



Descolonizar a teoria crítica: a questão da totalidade

Enrico Bueno¹

Resumo: O artigo investiga possibilidades de interlocução entre a Teoria Crítica e os estudos pós-coloniais. Especificamente, é colocada em questão a concepção de “totalidade do social”, herdada da dialética marxiana e constante nos trabalhos de autores como Georg Lukács, Max Horkheimer e Theodor Adorno. A tese subjacente é que a Teoria Crítica pode ampliar seu potencial de explicação social e pretensão emancipatória, principalmente no que se refere aos sujeitos e povos da periferia mundial, caso se beneficie da interlocução com o pensamento pós-colonial. Esse movimento requer a identificação dos recursos próprios da Teoria Crítica já afinados às categorias centrais daquelas teorizações, bem como a busca revisões conceituais que propiciem tal diálogo. Para tal, o trabalho se inicia com uma recuperação da concepção dialética de “totalidade do social” na Teoria Crítica e, na sequência, discute caminhos para sua renovação conceitual com o apoio das abordagens de Gayatri Spivak, Aníbal Quijano e outros expoentes de seu campo.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Pós-colonialismo; Marxismo; Totalidade.

Decolonizing the Critical Theory: the problem of totality

Abstract: *The article investigates interlocution possibilities between Critical Theory and postcolonial studies. Specifically, the conception of “social totality”, inherited*

1 Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Goiás (IFG) – enricobuenodasilva@gmail.com – <https://orcid.org/0000-0002-3822-8209>

from the Marxian dialectic and constant in the works of authors like Lukács, Horkheimer and Adorno, is rethought. The underlying thesis is that Critical Theory can expand its potential for social explanation and emancipatory pretension, especially with regard to the subjects and peoples of the world periphery, if it benefits from interlocution with post-colonial thought. This movement requires the identification of the Critical Theory's own resources already aligned with the central categories of those theorizations, as well as the search for conceptual revisions that provide such a dialogue. In order to achieve that goal, the work begins with a recovery of the dialectical conception of "social totality" in Critical Theory, and, subsequently, discusses ways for its conceptual renewal with the support of the approaches of Gayatri Spivak, Aníbal Quijano and other important authors in the field.

Keywords: *Critical Theory; Postcolonialism; Marxism; Totality.*

Descolonizando la Teoría Crítica: el problema de la totalidad

Resumen: El artículo investiga las posibilidades de interlocución entre la Teoría Crítica y los estudios poscoloniales. En concreto, se cuestiona el concepto de "la totalidad de lo social", heredado de la dialéctica marxiana y presente en las obras de autores como Georg Lukács, Max Horkheimer y Theodor Adorno. La tesis subyacente es que la Teoría Crítica puede expandir su potencial de explicación social y pretensión emancipadora, especialmente con respecto a los sujetos y pueblos de la periferia mundial, si se beneficia de la interlocución con el pensamiento poscolonial. Este movimiento requiere la identificación de los recursos propios de la Teoría Crítica ya en sintonía con las categorías centrales de esas teorizaciones, así como la búsqueda de revisiones conceptuales que promuevan dicho diálogo. Para ello, el trabajo parte de una recuperación de la concepción dialéctica de la "totalidad de lo social" en la Teoría Crítica, y, posteriormente, discute vías para su renovación conceptual con el apoyo de los planteamientos de Gayatri Spivak, Aníbal Quijano y otros exponentes de su campo.

Palabras clave: Teoría Crítica; Poscolonialismo; Marxismo; Totalidad.

INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, muitos trabalhos têm reivindicado decisivas revisões sobre a epistemologia das Ciências Sociais. Notadamente, os emergentes estudos pós-coloniais vêm dirigindo indagações às tradições de pensamento crítico

e refutando certas premissas de inspiração histórico-materialista.² O campo da chamada Teoria Crítica, ancorada sobre o programa de Horkheimer (1991) para o Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, aparece como alvo recorrente de objeções que apontam traços eurocêtricos subjacentes a seus modelos. Essas objeções advêm tanto de perspectivas externas ao campo (Santos, 2006; Dussel, 1993) quanto de estudos que buscam revisá-lo de modo autocrítico (Young, 1990; Fraser, 2015; Allen, 2016). Em ambos os casos, estão em jogo limites teóricos, temáticos e epistemológicos de teorias derivadas do marxismo ocidental e a disputa sobre o melhor caminho para sua superação.

O trabalho recente de Amy Allen, *The End of Progress*, destaca-se nesse empreendimento. Sua proposta de descolonização da Teoria Crítica tem como problema central a fundamentação da normatividade: analisando autores contemporâneos que reivindicam a herança frankfurtiana, a autora demonstra como seus trabalhos se ancoram em uma concepção moderna-ocidentalista de progresso histórico para justificar o horizonte normativo da crítica. Ela entende, contudo, que a superação desse problema pode prescindir de uma ruptura com a Teoria Crítica. Seu argumento propõe que, nos trabalhos de Adorno e Foucault, há uma crítica do progresso que pode fomentar outra maneira de lidar com a herança do ideário iluminista, de modo que não resulte nem em sua reivindicação acrítica, nem em sua recusa intransigente. O resultado seria uma forma de *genealogia problematizante*, que assume provisoriamente o inevitável comprometimento da Crítica com os princípios normativos da modernidade (posto que desses princípios dependem “nossa” forma de vida, “nosso” senso de justiça e “nossa” constituição enquanto agentes morais), mas concomitantemente reconhece a contingência histórica desse ponto de vista e sua concatenação às relações de poder (inclusive de poder colonial). Logra-se, assim, uma crítica da violência inerente aos contraditórios processos pelos quais se tem buscado institucionalizar e universalizar esses valores, deslegitimando e oprimindo outras formas de vida social, organização política e normas culturais.

Este artigo almeja se inserir no escopo do mesmo projeto apontado por Allen. Nosso recorte, entretanto, encontra-se menos no momento da fundamentação da normatividade do que na construção do diagnóstico de época. Decerto, o pensamento crítico concebe os momentos do “diagnóstico de época” e da

2 Doravante, a expressão “pós-colonial” é utilizada para designar o vasto campo de teorias críticas ao colonialismo ou à “colonialidade do poder” (Quijano, 2010) desenvolvidos com referência às estruturas, processos e relações sociais subjacentes à periferização geopolítica do “Sul Global” (Meneses, 2004; Connell, 2011). O termo “decolonial” se refere, especificamente, à perspectiva teórica desenvolvida na América Latina pelo Grupo Modernidade/Colonialidade (cf. Ballestrin, 2013).

“normatividade” em concatenação dialética, de modo que nem sempre eles se encontram discernidos na organização textual dos trabalhos identificados com esse campo. Contudo, enquanto Allen toma como ponto de partida o problema da justificação, aqui se propõe discutir caminhos para repensar uma das premissas centrais da matriz epistemológica herdada de Hegel e Marx, a partir da interlocução pós-colonial: a categoria dialética de totalidade social.

Ao assumir tal fio condutor, o trabalho não deixa de articular conceitos correlatos, na medida em que possam contribuir à resolução de seu problema fundamental: como repensar o conceito dialético de totalidade social, a fim de ensejar um movimento teórico que permita à Teoria Crítica expandir sua crítica social e epistemológica para além da referência à “moderna civilização ocidental”. Não se trata, portanto, de rejeitar de pronto seu programa teórico revolucionário e seu ímpeto emancipador, visto que é possível identificar recursos no próprio campo que carregam afinidades importantes para com as teorizações pós-coloniais.

A fim de alcançar esse propósito, o argumento parte de considerações a respeito do conceito dialético de “totalidade do social”, tendo em vista inicialmente a abordagem lukácsiana (influyente sobre a Escola de Frankfurt) e sua recepção pela Teoria Crítica. Nesse momento do argumento, é também trazido à tona o problema da relação sujeito-objeto tal como foi trabalhado nessa tradição teórica, a partir da herança de Hegel e Marx. Na sequência, e sem deixar de considerar a amplitude e diversidade do que aqui chamamos de campo pós-colonial, são discutidos caminhos para a revisão daquela categoria, a partir do apoio do conceito de “totalidade heterogênea” de Aníbal Quijano, da abordagem de Gayatri Spivak sobre a subalternização e suas implicações em termos de opressão (sob uma dada divisão internacional do trabalho) e dominação (que impõe um silenciamento político e epistêmico sobre determinados grupos). Por fim, são sintetizados os indicativos teóricos e epistemológicos da almejada revisão, tendo em vista que tal empreendimento não se encerra sob este artigo.

A Teoria Crítica e a totalidade do social

Concepções de totalidade são longevas na história do pensamento filosófico. Elas podem ser identificadas desde os chamados pré-socráticos até a Filosofia Moderna e para além dela. Na aurora da modernidade, o conceito recebeu em Spinoza (2013) uma formulação ambiciosa, em que o todo é identificado com Deus, única substância – a um só tempo produtor do mundo e inerentemente constituinte desse mundo produzido, através de suas modificações.

