em comportamentos sexuais distintos e naturais entre homens e mulheres, viabilizando a complementaridade para que a reprodução ocorra.

O autor não avança em termos de questionamento da suposta naturalidade que permeia as categorias homem e mulher, reforçando os binarismos que fazem com que determinados corpos sejam tidos como menos humanos – fato temerário se considerarmos os compromissos políticos e éticos assumidos por Quijano, como destacado por Germana (2010: 217, trad. nossa):

A abordagem adotada por Aníbal Quijano para dar conta das formas como se organiza a sociedade e sua transformação está comprometida com uma profunda exigência ético-política: contribuir para a radical democratização da sociedade. A perspectiva de conhecimento e a perspectiva de transformação não estão justapostas em suas reflexões, mas fazem parte do mesmo processo de pensamento crítico.

O enquadramento das diferenças sexuais no campo da natureza compromete as lutas em torno das desigualdades construídas no âmbito das diversidades sexuais e de gênero. A defesa

de um projeto de uma democracia radical obriga-nos a colocar sob a mira da crítica todas as formas de opressão e dominação que perpassam a vida coletiva. Reconhecer tais diferenças apenas como naturais – fortalecendo o determinismo biológico – implica em se excluir do campo da história e das relações de poder a construção dos lugares de desigualdade historicamente ocupados por muitos setores da população. Na esteira do pensamento feminista negro cabe-nos inserir esse debate no tema das interseccionalidades, já que a exclusão não se dá apenas em função da classe social ou marcação racial, mas também em virtude dos marcos sexuais e de gênero atribuídos às pessoas. A compreensão do outro passa pelo reconhecimento dos vários cruzamentos que perpassam os corpos em sua inserção nas relações de poder que atravessam a sociedade. Não há um “negro” ou um “índio” ou uma “mulher” em estado puro, mas sujeitos sociais cujas vidas são lançadas num turbilhão de marcadores sociais de desigualdade, cujo sentido só pode ser adequadamente captado quando se considera as intersecções que tornam mais complexas as posições ocupadas pelas pessoas no decurso de suas existências (Quijano 2014b; Segato 2014; Espinosa 2015).

Se por um lado Quijano (2014b) contesta que o sexo esteja para o gênero, o mesmo não ocorre em relação à raça e à cor. Segundo ele, “O sexo não é uma construção, como ‘gênero’ o é” (Quijano 2014b: 106, trad. nossa). Já a ideia de cor é uma construção mental/cultural, uma invenção social assim como a raça e cujas relações teriam sido construídas tardiamente nos marcos da modernidade e do nascimento da América. A cor passaria a

ter uma conotação identitária, marcando os que dominam e os que são dominados. Quijano destaca que:

se a “cor” está para a “raça” como o sexo está para o “gênero”, a “cor” teria algo a ver, necessariamente, com a biologia ou com algum comportamento biológico diferenciado de alguma parte do organismo. Todavia, não há indício algum, já que não há evidência, de que algo, em algum dos subsistemas ou aparatos do organismo humano [...] tenha natureza, configuração, estrutura, funções ou papéis diferenciados segundo a “cor” da pele ou da forma dos olhos, do cabelo, etc., etc. (Quijano 2014b: 105, trad. nossa).

O que parece não ser considerado é o fato de que os sentidos da corporeidade não podem ser apreendidos fora de uma matriz de inteligibilidade cultural. Lugones *apud* Espinosa (2015: 126, trad. nossa) argumenta que “assim como a ideia de raça foi imposta, a ideia de gênero também o foi, transformando mais do que a organização da reprodução, a subordinação das mulheres em todos os aspectos.” Nesse sentido, as ideias do sociólogo peruano acabam por naturalizar os dispositivos patriarcais e heterossexuais, vistos como fatores trans-históricos, o que não invalida a potência ética e crítica de sua abordagem teórica, mas, pelo contrário, permite-nos ampliar os olhares que lançamos criticamente sobre a realidade.

O estatuto do humano e a vulnerabilidade no pensamento de Judith Butler

Nesse tópico apresentaremos algumas das concepções que dão suporte à perspectiva desenvolvida por Judith Butler: os

temas do gênero, da abjeção, da precariedade e do humano, para, num outro momento, articulá-los com os aportes apresentados em Quijano.

Judith Butler nasceu em Cleveland, EUA, em 1956. Destaca-se como uma das pensadoras mais importantes e produtivas da atualidade e por dialogar com diversas matrizes de pensamento. Conhecida inicialmente por seus trabalhos sobre gênero, Butler vem oferecendo contribuições originais que tocam nos grandes dilemas das sociedades contemporâneas, afinando-se cada vez mais com a teoria política em articulação com a ética, tratando de temas tais como os discursos de ódio, a violência do Estado, a condição dos refugiados, a causa palestina etc. Alguns de seus intérpretes afirmam ter havido um deslocamento em seus trabalhos, passando de uma fase (a do gênero) para outra (a da ética), ideia com a qual não pactuamos. O que se tem é a ampliação da potência explicativa das categorias acionadas pela autora para outros campos da crítica social, mantendo-se, todavia, fiel ao tema da precariedade e do humano (Dana 2016; Dahbar 2017; Demetri 2018).

Sua reflexão se contrapõe tanto às teorias conservadoras quanto às perspectivas tidas como progressistas. A autora faz uma crítica a determinadas vertentes de um feminismo hegemônico, para quem a categoria mulher é pensada a partir da existência de uma identidade comum e de um sujeito estável e coerente, desconsiderando a ação dos mecanismos de poder que atuam no engendramento das identidades, impossibilitando a apreensão da forma como tal categoria “é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se

busca a emancipação” (Butler 2015b: 20). A autora destacará a necessidade de pensarmos o sujeito mulher em conexão com um contexto discursivo, com o fim de fortalecermos não apenas o feminismo em sua amplitude, como também a possibilidade de constituição de novas formas de relacionalidade ética, capazes de enfrentar a violência do poder.

Em diálogo com Simone de Beauvoir e Monique Wittig, Butler afirma que o gênero não é uma substância interna ou uma identidade fixa e estável que emergiria do profundo de uma subjetividade, mas o resultado de uma temporalidade social, na qual ele seria “a repetição estilizada de atos” (Butler *apud* Demetri 2018: 37) reiterados a todo instante, criando, por conseguinte, a realidade. Em outros termos, o gênero constitui-se numa questão de forma mais do que de conteúdo, daí decorrendo a teoria da performatividade, que tem sido objeto de muitas incompreensões e deslizes interpretativos (Salih 2013; Simoni 2009).

O gênero está no atuar e não é algo que se tem, mas algo que se faz, que se desempenha nos marcos de uma economia social altamente regulatória, atravessada por normas rígidas de vigilância das condutas, cuja violação redundava em intensas sanções sociais. É no interior desses marcos institucionalizados em todos os espaços da vida social que se deve entender de que modo o gênero é fabricado, sendo a sua aparência de naturalidade e fixidez o que lhe oferece um escudo de proteção, garantindo-lhe uma aparente estabilidade e coerência (Silva 2018).

Isso não significa que o sujeito tenha liberdade plena para escolher o seu gênero, posto que as estruturas sociais prévias ao seu aparecimento no mundo – aqui entendido como um con-

junto de significações humanas, de artificialismos simbólicos e materiais (Arendt 2010) – detém os “*scripts*” que deverão ser por todos seguidos –, o que, no entanto, não significa a impossibilidade de resistência, uma vez que, sendo o gênero efeito de poder, resistir é uma possibilidade permanente. Tais estruturas agem no sentido de solidificar as formas permitidas de expressão de gênero, lançando para o campo da abjeção os agires em desacordo com a norma (Butler 2015b; Demetri 2018).

Em diálogo com Monique Wittig, a teoria de gênero apreende a condição de homens e mulheres como categorias políticas e não naturais. Nesse aspecto, Butler irá salientar que a heterossexualidade, a despeito de sua naturalidade propagada, não passa de um construto tal como quaisquer outras identidades ou formas de reconhecimento por parte dos sujeitos. Com isso, deixa claro que a heterossexualidade compulsória – termo extraído do pensamento de Adrienne Rich, e que implica numa ordem dominante por meio da qual todos somos convocados a nos reconhecer como heterossexuais – só se mantém com base num intrincado sistema de vigilância e controle, que inclui o uso da violência física e a morte como meio de manter a ordem e impedir que as fronteiras entre o que é tido como aceitável e inaceitável sejam transpostas pelos indivíduos. A heterossexualidade só se sustentaria como hegemônica e aparentemente natural a partir do uso força, do terror e da coação ininterruptas que perpassam todas as instituições sociais (Butler 2015b; Salih 2013).

Para ela, assim como o gênero, também o sexo e a materialidade do corpo não escapariam às injunções dos discursos.

Butler rejeita a distinção entre sexo/natureza e gênero/cultura, uma vez que essas categorias não existem fora da linguagem. A materialidade só se torna legível no e através do discurso. Mesmo que não se reduza à linguagem, o corpo é interpelado e se estabelece como sujeito por meio dela. Com essa estratégia, Butler se desvia da “armadilha” dos binarismos próprios do estruturalismo tais como o que postula a separação entre natureza/cultura. Evadir-se da “cilada” binarista é uma condição ética e política para quem se propõe a pensar na possibilidade das múltiplas formas do humano, permitindo que haja o reconhecimento de vidas mantidas fora dos umbrais da humanidade (Gil 2014; Butler 2015a; Demetri 2018; Gómez 2018).

A norma estabelece as fronteiras entre corpos que importam e que não importam. Os corpos se materializam quando importam, quando lhes é atribuída uma carga de valor, quando passam a contar como corpos humanos. É esse corpo que importa que será reconhecido como um corpo humano. Já o corpo abjeto é aquele que não alcança esse patamar de materialização e, portanto, de reconhecimento. Trata-se do corpo-refugio e que se torna não humano, não inteligível, mas spectral – meio morto, meio vivo (Mèlich 2014; Gómez 2018).

Butler toma contato com a ideia de abjeção a partir dos trabalhos da psicanalista Júlia Kristeva. Nos anos 1980, diante do aumento do número de mortes provocadas pela epidemia de HIV/aids e do descaso do governo estadunidense em tomar providências no campo da saúde pública que pudessem garantir a contenção da epidemia e uma assistência digna às pessoas infectadas, Butler se viu tocada diante do silêncio e do descaso com

que eram tratadas as vítimas da aids – pessoas que deixavam a existência em meio a muito sofrimento, mas cujas mortes não provocavam lamento ou tristeza pública. Ao mesmo tempo, constatava-se o aumento do estigma e do preconceito em relação às pessoas que se reconheciam ou que eram identificadas como lésbicas, gays, “trans” e bissexuais. De certo modo, esse é o cenário no qual Butler começa a pensar e a escrever. Estava criado o clima para a reflexão acerca dessas vidas não enlutadas, não choradas, existências interrompidas e não lamentadas. De quem se tratava? Estamos diante do tema da abjeção – uma forma de classificação social que não pode permanecer no âmbito de uma linguagem vazia e desencarnada; mas que necessita adquirir concretude. Quem, portanto, daria uma cara ao abjeto? (Demetri 2018).

O abjeto aponta para o que não pode ser representado. É o descartável. Mas é também aquilo que perturba e revela as fragilidades da ordem instituída. É o que sinaliza para os déficits identificados nas fronteiras supostamente naturais que foram erguidas e que fazem a cisão entre o permitido e o inaceitável. Os corpos abjetos são os que revelam a dimensão biopolítica (e por que não dizer necropolítica?) do poder, o modo como este organiza e regula a vida e dispõe sobre ela, operando sobre a precariedade e determinando quem deve viver e quem deve ser deixado para morrer, por quem se chora e a quem é negada qualquer forma de lamento (Demetri 2018; Dana 2016; Mbembe 2018).

O corpo abjeto carrega uma dimensão epistemológica, por expressar o não inteligível, e uma dimensão normativa, uma vez

que se constitui num corpo ilegítimo. Daí a falta de reconhecimento desse corpo, que passa a ser visto como “compreensivelmente” exposto à violência e à morte, não digno de cuidado e proteção. Contraditoriamente são os corpos que vivem sob a rubrica do “invivível” ou do “matável” que se tornam a condição para a constituição da esfera da normalidade e daqueles que são considerados sujeitos de fato (Dana 2016). A contradição é aparente, já que ela não implica numa incompatibilidade entre o abjeto e a normalidade, mas pelo contrário, nos remete à produção de uma articulação entre o dentro e o fora a partir de um certo modo de operação do poder – um poder que, segundo Foucault (2001), não é apenas opressor, mas também produtivo.

Butler insiste na necessidade de pensarmos as condições de possibilidade de existências outras nas fronteiras de um regime de verdade que exclui e impede o aparecimento do que diverge da norma hegemônica. São normas culturais que mais do que impedir o reconhecimento da humanidade dos corpos dissidentes, condena-os à morte, ao extermínio. E é fiel aos seus postulados éticos e políticos que a autora desconstrói os modos como tais regimes de poder atuam, e apresenta a denúncia e o desmonte de tais mecanismos de negação da humanidade que têm fomentado o aniquilamento das existências divergentes. Mais do que incluir, o que pesa para Butler é tensionar os marcos categoriais que nos precedem e que delimitam o que pode ser considerado humano. Sua discussão assume um viés epistemológico, pois propõe o questionamento das categorias de inteligibilidade que regulam o nosso olhar, os nossos afetos e a forma como percebemos o sofrimento.

Pensar, imaginar, reconhecer e validar não se configuram como naturais, mas condicionados e enquadrados dentro de uma moldura que estabelece as condições e os limites para o pensável. A autora nos convida a observar a moldura que envolve uma cena retratada, pois é ela que direciona o nosso olhar. O enquadramento constitui-se num modo de operação do poder e de acentuação da precariedade, pensada a partir de uma ontologia sócio-corporal que revela a nossa fragilidade, a nossa condição “extática”, bem como a nossa fortaleza, as nossas injunções éticas e políticas e capacidade de agência. A ontologia sócio-corporal acentua uma crítica à concepção individualista do sujeito moderno, que implica na negação da solidariedade e da interdependência que articulam a cartografia do humano (Butler 2015a; Dahbar 2017).

Para Butler, vida e morte só podem ser reconhecidas com referência a um determinado marco ou quadro que organiza não apenas as nossas experiências visuais, mas também produz ontologias diferenciais de sujeito. Por apresentar uma dimensão performática/reiterável, o marco nos revela as suas fragilidades, já que ele nunca se fecha em si mesmo e nem encerra um sentido único, demandando uma repetição constante. Dessa forma, ele apresenta possibilidades de rompimento consigo mesmo, novas possibilidades de apreensão, criando espaços – mesmo que involuntariamente – à agência, resistência e contestação (Butler 2015a; Dahbar, 2017).

A concepção de precariedade surge como um operador ético e político fundamental para a articulação de alianças políticas entre os grupos mais expostos à violência e à morte. Se, por

um lado, a condição precária exprime um traço comum a todo ser vivo; por outro, a precariedade aparece como a condição politicamente induzida e de ausência de políticas de proteção aos grupos mais vulneráveis, aqueles mais expostos às situações de violências, perseguições e mortes. O conceito de precariedade aproxima Butler da questão da *vida* na filosofia e nas políticas contemporâneas (Butler 2018, 2015a; Hauser, 2015).

Por meio desse conceito, Butler busca “considerar como as populações estão expostas diferencialmente a condições que colocam em perigo a possibilidade de sobreviver e prosperar” (Butler 2015a: 50). Se estamos expostos ao adoecimento, à morte e à dissolução do corpo, tal exposição se dá de modo diferencial, variando segundo os suportes sociais que nos são oferecidos ou negados (Demetri 2018; Dahbar 2017; Butler 2015a).

Para Butler, contrapondo-se à teoria do sujeito moderno e autônomo, estamos entregues e lançados o tempo todo ao outro – à linguagem, às normas sociais e ao olhar externo. Somos feitos e refeitos não apenas por nós mesmos, mas também pelo olhar e reconhecimento do outro que pode, muitas vezes, deter o poder de vida e morte sobre as nossas existências. Se o corpo é a condição do nosso ser e o princípio de nossa liberdade e capacidade de atuar, é também o lugar onde somos desfeitos e destruídos pelos outros (Hauser 2015).

Nesse campo de vulnerabilidades, o que se tem é a impossibilidade do “eu” de fazer um relato completo de si mesmo, na medida em que ele desconhece de forma plena as condições que fizeram dele o que é, ou que fizeram com que ele aparecesse desse e não de outro modo (Butler 2015c). É frente a esse inaca-

bamento que a vulnerabilidade se coloca como a possibilidade ética de uma vida em comum, cuja construção passa pela desmontagem da forma como o poder se apropria da precariedade, protegendo uns em detrimento de outros (Butler 2015c; Gil 2014).

O ponto nervoso dessa reflexão propugna que a política deve colocar no centro de suas intervenções a questão do sentido da vida. A ação política instrumental, centrada numa forma tecnicamente eficiente de funcionamento voltado para a gestão social sem qualquer indagação ética, tende a fazer com que: a) a questão da vida seja posta para a periferia de suas preocupações quando deveria ser o mote de sua ação e objetivos, visando a preservação de todas as formas de existência; e b) tende a fomentar mecanismos estatais que visam o apagamento das formas de existir consideradas anormais. O que se coloca nessa discussão são as relações que se estabelecem entre vida e poder, já que o desafio é pensar se podemos construir formas “autônomas” de viver que não desprezem a condição mortal e precária dos sujeitos.

O não reconhecimento se mostra de diversas formas e aponta para os modos pelos quais os marcos do poder atuam. Um desses modos de não reconhecimento se revela num evento, à primeira vista, distante de qualquer indagação política – o luto. Por isso a autora pergunta: Quais vidas são passíveis de luto? A relevância dessa questão é evidente, dadas as condições de descartabilidade e superfluidade que caracterizam a contemporaneidade, pautada na lógica da guerra e do desmonte do aparato estatal de proteção social dos mais pobres (Butler 2015a, 2019).

O luto e os ritos funerários aplicam-se apenas às perdas consideradas perdas, aos corpos que importam. Para aqueles classificados como existências espectrais resta o silêncio como a paga para suas vidas desprovidas de valor. Diante da ação dos marcos de inteligibilidade, dos quais a mídia constitui-se numa parte integrante na medida em que ajuda a construir esse espaço de reconhecimento/não reconhecimento e de regulação dos afetos, a omissão se coloca como uma forma de convivência que se soma ao conjunto das violências sofridas pelos que não importam (Butler 2003).

Denunciar e se contrapor aos silenciamentos impostos às perdas que não são consideradas, mais do que um gesto ético, é uma forma de ação política: “A capacidade de lamentar a perda de vidas é uma precondição de valor, e não pode haver tratamento igualitário sem a compreensão prévia de que todas as vidas têm o mesmo direito de serem protegidas da violência e da destruição” (Butler 2017: 30).

Trata-se de uma discussão que, ao colocar o luto no âmbito de uma problematização política, questiona a forma como a soberania atua. Butler assim coloca a questão: “Não se trata apenas de fazer com que os excluídos ingressem numa ontologia estabelecida, mas de uma insurreição a nível ontológico, uma abertura crítica de perguntas tais como: O que é real? Quais vidas são reais?” (Butler *apud* Dana 2016: 129, trad. nossa). Mesmo com as acusações de que sua análise implica numa forma

de retorno ao humanismo,⁴ Butler nos coloca diante do fato de que o humano não pode ser pensado no singular, a partir de categorias ocidentais e historicamente localizadas. O que se postula é o tensionamento dessa categoria, uma insurreição ontológica. Gómez (2018: 153, trad. nossa) comenta que

em Butler, mais do que uma representação ou um conceito do humano, o que há são figuras plurais; ou seja, não há uma categorização unívoca, sistemática e estável desta noção – não há um “ser” ou “essência” ao qual a representação ou o conceito viriam a adequar-se –, mas, a partir da constatação de que se trata de algo instável e em permanente não coincidência consigo mesmo, um esforço para proporcionar figuras, traços ou desenhos que estrategicamente sirvam para recuperar os benefícios de se apelar ao “humano” sem renunciar ao mesmo tempo ao enfoque crítico inaugurado pelo anti-humanismo.

O tensionamento da categoria humano significa que temos que reconfigurá-la, partindo do pressuposto de que não se trata de uma essência ou de uma natureza que se coloca fora do circuito da história e do poder. Um primeiro passo a ser dado é nos apropriarmos das categorias vigentes e subvertê-las, resignificando-as na direção da inclusão dos que foram excluídos. Trata-

⁴ Gómez (2018) salienta dois pontos que têm sido alvos de críticas anti-humanistas: a) crítica a uma noção de humano que se pretende universal; b) crítica à noção de natureza ou essência humana. Gómez afirma que Butler tem sido acusada por alguns pensadores (citados em seu texto) de haver feito um retorno ao discurso humanista assentado sobre os dois pontos mencionados. Por sua vez, Butler nos dirá que acessar novamente termos como humano e humanidade faz-se necessário, uma vez que “esses conceitos [...] não nos deixaram, continuam formando-nos. E há um novo modo de entendê-los que começa pela ideia de que não têm uma forma única e de que, de fato, sua regulação opera politicamente para gerar exclusões que devemos combater” (Butler *apud* Gómez 2018: 162, trad. nossa).

se de um processo permeado de idas e vindas, avanços e recuos, no qual o não-humano constitui-se num ponto de resistência e de subversão da norma, na medida em que o não-lugar que ele ocupa aponta para as fragilidades do marco, revelando sua artificialidade (Gómez 2018).

A subversão da ontologia da biopolítica a partir da ontologia da vulnerabilidade implica na abertura de outras possibilidades de interpretação da realidade, reconhecendo-se e reafirmando-se o caráter histórico e construído dos marcos conceituais que presidem a nossa forma de significar o mundo. Mediante a desnaturalização das categorias de inteligibilidade é que será possível a construção de mundos outros e possibilidades outras de habitar os corpos, fazendo com que a ética e a política caminhem de forma articulada e mutuamente influenciável.

Butler e Quijano: é possível um diálogo?

A partir do panorama apresentado, tentaremos nessa última parte propor algumas pontes de conversação entre Butler e Quijano. Considerando a densidade teórica e metodológica de ambos, o que aqui se apresenta constitui-se numa tentativa introdutória de uma reflexão que possa nos ajudar no exercício crítico do pensamento.

Quanto à colonialidade do poder, Quijano coloca em evidência a indagação acerca do que conta como conhecimento válido e, nesse sentido, também sobre o que conta como humano. Por essa lógica, o que conta como conhecimento e o

que conta como humano devem ser apreendidos numa relação mútua, na qual cada um dos eixos – o ontológico e o epistêmico, nos termos de Maldonado-Torres (2016) – sustenta o outro, mantendo a articulação colonial viva e aparentemente coerente.

Os marcos de inteligibilidade para os quais Butler direciona a sua crítica constituem-se em categorias construídas pelo ocidente ao longo de sua história. Como resultado de sua ação, temos uma dimensão ontológica que atribui uma valoração desigual às vidas. No interior desses marcos encontramos os esquemas binários de interpretação do mundo, reforçados não apenas pela matriz religiosa hegemônica no Ocidente – o Cristianismo – como também pela ciência moderna, notadamente as Ciências Sociais e as Ciências Naturais. Os pares natureza/cultura, corpo/espírito, loucura/razão, homossexual/heterossexual etc. – foram construídos ao longo da formação da modernidade e de sua sanha classificatória, como nos mostrou Foucault (2000, 2001, 2010). Essa forma de enquadramento conceitual fez com que a condição do humano se restringisse a uma quantidade mínima de possibilidades corporais e subjetivas. Portanto, a crítica que Butler faz aos marcos morais e o chamado para que possamos subvertê-los é também uma crítica a uma matriz de pensamento que se forja no contexto de formação das sociedades coloniais, dominadas pelo eurocentrismo discutido por Quijano.

Para além do econômico-político, a colonialidade nos remete ao campo do simbólico, mediante o qual realizou-se a captura das subjetividades submetidas à herança colonial. A criação e hierarquização das raças se conecta com a hierarquização dos saberes. Trata-se de um processo no qual a biopolítica atu-

ava no sentido de garantir, de um lado, a purificação de sangue e, por outro, a produção de uma limpeza epistêmica, com o apagamento de formas outras de interpretar a realidade, resultando no empobrecimento cognitivo da humanidade e nas restrições impostas ao campo de interpretação acerca do que é o humano. A redução do campo do humano ocorreu, sobretudo, no momento em que se implantou a cisão europeu/não europeu e o imaginário da brancura, que se expande para outros marcadores sociais, tais como o gênero e a sexualidade.

Butler e Quijano engajam-se na crítica feita ao suposto caráter neutro do sujeito autônomo e universal inventado pelo Ocidente e tão bem acolhido no interior da ciência moderna. Um sujeito sem referências espaço-temporais e que adentra o espaço público na condição de representante universal da humanidade, apagando as singularidades não hegemônicas e silenciando as vozes dissidentes ou que destoam da fala desse sujeito universal, impedindo que os “não-homens”/não europeus situem-se a partir de si mesmos, de seus interesses e valores.

A despeito de suas referências teóricas eurocêntricas, Butler tem se colocado como uma pensadora sensível às questões coloniais ao propor não apenas a problematização do humano como também dos marcos epistêmicos que delimitam as bordas do pensável. E de diversas formas, tanto o ontológico quanto o epistemológico encontram-se no centro dos debates decoloniais. O onto-epistêmico se articula na configuração da ideia de humano e inumano, reprimindo ou expandindo as possibilidades de entendimento em torno dessa categoria. Butler nos brinda com uma crítica aos efeitos normalizadores impostos

pelos marcos morais, ressaltando a possibilidade de um viver humano nos espaços tidos como abjetos e dissidentes. Ao mesmo tempo, ela nos apresenta uma leitura não universalizante acerca do caráter do humano ao postular a sua condição de uma entidade cuja nomeação definitiva constitui-se numa fantasma-goria. Do mesmo modo, a decolonialidade em geral, e Quijano em especial, denunciam os processos de construção de uma universalidade de viés racista e que asfixia possibilidades outras de viver e existir fora dos marcos eurocentrados, abrindo caminho para um diálogo com o pensamento butleriano (Gómez 2018; Butler 2015a; Pereira 2015).

As análises de Butler e Quijano têm servido como amparo para pensarmos as medidas que têm sido tomadas por muitos governos, sobretudo o brasileiro e que têm resultado no extermínio de segmentos da população – não por acaso, os considerados como menos importantes, como é o caso das populações negras e indígenas, alocadas na zona do não ser. A colonialidade do poder delimita o terreno da inteligibilidade, fazendo com que as mortes perpetradas pelo Estado não sejam percebidas – pelo menos por alguns segmentos da sociedade – como perdas de fato, de modo que a proteção dos direitos humanos não se aplique a todas as pessoas.

O discurso segundo o qual os direitos humanos se aplicariam apenas aos “humanos direitos” produz uma fissura no interior da civilização e do Estado democrático ao postular que alguns viventes não poderiam ser reconhecidos como humanos. A ideia de “humanos direitos” nos remete à concepção de que há viventes que apresentam caracteres *direitos* ou *em conformidade*

com a norma, resultando na exclusão de todos aqueles cujas vidas estão fora da inteligibilidade cultural. Trata-se, portanto, de uma concepção capciosa, sustentando que alguns seriam mais humanos do que outros, restringindo ainda mais o campo do humano com todas as consequências nefastas denunciadas por Butler. Estamos diante de uma concepção que desmerece as figuras do humano e os jogos de poder que permeiam a vida e a morte das pessoas e que as constitui como vidas matáveis. Se a lei – em seu sentido amplo – aparece como o elemento que institui a civilização e a condição de humanidade, ao postular que alguns viventes não estão cobertos por ela, segue-se que essas criaturas vivas não estão incluídas no substantivo humanidade, estando à mercê das arbitrariedades dos regimes de exceção. Isso pode ser percebido na análise que Butler faz sobre a condição juridicamente límbica dos prisioneiros de Guantânamo (Butler 2007).

Se a colonialidade evidencia a necessidade de explicitação de humanidades e epistemes outras via desobediência epistêmica, Butler por sua vez nos dirá que uma das formas de fazer isso e de se repensar o universal é mediante a tradução cultural, entendida não como a mera transposição de um conceito de um idioma para outro, mas uma troca constante na qual uma língua aprende com a outra, construindo novos sentidos sobre o humano e sobre a universalidade (Gómez 2018).

A reflexão realizada por Butler transcende as questões do *queer stricto sensu*, na medida em que, sem romper com o conceito de abjeção, ela incorpora a essa categoria analítica outros corpos e vivências dissidentes, ampliando o raio de abrangência

desse operador conceitual. Se por *queer* pensamos em todas as vidas que se encontram desgarradas das normas, consideramos ser possível uma conversação com a teoria decolonial e com a colonialidade (do poder, do saber e do ser) em particular, de onde poderemos incorporar ao *queer* as dissidências construídas pela lógica hierarquizante do padrão de poder capitalista colonial moderno. Se o decolonial pensa a questão dos subalternos, por outro, chama a nossa atenção para inventarmos outras gramáticas pelas quais possamos dar visibilidade ao que foi tornado invisível (Pelúcio 2012).

