UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina

MARIA DE FÁTIMA SOUZA DA SILVEIRA

Da invisibilidade ao protagonismo: Florestan Fernandes no Pensamento Social Latino-Americano

VERSÃO REVISADA

São Paulo
2018

MARIA DE FÁTIMA SOUZA DA SILVEIRA

Da invisibilidade ao protagonismo: Florestan Fernandes no Pensamento Social Latino-Americano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo para obtenção do Título de Mestra em Ciências.

Área de concentração: Sociedade, Economia e Estado.
Orientador: Professor Dr. Sedi Hirano
Coorientadora: Professora Dra. Vera Rodrigues

VERSÃO REVISADA

São Paulo
2018

Nome: SILVEIRA, Maria de Fátima Souza da

TÍTULO: Da invisibilidade ao protagonismo: Florestan Fernandes no Pensamento Social Latino-Americano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências.

Aprovado em:

Data: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento:_____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento:_____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Julgamento:_____

A minha mãe,
que tem o coração mais bonito do mundo.

AGRADECIMENTOS

Gratidão a todas as mulheres que construíram comigo a minha trajetória, começo agradecendo a nossa Mãe Terra [***Pachamama***] pela vida e pelo sustento. A partir dela, agradeço as minhas ancestrais; agradeço à minha avó materna [dona Tereza, trabalhadora do campo], de quem herdei o amor pela Política assistindo sua luta de uma vida em prol de mais direitos para os trabalhadores rurais e pelo acesso à terra e à água; à minha mãe [assim como eu, Fátima], que desde o ventre tem me protegido e amado incondicionalmente, me alimentado e cuidado, sido a minha segurança e o meu lar. Símbolo de bondade, força e resistência, a ela agradeço e dedico não apenas esta dissertação, mas tudo o que eu fizer em minha vida. Gratidão também às minhas queridas irmãs [Ruth e Anatália], por seu apoio em todos os momentos, por compartilhamos sonhos em comum, amo muito vocês. Às amigas irmãs que tenho reconhecido no caminho, meu carinho e gratidão. À minha querida coorientadora, professora Vera Rodrigues, que segue me incentivando, inspirando e orientando desde a graduação, eterno carinho e gratidão.

Para completar minha homenagem a todas as mulheres que são, para mim, símbolo de luta e resistência e, ao mesmo tempo, as que mais sofreram e sofrem com o peso do patriarcado, nomeio **Dilma Rousseff**, primeira mulher eleita presidenta de nosso país e destituída por um **golpe** misógino/machista/racista/capitalista/imperialista/parlamentar/ jurídico/midiático e colonial, o que nos mostra o quanto ainda precisamos avançar na busca por um mundo melhor para todas as mulheres, um mundo sem discriminação, dominação, exploração e violência. A essas mulheres que lutam e resistem diariamente, a minha gratidão!

Continuando os agradecimentos, agradeço ao meu avô materno e ao meu pai e a toda minha família, pelos laços de afeto compartilhados.

Ao longo do caminho encontramos ainda pessoas que, mesmo sem nenhum laço sanguíneo compartilhado, tornam-se grandes referencias para nós. Nesse sentido, agradeço imensamente ao meu querido orientador, professor Sedi Hirano, por ter me apoiado e incentivado em todos os momentos, tido paciência nas dificuldades e acima de tudo por ter acreditado em mim. Obrigada por cada ensinamento, conselho, indicação e por todo o carinho e por ser essa pessoa honesta, afetuosa.

Gratidão ao Programa de Pós-graduação em Integração da América Latina da Universidade de São Paulo, por permitir meu [re] encontro com a América Latina e com os saberes historicamente invisibilizados da *Nossa América*.

Gratidão a todo o corpo docente do PROLAM pelos ensinamentos compartilhados, especialmente à professora Vivian Urquidi, que, por meio de seu amor pela América Latina, nos ensina a compreendê-la não apenas como um objeto de estudo, mas como um projeto de vida.

Gratidão ainda às pessoas magníficas que pude conhecer aqui e que, de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, contribuíram muito com este trabalho [Alexandre, Alessandra, Chico, Fabiana].

Agradeço à Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa concedida para desenvolvimento deste estudo.

