

INFLUXO DA ESCOLA DE FRANKFURT NO PENSAMENTO DECOLONIAL: BREVE ANÁLISE SOBRE A TEORIA CRÍTICA

Resumo: O presente trabalho visa apresentar a influência da chamada Escola de Frankfurt sobre o esboço analítico e metodológico do pensamento decolonial latino-americano. Para isso, foi abordada uma breve análise histórica da chamada Teoria Crítica dos pensadores frankfurtianos, principalmente Horkheimer e Adorno e suas análises críticas da sociedade de consumo do Ocidente, procurando abordar de que maneira aquela teoria influenciou as análises posteriores de autores decoloniais, com menção especial a Aníbal Quijano e sua teoria da Colonialidade do poder, Edgardo Lander com sua teoria da Colonialidade do saber. Dessa forma, será demonstrado que a influência de uma parte da teoria crítica se encontra presente no arcabouço teórico dos pensadores decoloniais, sobretudo, na sua crítica ao eurocentrismo e ao neoliberalismo.

Palavras-chave: Decolonialidade. Escola de Frankfurt. Teoria Crítica.

Abstract: The present work aims to present the influence of the so-called Frankfurt School on the analytical and methodological outline of Latin American decolonial thought. To this end, a brief historical analysis of the so-called Critical Theory of Frankfurt thinkers, mainly Horkheimer and Adorno and their critical analyses of Western consumer society, was addressed, seeking to address how that theory influenced the subsequent analyses of decolonial authors, with special mention to Aníbal Quijano and his theory of the Coloniality of Power, Edgardo Lander and his theory of the Coloniality of Knowledge. In this way, it will be demonstrated that the influence of a part of critical theory is present in the theoretical framework of decolonial thinkers, especially in their criticism of Eurocentrism and neoliberalism.

Keywords: Critical Theory. Decolinality. Frankfurt School.

Percy Daniel Arce Santos¹

Carlos Alberto Vasconcelos²

¹ Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS); mestre em Filosofia pela UFS; graduado em Serviço Social pela Universidade Tiradentes; membro do grupo de Pesquisa e Processos Identitários e Poder (Geppip). E-mail: darcesantos@gmail.com

² Professor da UFS, lotado no Departamento de Educação; professor do Programa de Pós Graduação em Educação, do Programa de Pós Graduação em Ensino de Ciências e Matemática e da Rede Nordeste de Ensino (Renoen); mestre e doutor em Geografia pela UFS; graduado em licenciaturas em Geografia, Pedagogia, Letras vernáculas e Letras Espanhol; integra o Grupo de Pesquisa Educação e Contemporaneidade (Educon) – CNPQ/UFS; é líder do Grupo de Estudos e Pesquisa em Formação de Professores e Tecnologias da Informação e Comunicação (Foptic) – CNPq/UFS e pertence à Associação Nacional pela Formação dos Profissionais da Educação (Anfope). E-mail: grupo.foptic@gmail.com

INTRODUÇÃO

Para uma teoria social entendida ao modo tradicional, dentro do que consideramos ciências sociais e especialmente a sociologia, a

sociedade ou alguma de suas partes é algo presente, um objeto que pode ser estudado com os mesmos métodos das ciências da natureza e cujos processos são análogos à prática da pesquisa dentro das ciências sociais. Essa

concepção da teoria social é chamada de positivismo.

Dessa forma, uma teoria social, quando se fala da teoria tradicional, apresenta raízes cartesianas e considera os elementos como um sistema de proposições sobre um âmbito de objetos, dedutivamente entrelaçados, com base em uma série de princípios e leis embasados e confirmados pela experiência. Nesse sentido, a teoria é concebida como uma esfera autônoma que persegue, descreve e explica, mediante a descoberta de leis, uma realidade que resulta na teoria.

O grande paradigma da teoria tradicional se consolida como a concepção cartesiana da realidade, que separa, seleciona e ordena o real em dois campos irreduzíveis e separados: sujeito-objeto – por um lado, o ser pensante analítico; e, por outro, o objeto de estudo, a realidade inexplorada, o problema matemático a ser resolvido. Fora dessa dicotomia, não existiria mais nada – a ciência, como tal, como forma pura, não poderia ser alterada por elementos externos.

Poderíamos denominar esses dois conceitos, seguindo o raciocínio de Max Horkheimer (2008), como Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Nesse caso, a Teoria Tradicional, dirá Horkheimer (2008), implica tomar o mundo como já foi dado, como já foi determinado em suas condições existentes,

sendo, portanto, algo previsível em sua continuação. A Teoria Tradicional herda o aparelho conceitual através do qual interpretamos o mundo, de tal modo que herdamos as categorias de pensamento com as quais pensamos e atuamos. Nesse sentido, Horkheimer (2008) se questiona: o que seria pensável ou não para nós?

Horkheimer é a revisão do modelo cartesiano, “tradicional”, de separação entre “ser” e “pensar”. Nas Ciências Sociais, por exemplo, isso se reflete na separação entre o cientista, que trata a realidade social e seus produtos como algo exterior, e o cidadão, que mostra interesse pela realidade através da intervenção sociopolítica. Embora um mesmo indivíduo seja ambos a um só tempo. (Bueno, 2022, p. 4).

Se o que é pensável é sempre uma continuação sem fissuras do já existente, então poderíamos dizer que estamos dentro de uma Teoria Tradicional da realidade, pois vemos esta como um objeto diante de nós, sobre o qual não somos capazes de intervir, como um sistema que evoluciona, mas que não é modificável em sua essência, enquanto uma corrente em movimento que é impossível de redirecionar.

Horkheimer (2008) acredita que, nas antípodas da Teoria Tradicional, existe uma atitude essencialmente humana (isto é, aquilo que não é dado desde o exterior, mas que implica a participação ativa do sujeito) que tem

por objeto modelar a realidade, uma atitude que toma a sociedade como agrupação de humanos participativos com capacidade e, sobretudo, com interesse por decidir como querem viver. Essa atitude, antes mencionada, forma parte da Teoria Crítica, que implica o sujeito em seu pensamento consciente e ativo. Em outras palavras, um sujeito que não tem consciência de sua individualidade não pode ser crítico, pois, sem individualidade, ele somente pode repetir os padrões da Teoria Tradicional.