No entanto, mesmo considerando essas conexões entre ambos, é necessário identificar alguns de seus pontos de conflito. Se se pode afirmar que a colonialidade se apresenta como uma categoria metafísica, em Butler observamos um rompimento com esse modo de apreensão da realidade, o que pode ser apreendido pela forma como ela elabora a sua teoria da materialidade. Ao lado disso, ambos apresentam discordância na maneira como entendem o sexo/gênero. Quijano não considera os aspectos da performatividade e nem problematiza o tema nos marcos do discurso, o que por sua vez é realizado por Butler, que defende uma perspectiva segundo a qual sexo e gênero não teriam existência anterior ao agir e à interpelação do poder, colocando em xeque o primado do biológico defendido por Quijano.

Para o sociólogo peruano, o sexo implica num comportamento biológico, determinado pela natureza, rejeitando a ideia de que ele seria uma construção social. A sua perspectiva de análise acaba por não contemplar existências não normativas

como é o caso das pessoas intersexuais. Além disso, se a raça traça a fronteira entre aqueles que devem viver e os que devem morrer, o mesmo pode ser dito em relação ao gênero, um dispositivo político e de controle de primeira grandeza. Se as formas mais precarizadas de trabalho recaíram sobre os corpos negativamente racializados, o mesmo pode ser dito em relação ao gênero. A isso se acopla as práticas sexuais dissidentes que têm sido tomadas em diversas partes do mundo como referência para marcar quem vive e quem morre (Sáez, Carrascosa 2016). Ao dizer que o sexo seria um dado da natureza, Quijano negaria o fato de que ele também se constitui numa invenção do Ocidente, um mecanismo de regulação e hierarquização das vidas.

Segundo Butler, afirmar que o sexo já está “generificado” não é suficiente, na medida em que não explica de que modo se produz a sua “materialidade.” Nesse sentido, ela nos pergunta: “Quais são as forças que fazem com que os corpos se materializem como ‘sexuados’, e como devemos entender a ‘matéria do sexo’ e, de forma mais geral, a dos corpos, como a circunscrição repetida e violenta da inteligibilidade cultural?” (Butler 2002: 14, trad. nossa). A autora, em sintonia com o que é posto pela concepção de colonialidade, evidencia a ação violenta dos quadros epistemológicos que tornam algumas vidas reconhecíveis e outras não. O acoplamento entre ambas as abordagens é teórica e politicamente rico para problematizarmos o campo de reflexão crítica na atualidade.

A colonialidade – do poder, do ser e do saber – é um dos mais poderosos mecanismos de acirramento da precariedade. É um dos fatores que acentuam a condição politicamente induzida

de exposição à violência e à morte, haja vista o modo como corpos negros são capturados pelo poder. Se a colonialidade inventou formas de existir tidas como descartáveis através da criação da raça, não podemos nos limitar ao âmbito desse marcador de desigualdade/opressão, mas devemos pensar, tal como visto em Sousa Santos e Meneses (2017), a urgência ética, epistemológica e política de abarcarmos um leque cada vez maior de existências hoje consideradas supérfluas e descartáveis – ou, nas palavras de Butler, abjetas e condenadas ao “limbo de Guantânamo.”

Se o sociólogo peruano nos coloca diante da necessidade de descolonização do poder, do saber e das formas de subjetividade, a filósofa estadunidense em sintonia com essa proposta salienta a necessidade de desconstruirmos os marcos de inteligibilidade que nos impõem categorias de entendimento excludentes e que valoram desigualmente as vidas.

Isso levanta um outro desafio, o de pensarmos até que ponto um projeto decolonial ou subalterno não reproduziria as mesmas lógicas de colonialidade que busca contestar. Daí a importância de problematizarmos o lugar de produção histórica desse conhecimento. É necessário trazer para o debate acadêmico as condições nas quais as produções decoloniais, *queer* etc. têm sido alavancadas, o que ocorre, em grande medida, a partir de cenários hegemônicos dos centros de pesquisa e das grandes editoras dos Estados Unidos e da Europa. Ademais, essa produção subalterna tem sido elaborada e difundida em inglês, uma língua da modernidade europeia. A publicação de uma obra a partir dessas circunstâncias figura como uma condição para o modo como tal publicação será recepcionada em outros lugares

do planeta. Os lugares de enunciação trazem marcas das relações de poder e isso precisa ser pensado no contexto dos trabalhos que se definem como subalternos ou que afirmam falar a partir da subalternidade (Méndez 2010).

Por fim, as hierarquias de poder atingem em cheio as próprias condições de sobrevivência de corpos apreendidos como não humanos. As exclusões se aguçam e os mecanismos de exploração revelam a sua face mais brutal, descartando milhões de seres humanos. Daí a necessidade de novas alianças teóricas e políticas, tais como a decolonialidade/colonialidade de Quijano e a perspectiva crítica encabeçada por Butler. Se o cenário social e político se revela sombrio, a leitura e a compreensão de seus aportes teóricos revelam-se como luzes no final do túnel, mantendo acesa a certeza de que a história não para, mas se faz e se refaz em movimentos contínuos e dialéticos que dão concretude ao cotidiano.

Recebido em 09/01/2020

Aprovado em 13/05/2020

Referências

- ARENDDT, H. *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BUTLER, J. *Cuerpos que importan: Sobre los limites materiales y discursivos del “sexo”*. Trad. A. Bixio. Buenos Aires: Paidós, 2002.

- “Violencia, luto y política”. Trad. E. Hurtado e L. Pérez. *Íconos – Revista de Ciencias Sociales* (FLACSO Ecuador) 17, p. 82–99, 2003.
 - “O limbo de Guantânamo”. Trad. A. Morales. *Novos Estudos CEBRAP* 77, p. 223–231, 2007.
 - *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto?* Trad. S. Lamarão e A. M. da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015a.
 - *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Trad. R. Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015b.
 - *Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética*. Trad. R. Bettoni. Belo Horizonte: Autêntica, 2015c.
 - *Caminhos divergentes: Judaicidade e crítica do sionismo*. Trad. R. Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2017.
 - *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Trad. F. Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
 - *Vida precária: Os poderes do luto e da violência*. Trad. A. Lieber. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- CASTRO-GÓMEZ, S. “Michel Foucault y la colonialidad del poder”. *Revista Tabula Rasa* 6, p. 153–172, 2007.
- DAHBAR, M. V. “Ontología socio-corporal en la filosofía de Judith Butler: Para volver a pensar la acción política”. *Isegoría – Revista de Filosofía Moral y Política* 56, p. 291–318, 2017.
- DANA, M. J. “Ontología de la vulnerabilidad y políticas del duelo em J. Butler”. *Open Insight* VII (11), p. 119–137, 2016.

- DEMETRI, F. *Judith Butler: Filósofa da vulnerabilidade*. Salvador: Devires, 2018.
- ESPINOSA, S. “Identidad y otredad en la teoría decolonial de Aníbal Quijano”. *Ciencia Política* 10 (20), p. 107–130, 2015.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Trad. R. Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2000.
- . *Vigiar e punir: História da violência nas prisões*. Trad. R. Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 2001.
- . *Os anormais*. Trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GERMANA, C. “Una epistemología otra: El proyecto de Aníbal Quijano”. *Nómadas* 32, p. 211–221, 2010.
- GIL, S. L. “Ontología de la precariedad en Judith Butler: Repensar la vida común”. *Revista Êndoxa* 34, p. 287–302, 2014.
- GÓMEZ, E. I. “Figuras de lo humano en Judith Butler”. *Ideas y Valores* LXVIII (168), p. 151–176, 2018.
- HAUSER, B. *Precariedade e performatividade: Introdução ao pensamento de Judith Butler*. Sevilla: Estaleiro, 2015.
- HUGUET, M. G. “El análisis del poder: Foucault y la teoría decolonial”. *Tábula Rasa* 16, p. 59–77, 2012.
- MALDONADO-TORRES, N. “Transdisciplinaridade e decolonialidade”. Trad. J. Bernardino Costa. *Revista Sociedade e Estado* 31 (1), p. 75–97, 2016.
- MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. A. Pina. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- MBEMBE, A. *Necropolítica*. Trad. R. Santini. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

- MÈLICH, J. C. “La condición vulnerable (una lectura de Emmanuel Lévinas, Judith Butler y Adriana Cavarero)”. *Ars Brevis: Anuario de la Càtedra Ramon Llull Blanquerna* 20, p. 313–331, 2014.
- MÉNDEZ G. Cecília. “El inglés y los subalternos: Comentario a los artículos de Florencia Mallon e Jorge Klor de Alva”. In: P. Sandoval (org.). *Repensando la subalternidad: Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima/Peru: Enviñon Editores, 2010.
- PELÚCIO, L. “Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* 2 (2), p. 395–418, 2012.
- PEREIRA, P. P. G. “Queer decolonial: Quando as teorias viajam”. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar* 5 (2), p. 411–437, 2015.
- QUIJANO, A. “‘Raza’, ‘etnia’ y ‘nación’ en Mariategui: Cuestiones abiertas”. In: Z. Palermo, P. Quintero (orgs.). *El desprendimiento: Aníbal Quijano – textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014a, p. 83–99.
- . “¡Que raza!” In: Z. Palermo, P. Quintero (orgs.). *El desprendimiento: Aníbal Quijano – textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014b, p. 100–108.
- . “Colonialidade do poder e classificação social”. In: B. Sousa Santos, M. P. Meneses (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2017, p. 84–130.
- SÁEZ, J., CARRASCOSA, S. *Pelo cu: Políticas anais*. Trad. R. Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, 2016.

- SALIH, S. *Judith Butler e a teoria queer*. Trad. G. Lopes Louro. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SEGATO, L. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. *E-cadernos CES* [Online] 18, 2012. Disponível em <https://journals.openedition.org/eces/1533>, último acesso em 01 de março de 2021.
- . “La perspectiva de la colonialidad del poder”. In: Z. Palermo, P. Quintero (orgs.). *El desprendimiento: Aníbal Quijano – textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014, p. 15–43.
- SILVA, J. M. *Identidade de gênero: Os atos performáticos de gênero segundo Judith Butler*. Recife: Independently Published, 2018.
- SIMONI, A. P. C. “Por que ler Judith Butler?”. *Dobras – Revista da Associação Brasileira de Estudos e Pesquisas em Moda* 3 (5), 2009.
- SOUSA SANTOS, B. *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*. Trad. M. Benedito. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SOUSA SANTOS, B., MENESES, M. P. (orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortes, 2017.
- WALLERSTEIN, I. “Análise dos sistemas mundiais”. In: A. Giddens; J. Turner (orgs.). *Teoria social hoje*. Trad. G. C. Cardoso de Sousa. São Paulo: Unesp, 1999, p. 447–470.

AXEL HONNETH E AMY ALLEN

O “progresso histórico” em face do legado da *Dialética do esclarecimento*

Enrico Bueno*

RESUMO

O artigo propõe apresentar a divergência entre Axel Honneth e Amy Allen quanto à ideia de progresso histórico e seu papel para uma teoria crítica da sociedade. Particularmente, são discutidas: a) a leitura de Honneth da *Dialética do esclarecimento* no que se refere à sua crítica do progresso, e a teoria social que o autor formula em resposta; b) a crítica de Allen à perspectiva de Honneth, a partir da qual a autora propõe um entendimento alternativo sobre a contribuição de Adorno ao debate – enxergando no filósofo de Frankfurt pistas para um projeto de descolonização da Teoria Crítica. Para tal, foram estudadas centralmente as obras *O fim do progresso*, de Allen, e *A crítica do poder* e *O direito da liberdade*, de Honneth.

PALAVRAS-CHAVE

Teoria Crítica — Progresso histórico — Escola de Frankfurt — Axel Honneth — Amy Allen

* Professor de Sociologia no Instituto Federal de Goiás - IFG (contato: enricobuenodasilva@gmail.com).

AXEL HONNETH AND AMY ALLEN

“Historical progress” and the legacy of the *Dialectic of Enlightenment*

ABSTRACT

The article aims to present a contention between Axel Honneth and Amy Allen regarding the idea of historical progress and its role for a Critical Theory of Society. In particular, the following points are discussed: a) the Honneth’s understanding of the *Dialectic of Enlightenment*, regarding to his critique of progress, and the social theory that the author develops in response; b) Allen’s criticism of Honneth’s perspective, from which she proposes an alternative understanding of Adorno’s contribution to the concept – extracting from the Frankfurt philosopher clues to a project of decolonization of Critical Theory. To this end, the text analyzes centrally the works *The End of Progress*, by Allen, and *The Critique of Power and Freedom’s Right*, by Honneth.

KEYWORDS

Critical Theory — Historical Progress — Frankfurt School — Axel Honneth — Amy Allen

A ideia de “progresso histórico” tem sido objeto de vasto debate filosófico nos últimos três séculos. Jean-Jacques Rousseau, Marquês de Condorcet, Immanuel Kant, Georg Hegel, Auguste Comte e Karl Marx foram alguns dos pensadores modernos de maior destaque a discutirem – direta ou indiretamente, e sob diversos juízos – a ideia de que é possível identificar uma sucessão de momentos históricos universais que se

concatenam na direção de um dado sentido (a perfectibilidade, a liberdade, a paz perpétua, etc.).

Na filosofia contemporânea, e especialmente no campo da chamada Teoria Crítica, o debate tem recebido novos contornos. Particularmente, a publicação da *Dialética do esclarecimento* (Adorno e Horkheimer 1985), em 1947, foi um passo decisivo para que a chamada primeira geração da Teoria Crítica frankfurtiana ficasse conhecida pela crítica do horizonte iluminista de progresso histórico.¹ Nas décadas subsequentes, autores que reivindicavam a herança teórica de Adorno e Horkheimer, como Jürgen Habermas e Axel Honneth, se empenharam em revisar e superar supostos problemas naquela obra seminal: no primeiro caso, com a tentativa de expandir a concepção de racionalidade para além de sua dimensão instrumental; no segundo, com a rejeição de uma certa “filosofia da história” que, a seu ver, permeava o argumento.

Para além das objeções desenvolvidas a Habermas e Honneth por parte daqueles que visam defender o diagnóstico da *Dialética do esclarecimento*, a Teoria Crítica contemporânea tem se mostrado alvo de problematizações oriundas dos chamados estudos pós-coloniais. Estes, não raro, têm acusado os autores vinculados à Escola de Frankfurt e seus herdeiros de operarem com premissas eurocêntricas, isto é, que supõem uma superioridade

¹ Por Teoria Crítica, refiro-me à tradição teórica inaugurada por Max Horkheimer (1991) e o Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt na década de 1930. A proposta frankfurtiana para uma Teoria Crítica aparece como uma forma de pensamento filosófico, voltado para a emancipação humana como princípio, que estabelece diagnósticos de época para identificar as potencialidades imanentes para a realização da liberdade, assim como os obstáculos correspondentes.

dade evolutiva (inclusive nos aspectos moral e intelectual) das sociedades europeias em relação ao restante do mundo.² Dentre os pontos principais dessa crítica, encontra-se justamente a ideia de progresso histórico, a qual teria retornado sob faceta mais sofisticada nos trabalhos de Habermas e Honneth. Um dos nomes que se destaca nesse argumento é o da filósofa estadunidense Amy Allen, cujo trabalho almeja pôr em discussão a fundamentação da normatividade na Teoria Crítica de modo a acolher algumas indagações pós-coloniais que auxiliem uma revisão autocrítica da Teoria Crítica.

Grosso modo, analisando três autores contemporâneos que reivindicam a herança frankfurtiana (Habermas, Honneth e Rainer Forst), a autora demonstra como seus trabalhos se ancoram em uma concepção moderna-ocidentalista de progresso histórico para justificar o horizonte normativo da crítica. Entende, contudo, que a superação desse problema prescinde de uma ruptura com a Teoria Crítica; seu argumento propõe que nos trabalhos de Theodor Adorno, tomados em interlocução com a obra de Michel Foucault, há uma crítica do progresso que pode fomentar uma outra maneira de lidar com a herança do ideário iluminista, de modo que não resulte nem em sua reivindicação acrítica, nem em sua recusa radical.

O desenvolvimento desse argumento contempla diversos pontos e variadas interlocuções teóricas – com expoentes tanto da Teoria Crítica quanto do pensamento “pós-colonial” –, sendo impossível esgotar aqui todo o debate proposto. O que este tra-

² Ver, por exemplo: Amin (1989); Dussel (1993); Hesse (2007); Quijano (2005); Santos (2006).

balho tomará como objeto de indagação são as diferenças entre as interpretações de Axel Honneth e Amy Allen para a *Dialética do esclarecimento*, e quais implicações tais interpretações trazem para a teoria de cada um. A hipótese de leitura que se irá buscar sustentar é de que Allen rejeita a compreensão honnethiana de que a obra reflete uma “filosofia negativa da história” e que essa diferença de leitura conduz os trabalhos de cada qual a se relacionar distintamente com a herança dos princípios normativos do iluminismo.

Axel Honneth: da *Crítica do poder* à reconstrução normativa

Para sustentar a hipótese de leitura indicada, duas obras de Honneth serão priorizadas: *A crítica do poder* (*The Critique of Power*), de 1985, e *O direito da liberdade*, de 2011. É verdade que as duas obras são separadas por mais de duas décadas e nuances importantes na trajetória teórica do autor, mediadas por trabalhos como *Luta por reconhecimento* e *Sufrimento de indeterminação*. Contudo, tal prioridade pode ser explicada por três motivos: a) é na primeira obra em que se encontra uma formulação mais clara e direta a respeito da *Dialética do esclarecimento*; b) essa interpretação permanece subjacente nas obras seguintes, a despeito das oscilações temáticas e conceituais verificadas, conforme se defenderá a seguir; c) é no *Direito da liberdade* que a concepção de Honneth acerca do progresso histórico toma parte mais diretamente em uma teoria social normativa fundamentada imanentemente em princípios e instituições modernas.

Em *Crítica do poder* Honneth propõe retornar às pretensões fundantes do Instituto de Pesquisa Social para averiguar em que medida os trabalhos conduzidos nas suas primeiras décadas eram capazes de alcançar os objetivos a que se propunham. O que norteia o texto são três indagações centrais: a Teoria Crítica conseguiu alcançar sua própria pretensão originária de identificar no conflito social presente as possibilidades emancipatórias? Se não conseguiu, a que se deve o insucesso? E, enfim, como reconstruir a Teoria Crítica para que esse objetivo possa ser alcançado em face dos conflitos sociais contemporâneos?

À primeira questão, Honneth responde negativamente; pelo menos no que se refere às primeiras décadas da Escola, o que enxerga é uma crescente teorização fatalista acerca da reprodução do modo de produção capitalista, dos aspectos sociopsicológicos da integração social sob o capitalismo avançado e do domínio inexorável da racionalidade instrumental. Imagens fortes como “eclipse da razão” e “sociedade unidimensional” ilustram bem o diagnóstico do bloqueio às possibilidades emancipatórias, que teria como ápice o argumento da *Dialética do esclarecimento*. Diante de um quadro em que se presenciava o nazifascismo na Europa, o stalinismo na URSS e a domesticação dos conflitos de classe nos Estados Unidos, a questão acabou por ser: por que, afinal, o conflito não eclode? Ou, nas palavras de Honneth:

O problema empírico, que ele [Horkheimer] via como o foco da cooperação entre as disciplinas especializadas, decorria para ele de uma aplicação da filosofia da história materialista à situação contemporânea: se o processo histórico em geral progride de tal modo que o potencial

para a razão incorporado nas forças produtivas é liberado continuamente em conflitos sociais, então, sob as condições especiais do presente, surge a questão de saber quais são exatamente os mecanismos que impedem a eclosão de tais conflitos (Honneth 1999: 510–511).

Para dar conta da segunda questão, Honneth recorre a uma refinada leitura dos trabalhos de Horkheimer e Adorno entre as décadas de 1930 e 1940. Diversas razões são levantadas, dentre as quais a própria conjuntura experienciada e observada pelos autores. Três apontamentos de ordem teórica, porém, parecem carregar maior relevância na explicação: o caráter histórico-filosófico adquirido pelos trabalhos de Adorno e Horkheimer a partir da *Dialética do esclarecimento*; o caráter paradigmático dado à dominação humana sobre a natureza; e um tratamento da esfera da cultura incapaz de apreender as interações sociais cotidianas.

No que refere ao desenvolvimento de uma *filosofia da História*, Honneth traça uma breve comparação entre a noção de reificação proposta pela *Dialética do esclarecimento* e outras que se desenvolveram no interior do pensamento marxista daquela época. A obra inaugural deste debate é o conhecido trabalho de Georg Lukács, *História e consciência de classe*. Especialmente no longo capítulo denominado “A reificação e a consciência do proletariado”, o filósofo húngaro busca aprofundar o conceito de ideologia tendo como referência a noção de “fetichismo da mercadoria”, conforme desenvolvida pelo primeiro capítulo do *Capital*. Resumidamente, o fetichismo se refere à aparência inerente ao modo de produção capitalista: enquanto os objetos, as mercadorias, parecem adquirir vida com o processo produtivo, as rela-

ções intersubjetivas são objetificadas. Ao separar o trabalhador do produto de seu trabalho – estranho ao seu próprio produtor, que já não se reconhece enquanto tal – e converter sua força de trabalho em mercadoria, o modo de produção capitalista engendraria um paradoxo no mundo moderno: precisamente em uma época em que a humanidade logra uma visão de autorresponsabilidade perante a História, não se reconhece no mundo que ela própria produz. A reificação se funda, para Lukács, na forma mercadoria, própria das relações de produção no capitalismo. É, portanto, um elemento próprio da modernidade e do modo de produção que a caracteriza.

A acusação que Honneth dirige a Adorno e Horkheimer é de ter convertido essa análise da reificação em uma Filosofia da História, buscando identificar um processo de ascendência da racionalidade instrumental que remonta à Antiguidade e atinge sua forma mais acabada e total na modernidade capitalista. Esse processo civilizatório constituiria, dialeticamente, o motor da regressão que eclodiu no capitalismo tardio, com as relações sociais controladas pelo Capital. Nesse caso, a reificação não se fundaria em última instância sobre a forma mercadoria – embora esta lhe seja imprescindível na configuração atual –, mas sobre uma história das tendências da racionalização humana. Na fundamentação dessa narrativa está aquilo que aqui se entende como segundo elemento fundamental da resposta de Honneth: a centralidade da *dominação sobre a natureza* para a análise da reificação e, no limite, das formas modernas de dominação e opressão. Honneth sintetiza a tese da seguinte maneira:

Adorno e Horkheimer estão convencidos de que este ato original de subsunção dos processos naturais sob o esquema de ação do controle técnico, isto é, da dominação da natureza, proporciona o ímpeto para um processo de autonegação humana. A objetificação instrumentalmente guiada da natureza é acompanhada pelo processo de auto-objetificação da humanidade. Com essa tese, Adorno e Horkheimer supuseram que, por causa do trabalho, indivíduos devem forçosamente comprimir sua capacidade para a experiência sensorial, bem como seu potencial instintivo orgânico, a fim de alcançar a disciplina exigida pelas funções instrumentais (Honneth 1991: 48, trad. nossa).

Desse modo, considera que os autores da *Dialética do esclarecimento* acabaram por reduzir toda ação social ao mesmo modelo instrumental da ação de um sujeito sobre um objeto; para eles, a História caminharia no sentido de que a interação social crescentemente reproduz a relação que constitui o domínio humano sobre o mundo natural. Ao ampliar a abordagem das origens e mecanismos da reificação, Adorno e Horkheimer não estariam negando que a forma mercadoria desempenha papel da maior relevância para esse processo na sociedade capitalista moderna, mas – interpreta Honneth – realizam tal compreensão no interior de uma filosofia da história centrada na dominação sobre a natureza.

Exemplo da importância da forma mercadoria para a dominação moderna seria o conhecido estudo da *indústria cultural*. Com efeito, o âmbito da cultura constitui uma das três principais disciplinas de estudo acadêmico que Horkheimer propôs para o Instituto – ao lado da Psicanálise e da Economia Política. Entretanto, argumenta Honneth, esse estudo se consolidou na

forma de uma teoria sobre a *cultura de massas*, referida ao complexo institucional pelo qual as técnicas reprodutivas da “arte”, tornada entretenimento, poderiam produzir artificialmente normas de ação e manipular arbitrariamente as necessidades individuais. Não haveria, desse modo, abertura para um estudo sociológico das relações culturais na vida ordinária, mas tão somente uma análise dos mecanismos que tornaram possível o controle das consciências individuais no nível motivacional.

Este último elemento, associado ao caráter de uma Filosofia da História centrada na dominação do homem sobre a natureza, explicaria o porquê da primeira geração do Instituto ter sido incapaz de analisar as interações sociais cotidianas. Assim, esse modelo de teorização crítica estaria impedido, de saída, “de compreender as atividades culturais e habilidades interpretativas dos grupos oprimidos em um sistema social” (Honneth 1991: 55, trad. nossa). Sobre estes três apontamentos concatenados entre si, em suma, é que teria se erigido o *déficit sociológico* que, para Honneth, marcou esses autores.

Para ser justo, é preciso ponderar que Honneth aponta que alguns teóricos, menos organicamente vinculados ao Instituto de Pesquisa Social, realizaram estudos críticos que não sucumbiram àqueles problemas e alcançaram diagnósticos com capacidade para contribuir na assimilação do potencial crítico das interações sociais. Ele chama esse conjunto de autores – entre os quais inclui Walter Benjamin, Erich Fromm, Franz Neuman e Otto Kirchheimer – de “círculo externo” de Frankfurt, em oposição ao “círculo interno”, composto por Adorno, Horkheimer, Pollock e Marcuse.

Entendendo que estes últimos acabaram por construir modelos críticos que subvalorizavam as experiências concretas das pessoas – de modo a se centrar demasiado na reprodução social em detrimento da ação –, Honneth passa a se dedicar a uma formulação que superasse o “*déficit* sociológico”, ou seja, que buscase no “social” possíveis formas embrionárias de negação da sociedade presente. Uma vez que a Teoria Crítica requer que o mundo emancipado esteja presente em gérmen no mundo presente, seria necessário averiguar em que medida os critérios da crítica estão inscritos na vida cotidiana das pessoas e nos conflitos levados a cabo por elas. É a partir daqui que o autor busca encaminhar a terceira indagação norteadora da obra.

Após propor em sua tese de habilitação (*Luta por reconhecimento*) um modelo de Teoria Crítica pautado no substrato moral do conflito social – que enxergará as *expectativas de reconhecimento intersubjetivo* como denominador comum das lutas –, a trajetória intelectual de Honneth passa a recorrer cada vez mais à *Filosofia do direito* de Hegel para pensar a configuração institucional e normativa das sociedades modernas. Sua obra sistemática tardia, denominada *Direito da liberdade*, se inspira na tripartição hegeliana do “espírito objetivo” para abordar os principais âmbitos de interação social na modernidade: as relações pessoais, a economia de mercado e a participação democrática.

Estas inflexões não são de menor importância.³ Entretanto, a despeito das guinadas temáticas, conceituais e mesmo normativas que se verificam entre *Crítica do poder* (de 1985) e *Direito da liberdade* (de 2011), é plausível considerar que aquela interpreta-

³ No cenário brasileiro, ver, por exemplo: Bueno (2019); Sobottka (2013); Souza (2017).

ção crítica da *Dialética do esclarecimento* não é abandonada ao longo do período. Primeiramente, é seguro dizer que ela subjaz ao argumento de *Luta por reconhecimento* (de 1991) porque uma das teses centrais à obra vem à luz na própria *Crítica do poder*, conforme pode ser identificado no posfácio de sua segunda edição alemã (1988): “A dinâmica que emerge no desenvolvimento histórico das ordens sociais só pode ser completamente explicada pela ampliação da esfera da ação comunicativa de modo a incluir a dimensão negativa da luta” (Honneth 1991: xviii). Aqui, as considerações do autor a respeito da “redescoberta do social” na Teoria Crítica – formulada com base em sua leitura crítica de Adorno e Horkheimer – culmina em uma compreensão que não apenas é destrinchada em *Luta por reconhecimento*, mas permeia uma série de outros escritos do autor ao longo da década de 1990 (Honneth 1995; 2007a).