E, por fim, gostaria de agradecer a *Unilab – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira*, minha universidade de origem. Enquanto um símbolo da resistência do povo negro no Brasil e da luta pelo acesso à educação, ela é resultado também da política de interiorização das universidades públicas, que permitiu que o ensino superior se tornasse um direito de todas e todos, inclusive daquelas que historicamente tiveram negado esse direito. Gratidão ao corpo docente dessa universidade, responsáveis pela minha formação acadêmica crítica e comprometida com as oprimidas pelas diversas formas de desumanização inerentes ao atual sistema mundo colonial/moderno. Gratidão a esse projeto de cooperação Sul-Sul e de descolonização do saber/poder idealizado pelo eterno presidente Luiz Inácio Lula da Silva e que, junto com nossa universidade irmã, a Unila, são símbolos da descolonização do pensamento latino-americano e de um projeto de autonomia científica.

A colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado, que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, invariavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como animal, tende objetivamente a transforma-se, ele próprio, em *animal*. (CÉSAIRE, 1977, p.24).

“Amar e mudar as coisas me interessa mais”.
Belchior.

Título: Da invisibilidade ao protagonismo: Florestan Fernandes no Pensamento Social Latino-Americano.

Resumo: este estudo propõe-se a realizar uma releitura da obra do sociólogo brasileiro Florestan Fernandes com vistas a estabelecer aproximações, afinidades e diálogos entre a obra deste autor e o pensamento decolonial latino-americano. Partindo das hipóteses de invisibilidade de Florestan Fernandes no cenário latino-americano de língua espanhola, e de que sua obra tem sido pouco analisada tendo em vista sua relação com a América Latina, com outros intelectuais latino-americanos de sua geração e com os chamados estudos descoloniais, buscamos dar luz à sua contribuição para a formação de um pensamento social a partir da América Latina, e para a atualidade de suas formulações teóricas anticoloniais diante da emergência e consolidação de perspectivas epistemológicas que reivindicam a descolonização do saber na América Latina, inserindo-o como um protagonista desse movimento de resistência epistêmica do Sul global ainda no século XX. Nesse sentido, as aproximações entre essas duas perspectivas se deram principalmente a partir das problemáticas do eurocentrismo, colonialismo, descolonização e questão racial, todas inter-relacionadas com a caracterização do tipo específico de capitalismo existente na América Latina, o dependente. A partir dessas questões, postas em diferentes momentos históricos da América Latina e que se encontram no âmago de seus dilemas históricos, foi possível reestabelecer um diálogo e uma ponte entre essas duas diferentes gerações de intelectuais latino-americanos que compartilharam do mesmo ideal de construção de um pensamento autônomo.

Palavras-chave: Florestan Fernandes; América Latina; Pensamento Social Latino-americano; Pensamento Decolonial; Colonialismo.

Título: De la invisibilidad al protagonismo: Florestan Fernandes en el Pensamiento Social Latinoamericano.

Resumen: este estudio se propone realizar una relectura de la obra del sociólogo brasileño Florestan Fernandes con miras a establecer aproximaciones, afinidades y diálogos entre la obra de este autor y el pensamiento decolonial latinoamericano. A partir de las hipótesis de invisibilidad de Florestan Fernandes en el escenario latinoamericano de lengua española, y de que su obra ha sido poco analizada teniendo en vista su relación con América Latina, con otros intelectuales latinoamericanos de su generación y con los llamados estudios decoloniales, buscamos dar luz a su contribución a la formación de un pensamiento social a partir de América Latina, y para la actualidad de sus formulaciones teóricas anticoloniales ante la emergencia y consolidación de perspectivas epistemológicas que reivindican la descolonización del saber en América Latina, insertándolo como un protagonista de ese movimiento de resistencia epistémica del Sur global aún en el siglo XX. En este sentido, las aproximaciones entre estas dos perspectivas se dieron principalmente a partir de las problemáticas del eurocentrismo, colonialismo, descolonización y cuestión racial, todas interrelacionadas con la caracterización del tipo específico de capitalismo existente en América Latina, el dependiente. A partir de estas cuestiones, colocadas en diferentes momentos históricos de América Latina y que se encuentran en el centro de sus dilemas históricos, fue posible reestablecer un diálogo y un puente entre esas dos diferentes generaciones de intelectuales latinoamericanos que compartieron el mismo ideal de construcción de un pensamiento autónomo.

Palabras-chave: Florestan Fernandes; América Latina; Pensamiento Social Latinoamericano; Pensamiento Decolonial; Colonialismo.

Title: From invisibility to protagonism: Florestan Fernandes in Latin American Social Thought.

