

38º Encontro Anual da Anpocs

SPG 22 – Teoria social no limite. Novas frentes/fronteiras na teoria social contemporânea

PENSAMENTO PÓS-COLONIAL/DECOLONIAL E CAPITALISMO PERIFÉRICO: ANÍBAL QUIJANO DIANTE DOS *SUBALTERN STUDIES*, CONFLUÊNCIAS E CONTRASTES

Autor: Lucas Trindade da Silva (UnB)

2014

Resumo: Pretendo refletir em que medida a crítica de Vivek Chibber aos estudos subalternos indianos é válida para pensar as contribuições teóricas do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Duas questões serão fundamentais para pensar a fase dita decolonial de Quijano: 1) tal qual os estudos subalternos, Quijano propõe uma explicação sobre a singularidade do desenvolvimento capitalista na periferia, naqueles a *subalternidade* é conceito central para entender a Índia colonial e pós-Independência, neste a *racialidade* é crucial para entender o capitalismo latino-americano e a formação dos Estados nesta região, quais as afinidades e diferenças entre os dois conceitos?; 2) para os entusiastas dos estudos subalternos, a intelecção da *subalternidade* leva a uma crítica da aplicabilidade do próprio conceito de capitalismo e de universais conceituais em geral, tendendo à pós-teoria ou mesmo à anti-teoria, a intelecção da *racialidade* e a crítica quijaniana do *eurocentrismo* têm as mesmas consequências? A busca de respostas a estas questões tem como objetivo ponderar os limites, contribuições e consequências do pensamento decolonial quijaniano numa reflexão sobre o capitalismo periférico.

I. Introdução

Podemos remontar as raízes do que hoje é agrupado sobre a denominação de pensamento pós-colonial/decolonial, embora ainda sem *ismos* classificatórios, a trabalhos publicados no imediato pós II Guerra Mundial. Ballestrin (2013) nos fala mesmo de uma “tríade francesa” como os clássicos do pós-colonialismo, cronologicamente: *Retrato do Colonizado Precedido de Retrato do Colonizador* (1947), de Albert Memmi; *Discurso sobre o Colonialismo* (1950), de Aimé Césaire; *Os Condenados da Terra* (1961), de Frantz Fanon. Agregado a esta tríade, e bastante próximo da constituição dos coletivos que darão forma ao pós-colonialismo enquanto movimento teórico, Ballestrin (Ibid.) canoniza *Orientalismo* (1978), de Edward Said.

Quatro anos depois, em 1982, forma-se, por iniciativa de um conjunto de intelectuais indianos inseridos em academias do mundo anglo-saxão, o *Subaltern Studies* (Guha, Chakrabarty, Chatterjee, entre outros), cujo propósito inicial, evidenciado no prefácio ao primeiro volume do periódico anuário e homônimo do grupo, era “não só de descobrir a história das classes trabalhadores do Subcontinente, mas também de fornecer alguma explicação para o fracasso histórico do nacionalismo indiano, seja como um projeto de elite ou uma aspiração popular por uma luta de libertação nacional” (Chibber, 2013: 6). Trata-se claramente, nesse momento, de uma proposta de *história a contrapelo*, tendo como objeto privilegiado de investigação o sul asiático.

Dez anos depois da formação do *Subaltern Studies* indiano, em 1992, quando o texto *Colonialidad y Modernidad-Racionalidad* de Aníbal Quijano é reimpresso, forma-

se, nos Estados Unidos, o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos, também constituído majoritariamente por intelectuais do sul com ampla inserção no mundo acadêmico anglo-saxão, e cujo “*founding statement...*” foi originalmente publicado em 1993 na revista *Boundary 2*, editada pela Duke University Press” (Ibid.: 94). Esse texto de fundação só será traduzido para o espanhol em 1998, com o título de *Manifiesto Inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos*, inserindo assim a América Latina “no debate pós-colonial”.

No mesmo ano de tradução do *Manifiesto Inaugural*, o *Subaltern Studies* latino-americano se desagrega. As contendas giravam em torno da efetividade da ruptura epistêmica dos subalternistas indianos com o eurocentrismo. Para uns, estes faziam parte de um movimento pós-moderno eurocêntrico (influências desconstrutivistas e pós-estruturalistas), para outros, faziam parte de um movimento decolonial legítimo (anti-eurocêntrico e subalterno). Além do juízo sobre a permanência de elementos eurocêntricos nos subalternistas indianos, a crítica latino-americana, liderada por Walter Dignolo, defendia a elaboração de conceitos intrinsecamente ligados ao contexto diferenciado da América Latina, evitando toda transposição de conceitos elaborados alhures.

A ala latino-americana crítica ao subalternismo indiano formará então o *Grupo Modernidade/Colonialidade*. “Ainda no ano de 1998, um importante encontro apoiado pela CLACSO e realizado na Universidade Central da Venezuela, reuniu pela primeira vez Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Aníbal Quijano e Fernando Coronil” (Ibid.: 97). No mesmo ano, em Binghamton, vários desses autores se encontrarão novamente, contando também com a presença de Immanuel Wallerstein. Podemos perceber assim a confluência de contribuições teóricas diversas e originais (Ibid.: 98), como a teoria da dependência (Quijano), a filosofia da libertação (Dussel), a teoria do sistema-mundo (Wallerstein).

Dignolo (*apud* Ballestrin, 2013: 108), além de entusiasta da desagregação do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos, é quem propõe a distinção entre o “projeto des-colonial” ou decolonial latino-americano – sendo a decolonialidade o terceiro termo que se afirma a partir da negação do par inseparável modernidade/colonialidade – e o “projeto pós-colonial” indiano. Distinção esta que mais uma vez evidencia a importância crucial de Aníbal Quijano no debate, sobretudo o conceito de colonialidade do poder/saber, “amplamente utilizado pelo grupo” (Ibid.: 99).

No par modernidade/colonialidade está implicado um projeto muito mais amplo do que a história nacional a contrapelo dos subalternistas indianos. Para Quijano (1992; 2005; 2014), Europa/América, Modernidade/Colonialidade (Racialidade) têm como marco de fundação recíproca e simultânea o ano de 1492. A América Latina é colocada como o mirante privilegiado para uma história a contrapelo global.

Se há divergências de amplitude do projeto e de localização e interesse do sujeito cognoscente quando comparamos decolonialismo e pós-colonialismo, há convergências no que diz respeito à perspectiva teórico-metodológica mais geral tomada pelos projetos: 1) a percepção de que a história da modernidade periférica é uma história de exclusão abrangente (econômica, política, cultural, cognoscitiva etc.) de amplos segmentos sociais, o que definirá o conceito de *subalternidade* entre os indianos, e o de *racialidade* entre os latino-americanos; 2) a percepção de que as categorias do pensamento europeu não são suficientes para explicar tais experiências e práticas, isto porque têm como condição de emergência a cegueira sobre o significado real da experiência colonial para a constituição da modernidade capitalista, o que em ambas as tradições define o conceito de *eurocentrismo*, mais especificamente *colonialidade do saber* em Quijano.

O interesse aqui é o de se inserir no debate sobre a diferença decolonialidade/pós-colonialidade através de uma análise teórica atenta dos conceitos de *subalternidade*, *racialidade* e de *eurocentrismo* (como definido em cada uma das propostas teóricas), atentando para as suas diferenças e semelhanças. Tomarei como ponto de partida, ou como um programa de investigação teórico (Lakatos, 1983), a crítica de Vivek Chibber (2013) aos *Subaltern Studies*, pela sua tentativa rigorosa de sistematização abrangente de autores fundamentais deste grupo. Feito este trabalho, poderei abordar a obra de Aníbal Quijano. O objetivo é o de testar a validade do programa crítico de Chibber na análise dos conceitos quijanianos.

II. Subalternidade e eurocentrismo segundo os *Subaltern Studies*

Vivek Chibber (2013), no seu *Postcolonial Theory and The Specter of Capital* se propõe o desafio de realizar uma crítica da teoria pós-colonial, a despeito da diversidade dos seus teóricos, da polissemia da própria expressão, e do seu caráter fragmentário e mesmo contraditório caso os marcos literários principais sejam tomados como um conjunto. De modo a contornar tais dificuldades, Chibber elabora uma estratégia crítico-

analítica engenhosa. Segundo ele, os *Subaltern Studies*, se tomados como “teoria”, têm como base fundamental uma explicação para a singularidade do capitalismo periférico indiano, presente e explícita, sobretudo nos textos de Ranajit Guha (1982; 1997) e Dipesh Chakrabarty (2000). Esta explicação se desenvolve de forma contrastiva em relação a uma suposta “história convencional” ou narrativa clássica sobre o desenvolvimento capitalista nos países centrais (Inglaterra e França). É nesse suposto núcleo duro que, para Chibber, nós encontraremos elementos, senão constantes e presentes, ao menos influentes de forma determinante nos argumentos de amplo espectro do pensamento pós-colonial.

O que é chamado de “história convencional” (Chibber, 2013: 12) pelos subalternistas é a história da modernidade e do capitalismo contada por teóricos liberais (e que reverberará na chamada teoria da modernização), mas também generalizável, segundo eles, para o marxismo. Trata-se da narrativa sobre a ascensão do capitalismo na Europa e sua expansão necessária para outras partes do globo, desencadeando em cada um desses lugares processos semelhantes ao daquele contexto genético. Levando o progresso – mesmo que por meio da violenta transição colonialista – através da promoção do “industrialismo e práticas econômicas modernas”, e das “transformações políticas e culturais” que aconteceriam necessariamente por mera derivação. Haveria uma relação necessária entre “universalização do capital” no nível econômico e transformações político-culturais de perfil democrático.