A partir de 2001, os trabalhos de Honneth começam a se voltar à formulação de uma teoria da justiça social centrada em uma concepção intersubjetiva de liberdade como seu imperativo fundamental. Essa inflexão tem início com a publicação do ensaio *Sofrimento de indeterminação* e se consolida com *Direito da liberdade*, texto no qual o autor não apenas aprofunda as teses do trabalho anterior como também busca enraizá-las empiricamente. Nesse novo momento de sua obra, Honneth apresenta possibilidades de superação dos mecanismos vigentes de opressão e dominação a partir de imperativos já inscritos no seio da própria modernidade. É razoável supor que esses trabalhos mantêm, de modo subjacente, aquela leitura crítica que o autor propusera acerca da *Dialética do esclarecimento* – não só porque não

há contradição patente para com as novas teses, mas também porque os novos trabalhos continuam: a) contrariando uma suposta filosofia da história para a qual a própria modernidade obstaculizaria as possibilidades emancipatórias; b) buscando no “social” os fundamentos para uma teoria social crítica (ainda que se possa especular se o elemento da negatividade não foi abandonado ou marginalizado em relação aos trabalhos anteriores).

Antes preocupado em rastrear os fundamentos morais do conflito, de modo a abrir espaço para a Teoria Crítica pensar as interações socioculturais cotidianas no interior de um movimento histórico de ampliação das condições de reconhecimento e autorrealização, agora o filósofo alemão propõe a *reconstrução normativa* como método crítico de uma “análise da sociedade” capaz de conduzir a uma teoria imanente da justiça social. Grosso modo, o método consiste em reconstruir as relações modernas que se dão naquelas três figuras sócio-institucionais (relações pessoais, economia de mercado e participação democrática), de modo a identificar nos padrões interacionais realizáveis as condições para a “liberdade social”.⁴ Nas palavras de

⁴ O conceito de Liberdade social é desenvolvido por Honneth em diversos de seus escritos mais recentes. Embora receba um tratamento mais detalhado no *Direito da liberdade* (Honneth 2015), é na *Ideia de socialismo* que o autor propõe uma formulação mais concisa. De modo muito sintético, esse conceito de liberdade postula que: “os seres humanos não podem realizar por si só sua liberdade individual nos aspetos mais importantes das necessidades partilhadas, dependendo de relações entre si, que, no entanto, só podem ser consideradas ‘livres’ se cumprirem determinados requisitos normativos. Estes incluem, antes de mais, uma simpatia recíproca que apenas existe em comunidades solidárias, uma vez que, caso contrário, não seria garantido que o sujeito individual pudesse contar permanentemente com a satisfação livre e voluntária das suas necessidades através do contributo complementar de outro sujeito – os membros da sociedade não podem agir apenas ‘uns com os outros’. Têm de agir ‘uns para os outros’, uma vez que só assim podem concretizar de forma livre as suas necessidades

Honneth, “as relações dadas de vida social devem ser examinadas com vista a tais complexos de práticas que se tornaram usuais e que possuem uma normatividade interna no sentido de que só são de modo geral suscetíveis de reprodução se há uma aceitação tácita de determinados deveres e direitos” (Honneth 2003: 89).

Segundo o procedimento de reconstrução normativa, as formas historicamente cristalizadas de interação social deveriam ser normativamente descritas de modo a serem compreendidas em suas possibilidades de garantir um espectro de relações comunicativas que munissem os sujeitos das condições de realização da liberdade; condições estas entendidas enquanto entrelaçamento entre *autorrealização* (realização individual prática da própria liberdade) e *reconhecimento* (afirmação, através do tratamento concedido pelos outros, dos aspectos da personalidade necessários a uma autorrelação não deformada). A justiça social assim compreendida se constitui enquanto *análise da sociedade* que ocorre “na forma de uma reconstrução das condições necessárias de autonomia individual, cujas esferas sociais uma sociedade moderna tem que abranger ou dispor para com isso garantir a todos os seus membros a chance de realização da sua autodeterminação”.⁵

gerais. [...] Os sujeitos individuais só podem realizar sua capacidade para a liberdade enquanto membros de uma comunidade social, a qual, por seu lado, tem de ser, contudo, livre no sentido em que a concretização recíproca das intenções partilhadas pela generalidade ocorre sem coerção e, portanto, numa atitude de simpatia recíproca” (Honneth 2017: 45–47).

⁵ Honneth (2007b: 67). Embora “análise” possa remeter a um registro teórico cartesiano, rejeitado pela Teoria Crítica, a ideia apresentada no *Sofrimento de indeterminação* de que a teoria da justiça tenha um caráter socialmente terapêutico permite uma inter-

Nesses dois momentos capitais da obra de Honneth – a *Crítica do poder* e o *Direito da liberdade* –, Allen identifica a persistência de uma ideia de evolução moral das sociedades. No limite, a complexa resposta oferecida pelo autor, àquilo que identifica como “filosofia negativa da história” na *Dialética do esclarecimento*, incorreria em uma adesão sofisticada à concepção hegeliana de progresso, segundo a qual o desdobramento do Espírito encaminharia uma ampliação necessária da liberdade na História. Essa postura, entretanto, tem sido refutada por diversas correntes do pensamento filosófico nas últimas décadas, dentre as quais se destacam as chamadas críticas pós-colonial e decolonial.

Pondo em questão os fundamentos da normatividade desenvolvidos por expoentes da teorização crítica, Allen desenvolve o argumento de seu *O fim do progresso* (*The End of Progress*) visando tornar o pensamento teórico herdeiro de Frankfurt menos vulnerável às objeções oriundas daquelas vertentes. Para tal, toma como objeto as obras de Habermas, Honneth e Forst, discute o eurocentrismo subjacente às noções sutis de progresso encontradas nesses autores e procura em Adorno e Foucault indícios de uma relação alternativa com a herança normativa do iluminismo.

pretação freudiana para o termo. Nesse caso, a “análise” não se referiria a uma decomposição metódica do objeto cognoscível, mas a um processo de compreensão crítica das patologias sociais (tendo em vista seus determinantes não imediatamente manifestos) vinculado a um compromisso ético com sua superação.

Amy Allen: para uma genealogia problematizadora

No plano da filosofia política e moral, a obra recente de Allen busca identificar no seio da própria Teoria Crítica pistas que sinalizam para uma autocrítica capaz de descolonizá-la, sobretudo por meio da revisão dos fundamentos normativos de alguns dos mais proeminentes trabalhos realizados a partir de Frankfurt. A estratégia argumentativa da autora tem como ponto de partida a distinção entre duas concepções de “progresso histórico”, de modo a averiguar a prevalência de cada uma nos trabalhos de Habermas, Honneth e Forst. A primeira consistiria na ideia de progresso enquanto “imperativo político-moral”; a segunda, no progresso enquanto “fato histórico.” Nas palavras da autora:

Essas duas concepções estão relacionadas a dois argumentos distintos, resultantes da reivindicação de que a teoria crítica necessita de alguma ideia de progresso para ser verdadeiramente crítica. A primeira concepção é prospectiva, orientada para o futuro. Para ela, o progresso é um imperativo político-moral, um objetivo normativo o qual se pretende alcançar, que pode ser apreendido sob a ideia de bem, ou pelo menos de uma sociedade mais justa. A segunda concepção é retrospectiva, orientada para o passado. Para ela, o progresso é um julgamento sobre o processo de desenvolvimento ou aprendizado que nos trouxe até ‘nós’, um julgamento que enxerga ‘nossa’ concepção de razão, ‘nossas’ instituições moral-políticas, ‘nossas’ práticas sociais, ‘nossas’ formas de vida como resultantes de um processo de desenvolvimento sociocultural ou aprendizado histórico. Eu chamarei a concepção prospectiva de ‘progresso enquanto imperativo’ e a concepção retrospectiva de ‘progresso enquanto fato’ (Allen 2016: 11–12, trad. nossa).

Allen concebe que o principal obstáculo à descolonização da Teoria Crítica reside, precisamente, na forma como os fundamentos normativos foram construídos por muitos de seus expoentes. Não bastaria, portanto, “estender” o arcabouço analítico para abrigar as contribuições de Frantz Fanon ou Aimé Césaire à crítica do colonialismo. Seria necessário discutir de que maneiras o silenciamento quanto à racialização e à barbárie colonial decorre das concepções de progresso histórico que subjazem à construção da normatividade. O que a conduz ao dilema da imanência na Teoria Crítica, isto é, à questão acerca de como teorizar normativamente sobre a transfiguração social sem recorrer à transcendência. Para a autora, Habermas e Honneth oferecem respostas similares ao problema: os princípios já presentes na vida social moderna (“autonomia” e “liberdade social”, respectivamente), e sobre os quais se assenta a orientação normativa, são entendidos como resultantes de um processo de evolução social ou aprendizado sociocultural. Ou seja, Allen entende que a saída encontrada por ambos vincula as duas concepções de progresso: a orientação normativa prospectiva resulta de um progresso histórico factual retrospectivo que pode ser reconstruído pela teoria social; ou ainda, o horizonte normativo futuro é assentado sobre o movimento histórico passado. Aqui se encontra o ponto fulcral que explica o subtítulo da obra: *fundamentação da normatividade*, mobilizando o progresso como fato histórico, é erigida sobre a modernidade europeia, a história do esclarecimento narrada de modo autocentrado. Caberia descolonizar essa fundamentação.

O caminho proposto por Allen, contudo, não consiste no abandono da crítica imanente, da dialética ou da orientação à emancipação, muito menos na rejeição pura e simples dos trabalhos realizados a partir do Instituto de Pesquisa Social ou de autores identificados com essa tradição. Para ela, há proposições já desenvolvidas no seio do próprio campo capazes de tornar o programa da Teoria Crítica menos vulnerável às objeções provenientes dos estudos pós-coloniais. Sua proposta, anunciada desde as primeiras páginas da obra e desenvolvida com maior precisão no penúltimo capítulo, é voltar o olhar para a primeira geração de teóricos críticos, nos quais se poderia encontrar uma objeção bem fundamentada à ideia de progresso histórico enquanto fato.

Para essa empreitada, o trabalho de Adorno lhe parece notavelmente contributivo, especialmente se tomado em interlocução com a obra de Michel Foucault. Pois, ao contrário de autores como Habermas e Honneth, Adorno expressaria um ceticismo quanto à ideia retrospectiva de progresso histórico – ainda que não rejeite uma concepção prospectiva, o progresso como imperativo político-moral. A leitura que a autora faz da *Dialética do esclarecimento* difere, nesse particular, daquela realizada por Axel Honneth e descrita anteriormente. Para ela, a dialética do esclarecimento na modernidade europeia deve ser interpretada como crítica de um processo histórico contingente, que compreende a emergência da ciência moderna, do capitalismo, da moralidade burguesa, da indústria cultural e do antissemitismo. “O conceito de esclarecimento”, reconhece Allen, “é emaranhado a relações de poder e, nesse sentido, carrega em seu

interior a semente ou o gérmen de sua própria regressão” (Allen 2016: 172, trad. nossa). Entretanto, continua seu argumento, a forma particular pela qual essa relação se deu na história ocidental, com seus potenciais de reificação desencandeando a barbárie de pleno direito, é contingencial. Ao contrário do que entende Honneth, em suma, a autora não enxerga naquela obra os traços de uma filosofia negativa da história.

Segundo Allen, a *História da loucura* de Foucault, ainda que pautada por outras premissas histórico-filosóficas, expressaria semelhante ceticismo quanto ao progresso histórico retrospectivo, tal como se verifica em excertos como o que segue:

Não se trata aqui de estabelecer uma hierarquia, nem de mostrar que a era clássica foi uma regressão com referência ao século XVI no conhecimento que teve da loucura. Como veremos, os textos médicos dos séculos XVII e XVIII seriam suficientes para provar o contrário. *Trata-se apenas, isolando as cronologias e as sucessões históricas de toda perspectiva de ‘progresso’, restituindo à história da experiência um movimento que nada toma emprestado do conhecimento ou da ontogênese do saber – trata-se de deixar aparecer o desenho e as estruturas dessa experiência da loucura, tal como o Classicismo realmente a sentiu* (Foucault 1978: 139).

A autora ressalta, ainda, que embora tenham (por caminhos diferentes) incorrido na rejeição de uma interpretação corrente da filosofia hegeliana da história – de que o progresso histórico poderia ser entendido como ampliação contínua da liberdade pela realização do Espírito –, ambos aderiram à proposição de Hegel segundo a qual a filosofia é sempre historicamente situada, uma reflexão crítica do presente momento que

faz uso de ferramentas conceituais que são, elas mesmas, produtos históricos. Com isso, teriam dado passos relevantes para distanciar suas teorias daquele que aparece como alvo mais vulnerável da filosofia hegeliana à crítica pós-colonial, a saber, a ideia expressa na *Filosofia da história* (Hegel 1995) de que o movimento histórico se desloca do Oriente para o Ocidente, encontrando as formas mais acabadas e maduras na Europa Ocidental, especialmente na civilização germânica.⁶ Desse esboço evolucionista encontrar-se-iam ausentes, por suposta desimportância, tanto a África quanto as Américas. Enrique Dussel (1993), um dos críticos decoloniais ao eurocentrismo de Hegel, entende que também Habermas se mostra herdeiro dessa postura epistêmica segundo a qual os valores constitutivos da modernidade expressam um estágio superior da moralidade humana. Dussel esquiva-se, entretanto, de dirigir a mesma crítica contra Adorno ou Foucault, o que ajuda a corroborar o diferencial desses dois autores no que se refere à discussão sobre o progresso. Isso não significa que os trabalhos de ambos estejam livres de suposições eurocêtricas – pelo contrário, Allen as admite –, mas sim que eles contêm pistas para uma descolonização da Teoria Crítica “a partir de dentro”, sobretudo tendo em vista os fundamentos normativos herdados do iluminismo.

Segue-se, então, o questionamento central de *O fim do progresso*: se não for sobre uma concepção retrospectiva de progresso histórico (enquanto aprendizado sociocultural ou evolução social) – ou seja, se não se adere à narrativa histórica

⁶ Convém observar que este livro, como muitas outras publicações atribuídas a Hegel, não foi publicado pelo mesmo, mas a partir de anotações de aulas de seus alunos.

que encontra na modernidade ocidental a forma mais avançada de racionalidade, de vida social e de organização institucional –, qual pode ser um solo seguro para uma fundamentação pós-metafísica da normatividade na Teoria Crítica? Reivindicando fidelidade aos princípios teóricos originários de Frankfurt, Allen propõe uma postura de herança crítica do legado normativo do iluminismo, a qual problematizaria simultaneamente seus traços imperialistas e autoritários. Concebe, desse modo, que: “mesmo se, como defendem Habermas e Honneth, tomarmos os ideais de liberdade e igual respeito como centrais à ‘nossa’ herança do Esclarecimento, então o que temos a aprender com Adorno e Foucault é como podemos reafirmar esses ideais através de sua transformação radical a partir de dentro” (Allen 2016: 204, trad. nossa).

Para argumentar em favor de sua proposta, sugere inicialmente três possíveis abordagens genealógicas da história moderna, que implicam em três modos de se relacionar com os princípios normativos constitutivos da modernidade: a genealogia pode ser reivindicativa (concebendo uma progressão histórica), subversiva (regressão histórica) ou problematizadora. O empenho argumentativo que segue é de reconstruir, a partir dos trabalhos de Adorno e Foucault, uma alternativa calcada nessa terceira abordagem, entendendo que esses dois filósofos estão a serviço de “um abrangente projeto de crítica imanente que visa não uma negação abstrata da herança normativa da modernidade mas antes sua realização completa” (Allen 2016: 164–165, trad. nossa).

A caracterização dessa “genealogia problematizadora” – que concebe, a um só tempo e dialeticamente, os elementos “progressivos” e “regressivos” do esclarecimento europeu sem tomar a modernidade eurocentrada como forma social necessariamente superior do ponto de vista moral – é construída através de um contraponto à “reatualização” da filosofia hegeliana operada por Honneth. Entendendo que a proposta de *reconstrução normativa* acaba por aderir a uma postura reivindicatória do “nosso” ponto de vista ocidental, Allen propõe ir além de uma concepção de genealogia compreendida como provedora de “um ponto de vista metacrítico que nos permite ver como nossos ideais normativos não se aplicam na prática” (Allen 2016: 206, trad. nossa) – concepção que atribui a Honneth.⁷ Procura oferecer uma alternativa capaz de pôr em xeque a violência colonial e a dominação geopolítica, reproduzida pelo discurso da superioridade europeia, conforme expressa em seu argumento:

A genealogia não é simplesmente subversiva e seu papel na teoria crítica não deve ser confinado ao momento metacrítico que nos diz como nossos ideais normativos não se aplicam na prática. Uma concepção mais produtiva de genealogia a entende como visando não à subversão ou à reivindicação de nossos compromissos normativos, mas antes à sua problematização. Nesse entendimento, a *reconstrução* da normatividade imanente de formas de vida historicamente sedimentadas e a *desconstrução* das imposições de poder por essas mesmas normas – inclusive as imposições de poder imperialista – devem estar de mãos dadas (Allen 2016: 206, trad. nossa).

⁷ Sobre a concepção honnethiana de genealogia, ver: Honneth (2009).

O que Allen propõe, em suma, não é nem a rejeição absoluta da herança normativa do esclarecimento europeu – uma negação total do projeto da modernidade –, nem uma adesão a esse projeto que se restrinja a investigar os limites e contradições que impedem sua concretização. A proposta da genealogia problematizante envolve, como bem sintetizou Georg Steinmetz (2017: 9), “revelar a contingência histórica de nosso próprio ponto de vista e mostrar como esse ponto de vista está conectado ao poder, ao mesmo tempo em que toma esse ponto de vista como nosso ponto de partida normativo.” Dito de outro modo: trata-se de, de saída, assumir o inevitável comprometimento da crítica com os princípios normativos da modernidade – dentre os quais podemos mencionar “liberdade social”, “autolegislação democrática”, “direito à justificação” –, posto que desses princípios dependem “nossa” forma moderna de vida, “nosso” senso de justiça e “nossa” constituição enquanto agentes morais. Ao mesmo tempo, porém, trata-se de reconhecer a violência inerente aos processos autoritários e contraditórios pelos quais se tem buscado institucionalizá-los e universalizá-los, deslegitimando e oprimindo outras formas de vida social, organização política e valoração social.

Considerações finais

Ao longo do trabalho, buscou-se ponderar a incidência do legado da *Dialética do esclarecimento* sobre as obras de Axel Honneth e Amy Allen. Não era o caso, nessas poucas linhas, de discutir a pertinência da interpretação de cada qual, mas

somente levantar as implicações que os entendimentos divergentes carregaram para as obras dos autores.

A obra de Honneth foi tomada em amplitude mais abrangente, considerando ao menos dois momentos de sua produção teórica.⁸ Essa decisão foi tomada considerando, primeiramente, que as implicações de sua leitura da *Dialética do esclarecimento* carregam resultados ao longo de toda a produção do autor, e não apenas aos trabalhos imediatamente posteriores à *Crítica do poder*; depois, porque a própria Amy Allen mobiliza trabalhos localizados diferentes momentos da trajetória de Honneth para realizar sua crítica ao autor.

Quanto a Allen, o estudo restringiu-se apenas ao argumento de *The End of Progress*. Tratando-se de um texto recente, é plausível esperar que nos próximos anos a autora desenvolva ainda mais determinados pontos de sua formulação. Mas, de todo modo, a argumentação proposta nessa obra nos pareceu suficiente para demonstrar as divergências que se pretendeu ressaltar.

Em linhas gerais, conclui-se que a leitura de Honneth da *Dialética do esclarecimento* o conduziu a enxergar nessa obra traços de uma filosofia negativa da história e que, na contraposição que formulou, acabou incorrendo, de modo sutil e complexo, à ideia de progresso histórico que Adorno (1992) tão enfaticamente rejeitou. Allen, por seu turno, interpreta que tanto na *Dialética do esclarecimento* quanto em outros trabalhos de Adorno há apontamentos para a rejeição de uma filosofia da his-

⁸ Há autores, como Emil Sobottka (2012), que chegam a subdividir a trajetória intelectual de Honneth em quatro momentos.

tória que aponte univocamente seja para o progresso seja para a regressão. Apontamentos a partir dos quais a autora entende ser plausível formular seu conceito de “genealogia problematizante” como mais adequado à Teoria Crítica contemporânea que a “reconstrução normativa” de Honneth.

Recebido em 14/12/2020

Aprovado em 08/07/2021

Referências

- ADORNO, T. “Progresso”. Trad. Gabriel Cohn. *Lua Nova* 27, p. 217–236, 1992 [1969].
- ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. G. A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985 [1944].
- ALLEN, A. *The End of Progress: Decolonizing the Normative Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- AMIN, S. *El eurocentrismo: Crítica de una ideología*. Trad. Rosa Cusminsky de Cendrero. México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1989.
- BUENO, E. *Justiça social e teoria crítica: Formulações contemporâneas e horizontes periféricos*. Tese (Doutorado em Sociologia). Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2019.

- DUSSEL, E. 1492, *O encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade): Conferências de Frankfurt*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FOUCAULT, M. *História da loucura na Idade Clássica*. Trad. José Teixeira Coelho Netto. São Paulo: Perspectiva, 1978 [1972].
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da história*. Trad. Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: UnB, 1995.
- HESSE, B. “Racialized Modernity: An Analytics of White Mythologies”. *Ethnic and Racial Studies* 30 (4), p. 643–663, 2007.
- HONNETH, A. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Trad. Kenneth Baynes. Cambridge: The MIT Press, 1991.
- . *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1995.
- . “Teoria Crítica”. In: A. Giddens; J. Turner (org.). *Teoria social hoje*. Trad. Gilson César Cardoso de Sousa. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 503–552.
- . “Patologias da liberdade individual: O diagnóstico hegeliano de época e o presente”. Trad. Luiz Repa. *Novos Estudos* 66, p. 77–90, 2003.
- . *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. Cambridge: Polity Press, 2007a.
- . *Sofrimento de indeterminação: Uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. Trad. Rúrion Soares Melo. São Paulo: Esfera Pública, 2007b [2001].

- .“Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: on the Idea of ‘Critique’ in the Frankfurt School”. In: *Pathologies of Reason: On the Legacy of Critical Theory*. Trad. James Ingram et al. Nova York: Columbia University Press, p. 43–53, 2009.
- . *O direito da liberdade*. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Martins Fontes, 2015 [2011].
- . *A ideia de socialismo*. Trad. Marian Toldy e Teresa Toldy. Lisboa: Edições 70, 2017 [2015].
- HORKHEIMER, M. “Teoria tradicional e teoria crítica”. Trad. In: W. Benjamin, M. Horkheimer, T. Adorno, J. Habermas. *Textos Escolhidos*, coleção “Os pensadores”. Trad. José Lino Grünewald et al. São Paulo: Nova Cultural, 1991 [1937].
- LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: Estudos sobre a dialética marxista*. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1923].
- MARX, K. *O capital: Crítica da economia política*. Volume I, Livro Primeiro. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996 [1867].
- QUIJANO, A. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. Trad. Ana Clara L. Ferreira. In: R. Leher, M. Setúbal (orgs.). *Pensamento crítico e movimentos sociais: Diálogos para uma nova práxis*. São Paulo: Cortez, p. 35–95, 2005 [2000].
- SANTOS, B. S. *A gramática do tempo: Por uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- SOBOTTKA, E. “Justificação, reconhecimento e justiça: Tecendo pontes entre Boltanski, Honneth e Walzer”. *Civitas* 12 (1), p. 126–144, 2012.

- . “Liberdade, reconhecimento e emancipação: Raízes da teoria da justiça de Axel Honneth”. *Sociologias* 15 (33), p. 142–168, 2013.
- SOUZA, L. G. C. “Do reconhecimento recíproco à sociedade efetivamente social: Considerações sobre a obra recente de Axel Honneth”. *Civitas* 17 (3), p. a98–a114, 2017.
- STEINMETZ, G. “Herdando a teoria crítica”. Trad. Alberto Luis Cordeiro de Farias. *Sociofilo: (co)Laboratório de Teoria Social*, 2017. Disponível em: <https://blogdosociofilo.wordpress.com/2017/04/14/herdando-a-teoria-critica-resenha-de-amy-allen-o-fim-do-progresso-descolonizando-os-fundamentos-normativos-da-teoria-critica>. Último acesso em 06.08.2021.

d::

resenhas

POLÍTICA DA LIBERTAÇÃO

A (des)construção histórico-filosófica
de Enrique Dussel

Leonardo Dias Nunes,^{*}
Robson Gabioneta^{**}

Resenha de *Política da libertação 1: História mundial e crítica*, de Enrique Dussel (tradução de Paulo César Carbonari et al. 1ª ed. Passo Fundo: IFIBE, 2014 [2007], 595p.).

Foi traduzido para o português o primeiro volume da obra *Política da libertação 1: História mundial e crítica* escrita pelo filósofo argentino Enrique Dussel. A publicação é de setembro de 2014 e foi realizada pelo *Instituto Superior de Filosofia Berthier (IFIBE)*. O primeiro volume foi originalmente publicado em espanhol no ano 2007; já o segundo, intitulado *Política de la liberación, vol. II: Arquitectónica*, foi publicado em 2009 e ainda carece de tradução para o português. Esta publicação ganha destaque no cenário intelectual brasileiro por difundir o pensamento filosófico de Enrique Dussel, tarefa iniciada, por exemplo, pelo livro

^{*} Doutor em História Econômica pelo Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (contato: leonardodiasnunes@hotmail.com).

^{**} Doutorando na Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP (contato: robsongabioneta@yahoo.com.br).

de Pansarelli¹ e o livro organizado por Brambilla e Piza.² No primeiro, foi exposto como o instrumento analítico desenvolvido por Dussel reflete criticamente sobre a realidade contemporânea, já o segundo discute a potencialidade da *práxis da libertação* em uma realidade permeada pelo cinismo.

Esta resenha busca publicizar uma das muitas obras do autor.³ Em *Política da libertação*, Dussel realiza uma história política mundial muito mais complexa do que aquela que propõe o milagre grego e sua suposta continuidade histórica. Dussel apresenta autores que escrevem em espanhol e em português, colocando-os no patamar de igualdade com outros conhecidos autores europeus. Desta forma, o filósofo argentino vai além de mostrar a importância dos autores de origem ibérica, realçando a necessidade da realização de um diálogo destes com os já conhecidos autores do norte da Europa.

Para Ballestrin,⁴ Enrique Dussel se insere numa longa tradição de crítica ao colonialismo que tem suas origens entre as

¹ PANSARELLI, D. *Filosofia latino-americana a partir de Enrique Dussel*. São Bernardo do Campo: EdUFABC, 2015.

² BRAMBILLA, B. B.; PIZA, S. (orgs.). *Subjetividade e ética na América Latina ou cinismo e a potencialidade da práxis da libertação*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2016.

³ Enrique Dussel tem uma produção intelectual vastíssima nas áreas de filosofia política e teologia. A obra que está sendo resenhada faz parte de sua produção de maturidade, momento em que os aspectos históricos, éticos e políticos da *filosofia da libertação* são apresentados de forma organizada enquanto um sistema analítico. Dentre os trabalhos de teologia, destacam-se os dez tomos da coleção *História da Igreja na América Latina*. Já no que tange aos fundamentos históricos de sua filosofia política, destaca-se o livro *1492: O encobrimento do outro*, obra na qual o autor apresenta a origem do ‘mito da modernidade’, um pressuposto do livro *Política da libertação 1: História mundial e crítica*. Outro ramo da produção intelectual de Dussel está nos comentários aos textos de Karl Marx, em especial, na obra *Las metáforas teológicas de Marx* em que apresenta as influências judaicas deste autor. Seus livros, artigos, aulas e conferências podem ser encontrados no website <https://enriquedussel.com/>.

décadas de 1940 e 1960 com Aimé Césaire, Albert Memmi, Frantz Fanon e, posteriormente, Edward Said. Já na década de 1970, somou-se a esse grupo o indiano Ranajit Guha. E, na década de 1990, este círculo intelectual passou a contar com o *Grupo Modernidade-Colonialidade*, sediado nos Estados Unidos e representado por seu principal nome, Aníbal Quijano.

Ainda situando a tradição crítica à qual Dussel faz parte, também deve ser destacado o encontro ocorrido na Universidade Central de Venezuela, em 1998, momento no qual reuniram-se pela primeira vez Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignato, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil. Como resultado deste encontro, no ano 2000, foi lançada a relevante publicação coletiva do *Grupo Modernidade-Colonialidade: La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales*.⁵

Inserido neste contexto intelectual, Enrique Dussel é uma referência que desmascara as estratégias de dominação históricas, políticas e epistemológicas das nações do norte da Europa e dos Estados Unidos. O estudo deste filósofo possibilita uma abertura da imaginação política aos leitores das nações dominadas.⁶

⁴ BALLESTRIN, L. “América Latina e o giro decolonial”. *Revista Brasileira de Ciência Política* 11, p. 89–117, 2013, p. 92.