Hegel, considerando que o modelo spinozano recai em uma “substancialidade imóvel e indiferenciada” (Hegel, 2014: 32), propôs uma concepção de totalidade em que essa se desdobra à consciência conforme se desenrola a contraditória trama histórica do espírito. Em sua dimensão objetiva – o espírito posto nas instituições sociais –, Hegel enxerga o Estado como instituição sintetizadora do Universal, alcançando, segundo Honneth (2007: 144), uma espécie de “liberalismo autoritário que concede aos indivíduos todos os direitos fundamentais tradicionais, porém não lhes dando chance alguma de configuração política”. De todo modo, ainda que se contestem as implicações autoritárias da concepção hegeliana de Estado, aqui se encontra o ponto de partida para uma teoria crítica acerca da totalidade do *social*, em que as concatenações contraditórias entre subjetividade, conflito social, instituições, direito e a cultura são compreendidas em referência à dinâmica macro-histórica do espírito.³

Com a obra de Marx, essa totalidade dialética passa a receber um tratamento materialista, o qual, a um só tempo, rejeita uma leitura espiritual da História e problematiza a centralidade do Estado de direito como instituição fundamental da vida social moderna. Ao longo de seus trabalhos de maturidade, Marx mobiliza esse olhar dialético-materialista da totalidade em argumentações diversas: na crítica de um atomismo liberal que atribui à natureza humana os caracteres da individuação burguesa; na rejeição de uma análise do Direito moderno desvinculada do desenvolvimento histórico do modo de produção capitalista e suas necessárias condições jurídicas de reprodução; e na superação de um pensamento econômico que dissocia os momentos da produção, distribuição, troca e consumo de mercadorias enquanto instâncias regidas por leis distintas. Quanto a este último aspecto, a posição do autor não deixa dúvidas:

“O resultado a que chegamos não é que produção, distribuição, troca e consumo são idênticos, mas que todos eles são *membros de uma totalidade*, diferenças dentro de uma mesma unidade. A produção estende-se tanto para além de si mesma na determinação antitética da produção, como *sobre põe-se sobre os outros momentos*. É *a partir dela* que o processo sempre recomeça. (...) Uma produção determinada, portanto, determina um consumo, uma troca e uma distribuição determinados, bem como *relações*

3 Segundo Marcos Nobre, a crítica operada pela *Fenomenologia do Espírito* às representações filosóficas dominantes em seu tempo fazem dela “um ponto de partida talvez incontornável para uma Teoria Crítica da sociedade que tenha por objetivo não apenas investigar a cunhagem da subjetividade pelas estruturas de dominação, mas igualmente os processos de subjetivação em que surgem os potenciais não só de resistência, mas também de superação da própria dominação” (Nobre, 2018: 238).

determinadas desses diferentes momentos entre si. A produção, por sua vez, certamente é também determinada, em sua forma unilateral, pelos outros momentos” (Marx, 2011: 53; grifos meus).

Neste fragmento, além da reafirmação de que se trata aqui de uma análise que considera cada etapa particular em concatenação com outros momentos de uma totalidade processual, é notória a centralidade conceitual do momento produtivo. Tomando-se a obra de Marx de maneira mais abrangente, nota-se que tal centralidade não é metodologicamente mobilizada apenas para o ciclo econômico, mas para toda sua crítica mais ampla da sociedade moderna: desenvolvendo formulações que alcançara anteriormente – como a tese presente na *Ideologia Alemã* (Marx e Engels, 2007) quanto à determinidade da consciência pela vida material –, o velho Marx concebe o modo de produção capitalista enquanto *totalidade histórica*, elevando essa concatenação dialética a conceitos mais abrangentes da explicação social (o Estado, o Direito, a família etc.).

No século XX, sob o vasto conjunto de trabalhos do campo marxista, Georg Lukács destacou-se por discutir à exaustão a *totalidade* como categoria central do método dialético. Embora não tenha desenvolvido sua teorização no seio da chamada Escola de Frankfurt, exerceu importante influência sobre os pensadores do Instituto de Pesquisa Social – particularmente no que se refere à crítica estética, o conceito de reificação e a crítica epistemológica da “ciência burguesa” (ou, nos dizeres frankfurtianos, a “teoria tradicional”). Considerando tal influência, e o escopo mais amplo da interlocução teórica empreendida neste artigo, propomos localizar Lukács em campo próximo à chamada Teoria Crítica, sem deixar de pontuar algumas de suas diferenças.

Com efeito, em *História e Consciência de Classe*, o marxismo aparece como “ciência revolucionária” que supera a “ciência burguesa” ao recusar a tendência ideológica desta em conceber – mediante determinações próprias do fetichismo da forma econômica – os fenômenos da sociedade enquanto “conjuntos de fatos isolados, setores particulares com leis próprias (teoria econômica, direito, etc.) que, em sua aparência imediata, mostram-se largamente elaborados para esse estudo científico” (Lukács, 2012: 72). Em oposição, o olhar da totalidade seria capaz de encarar os diferentes fenômenos aparentemente parciais enquanto elementos de um processo dinâmico, um todo concreto materialmente sintetizado na História.

Décadas depois, em *Existencialismo ou Marxismo?*, a abordagem do filósofo húngaro sofre nuances decisivas, sobretudo com um olhar menos enfático ao proletariado como único sujeito capaz de articular a perspectiva da totalidade.

Ainda assim, recorre a Lênin para alcançar uma formulação concisa na qual preserva os traços gerais do conceito alcançado anteriormente: por um lado, a categoria de totalidade significa “que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento”; por outro, indica também “que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligadas entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas” (Lukács, 1967: 240).

Há certamente diferenças conceituais entre os autores da primeira geração de Frankfurt, e destes em relação a Lukács, sobretudo quanto ao papel histórico central do proletariado ou a um tratamento mais genérico das “lutas sociais” como encarnação da crítica. Especificamente no caso de Adorno, o problema da totalidade alcança tonalidades mais sofisticadas na *Dialética Negativa*, sendo dificilmente equalizável às perspectivas de Lukács, Horkheimer, Marx e mesmo Hegel. Ainda que a questão possa ser objeto de vasta discussão, aderimos aqui ao argumento de Luiz Repa, segundo o qual “em Adorno, a totalidade é apenas recusada em seu sentido normativo e aceita em seu sentido explicativo” (Repa, 2011: 278). Ao menos nesse plano socio-analítico, portanto, podemos recorrer às palavras de Honneth para afirmar que subjaz a esses autores a concepção, herdada de Marx, de que a formação social capitalista representava “um conjunto de relações sociais do qual não era possível isolar segmentos específicos de forma arbitrária, segundo critérios baseados em convicções morais” (Honneth, 2017: 81).

É importante ressaltar que esse entendimento não coincide com a “ontologia da totalidade” eurocêntrica recusada por autores do “giro decolonial”, como Dussel (2000) e Castro-Gomez (2008), embora existam pontos de interseção entre os dois registros. O que estes rejeitam é uma ideologia que reduz a “história universal” aos caminhos constitutivos da civilização europeia – autorreferencialmente narrados – e, como consequência, um centramento no “homem europeu civilizado” enquanto quintessência da humanidade. Se, como defende Dussel, a obra de Hegel incorre nesse problema, isso não se deve necessariamente ao método dialético, mas a traços predominantes da ideologia da sua época e lugar, dos quais a maioria de seus contemporâneos também não escapou. Pelo contrário: nem Hegel, nem Marx, nem Lukács, nem a Teoria Crítica corroboram a cisão objetificante entre o Eu e o Outro (sujeito e objeto) que, na explicação de Dussel (2010), marca a passagem do *ego conquiro* ao *ego cogito* – da subjetividade conquistadora, dominadora, colonial, ao sujeito epistêmico cartesiano da ciência moderna. Em suma, o que Dussel e Castro-Gomez

criticam como eurocêntrica não é necessariamente a categoria *dialética* de totalidade – Dussel inclusive a mobiliza, elevando-a ao plano geopolítico para demonstrar a imprescindibilidade da contradição colonial como meio de compreensão histórica da Europa moderna –, mas uma concepção que podemos denominar *tradicional*, organicista, funcionalista, que sustenta a totalização da modernidade europeia sobre o globo, para a qual uma ontologia social racializante é pressuposto.