Para Guha (1997) – *Dominance Without Hegemony* – e Chakrabarty (2000) – *Provincializing Europe* –, que sintetizam esse debate, se a história convencional é válida para países como França e Inglaterra, onde a burguesia teria, segundo eles, estabelecido uma aliança hegemônica com os segmentos populares, vinculando num sentido forte revolução econômica (capitalista) e revolução política-cultural (democrática), tal modelo é inteiramente falacioso quando aplicado à análise do desenvolvimento capitalista e da independência política indiana. Sobretudo para estes autores, que viveram, durante a década de 1970, um dos momentos de mais aprofundada crise do Estado indiano desde a Independência em 1947: fragmentação do *Indian National Congress* (INC); segunda guerra com o Paquistão (1971); greves com adesão de mais de um milhão de trabalhadores; estado de emergência entre 1975-76 (corte de liberdades constitucionais e repressão); fome para os trabalhadores; ações camponesas em West Bengal e Andhra Pradesh; o INC perde as eleições em 1977 (Ibid.: 30).

Tal atmosfera de derrota do nacionalismo indiano pode ser pensada como a base sociológica fundamental para um projeto teórico de investigação dos fatores determinantes do fracasso do INC e do seu objetivo de criação de um Estado-nação indiano forte e coeso (Ibid.: 31). Como a própria expressão – *Dominance Without Hegemony*¹ – evidencia, a resposta para a falha do nacionalismo indiano estaria, para Guha, na inexistência de uma dominação hegemônica, de uma aliança real entre a burguesia e o povo, de um vínculo entre modernização econômica e modernização político-cultural, em suma, na assimetria radical da experiência de modernização capitalista periférica indiana em relação ao modelo europeu. A burguesia indiana se mostrou, na crise pós-colonial, incapaz de falar pela nação, falhou em “integrar a cultura dos grupos díspares na sociedade indiana em uma comunidade política abrangente” (Ibid.: 33). A causa fundamental desta falha estaria na dicotomia entre a *elite* (concentrada no INC) – não completamente secularizada, aliada a forças retrógradas do período colonial (Ibid.: 47), democrática no discurso, mas orientada por uma tática política vertical-patronal – e os *grupos subalternos* – orientados por valores tradicionais e comunitários e por uma tática política horizontal. Tal dicotomia, assim como a contradição entre o discurso e a “performance” (Ibid.: 36) da burguesia indiana, constituem, para Guha, um ponto cego para a historiografia tanto ocidental como nacionalista.

Enquanto as burguesias francesa e inglesa (“liberalismo heroico”) teriam constituído de forma bem sucedida o Estado-nação por meio do *consenso*, a burguesia indiana (“liberalismo medíocre”), além de fazer uso permanente da *coerção* (formas coloniais de exercício de poder) como instrumento de reprodução do seu domínio

¹ “Initially he [Guha] presented these arguments, albeit in highly telescoped form, in *Subaltern Studies*’ debut collection in 1982. He then developed them further in two essays published in 1989 and 1992, which were brought together in 1997 in the aptly titled *Dominance without Hegemony*” (Chibber, 2013: 29). Guha (1997), num primeiro momento de *Dominance without Hegemony*, de alguma forma reconhece que, na própria Europa, a revolução alemã de 1848 representa uma descontinuidade, uma variante não-universalizante de revolução burguesa, se comparada com as revoluções inglesa e francesa. Isto ele o faz citando o Marx da Gazeta Renana (Guha, 1997: 17-18). O intrigante é que, no decorrer do texto, ele abandonará esse argumento sobre o caráter não intrínseco da hegemonia nas revoluções europeias, reiterando a dicotomia revolução hegemônica no Leste-Norte/revolução não-hegemônica no Oeste-Sul: “How come that India universalism failed to generate a hegemonic ruling culture like what it had done at home? [...] As an anachronism, this was in agreement with the paradox of *an advanced bourgeois culture regressing from its universalist drive to a compromise with precapitalist particularism under colonial conditions of its own creation. [...] bourgeois culture hits an insuperable limit in colonialism*” (Ibid.: 64-5, itálico meu). Será também esta a versão que ganhará força *a posteriori*: “As Ranajit Guha... observes, the universalising project of bourgeois culture reached its limit in colonialism” (Connell, 2007: 16).

político, foi também incapaz, justamente pelo seu caráter não-hegemônico, de consolidar o Estado-nação indiano.

Temos então como fundamentos do projeto de *descontinuidade* epistêmica pós-colonial: 1) um argumento histórico – a diferença radical entre as experiências de modernização capitalista central e periférica; 2) um argumento sociológico – o caráter distinto das hierarquias sociais nessas duas experiências, a dimensão tradicionalista e comunitarista das classes subalternas indianas, ao contrário da unificação valorativa secular percebida nos casos centrais; 3) um argumento político – o caráter *consensual* e pacífico das relações entre classes nos países centrais em oposição ao caráter coercitivo/arbitrário/patriarcal das relações entre elites e subalternos na Índia periférica.

Todos estes fundamentos clamam, segundo os subalternistas, pela formulação de categorias inteiramente novas, seja em relação ao espectro liberal seja em relação ao campo marxista, para compreender tanto a relação elite-subalternos, como cada um desses grupos em particular. Afinal, como entender, através de categorias e conceitos ocidentais, a persistência do uso da coerção direta e interpessoal nas relações de trabalho? Como entender, a partir do Oeste, a particularidade de formas de mobilização não-secularizadas, tradicionalistas e comunitaristas dos trabalhadores indianos?

Aprofundaremos como essa dicotomia entre *dominação hegemônica* (burguesia central) e *dominação sem hegemonia* (burguesia periférica) terá consequências na definição do conceito de *eurocentrismo* e na sua crítica. Primeiramente, no interesse de sistematizar todos os elementos do conceito de *subalternidade*, importa enfatizar que se pressupõe, por um lado, tanto a erradicação de toda forma de coerção e de violência direta nas relações de trabalho e na relação entre o Estado e as classes trabalhadoras no Ocidente, por outro, a completa ausência de elementos racionais e seculares nas formas de organização dos grupos subalternos indianos. Vejamos isto a fundo.

A ideia de uma completa esterilidade dos conceitos elaborados no Oeste para dar conta das relações hierárquicas no Leste é um desenvolvimento levado a cabo por Chakrabarty (1989) no seu *Rethinking Working Class History: Bengal 1890-1940*. Neste, Chakrabarty reafirma a tese da *dominação sem hegemonia*, e a tese da subalternidade como sintoma do caráter não-universalizante do capital, dando particular ênfase à “falha” do capital em adquirir supremacia ao “transformar as relações de poder” (Chibber, 2013: 103) na variante não-universalista de capitalismo indiano. Diante desta falha, o poder, sobretudo nas relações de trabalho, não se apresentaria sob suas “formas burguesas”, haveria “capitalismo, *mas sem hierarquias capitalistas*,

dominação capitalista sem uma cultura capitalista hegemônica” (Chakrabarty *apud* Chibber, 2013: 105). Tal forma não-burguesa de exercício do poder define o conceito de dominação “paternal”, que se legitima na relação entre gerentes e trabalhadores como “justiça paternal”, algo muito mais próximo das formas de dominação feudais e absolutamente estranha à relações de exploração capitalistas, nas quais, para Chakrabarty, formas coercitivas e diretas de dominação teriam sido completamente eliminadas. Diante disto, as categorias marxianas de análise das formas capitalistas de exploração do trabalho seriam inteiramente inúteis. No Leste, capital e poder não convergem num sentido consensual como no Oeste.

Se o marxismo seria incapaz de oferecer instrumentos analíticos para entender as relações de exploração/dominação do trabalho na Índia, também seria inútil na análise das mobilizações políticas subalternas orientais. Este argumento é desenvolvido por Chatterjee em um conjunto de artigos, a partir de uma leitura bem particular das questões colocadas por Guha no seu *Elementaries Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India* (1983), e de suas análises próprias da “política rural em Bengala”².

Chatterjee “nega”, escreve Chibber (2013: 153), a existência de um “conjunto de necessidades e interesses” compartilhados por agentes de culturas distintas,

argumentando, ao contrário, que camponeses e trabalhadores industriais no Leste têm uma psicologia inteiramente diferente daqueles no Oeste. No Oeste, nos é dito, a psicologia política gira em torno de concepções seculares do indivíduo e seus direitos; enquanto no Leste, a agência é motivada pelo conceito de dever, ou obrigação, tornando a orientação básica do ator religiosa, e não secular (Chibber, 2013: 153, tradução livre).

Teríamos então, como derivação direta daquela falha estrutural que dicotomiza a *dominação hegemônica ocidental* e a *dominação sem hegemonia oriental* (e estabelece para esta um corte abrupto entre elites e subalternidade), a dicotomia entre o *princípio do interesse* como orientação fundamental da ação no Ocidente, e o *princípio de comunidade* como orientação central das mobilizações políticas subalternas no Oriente.

Assim, a *subalternidade* é um domínio constituído como resultado da falha estrutural da burguesia indiana em estabelecer uma *dominação hegemônica* e universalizar valores seculares e democráticos supostamente vinculados, de forma necessária, ao desenvolvimento capitalista. Se, diante desta falha, as elites assumem um caráter conservador, aliando-se a forças mantenedoras do *status quo ante* colonial, a

² “Chatterjee analyses Bengali rural politics in several publications, most centrally ‘Agrarian relations and Communalism in Bengal, 1926-1935’, in Guha, ed., *Subaltern Studies I*, 9-38; *Bengal, 1920-1947*; and ‘The Colonial State and Peasant Resistance’, 169-204” (Chibber, 2013: 161, nota 14).

subalternidade mantém-se completamente imersa num universo tradicionalista e religioso, opressor do desenvolvimento de valores seculares de autonomia e individualidade. Consequentemente, quando se encontram no mundo do trabalho, são as hierarquias tradicionais que terão preeminência, a exploração (capital) da força de trabalho através de formas coercitivas de dominação (poder), diretas e interpessoais, são então *legitimadas* por uma cultura tradicionalista.