⁵ Id.: 97. Conforme Ballestrin, as reuniões do grupo também tiveram a participação dos seguintes autores: Javier Sanjinés, Catherine Walsh, Nelson Maldonado-Torres, José David Saldívar, Lewis Gordon, Boaventura de Sousa Santos, Margarita Cervantes de Salazar, Líbia Grueso e Marcelo Fernández Osco. Outros estudiosos associados ao grupo são Jorge Sanjinés, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia e Cristina Rojas (id.: 97–98). A autora também destaca a ausência de pesquisadores brasileiros no grupo.

⁶ Miglievich-Ribeiro e Romera observam a construção de um diálogo entre Darcy Ribeiro e Enrique Dussel (MIGLIEVICH-RIBEIRO, A.; ROMERA, E. “Orientações para uma descolonização do conhecimento: Um diálogo entre Darcy Ribeiro e Enrique Dussel”. *Sociologias* 47, p. 108–137, 2018). Os autores mostram que o filósofo argentino cita

Devido a estes fatores, contemporaneamente, o conhecimento da obra de Dussel é relevante para os estudantes dos cursos de ciências sociais, história, filosofia e para todas e todos que buscam repensar a atual estrutura universitária.

No prólogo do livro, Enrique Dussel lança o objetivo de *des-truir, des-estruturar* os limites do helenocentrismo, do ocidentalismo, do eurocentrismo, do secularismo e do colonialismo teórico e mental. Isto é, propõe superar uma determinada periodização da história que não inclui a América Latina na Modernidade desde as suas origens.⁷

No primeiro capítulo, “Localização do lugar crítico-político nos sistemas regionais anteriores a 1492”, Dussel apresenta a história de um mundo cujo centro político, comercial e ideológico ainda não girava em torno da Europa, num momento em que o continente europeu ainda era periférico. Ele o faz a partir da reconstituição do desenvolvimento de sistemas políticos anteriores ao europeu, dos quais destacamos cinco pontos.

Primeiro, o importante conceito de *justiça* – celebrado por muitos autores como uma invenção grega – é resgatado pelo autor e já tem sua origem localizada nos textos jurídicos da Mesopotâmia (2404 a 2375 a.C.), no código de Shulgi (2094 a 2047 a.C.) e no código de Hammurabi (1792 a 1750 a.C.). Em seguida está a importância atribuída pelo autor aos impérios chi-

o antropólogo brasileiro para lançar proposições sobre a necessidade de uma teoria não eurocêntrica para a explicação da América Latina.

⁷ No início do prólogo, Dussel explicita que usou o termo *des-truir* próximo a Heidegger e contra Derrida. Na primeira nota de rodapé o autor explica que realizou este desenvolvimento conceitual em: DUSSEL, E. *Para uma des-trucción de la historia de la ética*. Mendoza: Ser y Tiempo, 1973.

nês e egípcio, já que o primeiro, graças a uma complexa organização para guerra, foi o Estado com a maior continuidade da história, e é no segundo que se encontra o desenvolvimento dos conceitos *juízo da humanidade* e *igualdade política* a partir da divisão do cosmos (p. 31–32). Em terceiro lugar, Dussel destaca que as filosofias políticas dos impérios Inca, Asteca e Maia conseguiram uma evolução análoga a dos impérios egípcio e chinês, de tal modo que o Império Asteca possuía a capacidade de incorporar as culturas dos povos conquistados, o Império Inca possuía uma complexa divisão de trabalho na organização política, ao passo que o Império Maia contava com uma complexa estrutura de guerra.

Um quarto aspecto em destaque no capítulo inicial do livro é o fato de que diversos avanços analíticos precederam os avanços ocorridos na Europa: a Índia (322 a.C.), antes da Europa, já havia produzido uma ontologia da subjetividade e o conceito de *estado de natureza*. O Irã (349 a.C.) já havia produzido o *zoroastrismo* e depois o *maniqueísmo* que vieram a influenciar o Império Romano e o cristianismo. Os fenícios (5.000 a.C.) desenvolveram uma arte da navegação que influenciou os egípcios, cretenses, persas, gregos e romanos e, além disso, criaram um sistema político que influenciou Veneza que, por sua vez, ofereceu o modelo político para a Inglaterra.

Em quinto lugar, Dussel apresenta a apropriação de fundamentos filosóficos do Império Islâmico (622 d.C.) pelos europeus. Dentre os pensadores deste império, Dussel destaca o filósofo político Abu Nasr al-Farabi (cerca de 870 a 950 d.C.), que trouxe temas que futuramente iriam aparecer nos filósofos modernos,

tais como *estado de natureza*, *lei natural* e *contrato*. Para ele, era preciso salvar toda a humanidade, daí a justificativa da “guerra santa” contra os “infiéis” (p. 108). Este raciocínio foi apropriado pelos europeus que o utilizaram como fundamento para a invasão das Américas (p. 114).

Ao fim do primeiro capítulo, Dussel se fundamenta na obra de Randall Colins, *The Sociology of Philosophies*,⁸ para apresentar uma hipótese dos quatro possíveis fatores formadores da filosofia política da Europa moderna. Primeiro, a influência do lema *ora et labora* (ore e trabalhe) do monacato beneditino. Segundo, a reunificação realizada pelo Império Franco e seus inimigos. Terceiro, a manutenção da monarquia realizada pelo Papado. Quarto, a reelaboração dos conceitos bíblicos, em especial a ideia de Deus, realizada pelas universidades medievais.

No segundo capítulo, “Localização do lugar crítico-político na ‘Modernidade Nascente’ (desde 1492)”, Dussel defende a tese de que a Europa se tornou o centro do mundo há duzentos anos e não quinhentos, como se costuma propor. Foi devido ao roubo da prata das Américas que Espanha e Portugal tiveram acesso ao mercado organizado pela China, Estado mais rico do mundo entre os séculos XV e XVIII.⁹ Consequentemente, os mercadores da Península Ibérica tornaram-se os intermediários entre dois

⁸ COLLINS, Randall. *The Sociology of Philosophies: A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

⁹ Assim, afirma Dussel: “A ‘Escola’ naval do príncipe português Henrique (1393–1460), chamado o ‘Navegante’ (que hoje sabemos usou mapas chineses procedentes do comércio veneziano, de maneira que os chamados ‘descobrimientos’, na realidade, foram ‘reconhecimentos’ do que estava indicado na cartografia chinesa), tinha excelentes cartógrafos, astrônomos, técnicos na fabricação de barcos (a ‘caravela’ é uma invenção de Portugal, 1441) e marinheiros experimentados [...] e cientistas [...]” (p. 255).

mundos a partir do fim do século XV. Entretanto, foi apenas com a Revolução Industrial e com a Revolução Francesa que a dominação ideológica europeia se iniciou, sendo consolidada apenas após 1989, com a queda do Muro de Berlim (p. 145). Com reconstituições desta natureza, Dussel mostra como a historiografia eurocêntrica não leva em consideração a totalidade da história mundial.

Para o autor, o ocidente e a modernidade que conhecemos só foram possíveis com a negação e o extermínio do indígena e do africano. Para que esta ação pudesse ser legitimada, foi produzida uma inversão na teoria do direito e da guerra para justificar o massacre realizado contra os povos que nunca haviam atacado o território europeu (p. 210).¹⁰ Dussel recorre a Bartolomé de Las Casas (1474–1566) para apresentar a primeira crítica filosófica realizada ao sistema de escravidão agenciado pela Europa.¹¹ Segundo Las Casas, europeus e não-europeus possuíam a mesma pretensão de universalidade. Sendo assim, era entendido como má-fé tirar esta pretensão do outro sem ao menos tentar convencê-lo (p. 218–220).

Se, por um lado, Las Casas criticava esta realidade, por outro, outros autores justificavam a ação dos Estados europeus através da criação de novos consensos como o de *pertencimento* e o de *transferência de poder a uma autoridade*. Embora esses

¹⁰ De acordo com o autor, os europeus produziram o seguinte silogismo tautológico: a) nós temos regras da razão; b) o outro não tem nossas regras, logo ele é bárbaro; c) o bárbaro não tem direitos e é um perigo para nossa civilização; d) o perigo deve ser eliminado (p. 211).

¹¹ Além de Las Casas, Dussel aponta outros autores que também criticaram a colonização, tais como Ginès de Sepúlveda, Francisco Vitoria, Felipe Guamán Poma de Ayala e Francisco Suárez.

consensos tenham sido apresentados por Rousseau (1712–1778) e Locke (1632–1704), Dussel destaca que Suarez (1548–1617) já havia refletido sobre eles anteriormente.¹²

Ao terminar o capítulo, Dussel critica as principais ideias dos teóricos do norte da Europa que pensaram um Estado para a perpetuação da guerra através da manutenção do monopólio da violência, como era o caso de Hobbes (1588–1679), Spinoza (1632–1677) e Adam Smith (1723–1790). Em Hobbes, o único jeito para impedir a guerra entre os homens se daria mediante a entrega do poder de violência de cada um ao Estado; em Spinoza, que apresentava o mercado como o elemento fundante da sociedade, caberia ao Estado a garantia de cumprimento os contratos; em Adam Smith, autor que concordava com Spinoza, o Estado deveria usar o exército contra as revoltas populares.

No terceiro capítulo, “O discurso político da ‘Modernidade madura’”, Dussel apresenta a filosofia que sustentou os Estados após o século XIX. Assim como fez no capítulo anterior, o autor retoma a crítica a alguns filósofos. Entre eles Rousseau, que propôs a construção de instituições que servissem para a criação de consensos orientados para o cumprimento da vontade geral. Entre os filósofos alemães, destacou que Kant (1724–1804) justificava o sofrimento de alguns em favor do progresso e que só havia *direito* no estado civil e não no estado de natureza, onde não havia lei; já Fichte (1772–1814) defendia que o governo ale-

¹² A obra *Disputationes Metaphysicae* de Suárez teve dezenove edições entre 1597 e 1751, influenciando Descartes, Spinoza, Leibniz, Vico, Christian Wolff, Kant, Schopenhauer e Heidegger, entre outros. Suárez também afirmava que a comunidade poderia recuperar o poder com todo o direito caso o representante não a representasse.

mão precisava se proteger do capitalismo inglês, uma vez que o livre comércio dificultava o desenvolvimento de tecnologias na Alemanha (p. 396); mostrou também que Hegel (1770–1831) percebeu a contradição inerente ao capitalismo de que a constante criação de riqueza também criava pobreza. Desta forma, era preciso colocar tal pobreza nas colônias, fora da Europa, fazendo com que o operário na metrópole fosse como o aristocrata da colônia (p. 401–411). Por fim, mostrou que Marx (1818–1883) explicitou o surgimento das atividades do Estado burguês, tais como navegação, colonização, comércio, produção e organização administrativa (p. 419–429). Ao escrever sobre Marx, Dussel diz que se inspirou neste autor para estabelecer os objetivos de libertação dos oprimidos e da realização da justiça, objetivos que só seriam alcançados quando os oprimidos se organizassem enquanto povo para agir politicamente (nota 1281, p. 429).

Diante de sua compreensão da história, Dussel apresenta elementos que auxiliam no projeto de criação da filosofia da libertação latino-americana, pois a verdadeira face da modernidade só pode ser vista na América colonial, caracterizada pela formação de uma elite crioula cooptada pelos paradigmas racista e sexista dos colonizadores, e que lidera e pressiona a população local a produzir riquezas na colônia para a metrópole.

Com este raciocínio historicamente fundamentado, Dussel apresenta os momentos de resistência da América Latina que podem auxiliar na construção de uma política libertária, a saber: a *Revolução Cubana* de 1959, a *Unidade Popular* ocorrida no Chile de Salvador Allende entre os anos de 1970 e 1973, a *Revolução Sandinista* ocorrida entre 1979 e 1990 e a *Revolução Zapa-*

tista em desenvolvimento desde 1994. Como o próprio autor afirma, a política da libertação aprende com a posterior análise dos erros e das limitações dos movimentos de resistência.

Por isso, na conclusão, “Sentido da construção histórica”, Dussel deixa claro que a filosofia política necessita de um *giro descolonizador*, pois os criadores das filosofias políticas eurocêntricas não têm como principal objeto de análise a América Latina, não veem a relevância deste continente no processo histórico da construção da modernidade e, por fim, não querem realmente transformar a realidade política, econômica e social dos habitantes desta região do globo.

A obra do filósofo argentino é extensa e profunda. Por um lado, é uma contundente crítica aos sistemas políticos e à historiografia eurocêntricos, às instituições de ensino e aos docentes que professam limitadas interpretações da história destes sistemas políticos. Por outro, suas críticas renovam o ambiente acadêmico com uma interpretação que certamente traz novas inquietações para este meio. O próprio autor afirma que a *Política da libertação 1: História mundial e crítica* é um projeto de pesquisa que ainda deverá ser desenvolvido por gerações vindouras de pesquisadoras e pesquisadores.

Recebido em 12/04/2019

Aprovado em 05/08/2019

O RACIONAL OLHOU O REAL, O REAL OLHOU DE VOLTA

Esdras Bezerra Fernandes de Araújo¹

Resenha de *Hegel e o Haiti*, de Susan Buck-Morss (tradução de Sebastião Nascimento. 1ª ed. São Paulo: n-1 edições, 2017 [2000], 128p.).

Susan Buck-Morss é professora emérita da Universidade de Cornell e professora de Teoria Política na CUNY Graduate Center, ambas em Nova Iorque, com uma extensa produção acadêmica na qual estabelece discussões nos campos da História da Arte, Literatura, Cultura e Filosofia – com especial destaque para o pensamento alemão. A autora é responsável por empreender considerações sobre as bases teóricas de pensadores de grande volume de produção, tanto na densidade do pensamento quanto no número de obras, e de considerável peso para a Filosofia e Teoria Social como Theodor Adorno – que em sua tese de doutoramento busca apontar os fundamentos epistemológicos da *dialética negativa* deste – e Georg W. F. Hegel – que no livro aqui resenhado aponta as bases históricas e materiais da *dialética hegeliana* e da emergência da sua díade básica: a relação senhorio e escravidão. Dado o esforço da autora em apontar as suas

¹ Graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB e mestrando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco – UFPE (contato: esdrasbfaraujo@gmail.com).

contribuições para esse olhar sobre a obra hegeliana e ao mesmo tempo apresentar, ainda que sumariamente, a referida dialética, esta resenha se encaminha na tentativa de elencar as bases do pensamento da autora, desde a sua crítica ao pensamento liberal clássico, assim como a uma filosofia da história eurocentrada. As evidências deixadas pela autora, assim como o meio pelo qual ela alcançou as suas conclusões, põem luz sobre o resultado e seus possíveis usos: *uma descolonização da história e do pensamento modernos*.² Para tanto, se torna pertinente aqui a necessidade de esmiuçar o texto e apresentar a lógica empreendida pela autora, mas sem fazer as vezes de uma reprodução do argumento que se presume capaz de superar a necessidade da leitura direta da obra.

Neste trabalho, Susan Buck-Morss desenvolve uma análise direta, “colocando Hegel no mundo”, estabelecendo as conexões entre o pensamento e a época, apontando as objetividades e subliminaridades presentes na Revolução Haitiana e nos escritos do filósofo alemão. Chega a ser evidência explícita a tentativa da autora: *reabilitar Hegel* localizando historicamente tanto o seu momento mais crítico, assim como suas inflexões – especialmente quando discute África; é historicizar o processo de construção do pensamento para, assim, não neutralizar o racismo presente nos escritos hegelianos tardios, mas recuperar o que há de *universal*, contudo, para ser pensado sobre outras bases. É reobservar a história do mundo para, assim, rever a história da própria filosofia da história.

² SAFATLE, V. “A descolonização da filosofia da história”. In: S. Buck-Morss. *Hegel e o Haiti*. Trad. S. Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2017 [2000].

Para pensar a liberdade, elemento orientador do movimento histórico lido através da dialética senhorio-escravidão hegeliana, Buck-Morss se esforça na denúncia da relação pacífica entre liberalismo e escravidão ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, partindo da noção liberal da escravidão como um mal por excelência, ameaça primeira à completude e dignidade humanas. De Thomas Hobbes a John Locke e Jean-Jacques Rousseau, de Adam Smith até Friedrich Hegel, o pensamento liberal passa pelo escrutínio crítico e materialista ao se perceber que a naturalização da escravidão é específica, diz respeito apenas ao grupo que, como o era na época, compunha a população escravizada majoritariamente, qual seja: as pessoas negras. Ao mesmo tempo em que o pensamento liberal desenvolvia suas críticas ao assujeitamento do indivíduo pelo poder do Estado absolutista, especialmente na sua capacidade autoritária e não racional de se estabelecer, impulsionando o movimento teórico dessa superação, ou mesmo quando essas “proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, a economia colonial escravista que operava nos bastidores continuava nas sombras” (Buck-Morss 2017: 34).

Ao observar a falta de revisão histórica da própria filosofia para incluir ela mesma no processo histórico, assim desmistificando a si mesma e abrindo margem para a compreensão auto-crítica de suas referências estabelecidas, inicialmente pensando a modernidade como fenômeno e a ciência enquanto particular manifestação desta fase histórica, a autora denuncia que a compartimentalização quase hermética das ciências sobre objetos passíveis de entrecruzamentos reforça a reprodução sistemática

da parcialidade estéril presente em alguns estudos sobre as mentalidades individuais e coletivas. Refletindo sobre a idiossincrasia liberal, inicialmente europeia, em relação à escravidão moderna quando a nega para si, mas que relativiza a sua própria imposição sobre outras populações, os holandeses aparecem como pioneiros neste processo.³ Através da recuperação das definições autorreferenciadas sobre povo/nação, definições essas articuladas com o intuito de estabelecer os elementos constituintes de um caráter nacional⁴ e a explicação nacionalista do processo de declínio econômico-comercial holandês que nega a posição do país no tráfico internacional de pessoas escravizadas, a recuperação do exemplo judeu de saída do Egito, a *metáfora da escravidão*, surge como recurso lógico e heurístico para a reflexão sobre a libertação dos povos brancos, mas também de indivíduos em geral – quando apropriado pelo discurso liberal. Esta crítica a alguns modos de analisar a história tem seu peso justamente pela tipificação da forma com que as questões materiais são negligenciadas como vitória da preleção do liberalismo, especialmente quando recorre a esforços que neutralizam o valor político do indivíduo negro escravizado, mas é capaz de desenvolver a análise mordente da liberdade como aspecto ontológico da humanidade.

Hobbes é recuperado positivamente, graças a sua clareza em defender a possibilidade real de subjugação de um indivíduo

³ SCHAMA, S. *O desconforto da riqueza: A cultura holandesa na época de ouro*. Trad. H. Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009 [1987].

⁴ Para um resumo do conceito, ver LEITE, D. M. “As raízes do caráter nacional”. In: *O caráter nacional brasileiro: História de uma ideologia*. São Paulo: Ed. UNESP, 2002 [1968].

por outro, dada a sua compreensão sobre o estado de natureza e as disputas sociais por poder como extensão de uma natureza humana; ele não dissimula as motivações, ao naturalizar a violência ele admite a possibilidade da desigualdade. Locke é criticado pela sua constituição dúbia, mas não inocente, em deixar de antemão evidente a iniquidade da escravidão ao mesmo tempo que defende a propriedade privada – que em seu tempo, assim como pode ser percebido pela associação do mesmo com a Companhia Real Africana, se caracteriza pela escravidão de povos africanos para a reprodução da estrutura econômica na qual se erigiu a consolidação da burguesia. A autora indica que o esforço teórico lockeano, na conexão estabelecida entre propriedade privada e autoridade doméstica, é a chave de fundamentação da preservação pacífica da escravidão, justamente por atuar de duas maneiras: relegar o escravizado a uma condição de “ainda não” e, ao mesmo tempo, representar o direito à propriedade através de ramificações pelas variadas formas de seus usos e qualificações. Rousseau, por sua vez, é apontado como um omissor da escravidão em seu tempo. Indica a todo momento a degradação das correntes impostas pela sociedade sobre uma natureza livre da humanidade, chegando a considerar a escravidão como impossível de legalidade. Contudo, ao mesmo tempo que expõe o sofrimento de povos esquimós raptados à Europa, negligencia os mesmos efeitos de sofrimento e revolta presentes em africanos levados à Índia. Contemporâneo do *Code Noir*, Rousseau pode até indicar a propriedade privada como o ponto de origem das desigualdades, mas segue sem explicitar o lucro francês sobre o tráfico de pessoas e, com isso, a própria relação entre escravidão

e propriedade privada. Ou seja, de modo geral, a indicação deixada pela autora é que a relação entre o Iluminismo e as suas faces objetivas demonstram que “toda vez que a teoria iluminista era colocada em prática, os promotores das revoluções políticas acabavam tropeçando no fato econômico da escravidão” (Buck-Morss 2017: 53), emergindo daí uma contradição inegável e não superada pelos esforços de seus teóricos.

Assim como faz com os que critica, mas de forma mais íntima, Buck-Morss situa Hegel em seu próprio tempo, restabelecendo algumas de suas conexões para apontar como a questão haitiana – tida como incontornável até pelos críticos da Revolução Negra – serve para entender quais as bases reflexivas e em que fundamentos histórico-materiais pôde se desenvolver a crítica emancipatória hegeliana encontrada na dialética senhorio-escravidão. O esforço da autora é apresentar um Hegel histórico, não enquanto demérito do pensamento, mas como qualificação do seu potencial crítico para auxiliar na reflexão para caminhos na atualidade. Considera-se aqui que essa releitura do pensamento clássico hegeliano propicie a fundamentação e fortalecimento de reflexões críticas sobre a própria história e a filosofia da história, na tentativa de romper com as amarras de uma história universal que desconsidere a capacidade dos povos e nações periféricos. É possível perceber esse tipo de contribuição no trabalho de Buck-Morss aqui resenhado, onde ela apresenta um dos principais teóricos da história através de um realismo que afirma a influência da periferia do mundo na mentalidade do centro, demonstrando a necessidade de uma reflexão sistêmica pela própria complexidade do elo entre vida objetiva e

pensamento. Entende-se, portanto, que um dos resultados da obra seria tentar mostrar aquela época e sociedade para quem observa a partir da contemporaneidade, pensando sua forma e sua força através do pensamento e não apenas no inverso. Justamente pela força da própria história nos acontecimentos que a caracterizam e orientam aqueles que a vislumbram mais do que como um relicário, é pensar as relações do conhecimento como que sobre o silêncio dos antigos comparado ao dos modernos em relação ao lugar da Revolução Haitiana para a produção do pensamento filosófico e político da modernidade ocidental.

Pois, se os homens e as mulheres no século XVIII não concebiam a ‘igualdade fundamental da humanidade’ em termos desracializados, como ‘alguns de nós fazemos hoje’, pelo menos eles sabiam o que estava acontecendo; hoje em dia, quando a revolução dos escravos haitianos pode parecer mais concebível ela é ainda mais invisível devido à construção dos discursos disciplinares por meio dos quais o conhecimento sobre o passado nos foi legado (Buck-Morss 2017: 79).

No século XVIII, mas especialmente no XIX, o desenvolvimento de uma esfera pública ainda possui seu caráter de acesso estrito de classe, mas aponta uma maior abrangência dos veículos de difusão entre estes membros. Assim, a própria classe, vista em seus indivíduos, possuía uma relação mais aproximada que pode ser minimamente explicada sociologicamente pela quantidade diminuta de integrantes, mas relevante em sua posição política e filosófica. Diante disso, é esboçada mais uma necessidade gritante do que propriamente a realização final de uma abordagem profunda que considere as possibilidades e consequências interacionais de Hegel na constituição do seu pensa-

mento, expondo assim as disponibilidades e viabilidades de recursos para compor o universo referencial de exemplos objetivos e perspectivas políticas utilizadas, mesmo em assimilação ou contraposição. É nessa ótica que a análise da autora parece perceber a necessidade das relações interindividuais, dos europeus entre si e dos revolucionários haitianos com aqueles. É pensar Hegel, na verdade a emergência da dialética hegeliana, dentro das condições sociais em que ele se encontrava, é aproximável da forma como um outro alemão, este do século XX, chegou a observar “o nascimento de um gênio” austríaco do século XVIII.⁵ É olhar para Hegel localizando-o, referenciando-o com seus contemporâneos mais ou menos lembrados, assim como pensa-lo até em seus pequenos gestos, como o de ler o jornal da manhã.

Depois das indicações das ligações haitianas-europeias, também maçônicas-liberais, assim como político-intelectuais, o olhar da autora se põe propriamente sobre o sistema hegeliano. Apontando um debate sobre reconhecimento em termos da eticidade (*Sittlichkeit*) antes da escrita d’*A fenomenologia do espírito*, Buck-Morss defende que a guinada de Hegel subverte a dinâmica do reconhecimento senhorio-escravidão como metáfora, assumindo a literalidade da questão, “trazendo para dentro de seu texto, como uma tinta invisível, a realidade presente, histórica, que o circundava” (Buck-Morss 2017: 81), contrapondo-se diretamente com as representações de uma condição humana pré-histórica e mítica. Com isso, Hegel também considera duplamente a objetividade da condição de senhorio, assim como a de

⁵ Para pensar o modelo figuracional eliasiano aplicado, ver ELIAS, N. *Mozart: Sociologia de um gênio*. Trad. S. G. de Paula. Rio de Janeiro: Zahar, 1995 [1991].

escravidão: em seus termos políticos e econômicos. Para isso, ele recorre aos fundamentos da “aparência” da condição de senhorio, relacionando com a desproporcionalidade das necessidades comparativamente nos dois polos de sua dialética. Diz-se aqui “aparência” pela impressão de uma sobredeterminação como constituinte da relação, especificamente a do senhor. Contudo, a própria dialética se aprofunda e aponta a realidade da relação: o senhorio depende fundamentalmente daquele em condição de escravidão. É como pensar a própria condição de poder que se define não apenas na existência de um outro submetido, mas no próprio exercício do poder.⁶

Especificamente, por que *Hegel e o Haiti* hoje? A questão da liberdade ainda é pensada considerando as possibilidades e os modos em que seja possível pensar algum parâmetro universal e em que referência e experiência essa liberdade pode ser erigida, especialmente na perspectiva crítica ao capitalismo e à condição subalterna/colonizada. As lutas anticoloniais ainda são recentes na história mundial, visto que ainda no terceiro quartel do século XX muitos ainda eram tidos como “ainda não” a nível étnico-nacional. A questão se responde quando se pensa a própria contemporaneidade onde “uma ausência assombra a filosofia

⁶ O debate sobre relações de poder deve incluir, pensando em termos weberianos, os elementos de dominação, disciplina e legitimação da relação, desde que se pretenda a perceber a dinâmica própria do fenômeno. Já que, propriamente como Weber considera, o poder não é apenas exercido, é ele também aceito. Sobre este debate ver WEBER, M. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva* (v. 1). Trad. R. Barbosa e K. E. Barbosa. São Paulo: Editora UnB, 2000; para um panorama geral de orientação sobre a sociologia weberiana, ver TRAGTENBERG, M. “O pensamento de Max Weber”. *Revista de História* 32 (65), p. 169–191, 1966.

⁷ SAFATLE, V. *op. cit.*, p. 9.

nos derivados de sua dialética para se pensar a história e o alcance à liberdade, e sua própria abrangência, se põem compreendendo que “a consciência de liberdade de alguém exige que esse alguém *se torne* livre, não apenas em pensamento, mas *no mundo*” e baliza que a dada “exigência somente é satisfeita quando aquilo que um ser humano deve ser aparece como o mundo exterior que ele torna seu” (Buck-Morss 2017: 101, grifo da autora), e que só é possível antecipado de um tomar a si para si mesmo. Se a liberdade hegeliana, enquanto conceito, é pensada demandando um *no mundo*, então quais seriam as razões para desmaterializar aquele que a forjou?

Recebido em 12/04/2019

Aprovado em 05/08/2019

d::

traduções

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 abrangeu 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).¹ 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

¹ 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.

ON ADORNO (AN INTERVIEW)¹

Roberto Schwarz*

Translated by Simone Fernandes and Mariana Fidelis

Is there actuality in Adorno's thought?

I will answer your question indirectly. In line with Avant-gardist and Marxists, Adorno seeks actuality as a decisive attribute. In another perspective, discussions on the loss of actuality have a central role in his social and aesthetic criticism. These discussions are the counterproof of his actuality. As was the case for Marx, the index of actuality lies in the productive

¹ Interview conducted in 2003 and first published in Portuguese in 2012 (complete reference at the end). [N.T.]