Abstract: this study proposes to rereading the work of the Brazilian sociologist Florestan Fernandes with a view to establishing approximations, affinities and dialogues between this author's work and Latin American decolonial thinking. Starting from Florestan Fernandes's invisibility hypothesis in the Spanish-speaking Latin American scenario, and his work has been little analyzed in view of its relationship with Latin America, with other Latin American intellectuals of its generation and with the so-called studies decolonial, we seek to give light to his contribution to the formation of social thought from Latin America and to the actuality of his anticolonial theoretical formulations in the face of the emergence and consolidation of epistemological perspectives that demand the decolonization of knowledge in Latin America, inserting it as a protagonist of this epistemic resistance movement of the global South in the twentieth century. In this sense, the approximations between these two perspectives came mainly from the problems of Eurocentrism, colonialism, decolonization and racial question, all interrelated with the characterization of the specific type of capitalism existing in Latin America, the dependent. From these questions, placed in different historical moments in Latin America and that are at the heart of their historical dilemmas, it was possible to reestablish a dialogue and a bridge between these two different generations of Latin American intellectuals who shared the same ideal of construction of an autonomous thought.

Keywords: Florestan Fernandes; Latin America; Latin American Social Thought; Decolonial Thinking; Colonialism.

SUMÁRIO

Introdução 14

Capítulo 1: Do "colonialismo intelectual" à busca por uma ciência social "própria": Florestan Fernandes no pensamento social latino-americano no século XX 20

1.1 Uma breve trajetória do pensamento anticolonial no século XX: dos pioneiros à geração dos anos 1960/70 21

1.2 A utopia da Libertação (1960 -1980) 30

1.2.1 A dependência 35

1.2.2 O Colonialismo 36

1.3 Florestan Fernandes e o *Capitalismo Dependente* na América Latina 42

Capítulo 2: Entre a descolonização da política e do conhecimento: o pensamento decolonial no século xx 53

2.1 Pensamento decolonial: principais conceitos e premissas 54

2.2 1492: o "encobrimento" do Outro e a Modernidade/Colonialidade 66

2.3 A América Latina e a crise da Colonialidade Global no século XXI 71

Capítulo 3: A sociologia anticolonial de Florestan Fernandes e o pensamento decolonial: diálogos possíveis? **74**

3.1 Florestan Fernandes: uma biografia decolonial 75

3.1.2 Qual descolonização? Que tipo de capitalismo? 81

3.1.3 O *mundo dos brancos* e a perspectiva racial em Florestan Fernandes 85

3.1.4 Florestan Fernandes e pensamento decolonial: horizontes dialógicos na temática racial e colonial 89

3.2 Florestan Fernandes no pensamento decolonial: um esquecido? 95

Considerações finais: Duas gerações, um encontro necessário 104

REFERÊNCIAS 108

INTRODUÇÃO

A obra e a biografia do sociólogo brasileiro Florestan Fernandes (1920 – 1995) confundem-se, de acordo com Aníbal Quijano (1996, p.66), com a própria trajetória do pensamento científico-social crítico latino-americano contemporâneo, sendo ele um "dos mais lúcidos protagonistas dessa história, na qual empenhou todo seu vigor intelectual". Na análise de Octávio Ianni (2004), Florestan Fernandes é apontado como o fundador da sociologia crítica no Brasil e responsável pela formulação de uma interpretação original acerca da sociedade brasileira.

Do mesmo modo, Antonio Candido (2001, p.64) define Florestan Fernandes como o "maior cientista social que o Brasil já produziu". Em sua análise, Florestan construiu uma linguagem sociológica própria, capaz de "fundir harmoniosamente o rigor da sociologia acadêmica com a perspectiva política", instituindo assim uma nova forma de fazer sociologia no Brasil que é também um "arsenal da práxis", ou seja, é ao mesmo tempo uma teoria e um instrumento de transformação da sociedade. Nesse sentido, Florestan Fernandes transformou a "sociologia científica neutra" em "sociologia participante, sem perder nada do rigor metodológico e da objetividade na investigação" (CANDIDO, 2001, p.60).

Ainda na perspectiva deste autor, a vida e obra de Florestan Fernandes podem ser compreendidas em três momentos entrelaçados: 1) seu período de formação nos anos 1940; 2) o Florestan dos anos 1950, que seria aquele que "começa a se apaixonar pela aplicação do saber ao mundo, porque, tendo já os instrumentos na mão, se dedica a aplicá-los para compreender os problemas do mundo"; e 3) o Florestan maduro, que é aquele que "tendo aplicado o saber a compreensão do mundo, o transforma numa arma de combate" (CANDIDO, 2001, p.28).