O conceito de *eurocentrismo* e a rejeição de construções teóricas ocidentais para entender o Leste, do liberalismo ao marxismo, são simples derivação lógica das conclusões supostamente histórico-sociológicas acima.

[S]e a matriz social e a curva de desenvolvimento do Sul Global em modernização não são as mesmas que as do início da Europa moderna, se suas formas políticas e culturalmente dominantes se afastam tão radicalmente daquelas do Ocidente moderno, as teorias importadas do Ocidente não podem ser apropriadas para o estudo das configurações do Leste. Como resultado, o Oriente precisa de suas próprias, *sui generis*, categorias teóricas (Ibid.: 14).

Podemos, portanto, dizer, que a crítica subalternista do *eurocentrismo* é radical em sua descontinuidade. Não há qualquer interesse em separar o útil do inútil ou de reparar os prejuízos causados pela perspectiva eurocentrista na teoria ocidental para, após este trabalho, pensar pacientemente aquilo que é válido ou não válido para pensar o oriente e, num terceiro momento, tratar da necessidade da emergência de novas categorias. Trata-se, antes de mais nada, da negação de toda *perspectiva da totalidade* ou global. É isto que se evidencia nas páginas de *Provincializing Europe*: a Europa deve ser pensada como *local* (não como universal), e as suas categorias e conceitos são válidos para essa própria experiência em particular; a Índia também é um *local*, e deve ter categorias autóctones que reflitam a si mesma. É exatamente por isso que, embora estes autores ainda falem de capitalismo – em versão não-universalista – indiano, o conceito é convertido em mero termo, diante da negação dos elementos que definem o capital e o sistema que se ergue tendo-o como princípio.

III. A crítica de Vivek Chibber

Chibber se insurgirá contra todas as dicotomias que são base da descontinuidade Oeste x Leste subalternista: a) *dominação hegemônica x dominação sem hegemonia*; b) *relações consensuais x relações coercitivas*; c) *princípio do interesse x princípio da comunidade*.

A) A primeira dicotomia, *dominação hegemônica* europeia (francesa e inglesa) x *dominação sem hegemonia* (indiana), é criticada através de uma revisão da historiografia recente, principalmente os trabalhos de Robert Brenner (1985; 1993), sobre as revoluções inglesa e francesa. O que ele deslegitima não é a leitura subalternista sobre a ausência de estratégia hegemônica e de valores democráticos da burguesia indiana. Pelo contrário, esta leitura está parcialmente correta (veremos mais adiante em que ela está errada), o erro está na interpretação romantizada dos eventos revolucionários que ocorreram no velho continente. Ironicamente, tal romantização destes eventos revolucionários, reproduzida por Guha, lança suas raízes na historiografia francesa da época da queda de Napoleão (Thierry, Guizot, Mignet, Saint-Simon), e na historiografia Whig inglesa, ala mais conservadora, oposta aos Tory, no espectro político da Inglaterra oitocentista (Chibber, 2013: 93-4). Historiografia que teve influência inclusive sobre o pensamento de Marx, que atesta certa ambiguidade ao abordar as revoluções burguesas³.

Segundo a versão romântica, a revolução inglesa representa a vitória apoteótica de um Parlamento (*House of Commons*) burguês, liderado por Cromwell, sobre o monarca Charles I dos Stuart, representante das forças feudais. Só a partir deste *fiat*, que tem como marco 1649, teria havido uma liberação de forças genuinamente capitalistas na Inglaterra, sendo esta, grosso modo, a narrativa reproduzida por Guha. Chibber (Ibid.: 56-66) argumentará, no entanto que, já em 1640, as relações agrárias na Inglaterra haviam mudado a tal ponto que já não se podia falar em relações feudais. A revolta de certos detentores de terra (a ala revolucionária) foi, sobretudo, contra o absolutismo (ordem política) e não contra um suposto feudalismo (ordem econômica).

No período dos Tudor, que vai até o início do século XVII, onde surge a figura do *Bailiff* ou *tenant* – “arrendatário capitalista” (Marx, 2008, 857) – os donos de terra conseguiram certa estabilidade, num sistema de predomínio dos poderes locais. No entanto, esse sistema, embora próspero produtivamente, deixava a Inglaterra atrás de outros Estados em termos de monopolização e acumulação fiscal, particularmente a

³ “Marx simply took the idea of a bourgeois revolution and imported it into his larger theory of historical evolution – thus internalizing, along with it, many weaknesses of the liberal analysis. [...] But, while Marx did digest substantial elements of the Whig analysis, it would be misleading to collapse his work into the Whig tradition. First, on the narrow question of the bourgeoisie’s role in the revolutions, Marx was far more alive than were the liberal historians to the ambivalence of the elite leadership toward popular forces. [...] A second, and more important, reason to resist assimilating Marx into the Whig tradition is that, for him, the significance of the bourgeois revolution lay in the thrust they gave to the spread of capitalism as an *economic* system” (Ibid.: 96-7).

França. Foi exatamente essa monopolização que os Stuart tentaram realizar, e foi contra isto que os *lords*, através do Parlamento, se insurgiram.

Sem ter estes elementos em mente, e fiel à concepção anti-feudal – e não anti-absolutista – da revolução de Cromwell, Guha avança na ideia de que o parlamento desenvolveu um projeto hegemônico, capaz de aglutinar o campesinato e as classes trabalhadoras urbanas em torno da luta contra as relações feudais e pela generalização de direitos políticos para as classes subordinadas. Contra isto, Chibber nos diz que a intenção original do parlamento foi elitista, buscava precisamente retornar a uma ordem política descentralizada, subordinando Charles I à mesma. É só por volta de 1642, com os rumores de uma coalizão militar por parte de Charles I, que o Parlamento buscará apoio popular, não por um espírito hegemônico democrático, mas por razões puramente estratégicas. A mobilização política das massas, no entanto, não podia ser inteiramente controlada pelos interesses dominantes. Logo o perigo potencial de uma verdadeira rebelião de massas se apresentou no horizonte, fazendo com que boa parte da liderança parlamentar assumisse uma posição conservadora ou neutra diante da iminência de guerra civil. Boa parte do Parlamento viu-se acuada entre a rebelião popular e a repressão monárquica⁴.

Distante do mito da burguesia heroica, o que o parlamento desejava “era um pacto de elite” (Ibid.: 62). Essa orientação estratégica, visando “garantir que as classes populares [fossem] mantidas fora do novo conceito de nação” (Ibid.: 64), se manteve após 1649. A garantia mais abrangente de direitos só virá em 1689, com a *Bill of Rights*, período de abertura política novamente interrompido com o caráter autocrático da era georgiana.

Diferente da Inglaterra, onde relações de tipo capitalista já eram predominantes antes da revolução, a França setecentista de fato estava imersa no feudalismo. Guha portanto está correto em enfatizar o caráter anti-feudal da revolução de 1789, o problema está, mais uma vez, no mito da burguesia hegemônica.

Nesse contexto o que prevalece é a velha lei do “quem não sobe, cai” (Elias, 1993: 134). Se no século XVII era a Inglaterra que entrava em convulsão diante do poderio do Estado francês, que foi capaz de consolidar o processo de monopolização fiscal-militar.

⁴ “Hence, in the summer of 1642, as it became clear that Charles was assembling an armed force to march into London, 302 MPs remained with the opposition to prepare for its defense while 236 MPs left London altogether, most of whom probably joined Charles. Whereas the members of Parliament had been almost totally united in the early months of the conflict they were now almost evenly split” (Ibid.: 61).

No século XVIII, era uma França em crise fiscal – a arrecadação minguava diante do conservadorismo das relações feudais e dos privilégios da nobreza – que entrava em convulsão diante da favorável situação econômica da sua maior rival, a Inglaterra. Luís XVI (Chibber, 2013: 66-76 seguintes), consciente desta situação, busca uma solução conciliatória que imediatamente se mostra impossível. Se a necessidade de dismantelar o absolutismo dos Bourbon era clara para os delegados componentes do Estado-geral reunidos em 1789, como fazer isso não era.

Fundamental reter que: 1) neste momento, nenhum dos delegados se insurgiu num chamado à revolução, a proposta de uma monarquia constitucional era a mais radical; 2) o terceiro estado não “mostrou qualquer compromisso *ex ante* com a soberania popular. [...] [R]eforma, portanto, significa[va] maior alcance político e social para si mesmos”; 3) o terceiro Estado de modo algum era composto por segmentos ligados à forma capitalista de produção – dos 610 somente 90 tinha algo a ver com comércio (pequenos burgueses), os 10 ligados a setores industriais eram setores bastante tradicionais, protegidos pelo Estado, os jacobinos, por sua vez, estavam entre os mais pobres dos delegados, “mais próximos do mundo plebeu das massas parisienses que do brilho das classes abastadas” (Ibid.: 68-9).

No *Ancien Regime*, burguesia estava longe de ser um termo preciso, pertencendo a esta aqueles que não se inseriam em nenhum outro grupo positivamente definido, ou seja, era uma definição negativa: “nem camponeses nem trabalhadores, estas pessoas pertenciam aos estratos abastados fora da nobreza” (Ibid.: 69-70), sendo em sua maioria profissionais urbanos ou o que hoje chamaríamos de classe média. Isto já coloca uma segunda dificuldade – além do caráter auto-centrado e não-popular do terceiro estado num primeiro momento – em falar, tal qual Guha, de uma burguesia francesa hegemônica como se estivéssemos falando de um grupo fortemente coeso.