* Roberto Schwarz is a literary critic and a retired Professor of Brazilian Literature at the University of Campinas (UNICAMP), having previously taught at the University of São Paulo (USP). Schwarz is well known for his analysis of Machado de Assis' novels. Among others, he published *Ao vencedor as batatas* (1977), which comprises the influential essay "As ideias fora do lugar", and *Um mestre na periferia do capitalismo* (1990). Trained in Social Sciences, the author proposed (as he remarks below) a critical continuation of Antonio Candido's studies of the nexus between Brazilian novels and the historical process. His works currently available in English are: *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture*. Trans. John Gledson. London: Verso, 1992; *A Master on the Periphery of Capitalism: Machado de Assis*. Trans. John Gledson. Durham: Duke University Press, 2002; *To the Victor, the Potatoes! Literary Form and Social Process in the Beginnings of the Brazilian Novel* (Historical Materialism). Trans. Ronald W. Sousa. Leiden; Boston: Brill Academic Pub, 2019. [N.T.]

forces, whose development demarcates the future and renders whole parts of the social organization and its associate categories obsolete. This process is relentless, and it does not spare the very ideas of the one who formulated it: as everybody knows, the incorporation of science into the productive process is making the notion of working class (upon which Marxist politics has depended so far) outdated. Walter Benjamin was the one who reinvented this schema in the scope of the aesthetic theory by observing that the technical reproducibility of works of art struck the statute of the original work of art at the root, rendering it superfluous, as well as its proprietary and, by extension, the proprietary class itself. This is a clear example of the contradiction between the development of productive forces and key categories of bourgeois civilization. In this respect, Adorno is a continuator of Benjamin.

Adorno's theoretical position was fueled by the critique of Fascism, Stalinist communism, and the American way of life, of which he had direct experience and a negative evaluation as the apex of fetishism. Instead of looking at them separately, as disconnected forms, he and Horkheimer saw them as variants of one and the same process. This perspective, completely unconventional then and afterwards, is at the origin of the radicality of their reflections, which developed a type of "somber Marxism", that, in my opinion, withstood the test of time.

The actuality of the topics of reflection that Adorno has taken to a new level speaks for itself. It suffices to remember the dialectic between progress and regression in our civilization (an idea which is difficult to assimilate), the cultural industry as mass

deception, the blunting of senses related to capital fetishism, the contradictions of artistic engagement and the idea of art for art's sake, the jargon of authenticity, the subtle complementarity between sociology and psychoanalysis, that is, between Marx and Freud, and others. Among Adorno's theoretical achievements is the social deciphering of the New Music, in an essay that I consider unparalleled. And, close to the end of his life, the conception of a remarkably original Aesthetic Theory, devising from the effective positions of modern art instead of from a general philosophical systematization. Art is what art came to be, for good or evil: its late-capitalistic figure presides the critical examination of the object, creating a model for historicized philosophical discussion stemming from the crisis of the present.

But maybe what is more actual about Adorno is his general attitude as a critic, completely open, very alert, and, most of all, driven by the highest possible ambition. In a personal note, he declares the presumption of understanding musical language as the hero of a fairy tale understands the language of the birds.² This is a beautiful image because it shows an awareness of his exceptionality and the sense of a mission associated with it. This is also a good image because it underlines the differentiation of the artistic language, as well as the urge to interpret it in common language, in a simultaneously spontaneous, deciphering, and reflexive operation. If we write form where music is written,

² This metaphor is used by Adorno also in the *Aesthetic Theory* and in the essay "Zur Musikpädagogik" ("On Music Education"). See: ADORNO, T. *Aesthetic Theory*. Trans. R. Hullot-Kentor. London, New York: Continuum, 2002, p. 144; ADORNO, T. *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie. Gesammelte Schriften*, v. 14. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, p. 116. [N.T.]

we will learn something about Adorno's stance as a critic, who actually aims to know what the forms speak about, responding to them as expressions of contemporary society, in what is more problematic and crucial about it. It is evident that this highly developed receptive faculty – which makes reading Adorno a humbling experience, because of how much he sees where the reader saw nothing or almost nothing – is only half of his strength. The other half of it rests in the diligence and analytical accuracy with which he scrutinizes the formal consistence and inconsistency of the works of art, which he interprets, according to another of his expressions, as an unconscious historiography of our time. It is interesting to compare rival productions, which antagonize with the social-aesthetic reflection, with the meticulousness, seriousness, and relevance of his analysis. When we read them, we detect where reductionism, lack of intellectual ambition and disregard for art lie. Well, I will stop here.

Can you tell us about your first contacts with Adorno's work and his influence on your own works of criticism?

I first saw the *Dialektik der Aufklärung* [*Dialectic of Enlightenment*] on a bookstore shelf in 1960, back when I was a sociology student. At that time, São Paulo had two great German bookstores. As far as I know, Adorno was unknown as a critic and philosopher, because his works had not been translated and his influence in Germany was just emerging. But in the Social Sciences' degree at the University of São Paulo, he was a reference for methods and techniques in sociological research, as he was

one of the authors of *The Authoritarian Personality*, a huge collective compendium on the types of personality susceptible to fascism. In college at that time, a progressist group of sociology scholars was striving to combine empirical research – questionnaires, statistics, US manuals, and so on – with rigorous theoretical reflection and a leftist critique, not an easy task, for which there was no model. This is why the combination of methodological debate, disguised Marxism, psychoanalysis, social research paraphernalia, and issues about funding present in *The Authoritarian Personality* – directed by Horkheimer, sponsored by the American Jewish Committee, and also employing a group of (somewhat) Freudo-Marxist Jews that were refugees from Nazism – could not be better received. It was an example of sophistication and of the possibility of escaping the triviality of the current US sociology. In other words, contingent factors as the current available bibliography and the strength of these elective affinities led a product of the best dialectical reflection from 1920s Germany, which was filtered by the intellectual conditions imposed by US anticommunism, to be wed, sort of in the dark, to theoretical and political aspirations arising from Brazilian developmentalism³ in

³ Schwarz refers to the prevailing economic, political, and intellectual orientation in 1950s Brazil (and Latin America) that emphasized the requirement of an increase in productivity and industrialization, generally through import substitution, as a condition for the (so-called, at that time) “Third World” to overcome its underdeveloped condition. In Brazil, this tendency was illustrated, in terms of politics, by J. Kubitschek’s government between 1956 and 1961. It was theorized and examined by scholars related to the United Nations Economic Commission for Latin America and the Caribbean (Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe – CEPAL – founded in 1948), especially by the economist Celso Furtado (1920-2004). Subsequently, in the context of the 1960-1970 wave of military coups in Latin America, the criticism of this standpoint fostered the debate around dependency. For more information, see: CARDOSO, F. H., FALETTO, E. *Dependency and Development in Latin America*. Trans-

the late 1950s. The Brechtian revival among us, that took place shortly afterwards, followed similar paths.

But, returning to the *Dialectic of Enlightenment*, I had no idea what it could be, and I just opened the book because I sympathized with everything that had dialectic in its title. I soon realized that the book was going to be of great interest to me, although it was way too difficult, because of the density and intensity of its presentation. For a while, I was more involved in the argumentative atmosphere and in its topics than in its substance itself. Soon afterwards, I acquired Adorno's *Notes to Literature*, which were just being released and were more attainable for me, and the essays on music, which came to be the ones that made a stronger impression on me, although I do not know anything about music. This is because the discussion on how form operates, its social-historical substance, its modern revolution, its constructed and exploratory character and, above all, its objective logic, is clearer and more abstract there. One year earlier, I had started to read Lukács' literary criticism, and its comparison with Adorno naturally evidenced the intellectual sacrifice demanded by Stalinism.

As always, there is a preparation for revelations. In those same years, Antonio Candido⁴ – of whom I was a student – was

lated by Marjory M. Urquidi. Berkeley: University of California Press, 1979. [N.T.]

⁴ Antônio Candido (1918-2017) was a sociologist, essayist, and outstanding literary critic. He was professor *emeritus* at the University of São Paulo and at the São Paulo State University (USP and UNESP) and doctor *honoris causa* at the University of Campinas and the University of the Republic (Uruguay). In the 1960s, Candido taught Brazilian Literature at the University of Paris and was a visiting scholar at Yale University (during the military dictatorship in Brazil). He was awarded many prizes throughout his career, such as the *Prêmio Jabuti* for essays in 1965, the *Prêmio*

elaborating a materialist notion of literary form, oriented towards the same direction. Instead of opposing formal invention to historical apprehension, segregating these faculties and its respective domains, he aimed at their articulation. Form – which is not self-evident and is supposed to be identified and studied by the critique – is considered a sole ordering principle that regulates both an imaginary universe and an aspect of external reality. In variable proportions, it combines artistic manufacturing and the intuition of preexisting social rhythms. From a different angle, it was about explaining how external configurations, which belong to the extra-artistic life, could get inside fantasy products, where they became structuring forces and showed something about themselves that was not evident before. It was also about explaining how the critique itself could retrace this trajectory and reach one ambit through the other, achieving insight into both. This movement that comes and goes demands a structured description of both fields, the one of the work of art as well as that of social reality, whose connections are a matter for reflection. It was difficult to achieve the due irradiation from the originality of the results obtained, and indeed it has not been achieved yet, because the novels to which they refer – *Memoirs of a Militia Sergeant: a novel* [*Memórias de um*

Machado de Assis in 1993, the *Camões Prize* in 1998 and the *Alfonso Reyes International Prize* in 2005. He was also politically active since his youth, especially during the military dictatorship in Brazil, and was one of the founders of the *Workers Party* in 1980. One of his most influential works is *Formação da Literatura Brasileira (Formation of Brazilian Literature)*, published in 1959. His only work currently available in English is: CANDIDO, A. *On Literature and Society*. Trans. H. S. Becker. Princeton: Princeton University Press, 1995. [N.T.]

sargento de milícias] and *The Slum* [*O cortiço*] – do not have international repercussion.⁵

We can say that Antonio Candido's essayistic method and his research on the forms aspired to clarify the peculiarity of the Brazilian experience, both literary and social, while Adorno probed the meaning and destiny of the bourgeois civilization as a whole. In the first case what is at stake is Brazil, and only mediately the course of the world; while for the latter what is in question is the direction followed by humankind, almost directly. The difference in their horizons entails a difference in genre and tone – one narrower, the other wider, both having pros and cons. Indeed, it is very unlikely that someone will seek an orientation about the contemporary world in a study on *Memoirs of a Militia Sergeant* and the implied dialectic of malandroism⁶ (although it would be fully possible), while no one would seek less than that in an essay on Hölderlin or Becket.

However, by resolutely embracing the value of a cultural experience from the perspective of the periphery, by lingering

⁵ In reference to Manuel Antônio de Almeida's *Memoirs of a Militia Sergeant: A Novel* (Translated by Ronald Souza. New York: Oxford University Press, 1999), first published in 1852, and Aluísio de Azevedo's *The Slum* (Translated by David Rosenthal. New York: Oxford University Press, 2000), published in 1890. [N.T.]

⁶ Malandroism refers to "malandragem", a Brazilian colloquial term that could be translated as rascality or roguery. This is a popular figure in the Brazilian imaginary that refers to a socially marginalized person that employs his cunning to survive, profiting of lies, tricks, and deception. This trickster tends to be an irreverent figure, that refuses the discipline of work. "Dialectic of Malandroism [Dialética da malandragem]" is the title of Candido's essay on *Memoirs of a Militia Sergeant*, published in 1970 (*Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 8, p. 67-89, 1970 <https://doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i8p67-89>). English translation: CANDIDO, A. "Dialectic of Malandroism". In: *On Literature and Society*. Trans. Howard S. Becker. New Jersey: Princeton University Press, 1995. [N.T.]

on it, Antonio Candido achieved a significant result, that is not peripheric at all: the universality of the categories from the countries that are a model for us is not convincing and it is a mistake to apply them directly here. I have no doubt that the high quality peripheric essayistic tradition suggests that there is a somewhat improper linearity within Adorno's and even Marx's dialectical constructions – a homogenization that leads to the supposition that the periphery will or is able to follow the center's steps.

I was also fortunate to be around a generation of younger professors. In response to that epoch, they dived into a study of Marx in order to understand Brazil – here I think specifically of the group gathered to read *Capital* – and arrived at similar conclusions: that there is a relationship of discrepancy and complementarity between the social forms from periphery and the ones from the center, a relationship that can evolve but that is not contingent nor tends to dissolve itself in equality.⁷

⁷ Here Schwarz refers to the “Marx seminar [Seminário Marx]” highlighting its multi-disciplinary character: “the assiduous figures were Giannotti, Fernando Novais, Paul Singer, Octavio Ianni, Ruth and Fernando H. Cardoso. As apprentices, there were also some keen students: Bento Prado, Weffort, Michael Lowy, Gabriel Bolaffi, and me. The composition was multidisciplinary, in accordance with the nature of our subject: Philosophy, History, Economy, Sociology and Anthropology were represented there” (SCHWARZ, Roberto, “Um seminário Marx”. *Novos Estudos CEBRAP* 50, p. 100, March 1998 [<http://novosestudos.uol.com.br/produto/edicao-50>] (accessed: May 5th, 2020), our translation]. In different ways, these intellectuals contributed to the 1960 and 1970's political-economic debate in Latin-American around the “dependency theory”, illustrated in Brazil by the work of the sociologist Fernando Henrique Cardoso (who came to be President of Brazil from 1995 to 2002). In general terms, this political-economic strand sought to explain the under-developed condition of Latin-American countries as a necessary consequence of their relationship with the developed countries and of their complementary positions, rather than considering it as a provisory gap or delay that could be overcome by modernization. It contrasts, thus, with the developmentalist

So, when I impregnated myself with the free and heuristic sense of the form cultivated by Adorno, this was based on an endeavor for knowledge underway in Brazil, deliberately collective, and considerably distanced of his premises; an effort that I sought to maintain.

A usual critique to Adorno's thought is that, by giving up on a revolutionary or political solution, it would lead to a sort of political immobilism, to the figure of the isolated thinker in his ivory tower. What is your view on that?

As far as I see it, this critique does not apply at all. Adorno is a writer of unusual mobility and great polemical appetite. If there is an essayist that did not confine himself in the canonized culture, it was him, since he wrote about newspaper astrology columns, jazz, semiculture,⁸ the degradation of everyday life by the capital, etc., also notoriously polemicizing with Heidegger,

approach mentioned above (footnote 3). For more information, see: CARDOSO, F. H., FALETTO, E. *Dependency and Development in Latin America*. Translated by Marjory M. Urquidí. Berkeley: University of California Press, 1979. [N.T.]

⁸ Schwarz uses the Portuguese expression “meia cultura”, which is one of the possible translations for *Halbbildung*. The German term is used by Adorno in many of his works, from *Dialectic of Enlightenment* (1947) to the collection of musical writings “Improptus” (1966) and receives more extensive treatment in the “Theorie der Halbbildung” (1959). It has been translated as “pseudo-culture” (in Deborah Cook’s translation of “Theorie der Halbbildung”), “half-education” (in Edmund Jephcott’s translation of *Dialectic of Enlightenment*), “half-learning” (in Edmund Jephcott’s translation of *Minima moralia*), and “half-formation” (by O’Connor in his book on Adorno). See: ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*. Trans. Edmund Jephcott. California: Stanford University Press, 2002; ADORNO, T. *Minima moralia: Reflections on a Damaged Life*. Trans. Edmund Jephcott. London; New York: Verso, 2005; ADORNO, T. “Theory of Pseudo-Culture”. Trans. Deborah Cook. *Telos* 95, p. 15–38, Spring 1993; O’CONNOR, B. *Adorno*. New York: Routledge, 2013, p. 131. [N.T.]

Lukács, Sartre, Huxley, Mannheim, Bloch, student activism, among others. The obstruction of the revolutionary solution and the sterility of electoral politics are diagnoses, not preferences. One can disagree, but there are considerable reasons to agree with him. Intellectual independence and confidence in the objective value of the arguments and critical interventions allow Adorno to criticize, without hesitation, his venerable Schönberg, the greatly admired friend Walter Benjamin, the ingenious and (in his eyes) dubious Brecht, not to mention Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, and Freud. This is a freedom and a differentiation of spirit that we are not used to and that, perhaps due to annoyance, leads many to the extravagant objection about him allegedly standing in an ivory tower. Indeed, the civil existence of the critical spirit is an important political fact, very scarce, and possibly even more radical than party affiliation. Not to mention that Adorno never made peace with capital. In a recent review of Walter Benjamin's work, the English critic Timothy Clark⁹ observed – as a restriction – that Adorno's Marxism could be summarized as a lifelong operation to circumvent the Third Communist International and not to give in. This characterization can be taken as a huge compliment.

Original text: SCHWARZ, R. "Sobre Adorno (entrevista)". In: Martinha versus Lucrécia: Ensaios e entrevistas. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 44-51. Copyright © 2012 From Martinha versus Lucrécia: Ensaios e entrevistas,

⁹ See: CLARK, T. J. "Should Benjamin Have Read Marx?". *boundary 2* 30 (1), p. 31-49, 2003. doi: <https://doi.org/10.1215/01903659-30-1-31>. [N.T.]

by Roberto Schwarz. Reproduced by permission of Companhia das Letras.

AMBIVALÊNCIA NORMATIVA E O FUTURO DA TEORIA CRÍTICA

Adorno e Horkheimer, Castro-Gómez e Quijano sobre racionalidade, modernidade e totalidade

Rocío Zambrana*

Tradução de Mateus Loner e Mariana Teixeira

Quando, no *Discurso filosófico da modernidade*, Habermas defendeu que a *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer era um capítulo sombrio na história da Teoria Crítica, ele definiu os termos do debate acerca da ideia mesma de crítica que seguem até hoje (Habermas 2000, cap. 5). A visão de Habermas de que a crítica de Adorno e Horkheimer à racionalidade ocidental levaria, na melhor das hipóteses, à inconsistência e, na pior, ao pessimismo político mudou o *status* da crítica: de uma abordagem dos paradoxos da modernização capitalista para a abordagem de um ponto de vista normativo capaz de distinguir os desenvolvimentos positivos e negativos da modernidade. O

* Professora Associada de Filosofia na Emory University, E.U.A. (contato: rocio.zambrana@emory.edu).

legado da insistência de Habermas em enfrentar primeira e proeminentemente o problema dos “fundamentos normativos”, como afirma na *Teoria da ação comunicativa*, continua hoje na obra da chamada de terceira geração da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt.¹ Axel Honneth é aqui exemplar, tendo desenvolvido sua teoria crítica da sociedade por meio da reconstrução das noções hegelianas de reconhecimento e vida ética como conceitos normativos que possibilitam um diagnóstico e uma crítica da atualidade neoliberal.

Críticos de Habermas e Honneth, contudo, têm mostrado que eles falham em teorizar apropriadamente o desenvolvimento paradoxal da modernidade capitalista. A distinção de Habermas entre mundo da vida e sistema e a insistência de Honneth em reconstruir as sociedades modernas como ordens de reconhecimento não dão conta do caráter híbrido do nosso presente, segundo afirmam comentadores de dentro e fora da Escola de Frankfurt. Em um trabalho anterior (Zambrana 2013), também aponte os limites das perspectivas de Habermas e Honneth. No entanto, argumentei que, ao invés de nos apegarmos a detalhes de suas teorias críticas da sociedade, é necessário questionar os pressupostos filosóficos básicos subjacentes à guinada em direção a uma justificação normativa da crítica. Mostrei que os paradoxos do capitalismo neoliberal exigem um entendimento diferente de crítica. A teoria crítica se mantém crítica se e quando entende que seus conceitos críticos e seus critérios normativos não estão imunes a uma resignificação capitalista.

¹ Cf. Habermas 2012. Ver também a reconstrução de Axel Honneth do legado intelectual da Escola de Frankfurt em Honneth 2007.

Sugeri que o empreendimento filosófico da teoria crítica deve, portanto, teorizar a *ambivalência normativa* – os significados e efeitos co-extensivos positivos e negativos da modernização capitalista – como a base da crítica.

No que se segue, articulo o conceito de ambivalência normativa examinando três problemas que estão no cerne da Teoria Crítica desde sua origem em Hegel e Marx – *modernidade, racionalidade e totalidade* (Jay 1984). É oportuno retornar à *Dialética do esclarecimento* de Adorno e Horkheimer em lugar de rejeitá-la, posto o texto ser exemplar das promessas e perigos dos conceitos de modernidade, racionalidade e totalidade. De fato, em vez de um capítulo sombrio na história de Teoria Crítica, Adorno e Horkheimer desenvolveram uma perspectiva poderosa para uma análise da lógica paradoxal da modernização capitalista. Contudo, uma análise da dialética do esclarecimento é apenas o ponto de partida. Ela teoriza o caráter paradoxal da modernidade capitalista, mas falha em dar conta da ambivalência. A meu ver, a teorização da ambivalência torna necessária a reformulação da modernidade, racionalidade e totalidade. Para tal, argumento, devemos nos voltar para a crítica decolonial da Teoria Crítica. Proponho, então, um retorno à *Dialética do esclarecimento* de maneira a reconstruir sua força e rejeitar suas fraquezas por meio do engajamento crítico de Santiago Castro-Gómez e Anibal Quijano com o texto de Adorno e Horkheimer, bem como dos notórios problemas que dele se desenvolvem. Com essa análise, começo a sugerir que o futuro da Teoria Crítica depende de nossa habilidade de descolonizá-la.

Uma dialética do esclarecimento

No prefácio da *Dialética do esclarecimento*, Adorno e Horkheimer anunciam o *insight* teórico central de seus “fragmentos filosóficos”. “O mito já é esclarecimento”, escrevem, “e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia” (Adorno e Horkheimer 1985: 15). Entender o significado desse *insight* requer, antes de mais nada, ter claro o *status* dessas duas proposições. Devemos começar reescrevendo as formulações de Adorno e Horkheimer em sua forma propriamente especulativo-dialética: mito *é* esclarecimento e esclarecimento *é* mito.² Ambas as proposições são o que Hegel chamou de “proposições especulativas” (Hegel 2014, § 61). O verbo de ligação não afirma uma identidade direta. Aponta, em lugar disso, para o fato de que a dinâmica de cada um dos conceitos (mito, esclarecimento) determina o sentido de ambos. A estrutura e os estreitamentos do mito são (uma forma de) esclarecimento. A estrutura e os estreitamentos do esclarecimento são (uma forma de) mito. A noção de uma dialética do esclarecimento se desenvolve na compreensão em conjunto das duas proposições especulativas. Em outras palavras, a identidade especulativa entre mito e esclarecimento estrutura o desenvolvimento dialético do esclarecimento e é, portanto, a base da análise do desenvolvimento da modernidade capitalista buscada no livro.

A identidade especulativa entre mito e esclarecimento anuncia que o tema do texto é a própria *racionalidade*. Uma dialética do esclarecimento é a exposição dos estreitamentos da

² Cf. Rose 1981 e Jarvis 2004. Cf. o comentário de Adorno e Horkheimer sobre negação determinada nas p. 18 ss.

racionalidade ocidental. O mito já é esclarecimento, afirmam Adorno e Horkheimer; é uma maneira de explicar, posto ser um tipo de narrativa que oferece explicações para fenômenos naturais. O mito já “queria relatar, denominar, dizer a origem”, eles escrevem, “mas também expor, fixar, explicar” (Adorno e Horkheimer 1985: 23). Tal explicação, argumentam os autores, responde às vulnerabilidades humanas face ao poder da natureza. A natureza não é apenas o desconhecido, mas principalmente, o lugar do perigo. O medo é, portanto, o ímpeto para explicar, buscar explicações, e, de fato, dar nomes. O ponto crucial, entretanto, não é que o medo seja a fonte de nossa busca por conhecimento, mas que ele aponta para os estreitamentos da racionalidade ocidental. É distintivo dessa racionalidade a tentativa de *dominar* a natureza (Bernstein 2001, 2003). “No sentido mais amplo do progresso do pensamento”, escrevem Adorno e Horkheimer, “o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores” (Adorno e Horkheimer 1985: 19). A dominação é fundamental para a análise oferecida por Adorno e Horkheimer no restante do livro. O “desencantamento do mundo” não é resultado de uma tentativa de entender a natureza, o *self* e a sociedade, mas sim de dominá-los. Quantificabilidade, calculabilidade, equivalência e utilidade são princípios de ordenamento que respondem ao impulso de dominar a natureza. A razão como dominação é expressa no ideal baconiano do conhecimento como

O esclarecimento reverte à mitologia, também afirmam Adorno e Horkheimer. “Do mesmo modo que os mitos já levam a cabo o esclarecimento”, escrevem, “também o esclarecimento fica cada vez mais enredado, a cada passo que dá, na mitologia” (Adorno e Horkheimer 1985: 26). Argumentei acima que essa segunda proposição deve ser reescrita como o esclarecimento *é*, e não se reverte a, mito. E, de fato, o argumento de Adorno e Horkheimer é o de que o esclarecimento é ele mesmo um mito. Ele carrega em si uma autoridade inquestionável semelhante aos modos religiosos e pré-modernos de explanação. A racionalidade do esclarecimento busca explicar a natureza, o *self* e a sociedade com base no que chamam de “princípio da imanência” (Bernstein 2001). “[A] explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica”, escrevem, “é o princípio do próprio mito” (Adorno e Horkheimer 1985: 26). A natureza, o *self*, a sociedade e a história são explicados em termos de regularidade, causalidade e, de fato, em termos de identidade. A identidade é o princípio da verdade. Qualidade, diferença e desvio devem ser reduzidos à igualdade com todo o restante por meio do princípio nivelador da identidade. A identidade garante os *status* necessário e universal da explicação científica e da troca econômica. E assim o faz ao mesmo tempo em que *sacrifica* a identidade de qualquer coisa consigo mesma (id.: *ibid.*). Resumidamente, a identidade sacrifica a *singularidade*. “A abstração [...] é o instrumento do esclarecimento”, eles então sugerem (id.: 27). A questão é que, nas palavras dos autores, “a própria igualdade toma-se fetiche” (id.: 30). Por essa razão, o esclarecimento deve ser entendido como o nosso novo mito. Ele

de fato funciona como um deus – carregado de autoridade inquestionável em todos os aspectos da vida.³

O que é revelado pela identidade especulativa entre mito e esclarecimento é a sua raiz comum: a racionalidade como dominação. Isso permite, por sua vez, que Adorno e Horkheimer deem uma explicação para o desenvolvimento da *modernidade* ocidental. Tendo destilado a identidade dentro da diferença que estrutura as duas teses, eles argumentam então que “o rumo tomado pela civilização europeia” é uma “tentativa de romper as imposições da natureza rompendo a natureza” (Adorno e Horkheimer 1985: 27). Soma-se a isso que tal compulsão “apenas sucumbe mais profundamente” para dentro de si mesma, na compulsão por dominar – da ciência moderna à mercantilização capitalista. O desenvolvimento da modernidade segue o impulso de dominar. A explanação de Adorno e Horkheimer acerca da modernidade rejeita, então, a noção mais familiar do advento da modernidade na revolução científica, na “descoberta” das Américas ou no Iluminismo francês e alemão. A explicação deles se dá num registro completamente diferente. Eles desafiam a periodização padrão em que a antiguidade e a modernidade são vistas como irreduzíveis uma à outra. Os princípios da filosofia pré-socrática (a água em Tales, o indivisível em Demócrito) não são mais do que “sedimentos racionalizados da intuição mítica” (id.: 21). A insistência de Pitágoras, Parmênides e Platão na verdade matemática é um “anseio por desmistificação” (id.: 22). Odisseu é

³ O esclarecimento depende da metafísica, no entanto “instaurou um processo contra a pretensão de verdade dos universais, acusando-a de superstição” (Adorno e Horkheimer 1985: 21).

proto-burguês. A civilização ocidental não é uma questão de eventos históricos, ela é antes “construída” sobre a ameaça da natureza e o ímpeto por “controle das naturezas interna e externa” (id.: 43). Uma análise do desenvolvimento da modernidade é, portanto, uma história do poder. Poder aqui se refere à compulsão por dominar: “[f]orçado pela dominação, o trabalho humano tendeu sempre a se afastar do mito, voltando a cair sob o seu influxo, levado pela mesma dominação” (id: *ibid.*). Essa história antes dialética que factual da modernidade é, portanto, o que o texto reconstrói.

A razão como dominação e a modernidade como desenvolvimento do impulso de dominar a natureza interna e externa, afirmam Adorno e Horkheimer, explicam o caráter totalizante da mercantilização capitalista. É essa abordagem da razão mesma que torna necessário o entendimento do capitalismo tardio como uma *totalidade*. Dito de outro modo, ela torna necessário compreender a mercantilização de todas as áreas da vida – não apenas as práticas econômicas e científicas, mas também o desejo e a cultura. Ela torna necessária, e isso é ainda mais importante para os nossos propósitos, a construção de uma narrativa a respeito do desenvolvimento da modernidade sob a luz de uma lógica única: a lógica da identidade distintiva da racionalidade instrumental. A história da modernidade ocidental é uma história da eliminação do sentido, da redução da particularidade sensível à equivalência, da distinção entre o sujeito do medo/da dominação e seu outro – a natureza interna e externa. O conceito de totalidade na *Dialética do esclarecimento* não pode ser reduzido, portanto, à figura weberiana de uma sociedade admi-

nistrada em sua totalidade ou a uma aplicação da visão lukácsiana da reificação.⁴ Não é redutível à cultura burocrática da modernidade capitalista, que toma a eficiência como o bem social maior (Weber). Tampouco pode se resumir à inversão em que as relações sociais se dão entre coisas e não pessoas, enquanto as relações entre pessoas seguem uma lógica das coisas (Lukács). Adorno e Horkheimer buscam um enfoque muito mais formal.⁵ O estreitamento da racionalidade ocidental – a dominação – é a base para a racionalização e a reificação. O impulso e desenvolvimento da razão ocidental, portanto, explica por que a racionalidade instrumental distorce todas as áreas da vida social e psíquica e por que a racionalidade instrumental é um elemento distintivo da modernidade/modernização capitalista.