Para o teórico de Frankfurt, é importante ressaltar o caráter individual do pensamento, pois o ato de pensar somente pode ser feito pelo sujeito e nunca pelo coletivo. Segundo Horkheimer (2008), a Teoria Tradicional nunca pode ser crítica. A meta principal desse tipo de pensar é organizar toda a experiência em função de domínios já conhecidos e delimitados (tal qual como foi inaugurado por Descartes em seu *Discurso do método*, em 1637).

A reprodução da vida tal como ela é na atualidade é consequência da forma de pensar imbuída dentro da lógica formal. A teoria tradicional implica aceitar as condições de existência como se estas estivessem sempre dadas e definidas, o que traz como consequência dar um papel de espectador aos sujeitos que estão à frente delas.

A Teoria Crítica pretende despertar no indivíduo tradicional um modo de existência

que se perpetua irreflexivamente, o que significa permitir que ele seja consciente de si mesmo e da atividade que ostenta na sociedade. Devido a isso, pode-se dizer que a maneira de sair da Teoria Tradicional radica-se na reflexão sobre si mesmo, na busca por conseguir uma autoconsciência do sujeito.

A ESCOLA DE FRANKFURT

A concepção de modernidade choca-se com as críticas de um número diverso de linhas teóricas. Dentro dos questionamentos na estrutura ideológica e social da sociedade moderna, inscrevem-se os pensadores da Escola de Frankfurt. Na concepção da Teoria Crítica de Max Horkheimer, é necessário desmascarar o caráter ideológico do que na modernidade se chamou ciência positiva. A independência dos resultados obtidos na ciência moderna é o que dá o caráter de positividade, sustentado por um método formalizado que garante a verdade definida em um procedimento que exclui toda ingerência de qualquer contexto da pesquisa. Para Bueno (2022, p. 3):

Foi a partir dessa interlocução heterodoxa com Marx que se construíram alguns princípios teóricos e éticos centrais para uma Teoria Crítica, tais como: a crítica imanente como método de análise, a orientação para a emancipação enquanto horizonte normativo da crítica, e o comportamento crítico

em relação ao conhecimento produzido no interior da sociedade capitalista, sob determinadas condições estruturais; ou seja, a noção de que a crítica social deve ser autocrítica.

Sendo assim, qualquer lei natural enunciada cientificamente deve ser por definição crítica em si mesma, independentemente de forma absoluta de qualquer condição psicológica e social a partir da qual se chegou a um consenso dentro do ramo de uma ciência específica.

A TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE (TSC): UMA TRANSFORMAÇÃO METODOLÓGICA

O Grupo de pensadores que formava a Escola de Frankfurt era dirigido por Horkheimer, considerado o principal teórico daquele coletivo de pensadores, juntamente com Adorno, que também foi diretor do Instituto para a Pesquisa Social. Um de seus principais aportes foi o conceito da Teoria Crítica, que se opunha ao da Teoria Tradicional.

Theodor Adorno, filósofo, sociólogo, musicólogo e compositor alemão, é considerado um dos principais pensadores do século XX do ramo da Estética. Adorno também foi criador do conceito de Indústria Cultural, que, segundo o teórico, ajudaria a entender como os produtos são massificados, padronizados e

industrializados com o intuito de obedecer a um hábito de consumo.

Outros membros importantes da Escola de Frankfurt foram Walter Benjamin; Leo Löwenthal, crítico literário do instituto, Franz Neumann, um filósofo do direito; Otto Kirchheimer, também filósofo do direito; Friedrich Pollock; e Henryk Grossman, pensador com enfoque marxista. Posteriormente apareceram Habermas e Marcuse.

O grupo teve sua origem na década de 1920, quando Felix Weil, filho de um milionário, organizou em 1924 uma discussão entre intelectuais sob o título de Primeira Semana de Trabalho Marxista. Com o tempo, Felix Weil funda, juntamente com Gerlach, o Instituto de Sociologia na Universidade de Frankfurt.

Desde o início, o Instituto contou com independência financeira e acadêmica, devido ao financiamento econômico da fundação da família Weil, que ajudou para que os pensadores da Escola de Frankfurt tivessem independência acadêmica e pudessem desenvolver suas teorias com liberdade, deixando de lado os interesses econômicos de distintas forças sociais, assim como os possíveis compromissos partidários da época anterior à Segunda Guerra Mundial.

Abordar com precisão os múltiplos pensadores da Escola de Frankfurt e suas

contribuições é uma tarefa difícil. Por isso mesmo, buscamos realizar uma aproximação teórica com os membros da primeira geração, como é o caso de Horkheimer e Adorno.

OS PRIMÓRDIOS DA TEORIA CRÍTICA

A Teoria Crítica tem sua formulação inicial por Max Horkheimer no ensaio de 1937: *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. No entanto, é na famosa disputa que tiveram Karl Popper e Adorno no Congresso da Sociedade Alemã de Sociologia onde se cimentam as bases epistemológicas da Teoria Crítica com maior clareza. Para isso, a Teoria Crítica procura desmascarar o caráter ideológico da ciência e suas abstrações da realidade sócio-histórica. Sua pretensão era a criação de uma teoria que possibilitasse a razão emancipadora para uma sociedade humana e racional.

Essa racionalidade da ciência implica consequências para a metodologia da pesquisa social. Horkheimer, desde seu ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, desmascara-as, ao realizar uma crítica da Teoria Tradicional. Em relação a isso, Horkheimer começa por fazer uma crítica à sociedade. Essa teoria baseia sua compreensão do mundo, que pretende conhecer, abstraindo-a de uma mera linguagem que remete a uma instrumentalidade do saber científico, cuja expressão mais clara é a ciência

positivista. Assim, essa redução da realidade, através da razão instrumental, privilegia somente uma dimensão racional que legitima uma só direção do pensamento, que não pode desligar-se do núcleo da objetividade como essência positivista. Dali que Horkheimer (1973) denuncia a ciência pura, expurgada de toda noção metafísica e motivada por uma noção de exatidão, de sua falsa neutralidade, tendo mais um caráter ideológico usado pelas elites dominantes da sociedade industrial como instrumento de dominação.