A categoria dialética de totalidade, por sua vez, carrega rupturas em relação a cisões apriorísticas operadas pela teoria tradicional, sendo aquela derivada do dualismo cartesiano a mais definitiva. Um dos entendimentos comuns cruciais entre esses autores – que Hegel já havia sido alcançado com a *Fenomenologia do Espírito* – é que sujeito e objeto só existem relacionalmente: o ideário moderno de autonomia do conhecimento, sustentado sobre uma pretensa objetividade trazida pela separação metódica, consistiria em ideologia necessária para a reprodução da teoria tradicional e sua função na sociedade burguesa. Em seu texto programático, diz Horkheimer:

“A própria teoria [tradicional] do cientista especializado não toca de forma alguma o assunto com o qual tem a ver, o sujeito e o objeto são rigorosamente separados, mesmo que se mostre que o acontecimento objetivo venha a ser influenciado posteriormente pela ação humana direta, o que é considerado também na ciência como um fato. O acontecimento objetivo é transcendente à teoria, e a necessidade do conhecimento consiste na independência deste face à teoria: o observador como tal não pode modificar nada no acontecimento. [Em contraste, o] comportamento crítico consciente faz parte do desenvolvimento da sociedade. À construção do desenrolar histórico, como produto necessário de um mecanismo econômico, contém o protesto contra esta ordem inerente ao próprio mecanismo e, ao mesmo tempo, a ideia de autodeterminação do gênero humano, isto é, a ideia de um estado onde as ações dos homens não partem mais de um mecanismo, mas de suas próprias decisões. (...) O fato de se aceitar um objeto separado da teoria significa falsificar a imagem, e conduz ao quietismo e ao conformismo” (Horkheimer, 1991: 45).

Esse importante passo sintetiza muito da teorização dialética conduzida pelos frankfurtianos. Primeiramente, endossa a compreensão da ciência enquanto parte do todo social ao qual se dirige a crítica, não instância exterior à sociedade que a observa como que imune às suas contradições. Segundo, reforça

que a superação da cisão ideológica entre sujeito e objeto está concatenada à recusa da posição positivista segundo a qual o rigor metódico aparece como garantia do acesso a uma verdade atemporal. No lugar, a Teoria Crítica entende o método como inseparável do objeto cognoscível; e, conforme Hegel já havia defendido, este concatenado ao sujeito cognoscente. Assim, enquanto para o positivismo o sujeito da pesquisa não importa – dado o rigor do método, a invariabilidade da experiência e as leis gerais que a regerão –, o pensamento dialético concebe a primazia do objeto sobre o método. Finalmente, a pretensão de neutralidade axiológica é substituída por um “comportamento crítico” consciente, que se sabe “parte do desenvolvimento da sociedade”; comportamento que, nascido de contradições sociais imanentes, visa a “autodeterminação do gênero humano”, a emancipação em relação aos mecanismos que engendram formas de dominação e opressão.

Embora os textos programáticos de Horkheimer (1991) e Marcuse (2006) indiquem o conflito como espaço de realização da crítica e possibilidade de transformação emancipatória, nenhum deles é tão incisivo quanto Lukács na colocação do proletariado como sujeito histórico – sendo esta uma diferença importante entre este e a Escola de Frankfurt. Em seu estudo sobre “A Reificação e a Consciência do Proletariado”, o autor dedica um longo trecho à tese de que “o autoconhecimento do proletariado é, ao mesmo tempo, o conhecimento objetivo da essência da sociedade” (Lukács, 2012: 309). O conhecimento de si mesmo da classe proletária, o alcance de sua autocompreensão como mercadoria mediante sua colocação como sujeito e objeto do próprio conhecimento, é o que pode prover a perspectiva da totalidade necessária ao materialismo dialético: a ciência burguesa só se mostraria capaz de considerar os fenômenos sociais do ponto de vista do *indivíduo* – o qual, colocando-se como sujeito cognoscente, defronta-se com um objeto aparentemente exterior e isolado do todo. Mas, insiste Lukács, “[a] totalidade só pode ser determinada se o sujeito que a determina é ele mesmo uma totalidade; e se o sujeito deseja compreender a si mesmo, ele tem de pensar o objeto como totalidade. Somente as *classes* representam esse ponto de vista da totalidade como sujeito na sociedade moderna” (Lukács, 2012: 107). Em outras palavras: o exercício da crítica – que é a crítica, a um só tempo, da reificação das relações cotidianas fundada no trabalho abstrato, e da “ciência burguesa” que monopoliza, distorce e limita ideologicamente as explicações da natureza e da sociedade, bem como as formas legítimas de intervenção sobre elas – só se aproxima da verdade na medida em que é realizado através da perspectiva proletária.

Esse aspecto merece algumas considerações. Primeiramente, há duas formas de interpretar essa proposição e trazê-la para a almejada revisão da Teoria Crítica: uma, mais fiel ao conjunto da obra do autor, indica uma posição essencialista segundo a qual apenas o sujeito histórico do proletariado tem acesso à verdade; outra, mais afeita a um marxismo heterodoxo, aponta que o “ponto de vista do proletariado” pode ser entendido como *ponto de partida epistemológico* e referencial analítico para um estudo dialético da sociedade. Tomando-se a segunda alternativa, a ciência revolucionária se distinguiria da ciência burguesa por alcançar o olhar da totalidade através do centramento nas condições objetivas da dominação e opressão exercida sobre a classe operária. Caberia aqui a distinção operada por Ramón Grosfoguel entre “lugar epistêmico” e “lugar social”: “O facto de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno” (Grosfoguel, 2010: 459). Pode-se inferir dessa diferenciação que a referência do teórico crítico ao lugar epistêmico do “oprimido” (“proletariado”, em Lukács) não significa necessariamente sua própria colocação neste lugar social. Mas, antes, que o lugar social do oprimido, em suas determinações postas pelo padrão de poder vigente (o “capitalismo”), é o referencial tanto analítico quanto normativo da crítica.

Em segundo lugar, para Lukács, o proletariado aparece tanto como sujeito-objeto da crítica quanto seu destinatário; é à sua luta que ela se concatena e é sobre ela que se deposita a expectativa fulcral de superação do modo de produção capitalista. Vale considerar, também, que essa formulação traz em si uma concepção central da categoria trabalho não só para a explicação do jugo moderno, mas também para toda a vida social; com efeito, em sua obra tardia (Lukács, 2013), o trabalho é teorizado como forma paradigmática de toda práxis.

Em terceiro lugar, a centralidade da classe e do trabalho perdem muito de sua unilateralidade já desde a primeira geração da Escola de Frankfurt, impactando em relevantes diferenças teórico-metodológicas e diagnósticas desses autores em relação a Lukács. No que se refere ao primeiro aspecto, o elemento mais notável é a crescente relativização do proletariado como sujeito histórico por excelência, que se acentua nos escritos de Adorno e Marcuse a partir dos anos 40. Isso se deve em parte à heterodoxia teórica adotada pela Escola, influenciada pela teoria weberiana da modernidade e, principalmente, a Psicanálise: nem as tendências sistêmicas à reificação são estudadas apenas com referência imediata ao materialismo histórico (cf. Feenberg, 2013: 113), nem a ação sociopolítica (ou sua ausência) é imediatamente derivada do movimento econômico. Isso não implica em abdicar da totalidade como referencial, nem

da crítica do capitalismo como eixo da teorização; consiste, antes em qualificar os estudos das mediações identificadas entre os movimentos da totalidade e das subjetividades. Quanto às diferenças diagnósticas, chama atenção o problema da revolução proletária: enquanto Lukács segue apostando na capacidade revolucionária do proletariado (mesmo com nuances em sua trajetória), a *Dialética do Esclarecimento* coloca em xeque essa capacidade sob o capitalismo tardio, e *O Homem Unidimensional* endereça seu apelo transformador também a outros sujeitos sociais.

Finalmente, não se pode deixar de mencionar que aquela maneira estritamente materialista de teorizar a dominação e a opressão foi ainda mais confrontada no interior da Teoria Crítica a partir de Habermas (2012): Axel Honneth, Iris Young, Nancy Fraser, Seyla Benhabib destacam-se entre os autores que reclamam a herança frankfurtiana e formulam respostas que não operam com os conceitos de classe e trabalho no mesmo estatuto categórico de um materialismo tão estrito; nem por isso se pode afirmar que esses autores deixam de recair em suposições eurocêntricas tácitas.

Antes de avançar, cabe uma elucidação. Até aqui, foram tratadas como autoevidentes as noções de *dominação* e *opressão*, que designam os processos mirados por uma crítica social de pretensão emancipatória. Dentre os nomes da chamada “terceira geração” da Teoria Crítica, pós-habermasiana, entendemos que Iris Young é a autora que melhor propõe uma conceituação sintética para esses termos. Contrapondo-se às teorias da justiça de teor liberal, Young constrói uma concepção de justiça social vinculada aos valores constitutivos daquilo que certa filosofia política costuma entender como “boa vida”, sobretudo: o *desenvolvimento* e exercício das próprias capacidades, possibilitando ao indivíduo a expressão de suas próprias experiências; e a participação na *determinação* das próprias ações e no estabelecimento de suas condições.