É precisamente por fornecer uma abordagem da lógica da racionalidade ocidental e seu desenvolvimento sob o emblema da modernidade ocidental que a *crítica* se dá no texto. Em lugar de uma categoria crítica ou de uma perspectiva normativa que se pretende livre de sua origem ou contexto histórico, a crítica é resolutamente imanente e expressamente transformadora. A “corroboração da história como totalidade é falsa”; ainda assim, seu poder reside em refletir a “totalização real na experiência natural-histórica” (Jarvis 1998: 38).⁶ Dito de outro modo: a apre-

⁴ Cf. Jay 1984, cap. 8. Notar especificamente a diferença interpretativa entre Susan Buck-Morss e Gillian Rose, que, a meu ver, é produtiva.

⁵ Isto é precisamente o que Habermas deixou escapar quando acusou Adorno e Horkheimer de abstração filosófica. Uma abordagem da lógica totalizante da racionalidade ocidental é possível dada a perspectiva lógica, e não histórica, do texto.

⁶ Eles dizem claramente, de fato, que “a ideia mesma de história universal” “precisa ser construída e negada” (Adorno *apud* Jarvis 1998: 38).

sentação da racionalidade e modernidade ocidental como totalidade exhibe sua verdade e falsidade co-extensivas. É verdade em sua realidade, já que a mercantilização é um fato da vida moderna, e também é falsa em sua atualidade, posto que revela a falsidade (leia-se: injustiça) da vida nas sociedades capitalistas da modernidade tardia. Por conseguinte, a identidade especulativa entre mito e esclarecimento é a chave diagnóstica do texto, uma vez que permite aos autores articular sua raiz comum na razão como dominação. A amálgama dessas duas teses especulativas numa dialética da modernidade é a chave transformadora do texto, já que permite aos autores articular a lógica do desenvolvimento histórico como verdadeiro tanto quanto como falso. Expor os estreitamentos da racionalidade ocidental, portanto, torna possível a um só tempo um diagnóstico e os caminhos para sua transformação.

A lógica totalizante da racionalidade ocidental é, em suma, utilizada a favor e não em detrimento da crítica. A *Dialética do esclarecimento* busca uma forma decididamente imanente de crítica, posto ser uma abordagem que emprega a razão (explicação) para criticar a própria razão (explicação como dominação). Por meio dessa abordagem, fica exposto o entrelaçamento entre razão e dominação. Como Simon Jarvis convincentemente defendeu, o argumento de Adorno e Horkheimer é, em última instância, o de que o esclarecimento não é suficientemente esclarecido (Jarvis 2004: 22). Ao invés de uma inconsistência filosófica grosseira que nega o poder da razão ao mesmo tempo em que a utiliza para analisar seu entrelaçamento com a dominação, Adorno e Horkheimer são bastante claros ao afirmar que o escla-

recimento deve “acolhe[r] dentro de si a reflexão sobre esse elemento regressivo” pois, do contrário, “ele está selando seu próprio destino” (Adorno e Horkheimer 1985: 13). Mais que isso, eles mantêm que a “autodestruição do esclarecimento” deve ser analisada sob a luz de uma “admissão necessária”: “que a liberdade na sociedade é inseparável do pensamento esclarecedor” (id.: *ibid.*). É precisamente o trabalho da razão como exposição imanente de sua própria estrutura paradoxal, então, que torna possível não apenas distinguir como também analisar seus efeitos entrelaçados positivos e negativos. A apresentação dos estreitamentos da racionalidade ocidental expõe, em outros termos, os seus riscos bem como a chave para suplantá-los.

Decerto, o texto de Adorno e Horkheimer resta como uma apresentação do problema. Exime-se de articular uma solução – elucidar um conceito crítico ou uma perspectiva normativa para a crítica, ou oferecer uma abordagem de possibilidades ético-políticas no contexto de uma cultura completamente mercantilizada. O modo de apresentação que essa abordagem oferece é, a meu ver, a sua mais forte contribuição. De fato, o poder da abordagem de Adorno e Horkheimer reside em expor a estrutura paradoxal da racionalidade e da modernidade *em sua totalidade* ou *como totalidade*. E, ainda assim, restam lacunas na análise de Adorno e Horkheimer. Ela leva em conta os paradoxos da racionalidade ocidental, mas não o caráter *ambivalente* dessa lógica em seu desdobramento social e histórico. Permanece como uma abordagem que busca distinguir claramente entre o positivo e o negativo no desenvolvimento da modernidade sem considerar a produção de realidades, desejos ou formas de vida co-extensivos

heterogêneos, opostos, contraditórios e mesmo paradoxais. Esquiva-se, assim, de sua proposição central – que a racionalidade ocidental é *a um só tempo* o lugar da liberdade e da dominação.

Para depurar a promessa da concepção de crítica imanente de Adorno e Horkheimer, é preciso questionar o pressuposto de que a racionalidade pode ser entendida sob a luz de uma lógica homogênea e que a modernidade pode ser entendida como um desenvolvimento homogêneo. É preciso questionar também o pressuposto de que a crítica requer distinções claras entre liberdade e dominação em um registro filosófico, bem como considerar a possibilidade de que tais distinções devem ser obtidas mediante um processo de negociação política e cultural. *Heterogeneidade* e *negociação* são precisamente os dois elementos que Santiago Castro-Gómez propõe como resposta ao que ele vê como faltando na abordagem de Adorno e Horkheimer. Para enxergar a importância da heterogeneidade e da negociação, contudo, é preciso considerar a lógica da modernização capitalista para além do contexto ocidental. Requer-se uma crítica da razão latino-americana.

Uma crítica da razão latino-americana

Em sua *Crítica da razão latino-americana*, Castro-Gómez lança uma poderosa crítica da maneira como o discurso social filosófico e científico latino-americano reinscreve o gesto colonial do Ocidente ao afirmar a “exterioridade absoluta” ou a “alteridade radical” da racionalidade latino-americana (Castro-Gómez

2011).⁷ Tal reinscrição é inadvertida, uma vez que os pensadores que ele tem em mente buscam articular uma racionalidade genuinamente latino-americana com o propósito de se opor ao legado colonial (id.: 47). A distinção entre uma racionalidade genuinamente latino-americana e a imposição externa da racionalidade ocidental é problemática, para Castro-Gómez, posto que a insistência em afirmar *origens* culturais nega a *historicidade das práticas*, e assim as *despolitiza* (id.: 89). Na tentativa de encontrar uma fundação ou base para uma identidade, uma racionalidade e um modo de vida autênticos, abre-se mão da possibilidade de analisar a *singularidade* dessas mesmas identidades, racionalidades e modos de vida. A singularidade é um produto de “práticas locais” específicas, e não a base ontológica ou transcendental de uma realidade “sub-moderna”.

Para os nossos propósitos, é relevante a maneira como, de acordo com Castro-Gómez, o conceito weberiano de racionalização é distorcido na “leitura trágica” de Adorno e Horkheimer da modernidade capitalista. Ele sustenta que essa distorção modula abordagens influentes da lógica da racionalização moderna no contexto latino-americano. No capítulo intitulado “Modernidade, racionalização e identidade cultural na América Latina”, Castro-Gómez elabora uma crítica de Pedro Morandé e Cristián Parker com base em uma crítica do modo como Adorno e Horkheimer compreendem Weber. Morandé e Parker, ele argumenta, buscam articular uma racionalidade autenticamente latino-americana

⁷ As traduções de obras de Castro-Gómez e Quijano foram feitas a partir da versão em inglês que a autora fornece em seu texto, cotejando com os originais em espanhol quando necessário. [N.T.]

apelando à leitura trágica de Weber desenvolvida na *Dialética do esclarecimento*. É por meio desse encontro crítico que Castro-Gómez desenvolve importantes reflexões sobre racionalidade, modernidade e totalidade, cruciais para a noção de crítica que busco desenvolver – uma crítica que responda aos estreitamentos da ambivalência normativa.

Ainda que de maneiras sutilmente diferentes, tanto Morandé como Parker estabelecem uma distinção entre o *pathos* da racionalidade ocidental e o *ethos* dos costumes latino-americanos. Diferentemente da modernidade ocidental e sua lógica da racionalidade instrumental, a América Latina é “um *ethos* cultural formado e, de fato, consolidado” (Castro-Gómez 2011: 47). Essa distinção lhes permite falar de duas *racionalidades*. A racionalidade latino-americana não é pré-, mas sim “sub-moderna”. Distingue-se pelo fato de que, se no ocidente a racionalidade é uma questão de “discurso”, na América Latina é uma questão de “ritual religioso” (id.: *ibid.*). A racionalidade ocidental se baseia na lei formal, enquanto a racionalidade da América Latina baseia-se nos costumes *del pueblo* (id.: 48). A primeira é centrada no tema da propriedade privada, ao passo que a segunda é uma questão de publicidade, dada a prioridade da tradição oral e do festival religioso – prioridade que tem continuidade com a católica “sacramentalização do ritual” na Contrarreforma (id.: *ibid.*). O ponto crucial, argumenta Castro-Gómez, é que a distinção entre essas duas racionalidades modula a abordagem do processo de modernização da América Latina. A modernização é concebida como um processo baseado no encontro entre essas duas racionalidades. Na abordagem de Morandé, ambas mantêm

sua integridade apesar desse encontro, ao passo que na abordagem de Parker a racionalidade ocidental é subsumida e mesmo simbolicamente transformada pela racionalidade latino-americana, que permanece intocada (id.: 50).

Essa reconstrução da racionalidade latino-americana deveria ser posta em questão, segundo Castro-Gómez, por conter duas “concepções problemáticas” (id.: *ibid.*). Primeiramente, ela opera com um “conceito substantivo e unificado de cultura popular que serviria como fundação (*Grund*) capaz de integrar em sua lógica básica quaisquer racionalidades exteriores a ela” (id.: *ibid.*). Em segundo lugar, ela opera com “uma leitura unilateral do conceito de racionalização desenvolvido por Max Weber” (id.: *ibid.*). O problema é que a noção fundante da exterioridade absoluta não pode dar conta da relação heterogênea e até mesmo ambivalente entre racionalidade ocidental e latino-americana. Ela não é capaz de dar conta das convergências e divergências entre as duas formas de racionalidade, que, de acordo com Castro-Gómez, são mutuamente – ainda que assimetricamente – transformadas em seu encontro. A exterioridade absoluta não é capaz de dar conta dos processos de modernização na América Latina, portanto, nem no que diz respeito a como a racionalidade latino-americana é assim transformada, nem no que diz respeito a como a racionalidade ocidental é, também ela, transformada. O ponto crucial é que o encontro entre razão ocidental e latino-americana resulta em formas de vida singulares que não podem ser reduzidas a uma perspectiva puramente ocidental ou puramente não-ocidental. Segundo Castro-Gómez, dados tais problemas, a leitura de Morandé e Parker

sobre o *ethos* latino-americano não é mais que um “mito nostálgico” (id.: 53).

Essas duas concepções problemáticas têm sua origem na “leitura trágica” de Adorno e Horkheimer sobre a racionalização weberiana (id.: *ibid.*). O fracasso de Morandé e Parker pode, portanto, ser rastreado até a abordagem sobre racionalidade, modernidade e totalidade oferecida na *Dialética do esclarecimento*. Ao descrever como “trágica” a abordagem de Adorno e Horkheimer sobre dialética do esclarecimento, Castro-Gómez indica que eles entendem a modernidade nos termos do destino da razão enquanto dominação. A modernidade segue o destino de uma razão que busca a dominação da natureza interna e externa, levando assim à sua própria destruição. Essa abordagem da racionalidade e da modernidade é monolítica – segue uma lógica única desencadeada por uma tensão central interna à própria razão. Adorno e Horkheimer falam de *uma* racionalidade e portanto de *uma* modernidade. Eles analisam o que entendem como o desenvolvimento negativo da razão ocidental tornando-se incapazes de entender a maneira como a própria razão se transforma com seu avanço negativo. Para Castro-Gómez, apesar da insistência na exterioridade e mesmo em duas racionalidades, Morandé e Parker operam no mesmo quadro de Adorno e Horkheimer. Eles não conseguem abarcar a interação mediadora entre as duas racionalidades.

Weber entendia a racionalização de maneira muito distinta, segundo Castro-Gómez. Mais precisamente, a noção weberiana de racionalização é a de “uma metódica organização da vida e sujeição da conduta humana a um conjunto específico de

regras visando obter os resultados esperados” (Castro-Gómez 2011: 53). Seguindo essa interpretação da racionalização, a Igreja Católica e a evangelização das populações indígenas são figuras da racionalização – tanto quanto a incipiente ciência moderna ou a mercantilização capitalista. Não surgem como lugares de resistência que subsomem o racionalismo ocidental “arrancando-o de suas raízes cartesianas” (id.: 50). De acordo com Weber, portanto, “nunca houve a ‘exterioridade’ latino-americana face à modernidade ocidental” (id.: 53). De fato, observamos que a modernização foi “assimilada em nosso contexto (*medio*)” gerando, assim, “identidades híbridas” (id.: 54).⁸ Rejeitar a oposição entre as duas formas de racionalidade nos permite, por conseguinte, compreender que a cultura popular na América Latina é o “*resultado* da interação assimétrica entre múltiplas racionalidades” (id.: 56).⁹ Tal interação deveria ser compreendida em termos de “produções simbólicas relacionadas a práticas racionais inscritas em *dispositifs* de poder”, à la Foucault, e que “funcionam com base na lógica da exclusão e da inclusão” (id.: 57). Isso significa que “a modernidade nunca substituiu o tradicional” (id.: 54, 60).¹⁰ Racionalidades coexistem – ora emaranhadas, ora lado

⁸ Nesse sentido, ele argumenta que a tecnologia não deveria ser vista como intervenção colonial, mas sim como um modo de mediação que articula uma nova socialidade no contexto doméstico latino-americano. A telenovela, por exemplo, serve como uma forma de mediação e articulação de identidades pessoais e coletivas ao encenar tensões raciais e socioeconômicas, gerar uma relação sentida ou imediata com tais tensões e funcionar como um ponto de encontro no ambiente doméstico. Cf. Castro-Gómez 2011: 55–6.

⁹ O autor aborda o sincretismo entre aspectos estéticos formais e folclore na arte latino-americana para corroborar este ponto (Castro-Gómez 2011: 57–8).

¹⁰ A América Latina deve, assim, ser concebida como uma Tamaramérica, que se refere à hiper-realidade simbólica de Italo Calvino, em vez da Macondoamérica, que se refere à origem e fundação de *Cem anos de solidão* de Gabriel García Marques. Isso significa

a lado. “Elas estão tão intimamente ligadas”, argumenta Castro-Gómez, “que se torna impossível saber onde uma começa e a outra termina” (id.: 54).

Castro-Gómez não propõe decerto que a racionalização e, portanto, a modernização se deram na América Latina da mesma maneira como se deram na Europa. Ele propõe, isso sim, um mapeamento das diferentes maneiras como se desenrolaram a racionalização e a modernização em um contexto particular (id.: 53). Aprender a racionalidade e a modernidade no contexto latino-americano significa, então, tentar articular sua *singularidade* (e adição) *em sua ambivalência*. A concepção de crítica que podemos desenvolver, tanto em dimensões de diagnóstico como de transformação, é por conseguinte a da *negociação* (id.: 61). Castro-Gómez afirma que isso significa em primeiro lugar “que devemos encarar o fato de que os pontos de referência da identidade não são mais apenas encontrados no ritual religioso, na cultura oral e no folclore, mas sim em bens simbólicos que circulam nas mídias eletrônicas, na globalização da vida urbana e na transnacionalização da economia” (id.: *ibid.*).¹¹ Dito de outra

que ela deve ser entendida como uma “cidade-labirinto (*Tamaramérica*) onde todas as experiências simbólicas se fundem em uma dança vertiginosa de signos que vão das formas mais arcaicas de convivência sócio-política à familiaridade com o videotexto, o fax e a microeletrônica” (Castro-Gómez 2011: 60).

¹¹ Como tal, a identidade é estabilizada e desestabilizada em uma comunidade de consumidores – de sujeitos heterogêneos que não compartilham mais uma linguagem, uma religião e um território comuns, mas em vez disso gostos, desejos e modos de interpretar bens simbólicos. Não estou inteiramente convencida pela forma como Castro-Gómez descreve o hibridismo cultural – ancorado na mediação tecnológica – mas acredito que o argumento teórico se mantém. Me parece também enfadonho o argumento de que uma abordagem marxista é redutora, levando assim a um enfoque na identidade cultural. Isso me parece ir contra a sua própria abordagem do hibridismo, que requereria uma análise da interação ambivalente entre as lógicas culturais e econômicas.

forma: devemos encarar o fato de que a identidade latino-americana é resultado de múltiplas racionalidades que se transformam radicalmente umas às outras. Não é um *ethos* exterior à racionalidade moderna, portanto, que define a identidade latino-americana, mas antes “um entrecruzamento do simbólico, [uma] realocação do discursivo, e [uma criação de] culturas híbridas” (id.: 62). Como a noção mesma de alteridade torna-se inadequada, a negociação deve ser pensada como um processo de “articulação e diferença” (id.: *ibid.*).

A abordagem de Castro-Gómez é elucidativa na medida em que nos permite levar em conta não apenas os paradoxos, mas também as ambivalências da modernização capitalista. É importante deixar claro que a distinção entre a origem e sua distorção não é negada em favor de um ceticismo crítico, moral ou político. Mais propriamente, ela é negada para que se encontrem maneiras de reconhecer as realidades híbridas – as singularidades – que buscamos examinar. De fato, uma abordagem dos estreitamentos das singularidades históricas é matéria de reflexão empírica, não filosófica. O ponto filosófico, entretanto, é que tal reconhecimento exige que repensemos o que tomamos como uma perspectiva crítica. O que faz da crítica da razão latino-americana tão poderosa, e mesmo necessária para a crítica em geral, então, é o fato de que ela ilumina a interação mediadora entre as racionalidades ocidental e não-ocidental, racionalidade instrumental e *ethos* cultural, propiciando assim significados, desejos e efeitos tanto positivos como negativos.

Ao invés de fornecer motivos para rejeitar o texto de Adorno e Horkheimer, entretanto, Castro-Gómez nos ajuda a

reformular o entendimento de crítica imanente deles. Por meio da obra de Castro-Gómez, podemos começar a sugerir que a crítica apresenta ou expõe a lógica de racionalidades heterogêneas, que constituem singularidades no contexto latino-americano e além dele. Assim entendida, a crítica requer uma noção de *totalidade*, algo que Castro-Gómez rejeita veementemente. Certamente, não sugiro aqui que se reviva uma noção de totalidade que se segue do argumento sobre racionalidade instrumental. Sugiro, isso sim, que o modo de apresentação deve dar conta da mediação entre racionalidades heterogêneas. Deve dar conta, portanto, de uma totalidade que sustenta o padrão estruturante de qualquer mediação do tipo. Isso significa, então, que a crítica deve dar conta de tal totalidade e apresentá-la como uma totalidade, ainda que constituída por heterogeneidade. Aníbal Quijano desenvolve de forma contundente a noção de totalidade que sugiro estar necessariamente implicada na abordagem de Castro-Gómez. Ele o faz sob a égide da colonialidade do poder.¹²

A colonialidade do poder

Aníbal Quijano desenvolveu o conceito de “colonialidade do poder” para poder articular “a forma mais geral de dominação atual, uma vez que o colonialismo como ordem política explícita foi destruído” (Quijano 2007: 170). Trata-se de um conceito que busca iluminar os processos correntes de dominação que ultra-

¹² Quijano argumenta contra o que entende ser o impulso pós-moderno. Castro-Gómez seria um exemplo de um pensador comprometido com *insights* pós-modernos, de forma que minha guinada para Quijano é em parte uma forma de me distanciar dessa perspectiva.

passam um paradigma político. Esse conceito desafia, assim, a visão de que estaríamos gerindo o legado do colonialismo numa era pós-colonial, uma vez que expõe não apenas a raiz como também a continuação da dominação colonial em todas as áreas da existência humana. O poder, de acordo com Quijano, é a tentativa de obter controle sobre as áreas básicas da existência humana. “Como é historicamente sabido”, escreve Quijano,

em uma escala social, o poder é um espaço e uma rede de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas basicamente em função da e centradas na disputa sobre o controle das seguintes áreas da existência social: (1) o trabalho e seus produtos; (2) dado que o anterior dela depende, a “natureza” e seus recursos para a produção; (3) o sexo, seus produtos e a reprodução da espécie; (4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; (5) a autoridade e seus instrumentos, particularmente os de coerção, de modo a assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular as suas transformações” (Quijano 2000: 345).¹³

A colonialidade, por sua vez, é a forma específica de dominação constitutiva do sistema capitalista mundial, que segundo Quijano origina-se e torna-se de fato um padrão (*patrón*) global com a América (id.: 342). Colonialidade, portanto, refere-se (a) à classificação racial das populações do mundo mediante a racialização de relações entre colonizador e colonizado; (b) à configuração de um novo sistema de exploração que articula sob um padrão, a saber, o capitalismo, todas as formas de controle do

¹³ Quijano afirma também que o poder refere-se à “capacidade que um grupo obtém ou encontra para se impor sobre os demais e articular sob o seu controle, em uma nova estrutura social, as suas histórias heterogêneas” (Quijano 2000: 348).

trabalho – trabalho assalariado, escravidão, trabalho servil, pequena produção de mercadorias; (c) ao eurocentrismo como novo modo de produção e controle da subjetividade; e (d) ao estado-nação como novo sistema de autoridade coletiva que exclui populações racializadas como inferiores.¹⁴ Sendo assim, a colonialidade é um “elemento constitutivo” e mesmo “específico do padrão (*patrón*) global do poder capitalista” (id.: 342).

Quijano argumenta que a noção de “modernidade/racionalidade” representa um “eixo de articulação” (*eje de articulación*) distintivo do eurocentrismo. A modernidade/racionalidade constituiu-se como um “paradigma universal do conhecimento e da relação da humanidade com o resto do mundo” ao mesmo tempo em que a dominação colonial europeia se consolidava na América (Quijano 2007: 171–2). Trata-se de um “complexo cultural” que estrutura não apenas relações epistêmicas em torno da dicotomia entre sujeito e objeto, ou natureza e razão, mas também as relações urbanas, legais e econômicas baseadas na dicotomia entre o individual e o social. Consolida, assim, a hegemonia de uma imagem atomística da existência humana. Quijano sustenta que, se considerarmos as críticas liberais e histórico-materialistas da modernidade, veremos que ambas são perspectivas eurocêntricas. Buscam abordar as relações sociais e o desenvolvimento histórico sob a luz de estreitamentos postos por esse eixo de articulação. O problema não reside em que se privilegie a hegemonia do ponto de vista ocidental. Reside, antes, em que tais modos de conhecimento, que são, de fato, modos de

¹⁴ Cf. María Lugones (especialmente 2008 e 2010) para uma modificação importante da noção de colonialidade do poder de Quijano.

poder, não são capazes de abarcar a “experiência histórica” (Quijano 2000: 347). É chave aqui a noção de *totalidade* atinente ao eurocentrismo – noção que Quijano irá rejeitar para poder articular uma noção alternativa, crucial para uma perspectiva decolonial. É precisamente esse conceito alternativo de totalidade que importa para a noção que busco desenvolver de crítica imanente.

Liberalismo e materialismo histórico, o primeiro “hegemônico” e o segundo “subalterno”, são conglomerados de ideias que seguem o mesmo conjunto de premissas. Baseiam-se, de fato, na mesma lógica eurocêntrica, ainda que com direções opostas (id.: 345–7). Em toda a sua diversidade, o paradigma liberal aborda a ordem social sob a luz das necessidades individuais. Do liberalismo clássico ao neoliberalismo e versões do pós-modernismo e do empirismo, a ideia é que a totalidade social é uma ordem que responde às necessidades e direitos historicamente invariáveis dos indivíduos. Ainda que pareça que na lógica parte-todo distintiva do liberalismo as partes determinam o todo, para Quijano, o todo refere-se aqui ao princípio do individualismo. O individualismo constitui uma lógica estruturante. Ainda que seja a perspectiva subalterna, o materialismo histórico é, segundo Quijano, o mais eurocêntrico. Ele reduz a realidade social e o desenvolvimento histórico à primazia do todo estruturado em torno de uma lógica única – “trabalho e relações de produção” – que se desenvolve de maneira similar à dinâmica do destino na tragédia grega.¹⁵ “O eurocentrismo”, Quijano argu-

¹⁵ Discordo de Quijano neste ponto, uma vez que penso haver muito mais a ser dito sobre Marx, apesar de ser claro que versões do materialismo histórico desenvolveram versões redutoras da crítica de Marx ao capitalismo.

menta em suma, “levou virtualmente todos à admissão de que, numa totalidade, o todo tem primazia absoluta na determinação sobre toda e cada uma das partes, e que portanto há apenas uma lógica única que governa o comportamento do todo e de cada uma de suas partes” (id.: 352). Segue-se disso, ele continua, que as “possibilidades variáveis no movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como particularidades de uma regra geral ou lógica do todo ao qual pertencem” (id.: *ibid.*).

A questão crucial é que só é possível considerar as abordagens liberal e histórico-materialista da sociedade e da história se for ignorado por completo o que Quijano chama de “experiência histórica”.¹⁶ Ignora-se, mais precisamente, “a heterogeneidade histórico-estrutural do poder” (id.: 347). Ao invés de rejeitar o conceito de totalidade *tout court*, Quijano desenvolve uma concepção alternativa que faz jus ao caráter heterogêneo e mesmo ambivalente da colonialidade do poder. A experiência histórica nos ensina que, longe de ser uma totalidade monolítica que segue uma lógica única, o padrão global do poder capitalista se trata “de uma articulação estrutural entre elementos historicamente heterogêneos” (id.: *ibid.*). Tais elementos “derivam de histórias específicas e espaço-tempos distintos e distantes uns dos outros, tendo assim formas e características não apenas diferentes mas descontínuas, incoerentes e conflitantes, a cada momento e ao longo de grandes períodos de tempo” (id.: *ibid.*). Que o trabalho assalariado coexista sem interrupções com a

¹⁶ De fato, ele argumenta que não podemos encontrar um tal padrão de poder cujos componentes agem de tal forma durante um longo período de tempo.

escravidão, o trabalho servil e a pequena produção de mercadorias é um aspecto do poder do capitalismo de articular tais relações *em sua heterogeneidade*, descontinuidade, inconsistência e conflitos à luz dos objetivos do capital. O capitalismo é, portanto, uma totalidade. “Como campo de relações, ele se comporta como uma totalidade”, argumenta Quijano (id.: 351). Mas é preciso compreender que esse é um *padrão (patrón)*, mais que uma ordem ou um todo estático. Uma totalidade histórico-social deve ser compreendida, portanto, como “um campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversas áreas da existência social, cada qual estruturada, por sua vez, por elementos historicamente heterogêneos, temporalmente descontínuos e conflitantes” (id.: 354).

Compreender a totalidade sob a luz da rejeição da lógica parte-todo encontrada tanto no liberalismo como no materialismo histórico tem impactos sobre como compreendemos o desenvolvimento histórico. Quijano argumenta que “as partes em um campo de relações de poder não são apenas partes”. São partes no que diz respeito ao todo (*conjunto*) do campo, mas são unidades em si mesmas. Elas “movem-se em geral dentro da orientação geral do todo”, mas não são particularidades de uma lógica universal. São “*singularidades*” – especificidades, dada a sua história única (id.: 354). Descrever o sistema capitalista global como uma totalidade é, então, descrevê-lo como padrão organizador que não reduz cada uma de suas partes à sua lógica, mas sim como um modo de poder que tem tração ou aderência ao ganhar controle sobre uma multiplicidade heterogênea. Assim, tal padrão não se comporta como um “organismo” ou “meca-

nismo”. Não é sistemático e não pode constituir uma entidade estável. Não carrega uma lógica única. Dessa maneira, o desenvolvimento histórico não pode ser reduzido a um gradual desdobramento “unilinear, unidirecional, unidimensional” (id.: 355). Mas tampouco é mera descontinuidade, uma lógica do evento. Não pode ser reduzido a “saltos” de eventos descontínuos (id.: *ibid.*). Ambos os modelos de desenvolvimento histórico implicam um entendimento insustentável de mudança histórica. A “mudança implicaria”, argumenta Quijano, “a completa saída do cenário histórico de uma totalidade com os seus componentes, de maneira que um outra, dela derivada, tome seu lugar”. Ou implicaria uma “ruptura epistemológica” absoluta, que é uma evasão da história igualmente insustentável. Se considerarmos a experiência histórica – especificamente o contexto americano – “vemos que a mudança afeta os componentes de um campo histórico de maneiras heterogêneas, descontínuas” (id.: *ibid.*). A mudança é uma questão de práticas, relações e histórias locais transformadas de maneiras igualmente locais por um processo que as ultrapassa, mas só se faz possível ao organizá-las. O capitalismo global é um padrão expressado pela colonialidade do poder que encontra tração local e heterogeneamente.