Antonio Candido destaca ainda a formação multifacetada de Florestan Fernandes, tema de inúmeros estudos acerca de sua obra, e a relação criativa e não dogmática ou ortodoxa deste autor com a abordagem marxista, o que fez com que, em suas palavras, Florestan Fernandes desenvolvesse "um modo pessoal de ser marxista" (CANDIDO, 2001, p.77) originando um "marxismo enriquecido" (Idem, p.60).

Como um autor "clássico" das ciências sociais na América Latina, e com mais de 40 livros publicados, a obra de Florestan Fernandes caracteriza-se pela multiplicidade de

questões com as quais trabalhou. De acordo com o sociólogo Sedi Hirano (2005, p.187), os "seus temas e enfoques mudam substancialmente", mas de forma geral destacam-se como temas centrais "as estruturas de classes, os problemas relativos à revolução burguesa no Brasil, os graves conflitos do desenvolvimento e subdesenvolvimento, a inserção do Brasil na América Latina e seus problemas de dependência, o significado da Revolução Cubana" e a questão racial na América Latina.

Sua obra tem sido, ainda, objeto de inúmeros estudos e lida a partir de diferentes aspectos e abordagens. A grande maioria dessas análises caracterizam-se, entretanto, por seu enfoque no Brasil. [1]

Pouco tem sido analisado acerca de sua contribuição para se pensar as sociedades latino-americanas em termos gerais e para a formação de um pensamento social *a partir da* América Latina, isto é, para a formação de um pensamento que procura se desvencilhar das "armadilhas" do eurocentrismo, buscando compreender os dilemas históricos vivenciados pelas sociedades latino-americanas a partir de seus contextos histórico-culturais específicos.

Nesse sentido, sua obra permanece invisibilizada no cenário latino-americano de língua espanhola e silenciada quando se trata de sua contribuição para a trajetória do pensamento social latino-americano crítico.

Esta questão pode ser evidenciada quando se analisa, por exemplo, o pensamento decolonial latino-americano, a mais recente vertente crítica das ciências sociais na região, conceito que será retomado no segundo capítulo desta dissertação. Por se tratar de uma abordagem que se diz herdeira da geração da década de 1960/70 (cujo nome de Florestan Fernandes é um dos mais expressivos) e que reivindica a descolonização do pensamento latino-americano, reinserindo a centralidade da questão étnico-racial para a compreensão dessas sociedades e destacando a continuidade do colonialismo (que os autores chamam de colonialidade) no presente e a incompletude da descolonização, chama-nos atenção que não haja nenhuma referência em nenhum de seus textos principais que façam alusão ao autor cuja obra é pioneira na análise crítica da questão racial na América Latina.

Como sabemos, a obra de Florestan Fernandes representou um marco para os estudos das relações raciais na América Latina[2], e uma ruptura com a "ideologia" de "democracia

[1] Exceção neste sentido têm sido os estudos desenvolvidos pelo sociólogo Diogo Valença Costa no qual ele evidencia essa relação multifacetada entre a obra de Florestan e a América Latina, ao mesmo tempo em que procura estabelecer alguns diálogos e aproximações entre este autor e outros pensadores latino-americanos.

racial" ou "continente mestiço" que negava desigualdades raciais e afirmava a ideia de que as relações inter-raciais em diversos países da América Latina se davam de forma democrática e harmoniosa se comparado a países como os Estados Unidos e África do Sul.

Seus estudos foram importantes, ainda, para o reconhecimento do papel da raça na produção e reprodução de desigualdades sociais/raciais na região, por meio da intersecção indissociável entre raça e classe que existe entre nós e que já nos apontava o pensador peruano José Carlos Mariátegui, e que se evidencia também no fato de que a pobreza na América Latina tem raça/etnia, conforme ressaltado no mais recente relatório da Comissão Econômica Para a América Latina e Caribe (CEPAL) titulado "La matriz de la desigualdad social en América Latina" (2016). Nele, considerando os países que possuem dados a respeito, a taxa de pobreza entre os negros é mais que o dobro no Brasil e Uruguai, e próximo de 1,5 vezes no Equador e no Peru. No caso da população indígena, o índice era igual ou superior a 50% na Guatemala, México e Paraguai, cerca de 40% na Bolívia, no Brasil e no Equador, e de 26% no Peru. Além disso, o relatório destaca o caráter histórico e estrutural das desigualdades sociais e da pobreza na região, e seu entrelaçamento com questões étnicas, raciais e de gênero, que constituem, segundo o relatório, eixos estruturantes da matriz da desigualdade social latino-americana e que, com frequência, não apenas se somam, mas se intersecionam, potencializando-se. Constatação feita por Florestan Fernandes ainda na década de 1950.