Portanto, a Teoria Crítica ajuda a pensar o seguinte: a) o *enfoque interdisciplinar*, tanto para analisar quanto para resolver o problema da elaboração da Teoria Crítica que recorre às distintas disciplinas das ciências sociais, naturais e das artes, pelo que uma contribuição nesse campo faz sentido para a conexão dialética entre teoria e prática – Marcuse (1993) indica que o objetivo da interdisciplinaridade é transcender a divisão do trabalho acadêmico, aplicando sociologia, psicologia, filosofia etc., para entender melhor os problemas da época. Isso ajuda a Teoria Crítica a conciliar elementos tão diferentes como o marxismo e a psicanálise freudiana, e poder estender o conceito de alienação não só para o campo econômico ou social, mas também para o campo da consciência; b) *a realidade onde surge nosso problema em chave de contradição* – segundo

Mauricio Beuchot (2008), Adorno se insere na tradição da dialética não hegeliana, visto que a dialética hegeliana parte da experiência da contradição entre as ideias e a realidade, no que se dá uma solução chegando a uma conclusão (tese, antítese e síntese). Frente a isso, Adorno propõe uma dialética negativa, que privilegia o momento da negação ou da antítese, mais do que o da superação ou síntese. A dialética é negativa porque é crítica, utiliza a contradição para criticar e não desemboca em uma totalidade fechada, que só é possível na dialética hegeliana na superação dos contrários, devido ao fato de que a negatividade que predomina evita o fechamento. Adorno, *grosso modo*, expõe seu método:

A dialética como procedimento significa pensar em contradições por causa da contradição experimentada na coisa e contra ela, sendo contradição na realidade, é também contradição à realidade. Mas dita dialética não é conciliável com Hegel. Seu movimento não tende à identidade na diferença de cada objeto com seu conceito, mas bem desconfia do idêntico. (Adorno, 1984, p. 48).

Para os frankfurtianos, a negatividade está inserida nos aspectos positivos da sociedade burguesa, entre os quais as situações históricas pretendem ser e podem ser expressas nas ideias e no que na verdade são. Essa experiência de contradição é o princípio da

crítica. Por conseguinte, o começo das ciências sociais está nas contradições.

Na famosa disputa que em 1961 entre Karl Popper, representante do ramo da razão analítica, e Theodor Adorno, representante da Teoria Crítica, fez-se patente a crítica de Adorno (1972) à concepção popperiana da ciência, estabelecendo que não se pode desvincular a ciência dos contextos sociopolítico e econômico e considerá-los como exteriores. Esse também era o entendimento de Horkheimer, já que, em uma análise crítica da teoria popperiana, indicava a redução da ciência a elementos puramente lógicos, desligando-a dos processos sociais reais. Segundo Horkheimer (2008, p. 229):

Tanto a frutuosidade, para a transformação do conhecimento presente, das conexões empíricas que vão se descobrindo, como sua aplicação aos fatos, são determinações que não se reduzem a elementos puramente lógicos ou metodológicos, mas que, em cada caso, só podem ser compreendidas na sua ligação com processos sociais reais.

E afirmava que o conteúdo mesmo da ciência tem como base o entorno social que a rodeia e a possibilita. Segundo Horkheimer (2008), a transformação das estruturas científicas depende da situação social respectiva, algo que se pode afirmar não só em relação às teorias tão gerais quanto o sistema

copernicano, mas também em relação aos problemas especiais da pesquisa corrente.

Nesse caso, vincular os problemas de pesquisa das ciências com o contexto social, é pensar eles desde a totalidade social, que permite encontrar a verdadeira objetividade dos fenômenos que analisa.

A construção do conhecimento se faz por meio de uma razão dialógica. Desde os anos 1970, é possível dizer que se abre uma nova época na evolução do pensamento da Escola de Frankfurt, com Jurgen Habermas como o grande iniciador. Habermas, com a teoria da ação comunicativa e a ética do discurso, dará início a uma teoria da racionalidade, decisiva para a missão que vai assumir a filosofia e uma teoria consensual da validade. Em Habermas, a racionalidade que constrói o conhecimento passa de uma condição monológica (*ego cogito* cartesiano) a uma racionalidade dialógica, onde mais de dois sujeitos dialogam para chegar a um consenso no qual o conhecimento se constrói dentro de uma comunidade de fala.

Permite-se, assim, encontrar nas ciências sociais um objetivo emancipador ao criticar o projeto da modernidade e sua racionalidade instrumental. Para a Escola de Frankfurt, o interesse que impulsiona as ciências sociais é a procura da emancipação, ou, como diria Horkheimer (2008), o interesse pela supressão da injustiça social.

Interdisciplinaridade, totalidade, contradição e um *telos* emancipador, são categorias que se apresentam de maneira sistêmica ao longo das obras dos pensadores de Frankfurt. Podemos argumentar que, se bem os pensadores de Frankfurt não dedicaram parte de suas obras à criação de uma teoria, brindaram-nos com uma via para edificá-la, tomando essas categorias como critérios de orientação, uma metodologia que serve como modo de aproximação.

A Escola de Frankfurt, durante a segunda metade do século XX, abriu caminho para que o Ocidente questionasse o projeto moderno não só através de uma perspectiva econômica, como fez o marxismo, mas a partir de todas as frentes das disciplinas sociais, especialmente a Filosofia. Dessa forma, por exemplo, se analisarmos o discurso dos direitos humanos aceito pelo mundo ocidental desde a metodologia da Escola de Frankfurt, ampliaremos nosso horizonte de análise para além da ciência jurídica (interdisciplinaridade) e questionaremos, mediante a contradição do que se diz no discurso dos direitos humanos, se o que se faz nesse campo cumpre realmente uma finalidade emancipadora. Nesse caso, o discurso dos direitos humanos deve estar mediado pela categoria de totalidade social, descobrindo que se circunscreve ao sistema capitalista sob uma lógica instrumental.