Com tal referencial normativo, Young define negativamente seus dois conceitos centrais: a *opressão* estaria ligada à negação institucional do autodesenvolvimento; alude a processos sistemáticos que “impedem algumas pessoas de aprender e utilizar habilidades satisfatórias e expansivas em ambientes socialmente reconhecidos” (Young, 1990: 38), inibindo possibilidades de comunicação e expressão de sentimentos e perspectivas na interação com outrem. A *dominação*, por sua vez, consistiria na negação institucional da autodeterminação, isto é, um conjunto condições objetivas que “inibem ou impedem pessoas de participar na determinação das suas ações ou das condições de suas ações” (Young, 1990: 38). Segue-se que os processos sociais a que remetem os dois conceitos são encontrados sobrepostos na realidade empírica; não obstante, a distinção

teórica lhe parece útil para uma crítica sofisticada, uma vez que nem toda sujeição à dominação implica necessariamente em opressão. Sinteticamente, é dessa maneira que também aqui se compreende os termos conceituados.

Repensando a totalidade

Considerando o campo de debate “pós-colonial” em sentido lato – ou seja, não apenas os Estudos Subalternos, mas também o “giro decolonial” e perspectivas como a das teorias do sul (Connell, 2007) ou das epistemologias do sul (Santos e Meneses, 2010) –, pode-se verificar uma grande diversidade de abordagens para o problema da totalidade, muitas das quais não se encontram explicitamente teorizadas. Boaventura de Sousa Santos, por exemplo, dirige uma crítica à categoria ao desenvolver um projeto de pluralismo epistemológico, em uma abordagem próxima à de autores como Walter Dignolo (2008). Por outro lado, autores como Dipesh Chakrabarty (2000) e Enrique Dussel (2010) não parecem simplesmente dispostos a renunciar a alguma perspectiva da totalidade em nome de um projeto relativista, mas sim despi-la de uma narrativa europeísta e autocentrada da modernidade. Ao mesmo tempo, o campo de debates também é atravessado por orientações mais próximas ao pós-estruturalismo (Hall, 2013; Bhabha, 1998), com o qual aquela concepção dialética de totalidade não se vincula tão facilmente. Nesse sentido, Leela Gandhi (1998: 167) apresenta que a teoria pós-colonial se encontra situada em algum lugar entre uma política marxista que visa a estrutura e a totalidade e uma abordagem pós-modernista e pós-estruturalista voltada à fragmentação e a localização do saber.

É sob esta última vertente que pode ser lida a objeção de Donna Haraway ao conceito – influente sobre o pensamento feminista pós-estruturalista. Defendendo uma forma de “saber localizado” que recuse a um só tempo o relativismo e a totalização, Haraway afirma que

“a alternativa ao relativismo não é a totalização e a visão única que, finalmente, é sempre a categoria não marcada cujo poder depende de um sistemático estreitamento e obscurecimento. A alternativa ao relativismo são saberes parciais, localizáveis, críticos, apoiados na possibilidade de redes de conexão, chamadas de solidariedade em política e de conversas compartilhadas em epistemologia. O relativismo é uma maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte. A ‘igualdade’ de posicionamento é uma negação de responsabilidade e de avaliação crítica. Nas ideologias de objetividade, o relativismo é o perfeito gêmeo invertido da

totalização; ambos negam interesse na posição, na corporificação e na perspectiva parcial; ambos tornam impossível ver bem” (Haraway, 1995: 23-24).

Assim como no caso de Dussel e Castro-Gomez, não parece pertinente atribuir imediatamente a noção de totalidade rejeitada por Haraway à perspectiva dialética. Primeiramente porque esta não significa uma teorização capaz de explicar “tudo” a um só tempo; depois, porque ela não necessariamente abdica da “corporificação”, tampouco do olhar às relações de poder atuantes e seu efeito sobre atores que se colocam como sujeitos do conhecimento. Todavia, a proposta da autora distingue-se nitidamente do “ponto de vista do proletariado” advogado por Lukács: se para este a autocompreensão desse sujeito “corporificado”, objetificado no trabalho abstrato, é caminho necessário à apreensão de determinações sociais que extrapolam sua condição particular de opressão, para Haraway a noção de “ponto de vista” aparece como expressão da tese de que o único saber objetivo é localizado e parcial, recusando assim explicações sociais de nível macro ou conceituações de caráter universal.

Boaventura de Sousa Santos também desenvolve uma crítica ao conceito de totalidade – referindo-se abertamente à sua aceção dialética –, ao qual opõe sua proposta de “teoria crítica pós-moderna e pós-colonial de oposição”. Afirma que “teorias críticas modernas” (como a de Horkheimer) ao conceberem a sociedade como totalidade, propuseram uma alternativa total à sociedade existente. Os pressupostos dessa concepção seriam “uma forma de conhecimento ele próprio total como condição de abarcar credivelmente a totalidade social; um princípio único de transformação social, e um agente social, igualmente único, capaz de a levar a cabo” (Santos, 2013: 26). Segue dessa descrição uma proposta de revisão que visa refutar a totalização do pensamento moderno enquanto único saber legítimo, acatar uma multiplicidade de princípios transformativos e superar a ideia do proletariado como sujeito histórico por excelência.

É possível responder a tal oposição de duas maneiras: problematizando a objeção ao modelo de Horkheimer ou demonstrando como essas questões já têm sido retrabalhadas no seio da própria “teoria crítica moderna”. Pela primeira via, poder-se-ia argumentar que, desde os primórdios da Escola de Frankfurt, não se encontra uma celebração acrítica da modernidade; pelo contrário, o pensamento dito esclarecido é destrinchado em suas contradições imanentes, de modo que a possibilidade da crítica encontrada é a autocrítica, a razão que submete sua própria condição de existência efetiva à crítica. Que se critique certo otimismo quanto à modernidade em Habermas e Honneth, não é algo que só parece plausível como bastante comum, sendo o trabalho de Allen uma

das manifestações nesse sentido; entretanto, etiquetar a crítica de Horkheimer como “moderna” sem ponderar que o tratamento este dá à modernidade soa precipitado. O que se poderia apontar em Horkheimer, no máximo, é a corroboração de uma narrativa histórica da europeidade como autoconstitutiva e autopoietica, que ignora as dinâmicas mundiais fundantes do *ego* moderno e seus princípios sociopolíticos e epistemológicos fundamentais (cf. Dussel, 1993). Pela segunda via, pode-se demonstrar como, já desde a primeira geração de Frankfurt, a centralidade do trabalho, da classe e da economia foram reavaliadas – movimento que se acentuou mais tarde com a *Teoria do Agir Comunicativo* (Habermas, 2012), exemplo mais conhecido de tentativa de superação da unicidade dos atores sociais e princípios transformativos.

Pode-se dizer, portanto, que Santos mira na categoria dialética de totalidade e na Teoria Crítica que a mobiliza, mas desenvolve uma objeção que talvez se aplique mais a outras acepções para o termo e a outras linhagens do pensamento marxista. Josué Pereira da Silva, buscando as potenciais contribuições do sociólogo português à expansão da Teoria Crítica para superação de suas ausências, pondera esse ponto de seu argumento:

“Sua recusa do conceito de totalidade (...) tem pertinência a meu ver no que diz respeito ao desperdício de experiências, sobretudo quando toca na relação entre colonialismo e eurocentrismo. Mas isto só vale se o conceito de totalidade for concebido apenas em termos de abrangência, isto é, no sentido da pretensão de abarcar todo o sistema social em suas diversas manifestações; não vale, porém, quando se concebe totalidade como mediação, como aparece nas formulações de autores como Theodor Adorno e Georg Lukács” (Silva, 2016: 17).

As críticas de Dussel, Castro-Gomez, Haraway e Santos ao conceito de totalidade exigem de um projeto de descolonização da Teoria Crítica uma resposta adequada. Ainda que essas objeções decorram, em certa medida, de disparidades teórico-conceituais irredutíveis, algumas das críticas levantadas atingem a perspectiva dialética supradescrita, tornando necessária uma superação melhor qualificada dos problemas encontrados.

Possivelmente, o passo mais consistente para a tarefa tenha sido dado por Aníbal Quijano. O autor propõe uma concepção renovada, a qual denomina *totalidade heterogênea* para se diferenciar tanto de uma acepção positivista quanto do estrutural-funcionalismo: estes, ao aderirem à metáfora do organismo ou conceberem a sociedade como sistema estático, suprimiriam ou minimizariam

a agência e o conflito social concreto, além de homogeneizarem a análise social a partir de experiências localizadas. O autor almeja superar, ainda, “a sombra metafísica do macrossujeito hegeliano” (Quijano, 2001b: 07), que teria influenciado de modo decisivo sobre a centralidade conceitual do proletariado. Sua alternativa busca, assim, se esquivar de alguns traços que considera anacrônicos e eurocêntricos identificáveis ora em concepções “tradicionais” para a categoria, ora em concepções “críticas”, ora em ambas.