Mesmo depois de assumirem o poder, o objetivo fundamental do terceiro estado continuou sendo a dissolução da Monarquia Absolutista em favor de uma Monarquia constitucional, objetivo que foi atingido em Junho de 1789. A prova do caráter auto-centrado e não-popular do terceiro estado é a ausência de ampliação dos direitos subalternos neste momento⁵.

⁵ “In late June, he [Louis XVI] agreed to recognize the assembly, rescind unpopular taxes, and confer with the Estates-General on future taxation; he also promised freedom of the press and individual liberties” (Ibid.: 71). É bom enfatizar o que não foi feito em Junho de 1789: “Louis had expressly preserved seignorial rights, and so feudalism had not been abolished; basic liberties had been promised

Logo – com os preparativos para um golpe militar – ficou claro que Louis XVI tinha feito somente uma concessão temporária à Assembleia Nacional, e foi o golpe que tornou inevitável a intervenção das massas e levou à queda da Bastilha. Isto junto a um forte movimento revolucionário rural, desencadeado pelo estoque de grãos por parte das classes proprietárias. Com a ação popular, Louis XVI se retratou e a Assembleia Nacional se reestabeleceu. Mais importante foi a radicalização do movimento provocada pelas massas, impelindo “a assembleia a medidas mais radicais” (Ibid.: 72). A apreensão das elites, que em agosto – com a abolição radical da ordem feudal e a declaração dos direitos do homem e do cidadão – tornou-se pânico, deixou então de ser com o Monarca para ser com as massas. Durante este processo de radicalização, a ‘burguesia’ (setores médios) tentou a todo tempo minimizar “os golpes à estrutura de poder existente” (Ibid.: 73)⁶, restringindo, por exemplo, o sufrágio universal, que só será finalmente conseguido em 1792, para novamente cair, com a substituição dos jacobinos por uma coalizão conservadora, em 1795. Só em 1848 o radicalismo político entrará de forma significativa em cena na França, o que demonstra, no mínimo, o exagero da ideia de burguesia hegemônica.

De forma conclusiva, longe de negar o caráter revolucionário destes eventos, Chibber (Ibid.: 77-9) busca apenas colocar os pontos nos is. Do ponto de vista econômico, na Inglaterra o capitalismo já pré-existia e foi catalisado com a revolução; na França, a propriedade camponesa acabou sendo reforçada. Do ponto de vista político, não se pode dizer que o liberalismo político reinou hegemonicamente nessas revoluções. O efeito mais efetivo desses eventos foi desenvolver e dar robustez ao Estado (monopolização fiscal e militar), não ao capitalismo ou à democracia. “[D]ominação sem hegemonia [...] tem sido a face normal do poder burguês” (Ibid.: 91, itálico meu).

Isto não quer dizer que o raciocínio de Guha a respeito das elites indianas esteja inteiramente correto. Embora a dominação sem hegemonia seja um fato histórico tanto no centro como na periferia, isto não se deve a atributos essenciais das elites burguesas. O desdobramento mais ou menos restrito/mais ou menos amplo de um processo

but not yet enumerated; more directly, there had been no extension of the franchise to the workers and peasants” (Ibid.: 71).

⁶ “And, on the political front, when the Rights of Man were translated into actual law, it turned out that the non-propertied would have distinctly fewer rights than their betters. The assembly refused to allow universal suffrage. A minimal property requirement was mandated for voting rights, and even more demanding preconditions for the right to hold office. In the end, only around 45,000 French men were given the right to hold high office. Democratic rights were thus made conditional on being propertied” (Ibid.: 74).

revolucionário não tem como único determinante questões ideológicas, mas também fatores geopolíticos. Embora a narrativa de uma burguesia hegemônica e democrática não tenha sentido ao refletirmos sobre a revolução inglesa e francesa; após a segunda guerra mundial, de fato, um conjunto de países europeus e os EUA passaram por processos amplos de democratização e ampliação de direitos sociais, com a multiplicação das experiências de *Welfare State*, algo muito próximo da imagem de dominação hegemônica, fundada num pacto entre a burguesia e os segmentos trabalhadores populares. Na Índia, no entanto, essa experiência não foi vivida, mantendo-se uma enorme disparidade entre elites e subalternos.

As razões principais desta assimetria entre os fenômenos, que aqui só poderão ser tratadas de forma breve, são:

- 1) O patamar atingido pela luta entre as classes. A experiência histórica mostra como processos de aprofundamento e ampliação nacional de direitos sempre estiveram ligados a uma maior organização das classes trabalhadoras, sendo o pacto fordista a maior evidência empírica (ver *Ibid.*: 147-151);
- 2) Questões geopolíticas ligadas à configuração da divisão internacional do trabalho e ao desenvolvimento do complexo industrial-militar. Após a segunda guerra, um conjunto de países europeus e os EUA ocupavam o lugar de centros da economia capitalista mundial, devido ao desenvolvimento das forças produtivas e tecnológicas, o que significa também maior especialização e organização da força de trabalho convertidas em maior poder de barganha com os segmentos patronais. A Índia, neste mesmo momento, estava na periferia da economia global, com parco desenvolvimento industrial. O nacionalismo indiano, para além de um “liberalismo medíocre”, orientou-se estrategicamente, sob pressão das, e internamente constituído pelas, classes dominantes, para o desenvolvimento militar-industrial (sabemos como esse desenvolvimento se deu através de uma reconfiguração das relações de dependência na fase monopolista do capitalismo). O atendimento das demandas da grande massa, muito menos organizada e com poder reivindicativo mitigado diante da preponderância das pressões vindas da elite, acontecia sempre como um “mal necessário”, e não num sentido estrutural de reforma (ver *Ibid.*: 262-277). Por isso, o perfil em grande medida autocrático do Estado nacional indiano, pela profunda desigualdade na correlação de forças elite-subalternos.

Vemos, diante destas rápidas observações, como pode ser prejudicial a abdicação de uma perspectiva global e a imputação de processos históricos a fatores puramente locais e ideológicos.

B) Uma segunda dicotomia, que é resultado direto da dicotomia *dominação hegemônica x dominação não hegemônica*, está na ideia de que as revoluções burguesas clássicas conseguiram generalizar no mundo do trabalho relações não-coercitivas, fundadas no consenso, enquanto a experiência periférica seria definida pela manutenção de formas coercitivas, diretas, interpessoais e autoritárias, legitimadas por valores tradicionais.

Mais uma vez não se trata, obviamente, de negar a selvageria do capitalismo periférico, mas de problematizar a imagem idílica do capitalismo central.

Chibber (Ibid.: 114-126) inicia o seu contra-argumento reconhecendo que um dos elementos que especificam o capitalismo em relação ao feudalismo é a venda livre, não forçada, da força de trabalho. É a não-propriedade dos meios de produção que leva o trabalhador a 'livremente' vender a sua força de trabalho. No entanto, não deriva daí que a coerção interpessoal se torne externa à economia capitalista ou, remetendo a Chakrabarty, uma forma de poder estranha à relação-capital. O que muda é o "lugar" (*location*) dessa coerção interpessoal: no feudalismo a coerção está fora da produção – o senhor feudal obriga o servo a trabalhar para servi-lo, mas o processo de produção se dá na ausência daquele; no capitalismo é o próprio trabalhador que 'se obriga' (no interesse de subsistência) a produzir, na medida em que vende voluntariamente, via contrato, a sua força de trabalho, mas no processo de produção é continuamente monitorado e coagido a intensificar o trabalho no interesse patronal de elevação da produtividade⁷.

Antes de qualquer coisa, deve-se enfatizar, o princípio que move o capital não é a universalização de valores democráticos (*dominance with hegemony*), mas a maximização do lucro, que implica, fundamentalmente, a extração de trabalho excedente. Se no capitalismo inglês do século XIX (ver Marx, 2008) a forma generalizada de extração do trabalho excedente era a *mais-valia absoluta*, conseguida, sobretudo através da extensão da jornada de trabalho; com o desenvolvimento simultâneo tanto da maquinaria como das lutas por limitação da jornada, desenvolve-se, na Europa, a forma de *mais-valia relativa*, baseada na intensificação do trabalho num limite dado de tempo e num grau avançado de desenvolvimento das forças produtivas.

⁷ "There is a need for the exercise of interpersonal domination, but its *locus* has shifted from outside the labor process, as was the case in feudalism, to within it" (Ibid.: 115).

Assim, a coerção se exerce, no centro do capitalismo, através do assédio gerencial, das ameaças de desemprego, da intensificação do trabalho, da ação patronal no sentido de criar concorrência entre os trabalhadores, no uso da violência, de demissões e represálias em caso de paralisações e greves, na maioria das vezes com a intervenção direta do Estado. A diminuição das formas coercitivas de intensificação do processo de trabalho pelo capital está relacionada inversamente com o crescimento da organização dos trabalhadores. O que já nos dá elementos para compreender a diferença entre centro e periferia no que diz respeito ao uso da coerção direta no processo de trabalho.

De todo modo, no interesse de aumento da produtividade, o capital sempre procurará estratégias para manter os trabalhadores fracos e divididos. Quando estas divisões podem ser estabelecidas ou mantidas através da instrumentalização de critérios culturais, raciais, étnicos, ou de casta, meia ponte já terá sido ultrapassada⁸.

Assim, não há uma descontinuidade radical na *sobredeterminação* entre o interesse capitalista de exploração do trabalho excedente e formas pré-capitalistas de dominação (poder). Há *sobredeterminação* capital-poder. As formas de dominação existentes historicamente antes do capitalismo tornam-se estruturalmente capitalistas, na medida em que se articulam na produção do valor. Quanto mais frágil a organização do trabalho, maior a incidência dessas formas de exploração/dominação. Nada, no entanto, permite afirmar que a persistência de formas tradicionais de dominação nas relações de trabalho negam a preponderância da relação capital-trabalho e a importância dos conceitos elaborados para entender esta relação.