A teoria crítica, como toda proposta teórica, tem evoluído ao longo dos anos, devido à reflexão constante dos frankfurtianos. O objetivo deste ponto foi registrar, *grosso modo*, os aportes que os pensadores da Escola de Frankfurt realizaram em favor da Teoria Crítica. Não é a mesma Teoria Crítica em sua formulação inicial com Horkheimer que contrasta com a Teoria Tradicional, nem a Teoria Crítica que desenvolveram Adorno (em sua dialética negativa) e Marcuse (o Homem unidimensional), demonstrando ter maior consciência da totalidade social dada no contexto histórico.

Finalmente, seguindo a Habermas (1973), podemos classificar em seis linhas os temas tratados da Escola de Frankfurt, durante a primeira época: 1) As formas de integração das sociedades pós-liberais; 2) A socialização familiar e o desenvolvimento do eu; 3) Os meios e a cultura de massa; 4) A psicologia de protesto; 5) A teoria da arte; e 6) A crítica ao cientificismo e ao positivismo.

A importância deste movimento, deixou marca no mundo inteiro ganhando muitos seguidores, além de provocar debates em torno a suas obras de maneira interdisciplinar com o intuito de encontrar pontos de encontro. Este é o caso por exemplo de Karime Silva (2017) em seu artigo “La importancia de construir

consenso en las de Jurgen Habermas y Axel Honneth”.

Inicialmente pesquisam como esta teoria crítica permitiria compreender o funcionamento da disputa alternativa de mecanismos de resolução e a forma em que fazem uso da dinâmica do conflito para reestabelecer o canal de diálogo entre as partes, assim como fomentar o surgimento de soluções satisfatórias.

Também a teoria crítica ajudou cimentar a teoria da justiça de Honeth onde trabalho sobre a compreensão do sentido ético da liberdade jurídica nas sociedades contemporâneas e como a democratização dos espaços de interação ajudaria aos cidadãos a fortalecer sua liberdade e autonomia. Esta referência indicaria que a construção de consensos e acordos constitui um instrumento legítimo da emancipação social, leitura que foi acolhida posteriormente pelos pensadores decoloniais latinoamericanos como veremos a continuação.

O PENSAMENTO DECOLONIAL E O GIRO DECOLONIAL

O decolonialismo é uma corrente que pode ser considerada herdeira do pensamento da Teoria Crítica. Porém isso não significa que os pensadores decoloniais como Ramón Grosfoguel, Aníbal Quijano, Castro-Gómez,

Mignolo, entre outros, não tenham desenvolvido categorias próprias de pensamento. Pode ser entendido como pensamento decolonial o enfoque ou o recorte de Arturo Escobar (1998) ou do grupo da modernidade colonial, composto por Grosfoguel e Castro-Gómez (2007). Isto se manifesta, por exemplo, na existência de um amplo espectro categorial que se usa tanto para criticar a modernidade quanto para compreender outros tipos de modernidade, ao estabelecer os grupos subalternos. Nesse caso, o pensamento decolonial fica mais visível, pois é possível perceber a necessidade da busca de uma ruptura e de um desprendimento da lógica opressiva moderna e eurocêntrica, mediante a abertura às possibilidades de ser e existir que foram cobertas pelo conceito padrão de modernidade – trata-se de constituir-se um giro decolonial fundamentado em um universo composto por diferentes elementos, operação que rompe com a consideração das manifestações culturais não ocidentais como subalternas, bárbaras, primitivas ou subdesenvolvidas, desarticulando, assim, todas as estruturas dominantes e reprodutoras das distintas colonialidades, do poder, saber, ser e da natureza, para empreender um novo horizonte histórico. Segundo Rosevics

condições colonizadas da epistemologia, buscando a emancipação absoluta de todos os tipos de opressão e dominação, ao articular interdisciplinarmente cultura, política e economia de maneira a construir um campo totalmente inovador de pensamento que privilegie os elementos epistêmicos locais em detrimento dos legados impostos pela situação colonial (Rosevics, 2017, p. 189).

Assim, pensadores, que consideramos dentro do enfoque ou enquadre do pensamento decolonial coincidem em repensar e criticar o projeto moderno com base em três eixos: epistemológico, ontológico e político-econômico (do poder). Ressaltamos algumas características-chave para poder entender tal perspectiva:

- a) Pensadores decoloniais localizam a origem da modernidade na Conquista da América e no controle do Atlântico depois de 1492. Por isso, o pensamento desses autores se inscreve direta ou indiretamente na tarefa de pensar a modernidade como um projeto civilizatório e a colonialidade como o lado obscuro deste;
- b) Propõem uma epistemologia que considere e resgate a realidade da diversidade epistemológica provenientes das particularidades periféricas (como no caso das cosmovisões indígenas), mediante uma

O pensamento decolonial objetiva problematizar a manutenção das

descolonização de saberes, tendo a América Latina como o ponto de início, oposto da modernidade, dominado e encoberto. Na atualidade, esses autores realizam uma crítica à reprodução da colonialidade epistemológica ou colonialidade do saber, termo aprofundado por Lander (2000), que tem como uma de suas manifestações o privilégio epistêmico do conhecimento produzido por uns quantos homens da Europa ocidental. Tal proposta implica em desconstruir a existência de um provincialismo ocidental – eurocentrismo – sustentado sob o discurso de universalidade, em outras palavras, trata-se de se opor às teorias produzidas pelo Ocidente que supostamente teriam a capacidade de explicar as realidades histórico-sociais do resto do mundo;

c) Questionam a assimilação (subsunção) ao capitalismo ocidental, ao modelo civilizatório moderno, imposto pelo norte global ao sul colonial, que impõe suas formas de ser e de existência, constituindo a subjetividade colonial e o outro colonial. Essa assimilação é denominada por Maldonado (2007) como colonialidade do ser;

d) Criticam os elementos estruturantes de dominação e exploração que controlam as áreas de existência social e possibilitam a vida dos povos, entre os quais: o controle do trabalho, o controle do sexo e da reprodução sexual, o controle da subjetividade e o controle da autoridade coletiva. Quijano (2014) denominou esse controle das áreas da existência social como colonialidade do poder, termo usado por outros autores como base para desenvolver seus enfoques teóricos. Cabe indicar que Quijano não inclui como controle de existência a natureza, propondo uma colonialidade da natureza;

e) Propõem um novo horizonte histórico para a superação do modelo civilizatório moderno, como o projeto de transmodernidade de Enrique Dussel (2002).