Ainda dialogando com a temática racial e na esteira do pensamento decolonial, Florestan Fernandes deixou uma análise extremamente articulada dos efeitos e continuidades do colonialismo no presente, e da importância dessa problemática na interpretação dos dilemas latino-americanos e na análise do tipo específico de capitalismo aqui vigente, o selvagem, que consiste em uma conciliação entre capitalismo e colonialismo, entre o moderno e o arcaico.

Neste sentido, o pensamento "anticolonial" deste autor nos aponta que entre os dilemas históricos vivenciados pelas sociedades latino-americanas estão: 1) a problemática de uma descolonização incompleta; 2) a persistência do colonialismo; 3) a centralidade da questão racial e sua articulação com a classe; 4) a caracterização do tipo específico de capitalismo

---

[2] Seus principais estudos especificamente sobre as relações raciais são; *Brancos e negros em São Paulo* (1959), em colaboração com Roger Bastide, *A integração do negro na sociedade de classes* (1964), *O negro no mundo dos brancos* (1972), *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o "poder institucional"* (1976), e *O significado do protesto negro* (1989).

existente na América Latina, o dependente (selvagem), que atuaria através da conciliação entre o moderno e o arcaico, ou por meio da *modernização do arcaico e da arcaização do moderno.*

Além disso, a obra de Florestan Fernandes insere-se no contexto mais amplo de luta pela "libertação" dos povos do chamado Terceiro Mundo e de crítica aos colonialismos, seja ele econômico, cultural, político ou intelectual, e de busca por uma "ciência social própria", "subversiva" e "rebelde", capaz de superar a visão do colonizador e de construir um modo de conhecer próprio a partir do ponto de vista do colonizado, dos "condenados da terra" (FANON, 1968), dos "oprimidos" (FREIRE, 1968), dos "de baixo" (FERNANDES, 1995).

Sendo assim, as perguntas que "suleiam" [3] este estudo são: qual o lugar de Florestan Fernandes na trajetória do pensamento social latino-americano crítico? Que contribuições o pensamento de Florestan Fernandes nos oferece para pensar a América Latina hoje? Quais as suas contribuições para a formação de um pensamento social a partir da América Latina? É possível estabelecer diálogos entre a obra deste autor e o pensamento latino americano decolonial? Se sim, que concepção decolonial se apresenta em seu pensamento? A que se deve a invisibilidade de Florestan Fernandes na América Latina e no pensamento decolonial latino-americano?

Trata-se de questões extremamente complexas, que não podem ser esgotadas no escopo dessa pesquisa de mestrado. Dessa forma, buscaremos somente apontar caminhos que nos permitam pensar acerca dessa relação entre a América Latina e o pensamento de Florestan Fernandes, que permanece atual no cenário no qual os movimentos populares e a luta política emancipatória na América Latina coloca na ordem do dia a questão dos oprimidos pelas diferentes formas que o colonialismo tem adquirido com o passar do tempo, e que tem negado a humanidade e os direitos sociais principalmente da população negra, indígena e camponesa, do período colonial aos dias atuais. Dessa forma, as lutas políticas na América Latina têm adquirido cada vez mais um caráter étnico/racial, e a descolonização/democratização da sociedade passou a ser a maior demanda desses movimentos políticos.

---

[3] Termo utilizado com o objetivo de visibilizar a ótica do Sul em contraposição ao termo eurocêntrico nortear. Ver: CAMPOS, M. D. Sulear vs. nortear: representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia. **Série documenta**, ano VI, n.8. Rio de Janeiro, 1997. p.41-70.

Nesse sentido, como objetivo geral temos o de estabelecer diálogos possíveis entre a obra de Florestan Fernandes e o pensamento decolonial latino-americano, discutindo a atualidade de sua contribuição para se pensar as sociedades latino-americanas no presente.

Este estudo, portanto, tem um duplo objetivo, o primeiro é situar Florestan Fernandes como um "sociólogo latino-americano" comprometido com a construção de uma interpretação acerca da realidade social latino-americana, e que oferece muitas contribuições para pensar a América Latina hoje; e o segundo objetivo, por sua vez, é o de estabelecer afinidades entre a obra deste autor e o pensamento decolonial.