C) Resta tratar da crítica chibberiana à dicotomia entre *princípio do interesse* e *princípio comunal* que, anacronicamente, define os segmentos subalternos de uma sociedade nacional capitalista dependente tal qual Durkheim tratava a sociabilidade da horda como *solidariedade mecânica*. Num sentido mais preciso, esta dicotomia implica na concepção de que os segmentos subalternos indianos e sua organização política não poderiam ser tratados nos termos de uma teoria das classes sociais (Ibid.: 178). O problema da teoria tradicional (eurocêntrica e nacionalista), para Chakrabarty, seria assumir como ponto de partida não a lógica interna da cultura onde foram socializados, mas as noções de necessidade e interesse. Fazer isso seria tomar como modelo a

⁸ “Employers therefore do not have to *create* social hierarchies as a conscious strategy – they find the hierarchies already constructed through the reproduction of capitalism itself. But having found workers already segmented along racial or ethnic lines, employers will often use these divisions to their advantage in their ongoing power struggles with labor” (Ibid.: 119).

consciência burguesa, que estabelece uma clara delimitação entre o público (valores como igualdade e cidadania) e o privado (para onde é relegada a dimensão religiosa). Enquanto que, para os segmentos subalternos do leste, política e religião não estariam separados.

Contra isto, Chibber buscará afirmar uma concepção mínima de *interesse* – fundado na *necessidade de preservação do bem-estar individual* – que não recaia num mero utilitarismo. O intuito é o de tratar os segmentos subalternos não como autômatos da cultura tradicional, mas como indivíduos capazes de se insurgir contra a autoridade tradicional comunal quando esta, em articulação com os interesses do capital, legitima a opressão e ameaça o bem-estar físico⁹. Se há sobredeterminação entre exploração capitalista (capital) e formas tradicionais de dominação (poder), há também sobredeterminação entre identidade comunal e identidade de classe. Sendo assim, não estamos diante de uma bifurcação, onde devemos escolher um caminho. Não há qualquer razão, portanto, para dar primazia a conceitos locais (comunidade, ação comunal, dominação tradicional, etc.) em detrimento de conceitos globais (classe, ação societária, exploração capitalista, etc.). O trabalho cumulativo – evidenciando limites de aplicabilidade e vícios eurocentrados – deveria ser o sentido, não a descontinuidade radical.

Há também uma dimensão trágica na dicotomia *princípio do interesse x princípio de comunidade*, como bem nos mostra Chibber (Ibid.: 288-9). No esforço de um descontinuísmo radical em relação a categorias eurocêntricas, os subalternistas “insistem que os agentes Orientais operam com uma psicologia política inteiramente diferente daquela dos agentes Ocidentais”. Imputam “ciência, racionalidade, objetividade, e atributos similares ao Oeste, ao invés de considerá-los como comuns a ambas as culturas”. A “celebração do local, do particular... acaba justificando uma exotização (*exoticization*) do Leste”. Em poucas palavras, um anti-eurocentrismo e um anti-universalismo tão radicais que se convertem em orientalismo.

⁹ “One prominent alternative has been to treat actors not as maximizers but as *satisficers*; in this view, actors do not choose strategy because they maximally advance their interests but because they are simply *consistent* with those interests. Choices are made not because they are the best possible ones but because they are good enough. [...] culture cannot extinguish people’s regard for their basic survival needs” (Ibid.: 199). Herbert A. Simon, na sua obra *Administrative Behavior*, é a referência central desta teorização originária do campo administrativo; Martin Hollis desenvolve em *The Cunning of Reason*; John Elster em *Explaining Social Behavior* (Ibid.: 199, nota 46).

Concluindo essa etapa do trabalho, podemos dizer, inspirados em Chibber, que o grande erro de base dos subalternistas aqui tratados foi terem considerado como falha estrutural das elites indianas a não-universalização conjunta de revolução econômica e revolução democrática, imputada a um liberalismo medíocre incapaz de planejar e realizar um projeto hegemônico de Estado-nação. Isso não porque tais elites foram vítimas das circunstâncias, mas porque hegemonia, democratização, realização do Estado-nação não são, de nenhum modo, atributos inerentes que supostamente deveriam ser universalizados pelo capital.

O que o capital universaliza não são valores democráticos, mas a necessidade de valorização permanente, de maximização de lucros, e de extração do trabalho excedente, seja no Oeste, seja no Leste. A destruição ou manutenção de hierarquias tradicionais depende da sua função na obliteração ou na realização desses universais. Em contrapartida, universaliza-se também a resistência frente ao ataque do capital contra requisitos básicos do bem-estar humano. É esse interesse básico em restaurar e manter o próprio bem-estar (e não em maximizá-lo) o princípio primeiro que leva tanto a insurgências contra valores tradicionais que legitimam a opressão, como contra o capital enquanto vetor central desta.

III. Racialidade e eurocentrismo na obra de Aníbal Quijano

A minha leitura direta dos trabalhos subalternistas, sobretudo de Chakrabarty (2007) e Guha (1997), não deixam dúvidas do rigor da leitura chibberiana, o que afasta a hipótese de uma crítica tendenciosa, que buscaria distorcer os argumentos dos autores tratados para reafirmar, sem qualquer diálogo imanente, a superioridade da tradição marxiana em relação a novas propostas teóricas como o pós-colonialismo que, em grande medida, rejeita o marxismo jogando-o no imenso saco chamado *eurocentrismo*. Dito isto, considero válida a sua crítica geral aos *Subaltern Studies* indianos, tanto pelo sua honestidade intelectual, que considera a validade de inúmeros elementos particulares trazidos pelos subalternistas, como pela sua capacidade de reafirmar a atualidade da teoria marxista como programa de investigação frutífero na análise do capitalismo periférico e seus fenômenos de ordem ideológica (político-cultural). Foi justamente a agudeza da crítica que me motivou a testar sua pertinência num contexto diferenciado como a América Latina e o *giro decolonial*. Afinal, seria Quijano vítima

das mesmas aporias, apesar do esforço legítimo e comprometido de elaborar, assim como os subalternistas indianos, uma história a contrapelo?

A condição estrutural de capitalismo periférico e dependente dos contextos tratados estabelece surpreendentes paralelos nos fenômenos do pensamento. Não se trata apenas da obsessão com o problema da singularidade nacional em relação aos modelos clássicos de modernização, como vemos tanto nos subalternistas, como em pensadores do porte de Freyre, Holanda, Faro, Da Matta, (ver Tavolaro, 2005), embora nenhum destes defenda uma descontinuidade teórica radical para pensar o Brasil¹⁰. Trata-se, no caso da análise comparativa entre subalternistas indianos e Aníbal Quijano, de uma mesma motivação de base, que é tanto teórica como política.

Se, como vimos, o fracasso do nacionalismo indiano nos anos 70 é a base sociológica que motiva o projeto teórico subalternista, explicado pela dicotomia dominação hegemônica clássica/dominação sem hegemonia periférica, esta fundada no abismo existente entre elite e *subalternidade*. Quijano (1992, 2000, 2002, 2005, 2014d) também buscará dar conta teoricamente do fracasso dos projetos nacional-desenvolvimentistas na América Latina. Se o problema do *desenvolvimento desigual e combinado* era tratado em sua produção teórica pré-1990 (principalmente década de 70, ver Quijano, 2014a; 2014b, 2014c) através de um debate com a teoria da dependência; a partir dos anos 90, mais especificamente 1991 com a publicação de *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, a diferença entre o desenvolvimento central e periférico terá como eixo explicativo fundamental o problema da *colonialidade do poder* e da *racialidade*.

¹⁰ É importante observar que não estou aqui tratando de uma polarização *modernidade central/modernidade periférica*, mas dos conceitos de *capitalismo central/capitalismo periférico*, estes praticamente ausentes na argumentação de Vivek Chibber. Mais especificamente, marcando um desenvolvimento da proposta cepalina (Prebisch), fala-se de *capitalismo periférico e dependente*. Para Marini, a situação de dependência que se configura no século XIX é “entendida como uma relação de subordinação entre nações formalmente independentes, em cujo marco as relações de produção das nações subordinadas são modificadas ou recriadas para assegurar a reprodução ampliada da dependência” (Marini, 2011: 134-5). O debate modernidade central/periférica é mais amplo, na medida em que envolve elementos culturais, institucionais e, sobretudo normativos. A modernidade é menos um conjunto de princípios fixos do que um projeto, elaborado e efetivado de formas distintas. Elaboraões e efetivações estas que certamente sofrem a influência das condições geopolíticas e da divisão internacional do trabalho. De qualquer modo, acatar a crítica chibberiana da dicotomia dominação hegemônica/dominação sem hegemonia é atacar uma concepção essencializante de tipos hierarquicamente desiguais de modernização. Chibber o tempo todo, como vimos acima, está mostrando os problemas de estabelecer dicotomias a nível normativo.

Veremos como essa semelhança de motivação teórica e política resultará em convergências entre os conceitos de *subalternidade* e *racialidade*, e na definição e crítica do *eurocentrismo*, o que não pode obnubilar as importantes diferenças.

A centralidade da ideia de *colonialidade do poder*¹¹ no pensamento de Quijano oculta um raciocínio contrafactual. Como se perguntasse a si mesmo: Por que os projetos nacional-desenvolvimentistas latino-americanos fracassaram, enquanto países antes não considerados centrais, como os tigres asiáticos e os escandinavos, avançaram nos seus processos de desenvolvimento tanto econômico como político?