O primeiro desses traços, mais evidente nas teorias funcionalistas, é o *organicismo*, a concepção de sociedade como “estrutura de relações funcionais entre todas e cada uma das partes, e, conseqüentemente, vinculadas à ação de uma e única lógica” (Quijano, 1992: 17). Um segundo seria o *dualismo*: não apenas o já discutido dualismo ontológico cartesiano, mas a codificação de toda diversidade de realidades sociais e formas de vida em termos binários, tais quais: capital/pré-Capital; europeu/não-europeu; primitivo/civilizado, etc. Vinculando este elemento a uma compreensão da História como evolução unidirecional e à naturalização das desigualdades pela ideia de raça, têm-se como implicação ainda outro traço: o *evolucionismo*, a “distorcida realocação temporal das diferenças, de modo que todo não-europeu é percebido como passado” (Quijano, 2005: 63). Finalmente, Quijano também se esquivava do *economicismo*, entendido como a centralização explicativa dos fundamentos da opressão e dominação sobre determinações de cunho econômico-material. Propositivamente, sintetiza seu entendimento nos seguintes termos:

“Uma totalidade histórico-social é um campo de relações sociais estruturado pela articulação heterogênea e descontínua de diversos meios de existência social, cada um deles por sua vez estruturado com elementos historicamente heterogêneos, descontínuos no tempo, conflituosos. Isso quer dizer que as partes num campo de relações de poder societal não são só partes. São-no em relação ao conjunto do campo, da totalidade que este constitui. Conseqüentemente, movem-se geralmente dentro da orientação geral do conjunto. Mas não o são na sua relação separada com cada uma das outras. E sobretudo cada uma delas é uma unidade total na sua própria configuração porque tem igualmente uma constituição historicamente heterogênea. Cada elemento de uma totalidade histórica é uma particularidade e, ao mesmo tempo, uma especificidade e, eventualmente, uma singularidade. Todos eles se movem dentro da tendência geral do conjunto, mas têm ou podem ter uma autonomia relativa e que pode ser, ou chegar a ser, eventualmente,

conflituosa com a do conjunto. Nisso reside também a noção da mudança histórico-social” (Quijano, 2010a: 98).

As sentenças finais desse passo revelam que a heterogeneidade proposta por Quijano não se resume à superação da unilateralidade econômica. O autor almeja prover especial atenção às contradições entre o todo e as partes, ignoradas por visões sistêmicas e funcionalistas que emergiram, inclusive, no seio do materialismo histórico. Embora as partes estejam necessariamente articuladas no todo, e determinem-se mutuamente entre si, não constituem relações funcionais nas quais “o todo tem primazia determinante sobre todas e cada uma das partes” – entendimento do qual deriva a ideia de que há “uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de todas e de cada uma das partes” (Quijano, 2010a: 94-95). Em oposição, a mudança social só poderia ser pensada se admitida a multiplicidade de determinações e a heterogeneidade de articulações entre as partes. Embora possa ser identificado um “movimento maior do conjunto”, no qual as partes estão necessariamente articuladas, as determinações desse conjunto sobre as partes não são peremptórias e unilaterais, mas contraditórias, processuais e multilaterais.

Grosfoguel, costumaz interlocutor de Quijano, entende que a adoção dessa perspectiva ajuda a colocar a ideia de raça como um dos princípios fundantes das hierarquias no sistema-mundo moderno; argumenta por sua pertinência analítica para o tratamento até mesmo de questões tidas por especificamente “econômicas” ou “domésticas”, como a divisão internacional do trabalho e o sistema patriarcal global. Corrobora, então, a suplantação da metáfora marxiana do edifício em favor da concepção de “estrutura histórica heterogênea”, a saber, “uma enredada articulação de múltiplas hierarquias, na qual a subjetividade e o imaginário social não decorrem das estruturas do sistema-mundo, mas são, isso sim, constituintes desse sistema” (Grosfoguel, 2010: 465); destarte, “raça” e racismo não são tidos como questões próprias da superestrutura ou meros instrumentos da ampliação da acumulação capitalista, mas geneticamente constitutivos dela.

O termo “hierarquia” não é casual: ele denota a assimetria de poder como objeto fundamental da crítica que Quijano propõe, substituindo a opressão de classe. Na verdade, esta última seria *uma das modalidades* pelas quais se manifesta e se impõe o *padrão de poder vigente* – que tem se mundializado crescentemente desde 1492, segundo essa perspectiva inspirada pela análise do sistema-mundo de Wallerstein (2004). A crítica decolonial proposta por ambos

é uma *crítica do poder* para a qual Capital e capitalismo aparecem como questões primordiais, mas não síntese unilateral da totalidade vigente.

Poder-se-ia objetar que não há nada de novo com a formulação: Habermas e Foucault, por exemplo, já teriam realizado críticas do poder sobre fundamentos libertos do economicismo. Contudo, uma das especificidades do modelo de Quijano está em como o poder é qualificado e descrito. Primeiramente, é entendido enquanto *padrão*: constitui-se de práticas rotinizadas e historicamente cristalizadas; há modalidades e objetos do exercício desse poder que se estabilizam, se reproduzem e – mesmo diante de mudanças conjunturais, algumas até de certa profundidade – criam, recriam e aperfeiçoam mecanismos para inibir possibilidades de sua subversão ou suplantação. É, ainda, um poder de *extensão mundial*, ou pelo menos permeado por um movimento mundializante que o caracteriza desde o encontro colonial e o nascimento do sistema mundial moderno. Daí, também, seu traço *colonial e eurocêntrico*, posto que: se assenta sobre a ideologia da raça como categoria universal; sustenta formas de controle sobre a vida material, a intersubjetividade e as subjetividades sob determinações geopolíticas; e canaliza a produção de conhecimento social visando reproduzir a si próprio, mistificando o seu centro e naturalizando o caráter periférico da periferia. O padrão mundial de poder é, finalmente e destacadamente, *capitalista*: tem no modo de produção capitalista a forma central, mas não exclusiva, de controle do trabalho, seus recursos e seus produtos.

Quijano entende que um dos principais problemas de muitas teorias críticas é se agarrarem a uma concepção homogênea de capitalismo, ou seja, a ideia de que a mundialização do padrão de poder capitalista implica na mundialização e homogeneização das relações de produção sob os moldes Capital-salário. Contrariando essa compreensão, um dos traços característicos de sua alternativa é precisamente a *heterogeneidade*, mobilizada para a teorização tanto do controle do trabalho quanto da classificação racial. Neste último caso, trata-se de recusar o olhar eurocêntrico que reitera o processo redutivo de agrupamento ideológico de diversas comunidades, povos e histórias heterogêneas sob títulos raciais homogeneizantes (índio e negro, por exemplo).⁴

Antes de passar à questão sobre como essa proposta pode encaminhar concretamente tal crítica do poder – suas mediações conceituais – é preciso dizer algo sobre o objeto último de incidência desse poder a ser criticado, isto é, sobre

4 No que tange à questão do controle capitalista do trabalho, é notória a influência das teorias marxistas da dependência sobre o argumento de Quijano, com destaque para Ruy Mauro Marini (2005), bem como da correlata tese trotskista do “desenvolvimento desigual e combinado” (cf. Löwy, 1998; Coggiola, 2004).

qual é “lugar epistêmico” que oferece o ponto de partida analítico e o referencial normativo de uma Crítica descolonizada. Para lidar com essa questão, é necessário considerar que Lukács não foi único autor a enraizar sua normatividade sobre um ponto de referência de tal tipo. Horkheimer (1991), por exemplo, não deixa de buscar algum tipo de enraizamento epistêmico nos grupos afligidos pelas relações de dominação às quais dirige sua crítica; em seu texto programático, oscila entre um termo abrangente de “humanidade oprimida”, um mais estrito de “classe dominada” e a expressão mais específica de “proletariado”. Expressa, assim, que é à condição objetiva nas estruturas de dominação e opressão de tais grupos (com ênfase no proletariado) que a Teoria Crítica ancora sua negatividade analítica e propositividade normativa. O Adorno da *Dialética Negativa*, por sua vez, desvincula esse referencial de algum tipo específico de sujeito; dirige-se às implicações psíquicas das determinações repressoras postas tanto pela concretude dos mecanismos de opressão e dominação quanto pelo “poder ideológico do existente” sobre o pensamento. A tais implicações denomina *sofrimento*, conforme expressa na conhecida formulação: “A necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda verdade. Pois sofrimento é objetividade que pesa sobre o sujeito; aquilo que ele experimenta como seu elemento mais subjetivo, sua expressão, é objetivamente mediado” (Adorno, 2009: 24). Habermas (2012), enfim, recorre aos atores da sociedade civil – dentre os quais destaca os “novos movimentos sociais” – como ponto de expectativa para uma racionalização do mundo da vida que submeta crescentemente o âmbito sistêmico a imperativos comunicativamente alcançados na base da sociedade; concebe-os como contraponto possível à colonização interna (do sistema sobre o “mundo da vida”), fundamento da reificação.