O conceito de colonialidade do poder oferece, portanto, uma abordagem das singularidades históricas em sua heterogeneidade, descontinuidade e tensão *internas* a um padrão geral que se desenvolveu de maneiras também heterogêneas e descontínuas ao longo da história. O padrão capitalista global de poder é, dessa maneira, abordado *em sua totalidade*. Mais precisamente, é apresentado *como uma totalidade* em sua heterogeneidade. Tal

apresentação torna a crítica possível, ou, antes, é a forma da crítica buscada pelo texto. Nos ajuda, ao sublinhar a importância da totalidade para a crítica, a reescrever aquilo que é poderoso em Adorno e Horkheimer. A crítica, sugiro, fornece aqui uma abordagem de uma totalidade e da perspectiva da totalidade. Ou seja, ela busca apresentar um padrão que organiza partes heterogêneas por meio de uma articulação igualmente heterogênea de relações econômicas, culturais, raciais e de gênero. São abertos, assim, caminhos para pensar a transformação fora da lógica da necessidade ou da descontinuidade histórica, ambas as quais, vimos, pressupõem uma evasão da história e da historicidade mesma. Mudança e transformação são uma questão de práticas locais que dão tração ao padrão global. É possível resistir, transformar e ressignificar de maneiras heterogêneas os objetivos do modo global de articulação e da colonialidade do poder distintiva do capitalismo global.

Para interferir em tais práticas locais e, dessa maneira, possivelmente afetar o padrão global, entretanto, é preciso enfrentar a árdua tarefa de distinguir os significados e valências positivos e negativos dessas práticas ou singularidades. Não se pode mais recorrer à noção de progresso/regresso ou a uma noção de exterioridade, posta a análise que desenvolvi neste capítulo. Pode-se almejar estabelecer significado e valência apenas como uma singularidade consciente de sua *ambivalência*. Como padrão que organiza o campo social com objetivos que lhe são externos, como modo de poder entendido como controle/dominação/exploração, a ordem capitalista global não é mais que uma expressão da colonialidade a que devemos claramente resis-

tir. A dificuldade, contudo, é determinar como ela transformou as relações sociais de maneiras heterogêneas, incompatíveis e conflitantes. Uma vez que singularidades são o produto de uma transformação de aspectos da existência humana que pode ou não ter se arraigado, pode ou não ter articulado experiências de liberdade, a tarefa de estabelecer uma valência normativa deve permanecer como uma tarefa local. Esse é, em suma, o desafio com o qual a crítica deve lidar. E trata-se de um desafio que só pode ser propriamente enfrentado se a noção de crítica imanente desenvolvida desde Hegel, Marx, Adorno e Horkheimer até Honneth for transformada pelo desafio decolonial.

Texto original: ZAMBRANA, R. “Normative Ambivalence and the Future of Critical Theory: Adorno and Horkheimer, Castro-Gómez, Quijano on Rationality, Modernity, Totality”. In: S. Giacchetti Ludovisi (org.). *Critical Theory and The Challenge of Praxis*. Farnham: Ashgate, 2015, p. 101–116. Copyright © 2015 From *Critical Theory and The Challenge of Praxis*, by S. Giacchetti Ludovisi (ed.). Reproduced by permission of Taylor & Francis Group.

Referências

- ADORNO, T.W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985 [1944].
- BERNSTEIN, Jay. *Adorno: Disenchantment and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

—. “Love and Law: Hegel’s Critique of Morality”. *Social Research* 70 (2), p. 393–431, 2003.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*, 2ª ed. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2011 [1996].

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Trad. Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000 [1985].

—. *Teoria do agir comunicativo*, vol. 1: Racionalidade da ação e racionalização social. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Martins Fontes, 2012 [1984].

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014 [1807].

HONNETH, Axel. “Social Dynamics of Disrespect: On the Location of Critical Theory Today”, in: *Disrespect: The Normative Foundations of Critical Theory*. London: Polity Press, 2007 [1994], p. 63–79.

JARVIS, Simon. *Adorno: A Critical Introduction*. New York: Routledge, 1998.

—. “What is Speculative Thinking?”. *Revue Internationale de Philosophie* 58 (227), p. 69–83, 2004.

JAY, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: The University of California Press, 1984.

LUGONES, María. “The Coloniality of Gender”. *Worlds & Knowledges Otherwise*, p. 1–17, 2008.

—. “Toward a Decolonial Feminism”. *Hypatia* 25 (4), p. 742–759, 2010.

- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. *Festschrift for Immanuel Wallerstein, Journal of World Systems Research* 2, p. 342–386, 2000.
- . “Coloniality and Modernity/Rationality”. *Cultural Studies* 21 (2–3), p. 168–178, 2007 [1989].
- ROSE, Gillian. *Hegel Contra Sociology*. Atlantic Highlands, NJ: Athlone Press, 1981.
- ZAMBRANA, Rocío. “Paradoxes of Neoliberalism and the Tasks of Critical Theory”. *Critical Horizons* 14 (1), p. 93–119, 2013.

d::

**fluxo
contínuo**

d::

tradução

KARL MARX

Crítica como prática emancipatória

Robin Celikates*

*Tradução de Felipe Gretschischkin e Lutti Mira***

Crítica da filosofia, crítica da religião, crítica da política, crítica da economia política – não há quase nenhuma esfera da sociedade moderna desprovida de uma crítica oferecida pela teoria de Karl Marx. Isso faz com que seja mais necessário investigar se essas diferentes críticas possuem traços comuns entre si, seja com respeito aos seus objetivos ou a seus métodos.¹ No que segue, eu argumento que a noção de crítica de Marx é unificada por três características, e que ela ainda é relevante para a teoria crítica contemporânea, se entendida como prática ao invés de ciência. Primeiro, a crítica de Marx é sempre, ao mesmo tempo, uma crítica das formas de conhecimento e das formas de prática

* Professor de Filosofia Social na Universidade Livre de Berlim, Alemanha.

** Felipe Gretschischkin é graduado em direito e mestrando em ciência política pela FFLCH-USP, bolsista da Capes (processo nº 8887.467053/2019-00) (contato: felipe.gretschischkin@gmail.com). Lutti Mira é graduado e mestrando em filosofia pela FFLCH-USP, bolsista da Fapesp (processo nº 2019/01286-1) (contato: luttimira@gmail.com).

¹ A melhor e mais abrangente discussão da noção de crítica de Marx pode ser encontrada em Renault 1995; para uma versão reduzida, conferir Renault 1999.

a elas correspondentes. Em segundo, ela é prática e emancipatória no sentido de que almeja não apenas compreender, mas também contribuir para uma transformação do mundo social que já está em curso. Em terceiro, Marx segue Hegel ao rejeitar a dicotomia entre crítica interna e externa e ao optar, em seu lugar, pelo que pode ser chamado de crítica imanente.² A sua versão de crítica imanente foca nas contradições internas e nas crises de uma ordem social específica (sociedade capitalista moderna) e em seu imaginário social. Dessa forma, ela não pode ser reduzida a uma empreitada puramente normativa, mas envolve análises empíricas de tipo tanto histórico quanto sociológico. Na teoria de Marx, análise e crítica estão intrinsecamente conectadas. No que concerne a essas três características, a concepção de crítica em Marx se tornou paradigmática para a tradição da teoria crítica e continua a ser até os dias de hoje.

Para separar as características pertinentes da noção de crítica em Marx de seus aspectos mais problemáticos e obsoletos, procederei em quatro etapas. Eu começarei delineando algumas premissas metodológicas e teóricas básicas da forma de crítica que pode ser encontrada na obra de Marx. Após apresentar as principais características de sua crítica da prática e da teoria política liberal como um exemplo da relevância persistente da perspectiva de Marx, examinarei mais cuidadosamente sua crítica da religião, a qual considero fornecer um modelo para a

² Conferir a contribuição de Karin de Boer nesse volume: ‘Hegel’s Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit’ (‘A concepção hegeliana de crítica imanente: suas fontes, sua extensão e seu limite’). [Trata-se de um artigo, publicado na mesma coletânea do presente texto intitulada *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, de BOER, K., SONDEREGGER, R., (orgs.)].

sua crítica da ideologia como tal. Por fim, retornarei aos três aspectos da compreensão de crítica por Marx acima mencionados e argumentarei contra o que Jürgen Habermas denominou como a ‘falsa interpretação da crítica [i.e., do marxismo]’³ como ciência’, e a favor de um entendimento de crítica como prática que é mais congênito ao espírito do projeto de Marx.⁴ Na minha opinião, a teoria crítica de Marx, entendida dessa forma, não é apenas de interesse histórico, mas também de persistente interesse filosófico e político. Embora o ponto de vista do proletariado e a suposta ciência do materialismo histórico não possam mais promover uma fundação segura para a crítica, a crença do jovem Marx de que a crítica tem que ser entendida como uma contribuição para o “autoentendimento... das lutas e desejos de nosso tempo” é tão apropriada hoje quanto era em 1843.⁵

³ NT: Indicação dos tradutores.

⁴ Habermas 1973: 238 [Habermas, Jürgen. “Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica”. In: *Teoria e Prática*. São Paulo: Unesp, 2013: 410-411].

⁵ Marx, Engels 1978: 15 (tradução modificada) (daqui em diante MER); Marx, Engels 1956-1990, Vol. 1: 346 (daqui em diante MEW). [Marx, Karl. “Carta dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge)”. In: *A questão Judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010: 73 (tradução modificada)]. Diversas ressalvas estão postas: a confiança na autocompreensão metodológica do primeiro Marx enquanto contrária às tendências objetivistas e positivistas de algumas de suas obras posteriores requer ainda maior justificação – aqui eu só posso reconhecê-la, juntamente com a quase completa suspensão da crítica da economia política de Marx tal como elaborada no *Capital*. Consequentemente, esse texto só pode oferecer uma visão parcial, não apenas da teoria de Marx, mas também da compreensão de crítica nela envolvida. Além disso, nem a relação entre a teoria de Marx e seu próprio engajamento político no movimento dos trabalhadores, nem sua influência no ‘socialismo realmente existente’ – ambas questões de considerável interesse histórico, mas não tanto filosófico – serão discutidas.

1. Premissas metodológicas e teóricas do projeto crítico de Marx

Para situar a noção de crítica no interior da teoria de Marx é necessário delinear suas pressuposições teóricas e metodológicas mais básicas. Dada a imensa riqueza e complexidade da teoria de Marx, o que se segue fornecerá necessariamente apenas um esboço muito rudimentar.

Baseado em sua crítica do idealismo, o *materialismo* de Marx argumenta que a consciência dos indivíduos é determinada, ou condicionada, por sua existência social e que a superestrutura da sociedade (direito, política, religião, moralidade etc.) é determinada, ou condicionada, por sua estrutura econômica, ou base.⁶ De acordo com Marx, a superestrutura deve ser explicada em termos de sua função, a de contribuir para a reprodução material e estabilização da estrutura econômica existente. Apesar de essa visão ser compatível com o reconhecimento da relativa independência da superestrutura e sua possível influência nas relações econômicas,⁷ ela já aponta para o reducionismo economicista latente desse modelo. Como Marx enfatiza, as relações sociais que compõem a base são “indispensáveis” e “independentes” da vontade dos seres humanos.⁸ Uma das principais tarefas

⁶ MER: 4 / MEW, Vol. 13: 9. [Marx, Karl. *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política*. In: Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1974: 136, vol. XXXV].

⁷ Um exemplo da consciência de Marx de uma tal *interdependência* [*Wechselwirkung*] é sua discussão a respeito das regulações jurídicas politicamente estabelecidas sobre a duração da jornada de trabalho no *Capital* (veja MER: 361-376 / MEW, Vol. 23: 245-320). [Marx, Karl. *O Capital. Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013: 305-385].

⁸ MER: 4 / MEW, Vol. 13: 9. [Marx, Karl. *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política*. In: Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1974: 136, vol. XXXV].

de uma crítica da ideologia já está implícita nessa afirmação, especificamente, a de fazer a consciência ciente de sua dependência de fatores materiais. Marx usa o materialismo para sustentar sua crítica da suposta independência da consciência. Conforme ele aponta, em referência a períodos de mudança social:

Assim como não se julga o que um indivíduo é a partir do julgamento que ele se faz de si mesmo, da mesma maneira não se pode julgar uma época de transformação a partir de sua própria consciência; ao contrário, é preciso explicar esta consciência a partir das contradições da vida material, a partir do conflito existente entre forças produtivas sociais e as relações de produção.⁹

O materialismo de Marx é *histórico* no sentido de que ele procura fornecer uma teoria do desenvolvimento histórico e concebe a base econômica da sociedade como ela mesma historicamente evolutiva. Para compreender esses processos, Marx diferencia as forças produtivas (especialmente força de trabalho e os meios do trabalho, como a maquinaria) das relações de produção, ou seja, as condições sob as quais os trabalhadores produzem (especialmente o regime de propriedade). Ele então argumenta que a mudança histórica é impulsionada pela relação dinâmica entre esses dois fatores. A história pode ser entendida, portanto, em termos de estágios do desenvolvimento social:

Em grandes traços podem ser caracterizados, como épocas progressivas da formação econômica da sociedade, os modos de produção: asiático, antigo, feudal e burguês moderno. As relações burguesas de produção consti-

⁹ MER: 5 / MEW, Vol. 13: 9. [Ibid].

tuem a última forma antagônica do processo social de produção, antagônicas não em um sentido individual, mas de um antagonismo nascente das condições sociais de vida dos indivíduos; contudo, as forças produtivas que se encontram em desenvolvimento no seio da sociedade burguesa criam ao mesmo tempo as condições materiais para a solução deste antagonismo.¹⁰

De acordo com essa compreensão de desenvolvimento, revoluções sociais ocorrem quando a tensão entre as forças produtivas e as relações de produção se tornam grandes demais. Na visão de Marx, essa tensão aumenta conforme as relações de produção existentes passam a frear ou impedir, ao invés de acelerar, a expansão da produtividade e assim começam a funcionar como “grilhões”. Finalmente, como assinala Marx no *Manifesto Comunista*, elas não podem senão “estourar por completo”.¹¹

Como esse modelo estrutural se relaciona com a compreensão de Marx da história nos termos da *luta de classes*, ou seja, da prática revolucionária? Primeiramente, deve-se assinalar que ele não compreende o processo histórico como um automatismo se desdobrando pelas costas dos agentes. Como afirma Marx, “não é, por certo, a ‘História’, que utiliza o homem como meio para alcançar seus fins – como se se tratasse de uma pessoa à parte –, pois a História não é senão a atividade do homem que persegue seus objetivos”.¹² Ao mesmo tempo, e contra qualquer

¹⁰ Ibid.

¹¹ MER: 478 / MEW, Vol. 4: 467. [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo, Boitempo: 1998: 45].

¹² Marx, Engels 1975: 93 / MEW, Vol. 2: 98. [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Sagrada Família, ou a crítica da Crítica crítica: contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo, Boitempo: 2011: 111]. Conforme a famosa declaração do *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, ‘Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem por livre e

tipo de voluntarismo, Marx insiste que essa atividade é dependente de condições objetivas. Isso é particularmente evidente no que concerne à atividade revolucionária. Circunstâncias objetivas fornecem as condições da possibilidade de mudança revolucionária, dado que sem elas não existiriam nem sequer as classes como agentes coletivos engajados em uma atividade como essa. Uma vez que as condições em questão devem ser compreendidas como condições necessárias, mas não suficientes, lutas contra as forças existentes, no entanto, ainda são necessárias para transformar a sociedade. Dessa forma, a perspectiva estrutural deve ser complementada por uma outra, mais orientada pela ação, dado que não existem revoluções sem prática revolucionária.

Em uma perspectiva similar, Marx tenta ir além da dicotomia entre individualismo e coletivismo, propondo uma abordagem *relacional* que rechaça quaisquer tentativas de reduzir a complexidade das relações sociais. De fato, Marx se refere frequentemente à natureza humana, ou, mais precisamente, ao “ser-genérico” (*Gattungswesen*), e é possível considerar que ele fundamenta sua crítica social em uma antropologia filosófica que retrata o capitalismo como sistematicamente obstruindo a realização plena de capacidades humanas centrais e a satisfação de necessidades humanas básicas. No entanto, ele não concebe a natureza humana de uma forma a-histórica ou essencialista. Ao

espontânea vontade; eles fazem a história não sob circunstâncias por eles escolhidas, mas sob circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado’. (MER: 595 / MEW, Vol. 8: 115). [Marx, Karl. *O Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo, Boitempo: 2011: 25 (tradução modificada)]. Em outra passagem (MER: 578 / MEW, Vol. 12: 4), esses dois aspectos estão ligados de forma concisa: ‘a História é o juiz – o seu executor, o proletariado’.

contrário, a seu ver, ela está sujeita às condições sociais e às mudanças históricas, e em última análise deve ser entendida como o objeto da autocriação da humanidade pelo trabalho, “como resultado do trabalho do próprio homem”.¹³ Dessa forma, o que um indivíduo é ou faz é essencialmente social, mas ao mesmo tempo a realidade social é constituída nas e pelas práticas sociais concretas em que os indivíduos se engajam:

Assim como a própria sociedade produz o homem como homem, também a sociedade é produzida por ele. (...) O que deve ser evitado acima de tudo é o restabelecimento da ‘Sociedade’ como uma abstração em relação ao indivíduo. O indivíduo é o ser social.¹⁴

Antes de analisar, na próxima seção, a crítica marxiana da prática e teoria política liberal como um caso exemplar capaz de ilustrar a relevância persistente de sua perspectiva, gostaria de delinear brevemente o papel que ele atribui à *política*. Para Marx, “as relações jurídicas, assim como as formas do Estado, devem ser apreendidas nem por si mesmas, nem pelo assim chamado desenvolvimento geral da mente humana, mas ao contrário possuem suas raízes nas condições materiais da vida”.¹⁵ Em oposição ao que ele acredita ser a “mística” hipostasiação de Hegel do Estado em um sujeito, Marx toma o Estado como uma abstração que não possui existência independente. Ao contrário, o Estado

¹³ MER: 112 / MEW, Suplemento Vol. 1: 574. Ver também MER: 145 / MEW, Vol. 3: 6: ‘a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.’ [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007: 534].

¹⁴ MER: 85-86 / MEW, Suplemento, Vol. 1: 537-538. Conferir Gould 1978 e Balibar 2007.

¹⁵ MER: 4 / MEW, Vol. 13: 8. [Marx, Karl. *Prefácio da Contribuição à crítica da economia política*. In: Col. Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1974: 30, vol. XXXV].

– e as instituições jurídicas e políticas em geral – são o resultado de lutas sociais e, ao mesmo tempo, fornecem o contexto institucional de lutas futuras. Por essa razão, Marx fala do Estado como o “catálogo” das lutas práticas da humanidade. Ao menos para o jovem Marx, a democracia é o único regime político que reconhece explicitamente que “não é a constituição que cria o povo, mas o povo que cria a constituição”, assim abolindo o Estado como um poder separado da sociedade e que a transcende.¹⁶ A crítica de Marx ao “fetichismo do Estado” como ideológico concebe o Estado como uma expressão da alienação, como algo que os seres humanos produzem e, apesar disso, experienciam como algo estranho. Nesse sentido, o argumento compartilha características importantes com a crítica de Marx à religião, à qual me voltarei na terceira seção: tanto a religião quanto o Estado devem estar sujeitos a uma crítica desfetichizante.¹⁷ Dessa forma, o *Manifesto comunista* fala de uma “batalha da e pela democracia” [*Erkämpfung der Demokratie*].¹⁸ Essa batalha almeja superar o tipo de alienação que acompanha a distinção entre governantes e governados. Ao contrário do que críticos de Marx por vezes

¹⁶ MER: 20 / MEW, Vol. 1: 231 [Marx, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 50]; Marx conclui que ‘na democracia a própria constituição aparece apenas como uma determinação, isto é, a autodeterminação do povo’. Portanto, ‘democracia é a charada resolvida de todas as constituições’. Sobre essa noção de democracia ver Abensour 2010.

¹⁷ De fato, Marx concebe a crítica da economia política de maneira análoga, caracterizando o capitalismo como uma ‘sociedade, na qual o processo de produção tem o domínio sobre o homem, ao invés de ser controlado por ele’, e depois complementa: ‘Como, na religião, o homem é governado pelos produtos de seu próprio cérebro, também na produção capitalista, ele é governado pelo produto de suas próprias mãos’ (MER: 327 / MEW, Vol. 23: 95; 649). Ver Benhabib 1984.

¹⁸ MER: 490 (tradução modificada) [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. São Paulo, Boitempo: 1998: 58 (tradução modificada)].

assumem, o objetivo não é o de emancipar as pessoas da política, mas o de permitir a elas que se engajem na política como auto-determinação coletiva. Isso, no entanto, só é possível com o fim da política como a conhecemos, isto é, na forma do Estado e da luta de classes. Por toda sua obra, Marx argumenta que uma emancipação duradoura requer uma revolução radical, irredutivelmente social e política, ao invés de reformas locais e parciais cujo alvo são os sintomas superficiais. Apenas assim será possível, em sua visão, substituir a ‘comunidade ilusória’ do Estado pela ‘comunidade real’ de uma sociedade comunista na qual “os indivíduos obtêm sua liberdade na e por meio de sua associação”.¹⁹ Apenas uma tal ‘comunidade de indivíduos livres’ poderá reconciliar os valores da comunidade, a liberdade individual e a autorrealização.²⁰

Apesar de Marx reconhecer a necessidade de organizar a luta política, ele insiste que a emancipação deve ser entendida, e só pode ser alcançada, como autoemancipação. Contrariamente a muitos marxistas posteriores a ele, Marx sustenta que o proletariado não pode ser libertado por uma vanguarda reivindicando possuir um ponto de vista privilegiado às verdades morais ou às leis da história, mas tem de libertar a si mesmo por meio de uma revolução. De forma correspondente, Marx recusa que uma posição privilegiada como essa seja atribuída a si próprio:

¹⁹ MER: 195; 197 / MEW, Vol. 3: 73-74 [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007: 61]; ver também MER: 491 / MEW, Vol. 4: 482 [Ibidem: 59], onde a sociedade comunista é entendida como “uma associação, na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição para o desenvolvimento de todos”.

²⁰ MER: 326 / MEW, Vol. 23: 92 [Marx, *O Capital. Crítica da economia política. Livro 1: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013: 151].

Quando a Internacional foi formada, nós formulamos expressamente o grito de guerra: a emancipação da classe trabalhadora deve ser o trabalho da própria classe trabalhadora. Nós não podemos, portanto, cooperar com pessoas que clamam abertamente que os trabalhadores são muito deseducados para emanciparem a si próprios e devem primeiro ser libertados a partir de cima pelas filantrópicas grande e pequena burguesia.²¹

Em outras palavras, por advogar pelo empoderamento dos trabalhadores, a abordagem de Marx pode servir para criticar formas autoritárias da prática revolucionária.

2. Uma crítica marxista do liberalismo

Com base nesse esboço rudimentar do projeto crítico de Marx, podemos agora nos debruçar sobre sua crítica do liberalismo para oferecer uma ilustração mais substancial da atual relevância de sua perspectiva, assim como indicar alguns de seus limites. Antes de levantar algumas preocupações a respeito da crítica de Marx ao liberalismo – tanto em suas variantes teóricas quanto como autocompreensão prevalecente das sociedades capitalistas – primeiro apresentarei seis aspectos dessa crítica.

(i) Marx expõe o que ele toma como um ponto cego da tradição da filosofia política, especificamente, as condições econômicas e sociais que moldam a política. Em sua visão, a política possui, no máximo, uma autonomia relativa em relação a essas condições. Além disso, o ‘realismo’ de Marx se opõe à visão que

²¹ MER: 555 / MEW, vol. 19: 165. Ver também a terceira tese sobre Feuerbach, MER: 144 / MEW, Vol. 3: 5-6. [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007: 533-534]. Para uma descrição mais complexa, ver Mills 1990.

normalmente acompanha a ilusão da autonomia política segundo a qual a política, o Estado e o direito são instituições neutras supostamente agindo em nome da justiça ou do bem comum. Contrariamente a essas compreensões idealistas e moralistas da política, Marx insiste que sob as condições capitalistas a política deve ser entendida primariamente como luta de classes, em que o Estado e o direito são apenas dois meios de dominação. Todas as lutas no interior do Estado, ele escreve, “a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto, etc., etc., são formas meramente ilusórias nas quais as verdadeiras lutas de diferentes classes são travadas entre si”.²² Logo, ao argumentar que a política é, na realidade, uma questão de lutas de classes, Marx se opõe à ilusão liberal de que instituições políticas são o âmbito decisivo da política.

(ii) Marx critica a interpretação e a institucionalização burguesas da liberdade e da igualdade. Em sua visão, a compreensão burguesa dos direitos e da liberdade expressam o individualismo e o atomismo característicos das relações sociais sob o capitalismo.²³ Ele não se restringe a apontar que direitos individuais

²² MER: 160–161 / MEW, Vol. 3: 33. [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007: 37a]. No *Dezoito Brumário de Luís Bonaparte*, Marx propõe uma visão mais complexa e menos reducionista do antagonismo de classe e das coalizões, enfatizando o poder burocrático do ‘maquinário de Estado’ e do poder militar.

²³ Para um resumo útil da crítica de Marx dos direitos burgueses, conferir Brown 1995: 114: (1) Direitos burgueses são tomados como necessários pelas condições materiais despolitizadas da sociedade civil não-emancipada e desigual, condições que os direitos eles mesmos despolitizam ao invés de articular ou resolver. (2) Eles consolidam por via da naturalização o egoísmo da sociedade capitalista (...) dessa forma mascarando o poder social e confundindo os seus efeitos – indivíduos atomísticos – pela sua fonte e agentes. (3) Eles constroem uma política de igualdade, liberdade e comunidade ilusória no domínio do Estado, uma política que é contradita pelo domínio desigual, não livre e individualista da sociedade civil. (4) Eles legitimam, por naturalizar diversos poderes

igualitários e igualdade de oportunidades são, ao menos em sua compreensão dominante, compatíveis com massivas desigualdades sociais e econômicas (como a distribuição desigual de recursos e meios de produção, assim como a concentração e centralização de capital). Além do mais, ele insiste que esses direitos e liberdades de certa forma legitimam e assim auxiliam a reproduzir o que ele vê como problemas estruturais das sociedades capitalistas. Esses problemas não podem ser enfrentados de forma abrangente no interior do sistema, por exemplo, por meio de medidas distributivas, como supõem – de forma ingênua e com consequências políticas fatais, na visão de Marx – os sociais democratas.

(iii) Segundo Marx, práticas políticas liberais reproduzem aspectos estruturais das sociedades capitalistas, aspectos que não podem ser apreendidos por teorias liberais focadas em direitos e justiça. Dessa forma, ele toma como um fato central do capitalismo que trabalhadores são explorados. Isso, porque, apesar de estarem sob o manto de um contrato consentido, são forçados a produzir mais-valor para pessoas que podem se aproveitar de sua posição estrutural de dependência e vulnerabilidade.²⁴

(iv) Além disso, sob o capitalismo – devido a aspectos estruturais como a divisão e mercadorização (*commodification*) do trabalho – as pessoas sofrem de diversas formas de alienação, particularmente a alienação do produto de seu trabalho, da sua

sociais estratificados na sociedade civil, o conluio do Estado com esse poder social, assim também legitimando o Estado como o representante neutro e universal do povo.’ Obviamente, é questionável se essa crítica exaure o potencial emancipatório mesmo dos direitos burgueses.