Tal contrafactualidade leva a isolar um elemento do contexto latino-americano (e também africano e asiático), inexistente nos outros contextos, que pode então funcionar como elemento explicativo fundamental: a questão da *colonialidade do poder*.

É mera coincidência, que na escala global do planeta, a esmagadora maioria das pessoas exploradas, dominadas, discriminadas, e em algumas regiões inclusive despojadas de recursos de sobrevivência, procedam das sociedades destruídas e/ou colonizadas por europeus? É mera coincidência que as regiões e/ou países da “periferia” ou “sul” correspondam, precisamente, a áreas que habitavam as sociedades destruídas e/ou colonizadas pelos europeus? É mera coincidência que as gentes que descendem, parcial ou totalmente, das populações colonizadas pelos europeus, sejam em sua ampla maioria, dominadas e discriminadas seja lá onde estejam? Se não se trata – haverá quem poderia dizer que sim? – nestas situações de simples coincidências históricas, não se pode fugir (*eludir*) das relações entre colonialidade do poder e desenvolvimento (Quijano, 2014d: 205).

A *colonialidade do poder* – que se forma no colonialismo (pacto colonial) do século XVI e se reproduz para além dos processos de independência política formal – define a “classificação social básica” e hierárquica – pretendente a fundamentação científica no século XIX – entre os povos dominantes (metrópole) e os povos dominados (colônias) “em torno da ideia de *raça*” (Quijano, 2002: 13, *itálico meu*), enquanto conversão da diferença cultural em diferença natural – racialização arbitrária de elementos genéticos como a cor da pele e características anatômicas.

A *colonialidade-racialidade* do poder implica: 1) a explicitação do outro lado da modernidade; 2) a divisão racista do trabalho; 3) a colonialidade do saber. Trataremos dos dois primeiros pontos comparando com o conceito de *subalternidade*, e o terceiro com o conceito de *eurocentrismo* e sua crítica.

¹¹ O conceito de *colonialidade do poder* aparece sistematizado pela primeira vez em 1991 em *Colonialidad y Modernidad/Racionalidad*, depois em 1992, num artigo com Wallerstein, *La americanidad como concepto o las Américas en el moderno sistema-mundo*. (Quijano, 2014d: 205, nota 3). Outro artigo mencionado (*Ibid.*: 207, nota 6), de 1993, é *Poder y Cultura en América Latina*. Baseamos a ideia de um raciocínio contrafactual para a emergência do conceito em artigo também de 1993 – *América Latina en la Economía Mundial* (*Ibid.*).

A) É necessário enfatizar, desde já, que Quijano em momento algum abdica de uma abordagem englobante dos fenômenos que trata. Na verdade, trata-se de tornar efetiva essa totalização contra dualismos estanques que dissociam o desenvolvimento do conjunto de elementos econômicos, sociais, político-institucionais e normativos denominado modernidade europeia, dos processos violentos de exploração e dominação de outros povos a nível global. A afirmação é categórica – não há modernidade europeia sem colonialidade do poder. As teoria racialistas, ao contrário de certo humanitarismo, evidenciaram essa indissociabilidade, justificando a experiência colonial moderna como um embate entre o superior evoluído e o inferior, entre as luzes e as trevas, entre a razão e a barbárie.

“A outra face do mesmo processo de constituição e de consolidação do Estado-nação moderno era o mundo colonizado, África e Ásia, ou dependente, como a América Latina” (Ibid.: 13).

Podemos dizer que há então uma primeira diferença entre Quijano e os subalternistas: enquanto o primeiro analisa a relação global entre modernidade e colonialidade como processo de longa duração com configurações particulares ao longo do tempo; os subalternistas comparam experiências tomadas de forma independente, primeiro as revoluções inglesa e francesa e a formação “hegemônica” desses estados-nacionais no século XV, depois, abruptamente, a [má-]formação “não-hegemônica” do estado-nacional indiano em pleno pós segunda guerra até a crise do nacionalismo indiano na década de 70. Nestes se ausentam tanto uma perspectiva global, como uma perspectiva de longa duração.

No entanto, esta diferença metodológica não impedirá fortes semelhanças nos resultados da empreitada explicativa.

Vimos como a modernidade-colonialidade empreende um processo de racialização dos povos dominados. Quanto mais o capitalismo se expandia, novas categorias raciais surgiam: “*amarelos e azeitonados* (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços” (Idem, 2005: 3). A classificação racial é “o marco dentro do qual operam as outras relações sociais, de tipo classista ou estamental” (Idem, 1992: 438). “A dominação, em consequência, não se exerce só em termos de classes sociais ou de estratos socioeconômicos, mas acima de tudo em termos ‘étnico-raciais’” (Idem, 2014d: 208). A colonialidade-racialidade produz uma “*distribuição racista do trabalho*” (Idem, 2005: 3, itálico meu). Tal divisão racializada do trabalho gerará uma estrutura de

estratos engessada, próxima das castas: o topo ocupado pela elite branca-européia e pelas elites àquela vinculadas nas colônias; a base, para não dizer, à margem, os segmentos ‘de cor’, ligados ao trabalho manual precário e degradante.

Isto terá uma implicação fundamental no momento de formação dos estados nacionais europeus e latino-americanos no período que vai do século XVII até o século XIX. Enquanto na Europa os estados nacionais formaram-se sem a influência da dimensão racial, sendo todos os estratos de uma mesma “raça”, houve uma ampla generalização e aprofundamento das instituições democráticas e da cidadania. Na América Latina, pelo contrário, os processos de independência política foram levados a cabo por elites com um sentimento de comunidade muito maior com a Europa do que com a grande maioria da população, ‘de cor’. Tais segmentos foram considerados exteriores ao Estado-nação, não-cidadãos. Enquanto o nacionalismo liberal europeu se efetivou por não ter enfrentado o problema da colonialidade, o discurso nacionalista-liberal latino-americano fez de conta que o problema da colonialidade não existia, sem relacionar nacionalização (anti-colonização) a descolonialidade¹². Se o Cone Sul pode ser considerado uma exceção, isso se deve à quase total eliminação de sua população não-branca.

O resultado será o que Quijano (2005: 18) define como *dependência histórico-estrutural*: a aberrante aliança entre estado independente e colonialidade social.

Forma-se, portanto, na América Latina, o mesmo abismo entre elite e subalternidade encontrado na Índia. As causas são distintas: para os subalternistas, determinante é o “liberalismo medíocre” das elites indianas; para Quijano é a colonialidade-racialidade que produz um arranjo distinto na relação dominantes-dominados no centro e na periferia. A imputação causal de Quijano me parece mais bem fundamentada. Ambos, no entanto, padecem de um mesmo problema: negligenciam o papel da luta de classes e da organização dos trabalhadores no avanço dos processos de nacionalização e democratização na Europa. Ambos supõem uma abstrata comunidade de interesses – ideológica para os subalternistas; racial para Quijano – entre as classes burguesas e populares na Europa¹³.

¹² “Ya Mariátegui, antes de 1930, había observado que en América Latina, a diferencia de China, por ejemplo, no eran suficientemente fuertes y duraderos los lazos de solidaridad nacional entre dominantes y dominados, por el conflicto ‘racial’, y que los dominantes ‘blancos’ se identificaban más con los intereses europeos que con los de ‘indios’, ‘negros’ y ‘mestizos’” (Ibid.: 2014d: 209).

¹³ Obviamente, esta concepção sincrônica da relação elite-subalternos no pensamento de Quijano e dos subalternistas tratados, funcionará como base para explicar o caráter de ‘má-’ ou ‘semi-’ formação do Estado-moderno na periferia do capitalismo.

Após os anos 90, a questão da colonialidade do poder/racialidade funcionará, inclusive, para uma revisão da teoria da dependência, da qual Quijano sempre esteve próximo. Tornar-se-á algo como o princípio último da constituição das formas nacionais dependentes: “A dependência dos senhores capitalistas não provinha da subordinação *nacional*. Esta foi, pelo contrário, a consequência da comunidade de interesses raciais” (Ibid.: 18)¹⁴. Não é este o espaço para aprofundar a análise das implicações dessa concepção do problema da presença/ausência da colonialidade do poder/racialidade como princípio de determinação dos processos de nacionalização, sendo causa inclusive do fim do regime escravocrata e do apoio oficial à imigração no contexto latino-americano. Gostaria apenas de salientar a sua importância como instrumento analítico para analisar esses processos, seu caráter de ‘última instância’ só poderá ser testado através de investigações empíricas e comparativas de casos particulares.

Resta, antes de chegarmos à crítica do eurocentrismo, comparar Quijano com os subalternistas em relação a dois aspectos evidenciados por Chibber ao lê-los: B) a dicotomia *consenso x coerção* nas relações de trabalho; C) dicotomia *princípio de interesse x princípio de comunidade*. Quijano também as supõe ao especificar a experiência latino-americana?