Por outro lado, o giro decolonial é um conceito trazido originalmente por Nelson Maldonado Torres em 2005. Basicamente trata-se do movimento de resistência presente tanto na teoria quanto na prática dos elementos que se encontram em jogo na perspectiva da modernidade/colonialidade.

Através do conceito de giro decolonial, é possível ter diversas perspectivas, já que o grupo decolonialista não se formou com

pensadores homogêneos, pelo contrário, as alteridades são acolhidas e promovidas com o intuito de romper com o pensamento europeu e ocidental.

O DECOLONIALISMO EM ANÍBAL QUIJANO

Aníbal Quijano nasceu em Yungay, cidade do Peru, em 1930. É considerado um dos grandes expoentes da teoria decolonial na América Latina. De forma geral, pode-se dizer que a trajetória teórica desse autor passou por dois grandes momentos: no primeiro, Quijano fez parte dos pensadores da chamada Teoria da Dependência; em um período que abarca o início da década de 1960 e meados da década de 1970. Durante aquele período, desempenhou uma pesquisa na divisão de assuntos sociais da Comissão Econômica para América Latina (Cepal) entre 1965 e 1971. Durante sua estadia no Chile, já em um segundo momento, desde finais da década de 1980 em diante, suas preocupações teóricas se estendem e diversificam, pois ele aborda problemas sociais que parecem sair da análise ortodoxa do marxismo para expandir e diversificar a bagagem teórica de seus escritos. Assim, desde a década de 1990, a análise da modernidade como processo complexo marcaria uma tendência em seus escritos posteriores sobre a

realidade latino-americana, embora sem deixar de lado a premissa da colonialidade. Segundo Gamboa:

Para Quijano (2009), colonialidade do poder se origina na América e significa um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista; é constituída na classificação racial dos povos e opera em todos os âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas, da realidade social. Para o autor peruano, o que é costumeiramente chamado de modernidade e capitalismo tem sua origem com a invasão da América Latina. É nesse espaço/tempo em que são constituídos os elementos necessários à produção material e subjetiva da modernidade. Do extermínio das populações nativas e da imposição da escravidão aos cativos vindos da África, surge um novo padrão de poder que se torna hegemônico e se espalha para o mundo todo. Esse novo sistema de exploração é baseado na construção da divisão entre raças humanas, um construto social e histórico que naturaliza diferenças sociais e culturais em marcadores biológicos. Essa ideia serve como justificativa para as novas relações de dominação/exploração que se formavam naquele período, observando os dominados não como vítimas de um conflito de poder, mas sim enquanto inferiores em sua natureza e, por isso, em sua capacidade de produção histórico-cultural. (Gamboa, 2022, p. 1106)

Dito isto, Quijano é conhecido como um dos principais teóricos do pensamento decolonial. O autor situa em suas reflexões a interação que existe entre a formação das

relações de produção capitalistas e a formação das identidades de sujeitos submetidos a relações raciais. Em outras palavras, começa observando o marco racial sobre o qual se estruturam as contradições capitalistas. Dessa maneira, complementa, a partir de uma perspectiva latino-americana, o conjunto de teorias de análise cultural, que começa com os estudos sobre o chamado orientalismo de autores como Said, Spivak e Bhabha.

Por outra parte, é possível observar que a teoria decolonial em Quijano constitui uma reflexão ao redor dos conceitos de colonialidade e colonialidade do poder, síntese das relações políticas, econômicas e culturais na América Latina. Esses dois aportes teóricos na construção das teorias pós-coloniais latino-americanas são a porta de entrada para distintos debates em torno da identidade e da *otredad* latino-americana. É necessário caracterizar tais conceitos para observar a importância que tem sua obra no pensamento político latino-americano em torno das perguntas pelas identidades e *otredades*. Segundo Kerner:

O sociólogo peruano Aníbal Quijano, que inicialmente se tornou conhecido nas regiões de língua alemã vinculado à teoria da dependência, mas que nas últimas duas décadas é discutido, sobretudo, como representante da abordagem decolonial, portanto, das abordagens pós-coloniais relacionadas com a América Latina, descreve a instituição colonial da

moderna estrutura social como “colonialidade do poder”. Com isso ele se refere a uma forma de poder e dominação que foi estabelecida (na América Latina) através do colonialismo europeu, mas que sobreviveu ao fim formal da dominação colonial. De acordo com Quijano, a colonialidade do poder abrange a totalidade da formação econômica e social. (Kerner, 2022, p.02)

A reflexão em torno da identidade e da *otredad* na América Latina, segundo a perspectiva da teoria decolonial de Quijano, surge a partir da análise dos conceitos de colonialidade e colonialidade do poder. Por um lado, a colonialidade constitui a imbricação dos processos econômicos e políticos do capitalismo com os processos de subjetivação e classificação dos grupos sociais em raças (branco, negro e indígena).

Los mayas, aztecas, aymaras, incas, son definidos como “indios”. La población de origen africano congos, bancongos, yorubas, ashantis: son [definidos como] “negros”. Y de igual forma los colonizadores ibéricos, británicos, españoles, desde el siglo XVIII pasan a ser los blancos (Quijano, 1992, p. 102).

A partir dessa diversidade de grupos sociais e identidades históricas ao longo da América Latina, Quijano afirma que os colonizadores irão estabelecer a dominação e a exploração, contrapondo-se às identidades originais dos povos que habitam a América.