Em face das revisões epistemológicas propostas pela crítica decolonial – que tocam sobretudo na categoria dialética da totalidade – e da pretensão explicitada neste artigo, permanece em aberto a questão sobre o “lugar epistêmico” que pode ancorar essa Teoria Crítica revisada. Enrique Dussel, cuja análise histórica e diagnóstico de época miram as implicações de um padrão de poder capitalista e colonial, propõe o conceito de *vítima* para dar conta da tarefa, tomando as determinações negativas que incidem sobre elas como referencial de sua *Ética*; mais precisamente, e parecendo recorrer a Adorno, postula que “[o] ponto de partida forte e decisivo de toda a crítica, como já vimos, é a relação que se produz entre a negação da *corporalidade* (Leiblichkeit), expressa no *sofrimento* das vítimas, dos dominados (...), e a tomada de consciência desta negatividade” (Dussel, 2000: 313; grifos meus).

Embora a problemática da tomada de consciência seja central na *Ética* de Dussel, o abrangente significante escolhido para designar as classes e grupos submetidos à opressão e dominação expressa certa passividade que não condiz com o pensamento dialético e a tradição da Teoria Crítica. O termo “vítima”, a despeito do mérito de ressaltar que há determinações estruturais e supraindividuais sobre as condições de liberdade interior e exterior dos indivíduos, denota uma subvalorização da agência, minimizando o papel do conflito e da autoconsciência para os potenciais de emancipação social.

No espírito da mesma discussão – que, no limite, é um prolongamento da questão sobre sujeito e objeto da Crítica –, a filósofa Gayatri Spivak publicou em 1985 seu conhecido e polêmico ensaio *Pode o Subalterno Falar?*, no qual articula marxismo e pós-estruturalismo para problematizar os limites eurocêntricos de certas teorizações de Foucault, Deleuze e Guattari. Distinguindo-se de Quijano nos pressupostos teóricos e nas ênfases normativas, Spivak se aproxima dele ao discutir as imbricações entre, de um lado, as condições objetivas de exploração e opressão do “subalterno” (exigindo um olhar mais enfático à divisão internacional do trabalho ao mesmo tempo que a relaciona com a racialização e a generificação) e, de outro, a negação sistemática das possibilidades de que ele se expresse, seja tido por interlocutor legítimo e se coloque de fato como *sujeito* de sua própria história. Seu objeto não é, genericamente, a oligopolização pelos grupos dominantes (metropolitanos) dos espaços decisivos de formação da opinião pública; mira, mais especificamente a produção hegemônica do conhecimento: traça objeções teóricas a universalismos que ajudam a legitimar a sujeição do Outro da Europa, desvela a redução do “Sujeito do conhecimento” ao sujeito metropolitano, denuncia a homogeneização operada nas formas de subjetivação do subalterno colonizado, em suma, aponta a *violência epistêmica* do conhecimento eurocêntrico hegemônico enquanto *projeto*.

Para nossas pretensões, convém assinalar o modo como Spivak concebe o *subalterno* e o coloca como referencial da crítica. Indica noutro texto que essa abrangente noção se refere às “camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak *apud* Almeida, 2014: 13-14). Trata-se de uma condição a um só tempo de *opressão*, derivada da divisão internacional do trabalho e da racialização e generificação que, com ela, imbricam-se e de *dominação*, implicada na impossibilidade de falar e ser ouvido, de se constituir como sujeito, participar plenamente do processo político (institucional e informal) e da produção e circulação do conhecimento.

Nesse sentido, o conceito proposto por Spivak pode aprofundar a crítica do *padrão mundial de poder* ao ancorar tanto o diagnóstico de época quanto as exigências normativas sobre um lugar epistêmico devidamente formulado. Dessa perspectiva, caberia a uma Teoria Crítica da sociedade discutir os processos constitutivos da subalternização, cuja análise não pode prescindir do olhar aos nexos dinâmicos entre as partes constitutivas de uma totalidade complexa e heterogênea. Ademais, o recurso ao conceito de subalterno ajudaria a colocar o problema da agência, caro à autora, auxiliando tanto a desvelar as determinações opressoras e dominadoras do padrão mundial de poder sobre o autodesenvolvimento e autodeterminação desses sujeitos, quanto a ouvir o que eles falam e tematizar suas ações de resistência, de modo a compreendê-las mais em relação ao processo histórico imanente e às concepções de mundo que as guiam do que às expectativas normativas eurocentradas. Isso exige reconhecer que o “discurso” desses indivíduos e grupos – suas formas de luta e resistência, bem como seu conteúdo programático – não precisam rezar uma cartilha “universal” para serem considerados razoáveis e coerentes: cabe admitir que há muitas maneiras de sê-lo, inclusive maneiras contraditórias a suposições derivadas das experiências observáveis nas sociedades centrais.

Para expressar o dinamismo processual e a historicidade que se pretende dialeticamente destacar, o termo *subalternizado* (ou *sujeitos subalternizados*) pode ser mais interessante do que o significante utilizado por Spivak, sobretudo se considerado o caráter pejorativo ou apassivador que a expressão pode denotar em certos contextos linguísticos. É nesse mesmo sentido que, por exemplo, Kwame Nimako (2015) reivindica o uso do termo “*enslaved*” ao invés de “*slave*” em seus estudos sobre escravidão colonial.

Além disso, outra ressalva é necessária. Embora Spivak realize uma aproximação cuidadosa do marxismo, sua formulação marca uma oscilação decisiva em relação a outras propostas para o ancoramento normativo da crítica. Compreendendo que “o intelectual, inserido no contexto do capital socializado e alardeando a experiência concreta, pode ajudar a consolidar a divisão internacional do trabalho” (Spivak, 2014: 38), a autora postula o imperativo de transcender a autocolocação do teórico crítico no “lugar epistêmico” do subalterno para a realização da crítica da opressão e da dominação; entende que o papel dos intelectuais progressistas envolve também a tematização da negação sistemática de dialogicidade aos grupos subalternizados (em suas causas, origens, fundamentos, modos de reprodução etc.) e, sobretudo, o ensejamento de espaços para que suas vozes sejam ouvidas. O trabalho intelectual junto ao

subalterno, em sua acepção, deve consistir não em representá-lo (no sentido de “falar por” ele), mas em contribuir para sua possibilidade autônoma de fala.

Parece claro, assim, que a superação do eurocentrismo passa pela atribuição de agência aos sujeitos cuja subjetividade é negada pelo discurso ideológico dominante, inclusive por uma produção eurocêntrica do conhecimento que universaliza expectativas normativas contingenciais e locais, reificando a experiência social das entidades geopolíticas dominantes (Cf. Connell, 2011). Entretanto, uma decorrência radical de certa leitura do texto de Spivak seria abolir ou refutar *a priori* toda produção do conhecimento e todo discurso sobre a subalternização que não sejam articulados por sujeitos subalternizados. Essa leitura, que põe a experiência subjetiva imediata como único critério válido para a crítica, sustenta uma posição epistemológica antidialética que se prende ao momento aparente dos fenômenos e se faz refém das ideologias, podendo culminar num anti-intelectualismo problemático em seus princípios e perigoso em suas consequências: se o critério supremo da verdade se encontra na coincidência entre lugar epistêmico e lugar social, e se a reação do subalternizado à sua experiência sensível no mundo encerra toda a crítica social, então não há parâmetro analítico ou normativo possível para contestar quando um sujeito subalternizado (individual ou coletivo) reproduz um discurso ideológico que endossa as estruturas e processos fomentadores da opressão e dominação.

Uma alternativa a essa posição não é, evidentemente, silenciar o subalternizado ou negar sua agência, mas, sem infantilizá-lo, submetê-lo também à crítica imanente. Quanto a isso, cabe a categórica proposição de Marcuse: “a teoria crítica é crítica contra si mesma e contra seus próprios defensores sociais” (Marcuse, 2006: 157). Similarmente, há destacados estudos de Fraser (2007; 2009), para mencionar um exemplo da Teoria Crítica contemporânea, que a um só tempo se alinham à crítica do androcentrismo e colocam o movimento feminista como objeto de problematização, sobretudo no que tange a tendências recentes de corroboração de certa agenda neoliberal.