B) Vimos como Chakrabarty atribuirá à *dominação sem hegemonia* da burguesia indiana a “falha” do capital em adquirir supremacia na transformação das relações de poder naquele país. Devido a esta “falha” haveria capitalismo na Índia, mas sem suas “formas burguesas”, “dominação capitalista sem uma cultura capitalista hegemônica”. As formas paternalistas de dominação, coercitivas e interpessoais, teriam primado sobre

¹⁴ “A dependência dos capitalistas senhoriais desses países tinha como consequência uma fonte inescapável: a colonialidade de seu poder levava-os a perceber seus interesses sociais como iguais aos dos outros brancos dominantes, na Europa e nos Estados Unidos. Essa mesma colonialidade do poder impedia-os, no entanto, de desenvolver realmente seus interesses sociais na mesma direção que os de seus pares europeus, isto é, transformar capital comercial (benefício igualmente produzido na escravidão, na servidão, ou na reciprocidade) em capital industrial, já que isso implicava libertar índios servos e escravos negros e transformá-los em trabalhadores assalariados. Por óbvias razões, os dominadores coloniais dos novos Estados independentes, em especial na América do Sul depois da crise de fins do século XVIII, não podiam ser nada além de sócios menores da burguesia europeia. Quando muito mais tarde foi necessário libertar os escravos, não foi para assalariá-los, mas para substituí-los por trabalhadores imigrantes de outros países, europeus e asiáticos. A eliminação da servidão dos índios é recente. Não havia nenhum interesse social comum, nenhum mercado próprio a defender, o que teria incluído o assalariado, já que nenhum mercado local era de interesse dos dominadores. Não havia, simplesmente, nenhum interesse nacional” (Quijano, 2005: 18).

a relação-capital nas relações de trabalho. Por isso a esterilidade de conceitos que pensam a exploração capitalista na Europa, fundada no consenso capital-trabalho.

Quijano (2002) lucidamente estabelece a distinção entre uma proposição teórica abstrata da relação-capital e a aplicação histórica deste esquema teórico. Na pureza, a relação-capital é corretamente definida como “uma forma específica de controle do trabalho que consiste na mercantilização da força de trabalho a ser explorada”, ou seja, no assalariamento. “Por sua condição dominante em tal conjunto estrutural [capitalismo], outorga a esse [ao assalariamento] seu caráter central – quer dizer, o faz capitalista – mas historicamente não existe, não existiu nunca e não é provável que exista no futuro, separado ou independentemente das outras formas de exploração”. “Tais formas de controle do trabalho se articularam como estrutura conjunta em torno do predomínio da forma salarial, chamada capital, para produzir mercadorias para o mercado mundial” (Idem, 2005: 5).

Quijano se distancia dos subalternistas nesse aspecto. Não é por haver *sobredeterminação* de formas de dominação (poder) orientadas para a produção de *valor* (capital) que se pode negar a importância da definição abstrata de relação-capital, e das categorias da crítica da economia política para entender os processos de trabalho no mundo periférico. A generalidade da teoria não pode e não precisa ser idêntica à concretude histórica. O próprio Marx (2008: 123-4) escreve que o “processo de circulação” do capital, na medida em que se torna mundial, “entrecruza-se, seja como capital-dinheiro, seja como capital-mercadoria, com a circulação de mercadorias dos mais diversos modos sociais de produção, desde que sejam ao mesmo tempo produção de mercadorias”. A *sobredeterminação* capital-poder não é evidência suficiente para negar a teoria marxiana do capital, pois trata-se, como já foi dito, de uma articulação de formas de trabalho historicamente pré-capitalistas à estrutura do capitalismo via circulação global de mercadorias¹⁵.

N’outro momento do texto citado nos parágrafos anteriores, ao tratar de um conjunto de dados que confirmam uma tendência crescente à polarização social, à concentração de riquezas, à articulação de formas de exploração, ao incremento do desemprego estrutural e à precarização do emprego em tempos de globalização, Quijano consegue deixar ainda mais claro a importância que confere à crítica da economia

¹⁵ É evidente a proximidade deste debate à crítica de Prado Jr. (1994) aos defensores da tese do feudalismo brasileiro.

política, e a estranheza de um arbitrário divórcio entre exploração (capital) e dominação (poder) sem atentar para o caráter sobredeterminado da articulação capital-poder na estrutura capitalista.

Nenhuma de todas essas tendências é nova ou imprevista... Indicam um momento, um grau ou um nível da maturação e do desenvolvimento de tendências inerentes ao caráter do capitalismo como padrão global de controle do trabalho e que tinham sido longamente teorizadas, sobretudo, desde Marx (Ibid.: 9).

C) Vimos como, por vias diferentes, Quijano e os autores indianos criticados por Chibber chegam a uma imagem das formações [semi]nacionais periféricas onde se vê um imenso abismo entre elites e subalternos. Abismo tal que democracia e cidadania seriam valores ausentes para a massa subalterna. Vimos também que, para os subalternistas indianos, a subalternidade indiana continuaria presa a valores tradicionalistas, religiosos, onde individualidade e autonomia não teriam terreno fértil para se desenvolver, e as mobilizações políticas teriam um caráter comunal, e não de classe. E para Quijano, quais seriam as características da subalternidade produzida pela colonialidade do poder na periferia latino-americana?

“A comunidade e a associação de comunidades como a estrutura institucional de autoridade pública, local e regional”, é, para Quijano (Ibid.: 18), o horizonte emancipatório que poderá superar as contradições do Estado-nação pretensamente democrático, mas enraizado na não-resolução do problema da colonialidade do poder. Nessa utopia, a comunidade seria a célula capaz de concretizar os ideais democráticos de igualdade social (para além da igualdade de poder se vender no mercado), liberdade individual e solidariedade social. O princípio fundamental da comunidade seria a “reciprocidade como forma de organização do trabalho e de distribuição democrática de seus recursos e de seus produtos” (Ibid.: 26). Um tipo de regulação que não passe pela institucionalidade estatal.

Estaríamos então numa proposta saudosista, defensora de um princípio de metabolismo social típico de sociedades tradicionais, como as estudadas por Mauss (2003) no belo *Ensaio sobre a Dádiva*? O ideal para Quijano seria o retorno ao primado do todo sobre as partes, do coletivo sobre o indivíduo, e seria isto o que tornaria obrigatória a moral do dar-receber-retribuir?

Não seria correta tal interpretação. Quijano tem uma concepção complexa e original de comunidade e reciprocidade. Para ser mais preciso, para ele, comunidade e reciprocidade ganham contornos novos na medida em que se articulam aos processos

típicos da modernidade/colonialidade. Encontraremos este desenvolvimento dos conceitos em texto de Quijano publicado originalmente em 1998, *Del “Polo Marginal” a la “Economia Alternativa”*.

Quijano (2014e), neste artigo, analisa as organizações econômicas populares (OEP) em países latino-americanos (principalmente Chile e Peru). Organizações de segmentos marginalizados que se definem por relações de tipo “comunais”, de ajuda mútua, tendentes a se dar fora do mercado.

Primeiramente, Quijano (2014e: 229) nega a tese de Luís Razeto sobre a formação de uma “economia alternativa” a partir das OEPs. Para ele, poderíamos falar da existência paralela de uma “economia popular”, protagonizada por aqueles “que não controlam os recursos principais de produção, nem as alavancas do poder estatal, ou aquelas do mercado”, e onde existe uma “variável combinação entre padrões do capital e de reciprocidade”. No entanto, “o predomínio tendencial dos primeiros” impede que possamos falar de uma “economia alternativa”. Trata-se, antes, de experiências que devem ser amadurecidas, no sentido da utopia anteriormente referida de uma “associação de comunidades como a estrutura institucional de autoridade pública, local e regional”.

Importa nesse contexto colocar em plano primeiro a definição de reciprocidade plena como “relações de produção/distribuição” de produtos e força de trabalho de caráter “direto”, sem o intermédio do mercado, “entre sujeitos socialmente iguais”. E, principalmente, a definição de comunidade plena como “modo de organização coletiva onde todos os membros individualmente se consideram socialmente iguais, intervêm diretamente nas decisões, através dos debates e de um sistema de autoridades elegidas e controladas de modo imediato e direto” (Ibid.: 229).

Se, de fato, Quijano (Ibid.: 230) admite, comunidade e reciprocidade foram princípios centrais na organização da vida dos povos que ocupavam o território americano antes do século XVI, tais princípios adquirem um caráter de novidade sociológica na sociedade contemporânea, na medida em que adquirem caráter urbano e por seus traços singulares. Quijano sintetiza as diferenças entre a comunidade-reciprocidade pré-colonial e a comunidade-reciprocidade contemporânea como lugar de resistência anti-capitalista.

A reciprocidade e a comunidade eram antes as características fundamentais de coletividades fechadas, onde a hierarquia social e a tradição eram a fonte das normas e dos valores cotidianos, e onde, por outro lado, o espaço de identidade e de liberdade individuais, da criatividade individualizável, não era, não podia ser, muito amplo. Mas no mundo urbano atual de Santiago ou

de Lima, não é mais a hierarquia social originária, mas a igualdade social entre seus membros, o que caracteriza as instituições comunitárias. Não é mais a tradição, mas o debate e a decisão coletivos o âmbito de onde surgem as normas, as instituições, os valores. E, portanto, são a identidade e a criatividade dos indivíduos o que alimenta a comunidade, sem que isso implique simplesmente que elas se exerçam num *vacuum* histórico, nem que a tradição seja inexistente. No entanto, a tradição é, cada vez mais, a da mudança, não só, nem principalmente, a da continuidade (Ibid.: 231).

Esse trecho é suficiente para marcar as diferenças da concepção quijaniana e subalternista de comunidade subalterna. Naquele, a comunidade que se realiza na subalternidade de países periféricos contemporâneos não pode ser entendida tal qual uma *solidariedade mecânica*, onde há predomínio quase absoluto do ser coletivo sobre os seres individuais. Não há recaída numa exotização orientalista e numa dicotomia de princípios psicológicos Norte/Sul, Oeste/Leste. A racionalização individual não aparece como atributo exclusivo do Norte/Oeste. A nova comunidade surge como híbrido de valores tradicionais de solidariedade e reciprocidade, e valores modernos, societários, de autonomia, individualidade e escolha. A motivação para a formação deste tipo novo de comunidade, não-tradicionista, voltada para o futuro, é primeiramente, um interesse de ajuda mútua diante de necessidades materiais não supridas. Deste modo, Quijano está muito mais próximo de Chibber, que percebe como motivação primeira para a organização política das classes subalternas o interesse básico de manutenção ou conquista do bem-estar.