Por outro lado, segundo Quijano (2014), a colonialidade do poder é a expressão concreta das relações de colonialidade, pois estabelece as formas de imposição de subjetividades na totalidade dos âmbitos da existência social, isto é, no trabalho, no sexo, na subjetividade e na autoridade coletiva.

La colonización del imaginario de los dominados. Es decir, [la colonialidad del poder] actúa en la interioridad de ese imaginario. La represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Los colonizadores impusieron también una imagen mistificada de sus propios patrones de producción de conocimientos y significaciones (Quijano, 1992, p. 438).

Para observar como operam ambos os conceitos, Quijano desenvolve uma crítica inicial à forma como, desde o marxismo, se concebem os processos que darão lugar à modernidade, com o intuito de mostrar como o conceito de raça define, determina e estrutura as identidades no mundo latino-americano.

Quijano, porém, indica que a categoria de colonialidade difere de colonialismo, pois toda a estrutura política e econômica que permite a distintos países manter colônias de sua nação mediante a administração direta e indireta dos recursos e do trabalho (colonialismo) se propicia não somente do

controle das relações sociais de produção, mas do controle das formas de ser, pensar e representar o mundo dos grupos sociais de toda a América.

Tal forma de controle das subjetividades é denominada por Quijano (1992) como colonialidade, referindo-se centralmente a um controle dos distintos grupos sociais em torno da ideia de raça em sua relação com sua forma de trabalho. Nesse sentido, o processo da modernidade é constituído pelo conjunto de relações de colonialidade, pela articulação das relações sociais através da ideia de capital e de raça.

[...] si se observan las líneas matrices del poder mundial actual, su distribución de recursos y de trabajo entre la población del mundo es imposible no ver que la vasta mayoría de los explotados, de los dominados, de los discriminados, son exactamente miembros de las “razas”, de las “etnias” o de las “naciones” en que fueron categorizadas las poblaciones colonizadas (Quijano, 1992, p. 438).

Dessa forma, a raça nas reflexões de Quijano desde 1992, não constituirá um reflexo das relações sociais de produção – os determinantes na criação da atual forma de dominação e exploração, em outras palavras, no período anterior à formação do capitalismo desde o século XVII; a contradição que daria forma às distintas sociedades latino-americanas não é só a contradição entre capital e trabalho, o

conjunto de relações de produção que geram a exploração dos sujeitos.

Aquilo que constitui o específico da colonialidade do poder é onde aparecem as tensões nas relações de poder entre europeus e não europeus, aspecto que será fundamental para entender como se dá o controle e a produção da vida social da maioria dos grupos sociais.

Quijano (1992) caracteriza esse período como modernidade. Segundo ele, existiria um elo, uma noção compartilhada entre modernidade e colonialidade, definida pela decolonização sem decolonialismo. Em outras palavras, o final da presença formal de instituições coloniais não fez que deixassem de existir relações de colonialidade em nossos dias – agora, essas relações se encontram interiorizadas ao longo da geografia do novo mundo.

Segundo Quijano (1992), a modernidade não se constitui unicamente como processo de formação do sujeito moderno europeu, mas como fusão das experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, criando um universo específico de relações intersubjetivas de dominação sobre uma hegemonia eurocêntrica.

A diferenciação entre europeus e não europeus será expressa logo na imagem

piramidal do branco, do negro e do indígena, dando lugar à característica geral da identidade e da *otredad* na América Latina. Segundo Quijano (1992, p. 439), “La cultura europea se convirtió en una seducción; daba acceso al poder. Después de todo, más allá de la represión el instrumento principal de todo poder es la seducción, la europeización cultural se convirtió en una aspiración. Era un modo de participar en el poder colonial”.

Quijano (1992) irá mostrar na construção das identidades e *otredades* que, além da interação entre os processos históricos de formação do capitalismo com os processos de formação racial de grupos sociais, irão atuar os recursos e produtos do eurocentrismo. A perspectiva do conhecimento europeu não só pretende ser dominante, mas estabelece-se de tal forma que sem sua interiorização teria sido impossível o estabelecimento de instituições próprias do capitalismo sem a referência europeia na construção das identidades latino-americanas.

No processo histórico de dominação e controle da vida social, e, em geral, dos horizontes de sentido dos povos americanos, os grupos sociais se organizaram em função do europeu. Quijano (1992) expressa, em sua análise da colonialidade do poder, as formas como se unifica a identidade europeia, através da criação do sujeito moderno, junto com os

outros não europeus, nesse caso negros e indígenas.

De igual maneira, o anterior movimento gera a unificação da diversidade das identidades latino-americanas em torno da referência eurocêntrica e branca. Nesse processo de racionalização das identidades, há exploração e dominação dos grupos sociais. Nesse sentido, identidade e *otredad* se entrelaçam e se constituem mutuamente. O mundo branco e eurocêntrico cria o outro na medida que lhe impõe formas específicas de conhecer e habitar o mundo. Nesse caso, o negro e o indígena reproduzem uma imagem do branco à qual aspiram, que só com o passar do tempo dela começam a separar-se. Essa é a forma geral da dinâmica da identidade.

O DECOLONIALISMO EM LANDER

Edgardo Lander é um sociólogo venezuelano, professor da Universidade Central da Venezuela. Também é pesquisador associado do Transnational Institute. Considerado um dos pensadores mais relevantes do enfoque decolonial na América Latina, na sua obra principal, *La Colonialidad del Saber. Eurocentrismo y Ciencias sociales*, aborda as dificuldades para pensar-se alternativas ao neoliberalismo instalado como discurso hegemônico do modelo civilizatório.

Em outras palavras, empreende uma síntese dos supostos valores da sociedade liberal moderna em torno do ser humano, da riqueza, da história, do progresso e da boa vida (Lander, 2000).