Em suma, assim parece encaminhado o problema do ponto de partida analítico e referencial normativo sob a revisão epistemológica da categoria da totalidade: o “ponto de vista” do subalternizado é o que provê o cerne diagnóstico da totalidade heterogênea, assim como o “ponto de vista do proletariado” provê o da totalidade histórico-materialista. Ao mesmo tempo, e diferindo-se de certa leitura de Lukács ou Spivak, a proposta aqui esboçada não equaliza lugar epistêmico a lugar social, conforme as razões argumentadas. Diante disso, restaria apenas entender como esse modelo pode sustentar a análise das imposições do

padrão de poder “moderno/capitalista/eurocentrado” e das lutas que insurgem contra ele; ou seja, é preciso dizer algo sobre as mediações analíticas.

Quijano (2010a: 88) entende que, na escala societal, “o poder é o espaço e uma malha de relações sociais de exploração/dominação/conflito articuladas, em torno da disputa pelo controle dos (...) meios de existência social”. O padrão mundial de poder, assim, pode ser estudado e criticado em função dos processos dinâmicos, conflituos e heterogêneos que implicam na negação do autodesenvolvimento e da autodeterminação, para usar a terminologia de Young, bem como na resistência a ela. Além disso, as determinações da dominação e da opressão não estão sempre enraizadas exclusivamente em estruturas, processos e relações de âmbito mundial ou global: a investigação crítica realizada sob tais fundamentos deve precisamente buscar os nexos dinâmicos nas interseções entre diversas escalas de abrangência (local, nacional, regional, mundial), osciláveis em cada caso. A heterogeneidade defendida, diga-se, tem nesse dinamismo processual das interseções de escalas espaciais um dos seus pontos centrais.

Desenvolvendo as mediações analíticas de sua proposta, Quijano elenca quatro “meios de existência social”: o *trabalho*, o *sexo*, a *autoridade coletiva* e a *subjetividade*, considerando seus respectivos *recursos* e *produtos*. Em diversos trabalhos, Quijano discute manifestações dessas disputas em algumas espaço-temporalidades, enfatizando o modo como o padrão mundial de poder desenvolvido a partir de 1492 logrou impor: o Capital como articulador das formas de controle do trabalho e exploração da natureza; a família burguesa (patriarcal, heteronormativa e monogâmica) como controle das relações sexuais e reprodução da espécie; o Estado moderno, órgão monopolizador de uma violência legítima que se exerce no interior de um território delimitado e sobre uma comunidade nacional mais ou menos homogênea, como modelo melhor acabado (e moralmente superior) de autoridade coletiva; e a hegemonia do eurocentrismo e da racialização sobre a produção do conhecimento, formação do imaginário social, definição dos horizontes de expectativas, significação de experiências e produção de sentido.

A heterogeneidade requerida pelo autor para a análise de casos particulares ou singulares sob uma perspectiva revisada de totalidade exigiria, portanto: a) a superação da determinação unilateral de um dos âmbitos sobre os demais, dando lugar às articulações complexas entre determinações múltiplas postas por cada uma das dimensões; b) o olhar à diferenciação interna das diversas tendências conflituas e/ou dialeticamente integrativas no interior de cada um dos meios (por exemplo, a articulação contraditória do Capital com outras formas “pré-modernas” de controle do trabalho e seus recursos, ou do “Estado

democrático de direito” com outras instâncias e modalidades de autoridade etc.); c) a historicidade e o caráter dinâmico e contraditório da realidade estudada, considerando a natureza contingencial das imposições do padrão de poder vigente, o fato de que tais imposições podem se articular diferentemente em função de elementos circunstanciais de cada formação social (inclusive, mas não apenas, de sua posição no sistema-mundo) e as características formais e substanciais da resistência levantada por sujeitos subalternizados.

Apresentados enquanto conceitos universais para a explicação social, podemos atribuir a esses quatro âmbitos o caráter de *categorias de mediação*, dado que sua universalidade oferece referenciais *a priori* para a explicação social e auxilia à concatenação dialética entre o todo social e suas partes. Quijano (2001a: 03) entende que a contínua disputa pelo controle dessas áreas da existência atravessam “toda experiência social de todos os povos, em todas as partes e em todos os tempos”. Concomitantemente, foge da armadilha eurocêntrica ao não dotar nenhuma delas de conteúdo forte: assume que, em cada padrão de poder historicamente constituído, “as formas de controle em cada uma das ditas áreas operam por meio da hegemonia de certas relações sociais específicas, certas instituições e certos produtos específicos” (Quijano, 2001a: 04).

Em suma, a concepção de totalidade heterogênea, alcançada em consonância com o marxismo anti-imperialista, as teorias da dependência e do sistema-mundo, lega relevantes contribuições para uma expansão descolonizante da crítica epistemológica dirigida à Teoria Tradicional. Elas se tornam especialmente notáveis quando realizadas em interlocução com os referenciais da dialética histórico-materialista, a Teoria Crítica contemporânea e outros expoentes pós-coloniais, cujos trabalhos fundados sobre contextos africanos e asiáticos expandem o debate para além da América Latina.

Conclusões

À primeira vista, a interlocução que se almejou alcançar aqui aparece para problematizar um entendimento, ainda muito recorrente, de que os processos de subalternização – no centro e na periferia do capitalismo mundial – possam ser analisados prescindindo de um olhar ao papel necessário do encontro colonial, à colonialidade do poder por ele ensejada e hoje perpetuada e à supressão violenta da intersubjetividade para além dos limites geográficos e humanos do “ocidente esclarecido”. Isso ocorre, por exemplo, pela concessão ao “nacionalismo metodológico”, pela reificação da experiência social da “civilização ocidental”

na construção de categorias analíticas e por certa narrativa que reduz seu desenvolvimento histórico-filosófico a determinações internas.

É verdade que outros expoentes teóricos do pensamento social latino-americano e do marxismo anti-imperialista já haviam contestado esses problemas em alguma medida. Certos aspectos dessa crítica já se encontravam presentes, por exemplo, em José Carlos Mariátegui, Caio Prado Júnior, Orlando Fals Borda e nas teorias da dependência de diversas matizes. Mas as indagações pós-coloniais recentes lançam objeções também aos fundamentos epistemológicos da crítica social, discutindo alternativas para melhor contemplar a experiência (de opressão e dominação, mas também de agência e luta social) de sujeitos por muito tempo ignorados ou lateralizados na explicação social hegemônica. No mesmo sentido, discutem os limites de compreensões europeizadas e ocidentalizadas quanto à “razão moderna” e sua encarnação institucional naqueles quatro “meios da existência social”; compreensões que, não raro, carregam teor prescritivo quanto à vida social periférica e podem servir à legitimação de intervenções violentas.

Ao mesmo tempo, não deixam de ser notáveis determinados momentos de intersecção entre a crítica pós-colonial e a Teoria Crítica frankfurtiana: aquela também se insurge prioritariamente contra a “teoria tradicional”, considerando seus fundamentos epistemológicos, sua vinculação aos mecanismos institucionais de produção e circulação do conhecimento legítimo e sua contribuição às formas contemporâneas de dominação e opressão. Ao mesmo tempo, conforme apresentado, há elementos teórico-conceituais subjacentes aos dois projetos que dificultam – mas não impossibilitam – um intercâmbio profícuo entre os campos.

A interlocução aqui desenhada, em resposta, propôs enraizar o diagnóstico de época e referenciar a normatividade da Teoria Crítica no sujeito conceituado enquanto *subalternizado*, sob inspiração de Spivak e Young. Com ele, busca-se superar, a um só tempo, o reducionismo anacrônico posto pelo “sujeito histórico” do proletariado, a despolitização ideológica decorrente de uma ideia abstrata de “humanidade” e a insuficiência de ancorar a crítica sobre o “cidadão” numa conjuntura global em que a própria negação desse estatuto aparece como mecanismo de subalternização. Ademais, e em consonância com trabalhos que visam superar a justificação da crítica sobre um sujeito histórico homogêneo, o conceito de *subalternizado* não expressa uma “identidade”, mas uma posição de sujeitos heterogêneos nas relações de poder social em escala mundial.

É nítido ainda que um diagnóstico de época realizado sobre tais bases epistemológicas e teóricas não abre mão de algumas noções universais; no caso, as

quatro categorias de mediação, necessárias à abordagem das articulações contraditórias entre as determinações do padrão mundial de poder e as práticas sociais e formas de vida das comunidades e formações sociais sobre os quais ele incide. Essas categorias, porém, não implicam numa imposição de padrões ideais arbitrários na medida em que permanecem restritas a uma definição formal e genérica. Não são tomados por universais necessários o Estado-nação, a família nuclear, o modo de produção capitalista ou a ideia moderna de sujeito individual. Estes são entendidos como manifestações próprias de uma espaço-temporalidade, a qual, mesmo atuando para se impor mundialmente, não elimina a heterogeneidade possível e o conflito decorrente das contradições que faz nascer. O eurocentrismo, afinal, consiste nessa violenta tentativa de impor essas manifestações como universais, naturalizando-as como único padrão razoável de pensamento, vida institucional, organização social, “produção dos meios de vida” etc.