²⁴ Para uma discussão mais detalhada, ver Wood 2004: cap. 16.

própria atividade, de seu ser-genérico e de seus semelhantes. Dessa forma, a alienação pode ser entendida como uma forma de distorção da relação de alguém consigo mesmo, com o mundo social e político e com a natureza. Uma forma de vida não-alienada, em contraste, envolveria a apropriação produtiva do mundo pelo trabalho, assim como uma relação adequada consigo mesmo, com o mundo natural e com outros seres humanos. A alienação possui, portanto, duas dimensões: a incapacidade de dar sentido a ação de alguém e o sentimento de impotência em relação às condições de sua própria existência. É uma falha tanto individual quanto coletiva ser o sujeito da ação de um outro.²⁵

(v) Ideologia e falsa consciência também são características da vida sob o capitalismo. Em contraste com uma simples ilusão, a ideologia é fundada na realidade social e deve ser entendida como uma forma necessária de falsa consciência, no sentido de que é funcionalmente necessária para a reprodução do *status quo*.²⁶ Uma das formas mais pertinentes de ideologia é a naturalização de relações sociais historicamente evoluídas e transformáveis (como o próprio capitalismo). Aparentemente autoevidentes e inevitáveis, essas relações estão protegidas de contestação e disputa efetivas. Outra forma de ideologia é a representação dos interesses particulares da classe dominante como universais e condutoras do bem comum. Com relação a ambos esses casos, é fácil ver por que a crítica da ideologia é de fundamental importância para o projeto de Marx: libertar-se de ilusões ideológicas é

²⁵ Conferir Jaeggi 2014.

²⁶ Conferir Jaeggi 2009: 63-86. [Jaeggi, R. "Repensando a Ideologia". In: *Civitas. Revista de Ciências Sociais* 8 (1), p. 137-165, 2008].

uma pré-condição para o engajamento em ações político-eman-
cipatórias.

(vi) Um último ponto é a crítica de Marx do foco liberal em questões de justiça, especialmente distributiva. De saída, Marx nota que o foco na redistribuição só leva a correções cosméticas do *status quo* enquanto as relações de produção (e a questão da justa distribuição dos meios de produção) não são enfrentadas. De forma mais fundamental, é possível compreender Marx como crítico do liberalismo por este aceitar certos conflitos como naturalmente dados, quando na verdade eles são o resultado de uma formação social específica, isto é, do capitalismo, devendo ser superados ao invés de meramente contidos e atenuados.

Em uma formulação clássica, adotada de Hume a Rawls, as ‘circunstâncias da justiça’, ou seja, as condições básicas para que o conceito de justiça seja de algum modo aplicável de forma significativa, são: escassez moderada de recursos, como um fato sobre o mundo, e altruísmo limitado, como um fato sobre a psicologia humana. Dadas essas condições, os conflitos são inevitáveis e as regras para sua adjudicação se tornam necessárias. Marx, no entanto, nega que essas características sejam atemporais e universais de nosso mundo e de nós mesmos, e argumenta que ambas as condições podem e serão superadas sob o comunismo – graças a um aumento adicional das forças produtivas e uma reconfiguração das motivações e necessidades humanas sob circunstâncias sociais radicalmente modificadas (ao que tudo indica, gostos luxuosos e hábitos intrinsecamente competitivos serão extintos juntamente com a formação social sob a qual eles surgiram e prosperaram). Obviamente, uma caracterização como

essa da sociedade comunista corre o risco de fazê-la passar de uma utopia realista para uma não-realista, uma clivagem que Marx explicitamente busca evitar.²⁷ De qualquer forma, Marx parece localizar o comunismo para além da justiça, no sentido de que será uma sociedade na qual um certo tipo de conflito deixa de existir e da qual, portanto, não mais se originarão demandas de justiça ligadas à crença enganosa em princípios normativos abstratos, passíveis de serem administrados imparcialmente pelo Estado.²⁸

Ao menos implicitamente, a nossa discussão dos méritos da perspectiva de Marx já aponta para alguns de seus limites. Gostaria de mencionar brevemente três deles. O primeiro problema se relaciona com o aparente economicismo de Marx. Mesmo admitindo, em uma interpretação generosa, que Marx procura substituir a ideia mistificadora de um reino absolutamente autônomo da política pela ideia de que a política não é independente de condições econômicas e sociais (e nem totalmente determinada por elas), há, em suas análises, uma tendência óbvia de reduzir os fatores políticos a fatores econômicos. Um segundo grupo de problemas concerne às tendências teleológicas ou deterministas em sua compreensão da história e suas

²⁷ O problema do utopismo envolve complicadas questões de interpretação. Para dar apenas um exemplo, está em disputa se deve ser levada a sério ou ironicamente a formulação de *A Ideologia Alemã*, segundo a qual na sociedade comunista torna-se possível ‘caçar pela manhã, pescar à tarde, à noite dedicar-me à criação de gado, criticar após o jantar, exatamente de acordo com a minha vontade’ (MER 160 /MEW, Vol. 3: 33) [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007: 38]. Para uma defesa de que seja levada a sério, ver Booth 1989; para uma leitura mais cética, ver Wolff 2002: 97-98.

²⁸ Ver Nielsen 1986.

implicações para o entendimento da ação política. Uma vez que o capitalismo parece ser necessariamente vítima das contradições por ele engendradas, por que lutar? Aparentemente, há uma tensão fundamental e não resolvida aqui. Por um lado, de acordo com o materialismo histórico, a mudança revolucionária ocorre porque as relações de produção existentes se tornam grilhões para o progressivo desenvolvimento das forças produtivas. As lutas políticas, portanto, não possuem um papel independente, mas atuam “meramente como parteiras, originando o que está fadado a se originar mais cedo ou mais tarde”.²⁹ Por outro lado, Marx enfatiza o papel fundamental da luta de classes na história e a necessidade de organização do poder revolucionário do proletariado para alcançar uma transformação social e política radical. Uma terceira preocupação, à qual retornarei na última seção, diz respeito à relação entre as aspirações científicas da teoria de Marx e seu caráter crítico, normativo e, em última instância, filosófico.

3. A crítica da religião como modelo

Depois de ter delineado as premissas teóricas e metodológicas básicas, os méritos e limites do projeto crítico de Marx, eu agora me voltarei à sua crítica da religião, a fim de alcançar uma compreensão mais clara de como a noção de crítica realmente *funciona* e em que sentido ela pode ser entendida como imanente. O próprio Marx atribui um lugar especial para a crítica da religião no interior de seu projeto crítico. Como ele nota de

²⁹ Elster 1985: 141.

forma célebre em sua precoce *Introdução à Contribuição da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*, ‘a crítica da religião é a premissa de toda a crítica’.³⁰ Essa consideração possui pelo menos três aspectos. Primeiro, a crítica da religião é a premissa ou o começo de toda crítica, uma vez que ela é historicamente a forma mais antiga e emerge no âmbito da própria religião, primordialmente na forma de uma crítica do fetichismo e do que é considerado como a projeção das aspirações e características humanas em um sujeito divino. Segundo, ela é uma precondição num sentido mais sistemático, uma vez que é somente possível partir para uma radical crítica e transformação da estrutura econômica e política da sociedade quando esta não é mais considerada como sancionada divinamente (muito embora Marx não negue que formas mais limitadas de crítica social possam ser também justificadas por meio da referência à religião). Em outras palavras, é preciso ser capaz de ver o direito e o Estado como instituições sociais que foram criadas e que, portanto, *podem* ser modificadas para ser capaz de se perguntar como elas *deveriam* ser modificadas. Como coloca Marx: ‘A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão’.³¹ Terceiro, a crítica da religião de Marx fornece um modelo metodológico para as formas de crítica futuras, o modo de crítica que

³⁰ MER: 53 (tradução modificada) / MEW, vol. 1: 378. [Marx, Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 151]. As considerações que seguem foram construídas num trabalho conjunto com Rahel Jaeggi, e algumas foram por nós publicadas em ‘Die Blumen an der Kette: Acht Thesen zur Religionskritik’, 2007.

³¹ MER: 54 (tradução modificada) / MEW, vol. 1: 379. [Marx, Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 152].

será paradigmático para Marx e para a teoria crítica de tradição marxista.

Para Marx, a crítica da religião possui prioridade porque a religião é um caso paradigmático de ideologia. Como uma forma de falsa consciência, a religião mascara as próprias contradições da sociedade que a originou, seja por apresentá-las como naturais e divinamente ordenadas ou por simular sua superação e fornecer consolo. Seus efeitos constituem a suposta reconciliação dos seres humanos com o que eles falsamente percebem como seu destino inevitável.³² Por essa razão, Marx chama a religião de ‘consciência invertida do mundo’.³³

Em que sentido a crítica da religião de Marx pode ser vista como um exemplo paradigmático de crítica imanente que ainda informa a teoria crítica contemporânea? Os três elementos a seguir caracterizam sua estrutura básica de argumentação.

(i) Como se sabe, Feuerbach criticou a religião ao argumentar que crenças religiosas são projeções dos valores humanos. Uma vez que adorar a Deus é na verdade adorar nossa própria natureza racional, Feuerbach pode reverter as formulações bíblicas e dizer que o homem criou Deus à sua própria imagem. Assim, sua crítica consiste numa redução antropológica do

³² Um argumento similar é desenvolvido por Freud. Na sua visão, a religião é a solução ilusória para conflitos que marcam a vida humana. Ela é ilusória uma vez que não cumpre o que promete, uma vez que em última instância ela não pode fornecer o conforto pelo qual os fiéis lutam, isto é, a reconciliação com o próprio destino e a compensação por seus sacrifícios. Ver a contribuição de E. Rottenberg nesse volume (Rottenberg 2012) [Trata-se de um artigo, publicado na mesma coletânea, de título ‘A crítica psicanalítica, e além’].

³³ MER: 53 / MEW, vol. 1: 378. [Marx, Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 151].

conteúdo das crenças religiosas. Para Feuerbach, crenças religiosas são sintomas da alienação (*Entfremdung*) e estranhamento (*Entzweiung*) humanos. Sua crítica da religião é, portanto, não somente negativa, pois procura tornar possível a autorrealização humana ao negar a negação religiosa da humanidade. Influenciado por Feuerbach, Marx subscreve à tese da projeção. No entanto, compreender as crenças religiosas como projeções implica que a crítica não contesta diretamente o conteúdo das crenças religiosas (ela não se engaja diretamente, por exemplo, numa refutação da existência de Deus). Indo além de Feuerbach, a crítica de Marx, ao contrário, assume que essas crenças revelam algo a respeito da situação política e social dos sujeitos que as possuem. Nesse aspecto, o procedimento de Marx é fundamentalmente diferente da tradicional ‘crítica esclarecida’ ou de uma franca refutação filosófica da religião, como a que é praticada, por exemplo, por Voltaire, ou, posteriormente, pela crítica do positivismo lógico às afirmações religiosas vistas como desprovidas de sentido.

(ii) Marx compreende a religião como um sintoma de conflitos sociais e políticos reais ao invés de a considerar como uma mera ilusão ou um erro pelo qual os fiéis poderiam ser culpados. A adoção de crenças religiosas é percebida como uma ilusão ‘bem-fundada’ no sentido de que existem razões objetivas para se entregar à religião, muito embora tais razões possam conflitar com os interesses ‘reais’ dos sujeitos. A crítica da religião não pode ser meramente cognitiva, já que não se alterará a realidade subjacente aos sujeitos apenas apelando-se para sua consciência. Assim, Marx transforma a compreensão ainda psicologista de

Feuerbach em uma compreensão focada nas ‘clivagens e auto-contradições’ do mundo social, como ele escreve na quarta de suas *Teses sobre Feuerbach*. A crítica de Marx é direcionada àquelas condições sociais que obrigatoriamente produzem a necessidade da religião por parte dos sujeitos que são vítimas do sofrimento socialmente induzido. Em outras palavras, sua crítica visa a realidade social que produz – ou que ao menos encoraja – essas necessidades, e não as convicções religiosas elas mesmas. Como coloca Marx, as ilusões religiosas são simultaneamente a expressão do sofrimento real e um protesto contra ele – ‘o suspiro da criatura oprimida’.³⁴ Portanto, ele enxerga a religião como um sintoma da autoalienação que remonta aos efeitos alienantes da ordem social estabelecida. Desta forma, a crítica da religião, na visão de Marx, leva ao ‘*imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível’, isto é, aquelas condições que deram origem à religião em primeiro lugar.³⁵

(iii) A crítica de Marx à religião é superadora [*aufhebend*] em sentido hegeliano: ela está simultaneamente negando, transformando e preservando. Ela não só não desconsidera os lamen-

³⁴ MER: 53 / MEW, vol. 1: 379. [Marx, Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 151]. Nesse contexto, deve-se igualmente lembrar a famosa distinção de Freud entre ilusão e erro, na qual a ilusão está ancorada em necessidades e desejos efetivamente existentes (e não é necessariamente falsa). Freud parece concordar com Marx: o investimento e a ligação psicológica profunda do fiel requer um rigoroso processo de transformação social e pessoal.

³⁵ MER: 60 / MEW, vol. 1: 385. [Marx, Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 157-158]. Ver também MER: 54 / MEW, vol. 1: 379: ‘A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões’. [Marx, Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 151-152].

tos, as injúrias, os desejos e as necessidades que dão origem à religião, como contesta a maneira pela qual eles surgem e a maneira pela qual são – supostamente – satisfeitos. A crítica da religião visa a superação e a reconciliação, no sentido de que visa permitir aos sujeitos perceberem o que é, segundo o crítico, o conteúdo normativo imanente da religião, por exemplo a imagem de uma vida sem sofrimento e humilhação. Uma vez estabelecidas as condições sociais para uma vida como tal por meio de uma transformação social radical, os seres humanos não mais precisarão das consolações fornecidas pela religião porque os conflitos que as originaram terão cessado de existir. Portanto, a crítica de Marx à religião pode ser vista como procedendo de um modo imanente: ao criticar a religião em sua forma presente, Marx preserva o critério de uma vida sem sofrimento nela contida, e leva esse critério a um nível no qual as condições para sua realização já existem.

Concordemos ou não que a crítica da religião deva almejar uma tal reconciliação, é importante notar que, segundo Marx, o desaparecimento da religião não é o resultado automático de um processo histórico, mas, ao contrário, uma meta a ser atingida pela teoria e prática críticas. Como nas outras formas de alienação mencionadas acima, a crítica de Marx aponta a religião como um obstáculo à realização da autonomia individual e coletiva. Essa crítica não é assim restrita ao papel público ou político da religião. Em contraste com grande parte das variantes do liberalismo, Marx não assume que a religião possa ser ‘neutralizada’ ao relegá-la ao âmbito privado – na verdade, isso é precisamente o que bloquearia aquilo que Marx, em *Sobre a questão judaica*,

chama de ‘emancipação humana’. Esse tipo de emancipação requer, ao contrário, uma transformação dos indivíduos, das suas relações sociais e da sua autocompreensão. Como ressaltai no início, a compreensão de Marx da crítica como prática concebe a crítica como algo que contribui precisamente para essa transformação.

4. Crítica como prática ao invés de ciência

Como a discussão nas seções precedentes mostrou, o projeto crítico de Marx pode ser visto, a despeito de sua complexidade, como algo que possui uma certa unidade. Segundo sua compreensão, a crítica visa formas de conhecimento bem como suas correspondentes formas de prática, seu objetivo é emancipatório, e ela procede de forma imanente ao invés de recorrer a critérios externos. Nesta seção final, quero retornar brevemente a esses elementos e indicar porque a respectiva forma de crítica é ainda relevante para a teoria crítica contemporânea.

O que Seyla Benhabib diz a respeito da crítica da economia política de Marx vale para toda a sua empreitada crítica, a saber, que ela é ‘simultaneamente uma crítica de um *modo* específico de *consciência* teórica e social e uma crítica de um *modo* específico de *produção social*’.³⁶ No caso de sua crítica da economia política, Marx tem como alvo tanto o discurso da economia política clássica (como uma forma de consciência) quanto o próprio capitalismo. ‘O erro dos economistas burgueses’, ele

³⁶ Benhabib 1984: 287.

escreve, consiste em considerar ‘as categorias econômicas como eternas e não como leis históricas que somente são leis para um desenvolvimento histórico particular’.³⁷ A crítica do capitalismo como desumano, injusto e irracional tem de ser acompanhada, portanto, de uma crítica das formas burguesas de conhecimento, as quais apresentam um modo de produção historicamente específico e politicamente mutável como natural e, logo, como apolítico e imutável.

Ademais, essa crítica dupla é prática e engajada no sentido de que ela toma partido num conflito que já a precede. Não se trata de uma crítica que Marx promove em seu próprio nome, mas sim de uma crítica que ele assume estar ligada a um ‘movimento real’. Segundo essa compreensão, a fala de Marx sobre o comunismo é inteiramente compatível com sua crítica do pensamento utópico e idealista:

O comunismo para nós não é um *estado de coisas* [*Zustand*] que deve ser instaurado, um *Ideal* para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual.³⁸

Um movimento tanto em sentido histórico quanto político, o comunismo é entendido como sendo imanente à situação social e histórica atual, enquanto ao mesmo tempo envolve uma negação radical da ordem social existente. Isso é claramente expresso nos comentários de Marx sobre a Comuna de Paris:

³⁷ MER: 140 / MEW, vol. 4: 552.

³⁸ MER: 162 / MEW, vol. 3: 35. [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007: 38, nota a].

A classe trabalhadora não esperava milagres da Comuna. Os trabalhadores não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir par *décret du peuple*. Sabem que, para atingir sua própria emancipação, e com ela essa forma superior de vida para a qual a sociedade atual, por seu próprio desenvolvimento econômico, tende irresistivelmente, terão de passar por longas lutas, por uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens. Eles não têm nenhum ideal a realizar, mas sim querem libertar os elementos da nova sociedade dos quais a velha e agonizante sociedade burguesa está grávida.³⁹

A ideia de Marx do comunismo está, assim, inextricavelmente relacionada à ideia de autoemancipação revolucionária. Seu comprometimento a essa ideia obsta qualquer confiança inequívoca na supostamente inevitável marcha da história ou nos *insights* supostamente científicos do materialismo histórico.

A compreensão de crítica que acompanha esse comprometimento é imanente no sentido de que ela está ancorada em formas efetivamente existentes de crítica teórica bem como de crítica prática, nas lutas sociais em que o povo se engaja (muito embora ela também possa envolver a articulação das experiências daqueles que ainda não se engajam nas suas próprias lutas). Enquanto ‘crítica num combate corpo a corpo’,⁴⁰ ela evita qualquer reivindicação de uma posição exterior ou superior a essas lutas, o que obviamente não implica que ela tenha de aceitar acriticamente autocompreensões prevaletentes. Apesar disso, a

³⁹ MER: 635-636 / MEW, vol. 17: 343. [Marx, Karl. *A Guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011: 60]. Ver Fischbach 2010.

⁴⁰ MER: 56 (tradução modificada) / MEW, vol. 1: 381. [Marx, Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 154].

crítica marxiana procede primordialmente de uma maneira negativa, focando-se nos obstáculos à autoemancipação revolucionária, cautelosa para não desviar de modos de pensamento críticos para proféticos ou elitistas.

É característico da noção marxiana de crítica imanente que seus critérios não sejam abstratamente derivados pelo apelo a princípios morais, a uma natureza humana a-histórica ou a verdades científicas. Menos que fornecer as fontes da crítica, sistemas de valores, concepções da natureza humana e discursos supostamente científicos são eles mesmos convertidos em objetos da crítica. Uma vez que princípios normativos, por exemplo, não são acessíveis quando se abstraem os contextos sociais historicamente concretos e cumprem com frequência uma função ideológica – sendo ‘preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam outros tantos interesses burgueses’⁴¹ – a crítica não pode proceder confrontando uma realidade supostamente deficiente com um ideal ou norma derivada abstratamente. Em vez de focar em ‘questões simplistas de consciência e clichês sobre justiça’ e satisfazer-se numa ‘indignação moral’,⁴² a crítica imanente tem de ser baseada numa análise da realidade social e encontrar seus critérios nas práticas sociais, nas lutas, experiências e auto-compreensões. Na visão de Marx, a crítica contribui para as práticas sociais de autocompreensão, que deverão, no entanto, ser concebidas não como uma harmoniosa troca de razões num

⁴¹ MER: 482 / MEW, vol. 4: 472. [Marx, Karl; Engels, Friedrich. *O Manifesto Comunista*. Boitempo, 1998: 49].

⁴² Ver www.marxists.org/archive/marx/works/1847/10/31.htm / MEW, vol. 4: 341; 345.

universo discursivo desprovido de poder, mas como sendo elas mesmas o campo das lutas sociais.

Levar em conta essa ênfase no caráter prático da teoria de Marx, particularmente evidente em seus escritos de juventude, não significa dizer que sua obra seja desprovida de tendências compensatórias. Por vezes, Marx realmente apela para ideias substanciais da natureza humana ou da verdadeira comunidade. Mais ainda, a (em última instância falha) ‘tentativa de deixar a filosofia’ e de transformar sua teoria em uma abordagem verdadeiramente científica que efetivamente rompe com o pensamento especulativo pavimenta o caminho para a ‘falsa interpretação da crítica como ciência’ do marxismo.⁴³ Contra a unilateral (auto)compreensão objetivista ou positivista, contudo, eu sustentaria que a originalidade do pensamento de Marx é perdida quando ele é forçado à alternativa simplista de ser ou uma ciência ou somente outra abordagem filosófica. A terceira alternativa exemplificada pela obra de Marx, que eu considero ser ainda paradigmática para o projeto de uma teoria crítica da sociedade, integra elementos descritivos, explanatórios e normativos. Embora uma tal abordagem deva incluir uma irredutível dimensão filosófica, ela não pode ser confundida com uma forma de filosofia que tende a ignorar – e na visão de Marx necessariamente ignora – suas próprias condições sociais e históricas. Para Marx, qualquer abordagem puramente filosófica é inerentemente limitada em função do fato de que sua realização depende não de

⁴³ Ver Habermas 1974 [Habermas, Jürgen. “Entre filosofia e ciência: marxismo como crítica”. In: *Teoria e Prática*. São Paulo: Unesp, 2013]; Brudney 1998. Deve ser notado, no entanto, que há uma longa tradição que interpreta a crítica de Marx à economia política em termos não-científicos; ver Renault 1995.

si mesma, mas da realidade, de que se trata mais de prática social do que de teoria pura.⁴⁴ O modelo de pensamento crítico exemplificado pela teoria de Marx rompe assim com a abstração em relação às circunstâncias sociais reais e às lutas sociais atuais característica das abordagens filosóficas tradicionais.

Quais as lições que a teoria crítica contemporânea pode tirar desse modelo? Inicialmente, as teorias somente podem reivindicar que são críticas se elas estão cientes de sua própria historicidade, se evitam os apelos dogmáticos e idealistas às normas abstratas, e se questionam autorreflexivamente sua própria condição bem como suas implicações políticas.⁴⁵ Como observado, uma segunda lição para a teoria crítica contemporânea é a de que ela não pode proceder de maneira puramente normativa, mas deve ter como objetivo integrar aspectos filosóficos, históricos e sociológicos. Focando nos obstáculos às práticas individuais e coletivas de autocompreensão e empoderamento, ela deve englobar tanto o diagnóstico quanto a crítica das formas atuais de sofrimento socialmente induzido.⁴⁶ Se a crítica deve compreender a si mesma como uma forma de autorreflexão ancorada nas experiências e lutas reais de nosso tempo, ela deve evitar a construção de uma oposição assimétrica entre ciência e crítica, de um lado, e a supostamente ingênua perspectiva dos agentes ‘comuns’, de outro. Embora seus escritos por vezes pareçam

⁴⁴ Essa é a razão pela qual para o jovem Marx, a filosofia ‘não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia’ (MER: 65 / MEW, vol. 1: 391). [Marx Karl. *Introdução da Crítica da Filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005: 163]. Ver Hendrichs 2006.

⁴⁵ Ver, por exemplo, Balibar 2007.

⁴⁶ Para uma caracterização mais detalhada de tal compreensão da teoria crítica ver Celikates 2009 e Celikates 2006.

pressupor ou implicar uma tal assimetria, pode bem ser que aquele espírito crítico, antipaternalista e antidogmático ainda esteja melhor captado na precoce *Carta a Ruge* de Marx:

(...) não queremos antecipar dogmaticamente o mundo, mas encontrar o novo mundo por meio da crítica do velho mundo. Até agora, os filósofos tinham a solução de todos os enigmas sobre seus púlpitos, e só o que o estúpido mundo exotérico tinha de fazer era escancarar a boca para que os pombos assados da ciência absoluta voassem para dentro dela. (...) a projeção do futuro e a proclamação de soluções prontas para todos os tempos não é nosso assunto (...) não vamos ao encontro do mundo de modo doutrinário com um novo princípio: ‘Aqui está a verdade, todos de joelhos!’ Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir dos princípios do mundo. Não dizemos ao mundo: ‘Pare de lutar; sua luta não tem valor. Queremos excluir o verdadeiro lema da luta para vocês’. (...) Poderíamos, portanto, sintetizar numa palavra a tendência de nosso periódico: o autoentendimento (filosofia crítica) das lutas e desejos de nosso tempo.⁴⁷

Agradeço a Karin de Boer, James Ingram, Rahel Jaeggi, Felix Koch, Daniel Loick, Emmanuel Renault e Ruth Sonderegger por seus comentários muito relevantes em uma versão anterior desse texto.

Texto original: CELIKATES, R. “Karl Marx: Critique as Emancipatory Practice”. In: K. de Boer, R. Sonderegger (orgs.). *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. London/New York: Palgrave Macmillan,

⁴⁷ MER: 13-15 (tradução modificada) / MEW, vol. 1: 344-346. [Marx, Karl. “Carta dos Anais Franco-Alemães (de Marx a Ruge)”. In: *A questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010: 70-73, tradução modificada].

2012, p. 101–118. *Copyright* © 2012 Robin Celikates. *Tradução publicada com a autorização expressa do autor.*

Recebido em 02/03/2020

Aprovado em 24/03/2020

Referências bibliográficas

- ABENSOUR, Miguel. *Democracy Against the State: Marx and the Machiavellian Moment*. Cambridge: Polity, 2010.
- BALIBAR, Étienne. *The Philosophy of Marx*. Trad. C. Turner. London: Verso, 2007.
- BENHABIB, Seyla. “The Marxian Method of Critique: Normative Presuppositions”. *PRAXIS International* (3), p. 284–298, 1984.
- de BOER, Karin. “Hegel’s Conception of Immanent Critique: Its Sources, Extent and Limit”. In: K. de Boer, R. Sonderegger (orgs.). *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Palgrave Macmillan: United Kingdom, 2012, p. 83–100.
- BOOTH, William J. “Gone Fishing: Making Sense of Marx’s Concept of Communism”. *Political Theory* 17 (2), p. 205–222, 1989.
- BROWN, Wendy. “Rights and Losses”. In: *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995.
- BRUDNEY, Daniel. *Marx’s attempt to leave philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.

- CELIKATES, Robin; JAEGGI, Rahel. “Die Blumen an der Kette: Acht Thesen zur Religionskritik”, *Polar* 2 (3), 79–83, 2007.
- . “From Critical Social Theory to a Social Theory of Critique”. *Constellations* 13 (1), p. 21–40, 2006.
- . *Kritik als soziale Praxis*. Frankfurt am Main: Campus, 2009.
- ELSTER, John. *Making Sense of Marx*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- FISCHBACH, Franck. “Marx et le communisme”. *Actuel Marx* 48, p. 12–21, 2010.
- GOULD, Carol. *Marx’s Social Ontology*. Cambridge, MA: MIT Press, 1978.
- HABERMAS, Jürgen. “Between Philosophy and Science: Marxism as Critique”. In: *Theory and Practice*. Trad. J. Viertel. Boston, MA: Beacon Press, 1974.
- HENDRICH, Gunnar. “Das Erbe des Marxismus”. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (5), p. 709–729, 2006.
- JAEGGI, Rahel. *Alienation*. New York: Columbia University Press, 2014.
- . “Rethinking Ideology”. In: de BRUIN, B, ZURN, C. F. (eds.). *New Waves in Political Philosophy*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2009.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. London: Lawrence and Wishart, 1975, Vol. 4.
- MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. TUCKER, R. C., (org.). *The Marx – Engels Reader*. New York: Norton, 1978.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*. Berlin: Dietz, 1956–1990, Vários volumes.

- MILLS, Charles, W. “Getting out of the Cave: Tension between Democracy and Elitism in Marx’s Theory of Cognitive Liberation”. *Social and Economic Studies* 39 (1), p. 1–50, 1990.
- NIELSEN, Kai. “Marx, Engels and Lenin on Justice: The Critique of the Gotha Programme”. *Studies in Soviet Thought* 32 (1), p. 23–63, 1986.
- RENAULT, Emanuel. “La modalité critique chez Marx”. *Revue Philosophique* 124 (2), p. 181–198, 1999.
- . *Marx et l’idée de critique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- ROTTENBERG, Elizabeth. “Psychoanalytic Critique and Beyond”. In: K. de Boer, R. Sonderegger (orgs.). *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Palgrave Macmillan: United Kingdom, 2012, p. 137–155.
- SONDEREGGER, R. (org.). *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*. Palgrave Macmillan: United Kingdom, p. 137–155, 2012.
- WOLFF, Jonathan. *Why Read Marx Today?* Oxford: Oxford University Press, 2002.
- WOOD, Allen W. *Karl Marx*. London: Routledge, 2004.