Tudo isso se traduz na naturalização das relações sociais que a sociedade liberal industrial oferece não só como a ordem social desejável, mas como a única via possível. A própria narrativa histórica do neoliberalismo apresenta sua perspectiva como objetiva, científica e universal, constituindo-se no sentido comum da sociedade moderna.

No texto, o autor sustenta duas dimensões argumentativas que têm possibilitado uma construção discursiva naturalizadora dos saberes modernos:

- a) Sucessivas divisões do mundo real e as formas como são construídos os alicerces do conhecimento sobre a base das sucessivas separações (de ordem religiosa, abrangendo corpo, mente, razão e mundo);
- b) A articulação dos saberes modernos com a organização do poder;
- c) O projeto da modernidade aspirava ao desenvolvimento de uma ciência objetiva, a uma moral universal e a uma lei e arte autônomas.

Nessa percepção, o europeu apresenta-se como o avançado, o moderno, frente ao resto

das culturas que não são visualizadas. Esse fato é visível na conquista ibérica da América como o momento fundante da modernidade e a organização colonial do novo mundo.

Nesse sentido, a Europa, o Ocidente, se constitui como centro geográfico, temporal e cultural. Com os cronistas espanhóis, inicia-se uma invasiva formação discursiva separada do outro, do índio.

O eurocentrismo e o colonialismo são como cebolas de múltiplas camadas. Em diferentes momentos históricos do pensamento social crítico latino-americano, levantaram-se algumas destas camadas. Posteriormente, sempre foi possível reconhecer aspectos e dimensões (novas camadas de ocultamento) que não tinham sido identificadas pelas críticas anteriores (Lander, 2000, p. 7).

O processo que finalizou com a naturalização da sociedade liberal se consolidou a partir de uma dimensão de submissão de outros continentes desde a organização do poder. A derrota das resistências geradas instala a narrativa liberal da organização da propriedade, do trabalho e do tempo como única modalidade civilizatória possível. Segundo Lander

A expressão mais potente da eficácia do pensamento científico moderno especialmente em suas expressões tecnocráticas e neoliberais hoje hegemônicas. É o que pode ser literalmente descrito como a naturalização das relações sociais, a noção de acordo com a

qual as características da sociedade chamada moderna são a expressão das tendências espontâneas e naturais do desenvolvimento histórico da sociedade. A sociedade liberal constitui de acordo com esta perspectiva não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. Essa é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, sociedade sem ideologias, modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida (Lander, 2000, p. 08).

Para Lander (2000) a modernidade se sustenta sobre quatro dimensões: 1) A visão universal da história associada à ideia de progresso; 2) A naturalização das relações humanas; 3) A naturalização das múltiplas separações da sociedade; e 4) A necessária superioridade dos saberes que produz essa sociedade (ciência) sobre todos os outros saberes.

A TEORIA CRÍTICA DA SOCIEDADE DA ESCOLA DE FRANKFURT: UM DIÁLOGO COM O PENSAMENTO DECOLONIAL

Como visto, é possível encontrar aportes da Teoria Crítica presentes no embasamento teórico do pensamento decolonial. Podemos mencionar os seguintes pontos relevantes:

a) *eurocentrismo epistemológico*: como visto anteriormente, nem todo conhecimento gerado na Europa é eurocêntrico e dominador, assim como nem todo proveniente da América Latina é libertador. Nesse sentido, a Escola de Frankfurt com sua Teoria Crítica possibilitou grandes aportes para os teóricos latino-americanos que procuravam a emancipação de seus povos. Entretanto, ainda existe um resquício eurocêntrico na Teoria Crítica ressaltada no momento de pensar da América Latina. Por exemplo, o conceito de homem unidimensional de Marcuse (1993) gerado pelo capitalismo totalitário das sociedades industriais avançadas sobre os países que não têm um grau de desenvolvimento avançado do capital. Ele vê uma oportunidade para que estes países não terminem no totalitarismo do capital. No entanto, Marcuse (1993) acha difícil que isso aconteça, devido à fraqueza intelectual que tais nações apresentam para realizar elas mesmas as mudanças necessárias. Em outras palavras, o autor refere-se ao homem unidimensional da sociedade capitalista avançada para explicar os problemas que estas sociedades geram, impossibilitando pensar nas sociedades

do chamado Terceiro Mundo. Em consequência disso, a Escola de Frankfurt é uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo, porém uma crítica através de uma realidade emancipadora;

b) *A dialética da imobilidade*: tem-se criticado a dialética hegeliana de Adorno como uma dialética imóvel, pois, ao ficar na pura negação, torna-se imóvel, já que a síntese é que traz novas teses, e isso é o que dá movimento;

c) *Não se propõe um novo horizonte histórico*: só se limita a um *telos* emancipador. A dialética negativa, ao dar ênfase à negatividade, não permite vislumbrar como superar o momento histórico. Devido a isso, os integrantes da primeira geração da Escola de Frankfurt não têm claro para onde encaminhar as ações emancipadoras dos sujeitos.

Segundo Bueno (2022), a Teoria Crítica encontrou espaço nos pensadores decoloniais no sentido de crítica à modernidade e ao processo civilizatório. Segundo o autor, nos últimos anos, existe um esforço de descolonização da Teoria Crítica sob o pretexto de um reducionismo ideológico. Ainda de acordo com Bueno (2022), essa crítica à modernidade e ao modo de produção e de vida

do modelo capitalista encontrou posteriormente eco nos debates decolonialistas como um modo de compreensão da realidade.

Se a Teoria Crítica ajudou a demonstrar o caráter prescritivo e a normatividade reprodutiva imanente à própria teoria tradicional, argumentando que seus conceitos operam no sentido de inibir a liberdade, subsumir a contradição e reduzir a racionalidade, sua descolonização pode possibilitar uma extensão de seu potencial crítico para abarcar estruturas e processos sociais lateralizados por seus mais notáveis autores (Bueno, 2022, p. 10).

A teoria crítica ajudou o pensamento decolonial em seu arcabouço teórico. No entanto, isso não significou uma saída ou uma renúncia ao pensamento ocidental, visto que os mesmos pensadores frankfurtianos tinham uma base teórica. Nesse sentido, o pensamento decolonial pode ser entendido como uma extensão da herança vinda da teoria crítica com o intuito de realizar processos que podem ir além dos fundadores frankfurtianos.