Do que foi dissertado até agora já se percebe como Quijano não pode ser definido por um descontínuismo radical em relação ao pensamento produzido no centro do capitalismo global. A sua crítica do eurocentrismo, definido como *colonialidade do saber*, terá contornos particulares. Aprofundaremos a questão através de uma leitura do seu já clássico *Colonialidade y Modernidad/Racionalidad*.

Para Quijano (1992: 438-40), a colonialidade do poder, além de estabelecer a raça como fundamento de uma classificação social global através da expansão do mercado mundial, produz, como consequência, uma hierarquização dos saberes e uma “colonização do imaginário dos dominados”. Primeiro como *repressão* exercida de fora, e *expropriação* dos saberes tradicionais úteis para o desenvolvimento técnico-científico capitalista (Quijano, 2005: 5), a *colonialidade do saber* também toma a forma de uma *imposição* internamente articulada. O próprio dominado, mesmo que seja no interesse de derrotar o sistema colonial, passa a rejeitar os saberes do seu grupo e a tomar como legítimas as categorias dos dominantes, como meio estratégico de análise, organização

política, tomada do poder, e conquista da natureza. Como toda dominação que perdura, a colonialidade do saber também passa por uma legitimação daquele que é dominado.

A *colonialidade do saber/eurocentrismo*, que só pode ser pensada em sua relação indissociável com a *colonialidade do poder*¹⁶, organiza a hierarquia dos saberes: numa linha linear e evolutiva de desenvolvimento, que tem como ponto de chegada a civilização europeia, e os europeus aparecem como os portadores e promotores do futuro para os outros povos; a partir de dualismos Oriente/Ocidente, primitivo/civilizado, mítico/científico, irracional/racional, tradicional/moderno, em suma Europa/não-Europa (Ibid.: 6).

O dualismo fundamental que estrutura todos os outros é o dualismo *sujeito-objeto*, sistematizado por Descartes e apropriado pelas tradições atomísticas e empiricistas – a concepção do “conhecimento como produto de uma relação sujeito-objeto” (Idem, 1992: 440). Na sua intrínseca relação com a colonialidade do poder, o dualismo sujeito/objeto implica a dicotomia corpo/não-corpo e espírito/natureza. É através da “objetivização do ‘corpo’ como ‘natureza’, de sua expulsão do âmbito do ‘espírito’” (Idem, 2005: 13), e tanto as mulheres como os ‘de cor’ eram considerados – e ainda são, pois patriarcalismo e racismo continuam a ser fenômenos generalizados nas sociedades contemporâneas – mais naturais do que espirituais, que a colonialidade do saber/poder se legitima.

Aqui não é o espaço para aprofundar os limites da identificação da relação sujeito/objeto à relação espírito/natureza, corpo/não-corpo. Importa destacar como a crítica desta dicotomia atomística/empiricista tem como fontes elementos já presentes no pensamento ocidental, o que evidencia que a crítica do eurocentrismo quijariano não toma a forma de um descontinuísmo radical e na apologia do local como vimos nos subalternistas indianos.

O dualismo sujeito-objeto é criticado, num nível epistemológico, por colocar uma imagem de indivíduo atomizado no lugar do sujeito, falseando “a intersubjetividade e a totalidade social como fontes de produção do conhecimento”. O objeto, por sua vez, além de ser tomado como constitutivamente diferente do sujeito, é arbitrariamente isolado e homogeneizado, imputa-se ao mesmo uma identidade estável e já dada, indo

¹⁶ O *eurocentrismo* “não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo” (Quijano, 2005: 10).

na contra-corrente da concepção relacional “a que chega a investigação científica atual” (Idem, 1992: 441).

Tal “investigação científica atual” avançada, embora Quijano (1992: 441-2) não a explicita, é claramente baseada no programa de investigação habermasiano, na medida em que enfatiza, contra a atomização individualista, a intersubjetividade e a “estrutura de comunicação mais profunda no universo”, e o conhecimento como “relação entre as pessoas a propósito de algo, não uma relação entre indivíduo e algo”.

Por outro lado, Quijano busca se apropriar criticamente, mas não descontinuamente, daquilo que a tradição europeia denomina de *perspectiva da totalidade*,

um dos elementos chave da crítica social e de propostas sociais alternativas. Sobretudo, partir de Saint-Simon, a ideia de totalidade social foi difundida junto com as propostas de mudança social revolucionária, em confronto com a perspectiva atomística da existência social que então era predominante entre os empiristas e entre os partidários da ordem social e política vigente (Ibid.: 444).

No entanto, tal potencial crítico foi neutralizado pelas apropriações funcionalistas – subordinação das partes ao todo e redução homogeneizante do todo a um princípio fundamental de dinamismo –, estrutural-funcionalistas e sistêmicas – totalidade fechada. Tais apropriações levaram, geralmente, a concepções organicistas de totalidade, tendentes à legitimação de relações hierárquicas segundo a importância das funções (cérebro-braços, elites-subalternos, Europa-o resto do mundo).

Diante disto, a proposta alternativa ao eurocentrismo/colonialidade do saber não aponta para uma ruptura radical com as categorias ocidentais e a louvação dos saberes locais. Muito pelo contrário, a proposição é a elaboração de uma concepção nova de totalidade social contra, por um lado, o atomismo dos “empiristas de sempre” e dos “pós-modernistas” (Ibid.: 446), por outro, contra a totalidade homogeneizante e organicista ligada ao padrão global de poder capitalista (Quijano também se opõe claramente a uma concepção microfísica de poder). A “descolonização” aparece como projeto de “reconstituição epistemológica”:

Não é necessário, no entanto, recusar toda ideia de totalidade social para desprender-se das ideias e imagens com as quais elaborou-se essa categoria dentro da modernidade europeia. O que se deve fazer é algo de muito distinto: liberar a produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação, das armadilhas (*baches*) da racionalidade-modernidade europeia. [...] A perspectiva da totalidade no conhecimento inclui o reconhecimento da heterogeneidade de toda realidade; de seu irreduzível caráter contraditório; da legitimidade, isto é, a desejabilidade do caráter diverso dos componentes de toda realidade e da social em consequência (Ibid.: 446).

Não se trata de negar radicalmente a utilidade de conceitos e categorias ocidentais na análise das experiências pós-coloniais, mas de reconstituir criticamente estas teorias, consciente das implicações da colonialidade do saber. Esta reconstituição implica na comunicação com outros saberes inferiorizados pelo eurocentrismo, e aparece como necessária não só para entender experiências locais periféricas, mas para renovar o conhecimento inclusive do próprio centro, diante do caráter cada vez mais mundial do capitalismo. Implica também uma compreensão abrangente de modernidade como “articulação de muitas racionalidades” (Idem, 2005: 8).

REFERÊNCIAS

- ASTON, T. H.; PHILPIN, H. E. (eds.). **The Brenner Debate**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. In: **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11. Brasília, pp. 89-117, maio-agosto de 2013.
- BRENNER, R. **Merchants and Revolution**. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- CHAKRABARTY, D. **Provincializing Europe**. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- _____. **Rethinking working-class history: Bengal 1890-1940**. Princeton: Princeton University press, 1989.
- CHATTERJEE, P. **Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?**. London: Zed Press, 1986.
- CHIBBER, Vivek. **Postcolonial theory and the specter of capital**. London: Verso, 2013.
- _____. Capitalism, class and universalism. In: **Socialist Register**, v. 50, 2014.
- CONNEL, Raewyn. **Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science**. Cambridge: Polity Press, 2007.
- GUHA, R. On some aspects of the historiography of colonial India. In: GUHA (ed.). **Subaltern Studies I: Writings on South Asian History & Society**. Delhi: Oxford University Press, 1982.
- _____. **Elementary Aspects of peasant insurgency in colonial India**. Delhi: Oxford University Press, 1983.
- _____. **Dominance without Hegemony**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- LAKATOS, Imre. **La metodología de los programas de investigación científica**. Alianza Editorial: Madrid, 1983.
- MARX, Karl. **O capital, livro I, v. 1**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. In: STEDILE, J.P; TRASPADINI, R. (orgs.). **Ruy Mauro Marini: Vida e Obra** (2ª ed.). São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma Razão Decolonial: Desafios Ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. In: **Civitas**, Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 66-80, jan-abr. 2014.

- PRADO Jr., Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo, Editora. Brasiliense, 23ª edição, 1994.
- QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad-Racionalidade. In: Bonilla, Heraclio. **Los Conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas**. Bogotá: Tercer Mundo, 1992.
- _____. El fantasma del desarrollo en América Latina. In: **Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales**, vol. 6 N° 2 (mayo-agosto), pp. 73-90, 2000.
- _____. Colonialidade, poder, globalização e democracia. In: **Novos rumos**, ano 17, n. 37, 2002.
- _____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: Lander, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Quijano.rtf> (sigo a paginação do arquivo pdf/adobe, pp. 1-25).
- _____. Dependencia, cambio social y urbanización en Latinoamérica. In: CLÍMACO, D (org.). **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder..** Buenos Aires: CLACSO, 2014a.
- _____. “Polo marginal” y “mano de obra marginal”. In: CLÍMACO, D (org.). **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014b.
- _____. Sobre la naturaleza actual de la crisis del capitalismo. CLÍMACO, D (org.) **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014c.
- _____. América Latina en la economía mundial. CLÍMACO, D (org.) **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014d.
- _____. Del “polo marginal” a la “economía alternativa”. CLÍMACO, D (org.) **Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder**. Buenos Aires: CLACSO, 2014e.
- TAVOLARO, Sergio. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 20, n. 59, outubro de 2005.