Quanto à normatividade, também se entendem como universais os imperativos centrais de *autodeterminação* e *autodesenvolvimento*. São critérios não exclusivos da “Europa ocidental”, com manifestações em outras espaços-temporalidades, mas que se tornam eixo legitimador da dita modernidade na medida em que nela receberam um tratamento teórico profícuo, a partir da noção cartesiana de sujeito e da ascensão do ideário de liberdade individual. Não ignoramos que o pensamento moderno foi de suma importância para a difusão sócio-histórica e qualificação filosófica desses conceitos normativos centrais. Nisso consiste a *dimensão emancipadora* da modernidade que Dussel (1993) e Quijano (2005) entendem como de subsunção necessária. Contudo, e convergindo com ambos, não é o caso de se compreender a modernidade como “propriedade” europeia. Pode-se, ademais, identificar horizontes alternativos de autodesenvolvimento e autodeterminação erigidos sobre filosofias e cosmologias não-ocidentais. É o caso, para ficar em dois exemplos, do *bien vivir* nos povos ameríndios (Quijano, 2010b) e da noção budista de autodeterminação (Woortman, 2014). Perspectivas como essas e outras, além de sustentarem lutas sociais e ações de resistência às determinações do padrão mundial de poder, podem se apresentar como plausivelmente articuláveis, filosófica e politicamente, a imperativos tidos por especificamente modernos.⁵

5 Essa articulação passa pelo que Santos (2006) denomina “tradução intercultural”. O autor ilustra a proposta com convergências plausíveis e contradições irreduzíveis entre a concepção secular de *dignidade humana* e seus correlatos abrigados sob o *dharma* da cosmologia hindu e a *umma* na cultura islâmica.

Ficam postos, assim, alguns indicativos teóricos e epistemológicos da almejada revisão que busca fomentar o diálogo entre a Teoria Crítica e os estudos pós-coloniais para o tratamento dos processos de dominação e opressão em sociedades periféricas e semiperiféricas. Buscou-se, resumidamente, argumentar que, no lugar de uma recusa imediata da categoria dialética de totalidade, é possível diferenciá-la de uma aceção organicista e articulá-la aos sujeitos subalternizados. Por esse caminho, acreditamos ser possível erigir novas interlocuções teóricas, necessárias para a construção de diagnósticos de época e propostas transformadoras capazes de abranger atores e experiências sociais comumente ignorados ou invisibilizados pelos modelos hegemônicos.

Referências:

- ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro, Zahar, 2009 (1966).
- ALLEN, Amy. *The End of Progress*. New York, Columbia University Press, 2016.
- ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. Prefácio – Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, pp. 07-22.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, 2013.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 1998.
- CASTRO-GOMEZ, Santiago. (Post)Coloniality for Dummies. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos A. (Org.). *Coloniality at Large*. Durham, Duke University Press, 2008.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, Princeton University Press, 2000.
- COGGIOLA, Osvaldo. Trotski e a lei do desenvolvimento desigual e combinado. *Novos Rumos*, n. 42, 2004.
- CONNELL, Raewyn. *Southern Theory: the global dynamics of knowledge in Social Science*. Cambridge, Polity Press, 2007.
- _____. A iminente revolução na teoria social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 27, n. 80, 2011.
- DUSSEL, Enrique. *1492, O Encobrimento do Outro*. Petrópolis, Vozes, 1993.
- _____. *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Vozes, Petrópolis, 2000.
- _____. Meditações Anticartesianas sobre a Origem do Antidiscorso Filosófico da Modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010.

- FEENBERG, Andrew. A realização da filosofia: Marx, Lukács e a Escola de Frankfurt. *Verinotio – revista on-line de filosofia e ciências humanas*, n. 18, ano IX, out. 2013.
- FRASER, Nancy. Mapeando a Imaginação Feminista. *Estudos Feministas*, n. 15, 2007.
- _____. O Feminismo, o Capitalismo e a Astúcia da História. *Mediações*, v. 14, n. 2, 2009.
- _____. Por trás do Laboratório Secreto de Marx: por uma concepção expandida do Capitalismo. *Direito & Práxis*, v. 6, n. 10, 2015.
- GANDHI, Leela. *Postcolonial Theory: a critical introduction*. Sidney, Allen & Unwin, 1998.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoria do Agir Comunicativo*. São Paulo, Martins Fontes, 2012 (1981).
- HALL, Stuart. Occidente y el Resto: discurso y poder. In: *Discurso y poder en Stuart Hall*. Huancayo, Melgraphic, 2013.
- HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, n. 5, 1995.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo, Martins Fontes, 1997 (1830).
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, Vozes, 2014 (1807).
- HONNETH, Axel. *Sofrimento de Indeterminação: uma reatualização da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo, Esfera Pública, 2007 (2001).
- _____. *A Ideia de Socialismo*. Lisboa, Edições 70, 2017 (2015).
- HORKHEIMER, Max. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: *Horkheimer & Adorno*, coleção “Os pensadores”. São Paulo, Nova Cultural, 1991.
- LÖWY, Michael. A teoria do desenvolvimento desigual e combinado. *Outubro*, n. 1, 1998.
- LUKÁCS, Georg. *Existencialismo ou Marxismo?* São Paulo, Editora Senzala, 1967 (1948).
- _____. *História e Consciência de Classe*. São Paulo, Martins Fontes, 2012 (1923).
- _____. *Para uma Ontologia do Ser Social*, vol. 2. São Paulo, Boitempo, 2013 (1978).
- MARCUSE, Herbert. Filosofia e Teoria Crítica. In: *Cultura e Sociedade*, volume 1. São Paulo, Paz e Terra, 2006.
- MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. In: Roberta TRASPADINI, Roberta; STEDILE, João Pedro. (Org.). *Ruy Mauro Marini: vida e obra*. São Paulo, Expressão Popular, 2005 (1973).
- MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo, Boitempo, 2011 (1858).
- MARX, Karl; ENGELZ, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo, Boitempo, 2007 (1846).
- MENESES, Maria Paula. Diálogos de saberes, debates de poderes: possibilidades metodológicas para ampliar diálogos no Sul global. *Em Aberto*, v. 27, n. 91, 2004.

- MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, 2008.
- NIMAKO, Kwame. Conceptual Clarity, Please!. In: ARAÚJO, Marta; MAESO, Silvia Rodríguez. *'Race', Racism and Knowledge Production*. London, Palgrave Macmillan, 2015.
- NOBRE, Marcos. *Como Nasce o Novo*. São Paulo, Todavia, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, 1992.
- _____. Poder y Derechos Humanos. In: SEVILLANA, Carmen Pimentel. (Org.). *Poder, Salud Mental y Derechos Humanos*. Lima, Perú: CECOSAM, 2001a. Disponível em: <<http://anibalquijano.blogspot.com>>. Acesso em: 10 nov. 2017.
- _____. *La Colonialidad y la Cuestión del Poder*. Texto inédito, Lima, 2001b. Disponível em: <<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/58.pdf>>. Acesso em: 08 nov. 2017.
- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LEHER, Roberto; SETÚBAL, Mariana. (Org.). *Pensamento Crítico e Movimentos Sociais*. São Paulo, Cortez, 2005.
- _____. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010a.
- _____. 'Bien Vivir' para Redistribuir el Poder. *Informe 2009-2010 Oxfam. Pobreza, desigualdad y desarrollo en el Perú*. Lima, Oxfam, 2010b.
- REPA, Luiz. Totalidade e Negatividade: a crítica de Adorno à dialética hegeliana. *Caderno CRH*, v. 24, n. 62, 2011.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo*. São Paulo, Cortez, 2006.
- _____. *A Crítica da Razão Indolente*. São Paulo, Cortez, 2013.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 2010.
- SILVA, Josué Pereira da. "Epistemologia do Sul como Teoria Crítica?". In: ANPOCS. *Anais do 40º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu, 2016. Disponível em: <<http://anpocs.com/index.php/papers-40-encontro/st-10/st33-3>>. Acesso em: 22 nov. 2017.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*, Edição bilingue: latim/português. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, Autêntica, 2013.
- SPIVAK, Gayatri. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte, Editora UFGM, 2014 (1983).
- WALLERSTEIN, Immanuel. *World-Systems Analysis: an introduction*. London, Duke University Press, 2004.
- WOORTMAN, Marcos Fensterseifer. *Por uma Construção Intercultural de Direitos Humanos*. Dissertação de mestrado, Direitos Humanos e Cidadania, UnB, Brasília, 2014.

YOUNG, Iris Marion. *Justice and the Politics of Difference*. New Jersey, Princeton University Press, 1990.

Recebido em: 20/03/2020

Aprovado em: 20/03/2021

Como citar este artigo:

BUENO, Enrico. Descolonizar a teoria crítica: a questão da totalidade. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*, v. 11, n. 3, set. - dez. 2021, pp. 1057-1085