Diferente entendimento podemos encontrar em Kerner (2022), que sustenta que o pensamento da Escola de Frankfurt omitiu o conceito de colonialismo europeu dentro de suas discussões. Segundo a autora, isso trouxe um lastro para a compreensão da realidade e do presente no sentido de fazer uma análise crítica da sociedade.

Segundo Kerner (2022), nossa construção civilizatória e cultural está moldada historicamente pelo imperialismo colonial europeu. Isso trouxe uma série de divergências na construção de nossas democracias ou no conceito de cidadania. Kerner (2022) fala também que o colonialismo justificou essas desigualdades como medidas legítimas com o intuito de obter a dominação. No entanto, esse tipo de construção social desigual perdura até nossos dias como um tipo de herança colonial.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Teoria Crítica motivou a aparição de diversas categorias, estudos e abordagens que foram usadas posteriormente por diversos pensadores, entre eles, os pensadores decoloniais com o intuito de responder a uma dominação epistemológica, produto do eurocentrismo e da colonialidade do saber. É possível afirmar também a problematização do conceito de modernidade cujo objetivo era trabalhar outro conceito que iria além. Nesse caso, falamos de uma transmodernidade, na qual seria possível construir uma nova e diferente metodologia da pesquisa social, seguindo os horizontes que oferecem nossas realidades.

Percorrendo o teor das contribuições da Escola de Frankfurt à pesquisa social, seu

aporte torna-se ainda mais relevante dentro dos campos da interdisciplinaridade, totalidade, contradição e *telos* emancipador. Nesse sentido, o pensamento decolonial, posteriormente, facultou a metodologia situando o problema geopoliticamente, dentro da realidade latino-americana e em sintonia com a interdisciplinaridade usada a partir das experiências na Escola de Frankfurt, para compreender e responder ao problema, tomando em consideração a multiplicidade das manifestações históricas e culturais presentes em nossos povos.

Podemos recolher o caso de Quijano (1992; 2014), que indica que o pensamento colonialista parte da ideia de raça gerando posteriormente um sistema subalterno que excluiu tudo aquilo que não seja europeu, neste caso os índios e os africanos. Paulatinamente com a criação de nossos Estados modernos, esse sistema continuou, devido à obediência às construções arcaicas que, todavia, não foram extirpadas totalmente. O pensador peruano compreende que isso é um projeto de dominação produzido pela relevância da cultura ocidental; em outras palavras, um projeto no qual as culturas periféricas seriam subjugadas.

Para Lander (2000), existe uma posição subalterna em nosso pensamento, já que nossa dominação parte do conhecimento. Nosso conhecimento tem raízes europeias, ocidentais,

o que favorece formas econômicas e sociais de opressão, como seria o caso do neoliberalismo. Devido a isso, segundo Lander (2000), existe uma dificuldade de encontrar alternativas teóricas e políticas à primazia total do mercado. Faz-se necessário, segundo Lander (2000), buscar alternativas para a conformação excludente e desigual do mundo, o que exigiria um esforço de desconstrução de conceitos vigentes.

Finalmente, as ciências sociais podem ser vistas como um projeto emancipatório proposto pela Escola de Frankfurt e posteriormente no pensamento decolonial. Em outras palavras, as ações sociais deveriam estar acompanhadas de ações políticas, ou seja, é necessário politizar o conhecimento para que não seja usado como estrutura dominadora, pois, somente assim, será possível superar as estruturas dominantes.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. **Dialéctica negativa**. Madrid: Taurus, 1984.

ADORNO, T. **La disputa del positivismo en la sociología alemana**. Barcelona: Grijalbo, 1972.

BEUCHOT, Mauricio. **Perfiles esenciales de la hermenéutica**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

BUENO, Enrico. A crítica do mito da modernidade: da Escola de Frankfurt ao giro

decolonial. **Revista Civitas**, Porto Alegre, n. 22, p. 1-11, 2022.

ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer mundo**: construcción y deconstrucción del desarrollo. Santafé de Bogotá: Norma, 1998.

DUSSELL, Enrique. **Posmodernidad y transmodernidad**. Ciudad de México: Iteso, 2002.

GAMBOA, Luiz. **Contribuições de aníbal quijano para o debate sobre relações étnico-raciais no brasil**. Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação. São Paulo, v.8.n.04. abr.2022.

GROSFOGUEL, R; CASTRO-GÓMEZ, S. **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

HABERMAS, J. **El discurso filosófico de la modernidad**. Madrid: Taurus, 1973.

HORKHEIMER, M. **Teoría Crítica**. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

HORKHEIMER, M. **Crítica de la razón instrumental**. Buenos Aires: Sur, 1973.

HONNETH, A. **Reificação: Um estudo de teoria do reconhecimento**. São Paulo: UNESP. 2018

KERNER, Ina, Condições pós-coloniais abusivas e as tarefas da Teoria Crítica. **Revista Civitas**, Porto Alegre, 2022.

LANDER, E. **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso, 2000.

MALDONADO Nelson. **Sobre la colonialidad del ser**: contribuciones al desarrollo de un concepto. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARCUSE, Herbert. **El Hombre Unidimensional**: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada. Barcelona: Planeta Agostini, 1993.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidad del poder y clasificación social**. **Cuestiones y horizontes**: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder. Buenos Aires: Clacso, 2014.

QUIJANO, Anibal “**Raza**”, “**Etnia**” y “**Nación**” en Mariátegui: **cuestiones abiertas**. In: Forgues, R. (coord.). **José Carlos Mariátegui y Europa**: el outro aspecto escubrimientoento. Lima: Amauta. 1992.

ROSEVICS, Larissa. **Do pós-colonial à decolonialidade**. In: CARVALHO, Glauber. ROSEVICS, Larissa (Orgs.). **Diálogos internacionais: reflexões críticas do mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Perse, 2017.