Como objetivos específicos temos o de 1) explorar suas análises acerca da questão racial, do colonialismo e da descolonização em torno de seu conceito de capitalismo dependente; 2) contribuir para visibilizar seu pensamento na América Latina.

Nesse sentido, ressaltamos que, ainda que a América Latina esteja presente em todo horizonte teórico de Florestan Fernandes, neste estudo, a análise recairá principalmente sobre suas obras produzidas a partir da década de 70. Trata-se do momento em que as referências à América Latina se ampliam (FERNANDES, 2009) e o problema da descolonização aparece com maior intensidade em sua obra, provavelmente por influencia das leituras de pensadores anticoloniais (COSTA, 2010).

Este estudo, portanto, têm como referências básicas os livros *O negro no mundo dos brancos* (1972), *A revolução burguesa no Brasil* (1975), *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o poder institucional* (1976), *Da guerrilha ao socialismo: a revolução cubana* (1979), *O significado do protesto negro* (1989) e, de maneira especial, as obras *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina* (1973) e *Poder e contrapoder na América Latina* (1981).

Assim, a dissertação encontra-se estruturada em três capítulos, sendo o primeiro destinado a introduzir o debate acerca da trajetória de construção de um pensamento social *a partir da* América Latina, destacando a obra e a biografia de Florestan Fernandes como representativo desde movimento epistemológico de luta pela superação do eurocentrismo e de constituição de uma ciência social autônoma; o segundo capítulo abordará o pensamento decolonial, trazendo uma breve trajetória, seus principais conceitos e premissas. O terceiro capítulo, por sua vez, buscará estabelecer diálogos possíveis entre a obra deste autor e o pensamento decolonial, a partir da análise de seus principais conceitos e seguida das

possibilidades de cruzamentos, influências, aproximações e distinções entre as duas vertentes, a partir de quatro eixos: 1) a problemática da descolonização, 2) a persistência do colonialismo e 3) a questão racial. Discutir-se-á também a invisibilidade do pensamento de Florestan no pensamento decolonial.[4]

[4] Todas as citações em espanhol foram traduzidas pela autora com vistas a manter uma padronização do texto.

CAPÍTULO 1

DO "COLONIALISMO INTELECTUAL" À BUSCA POR UMA CIÊNCIA SOCIAL "PRÓPRIA": FLORESTAN FERNANDES NO PENSAMENTO SOCIAL LATINO-AMERICANO NO SÉCULO XX

Tem sido historicamente constante a discussão em torno da existência ou não de um pensamento *original* a partir da América Latina, isto é, de um pensamento *autenticamente latino-americano*. Não obstante, como ressalta Octávio Ianni (2002), nesse debate a própria "angústia" sobre o que pode ser "autêntico", "imitação" ou "original" tem sido uma importante fonte de inquietação e criatividade na trajetória do pensamento social latino-americano crítico.

Este, por sua vez, de uma perspectiva ampla poderia ser definido como aquele que tem "reivindicado" a trajetória histórica da América Latina frente aos esquemas eurocêntricos (SADER, 2008), buscando compreender as particularidades históricas das sociedades latino-americanas a partir da análise de seus contextos histórico-culturais específicos e que, mesmo com o uso, muitas vezes, de um arcabouço teórico europeu, é capaz de fundi-lo com a realidade e conhecimentos locais, concebendo, assim, marcos teóricos e conceitos próprios acerca de temas também relevantes a nível local (FALS BORDA, 1970).

Sendo assim, a definição de pensamento social latino-americano com a qual dialogamos diz respeito à teoria social que tem a América Latina como perspectiva, ou seja, trata-se de um pensamento *a partir da* América Latina, e não somente de um pensamento social produzido nesta região. Nesse sentido, a busca por um pensamento autônomo *a partir da* América Latina será levada a cabo com maior veemência a partir da década de 1960, quando se intensifica a denúncia e o combate ao "colonialismo intelectual" (FALS BORDA, 1970, p.19) e ao eurocentrismo.

Deste modo, o objetivo deste capítulo é reconstruir sucintamente o cenário intelectual do século XX – sobretudo a partir da década de 1960 –, destacando a crítica ao eurocentrismo e a busca por uma interpretação própria dos dilemas latino-americanos a partir da obra de alguns intelectuais latino-americanos que adotaram uma perspectiva anticolonial, situando e ressaltando a contribuição original de Florestan Fernandes nessa trajetória.

1.1 Uma breve trajetória do pensamento anticolonial no século XX: dos pioneiros à geração dos anos 1960/70

Na trajetória em busca da constituição de um pensamento autônomo a partir da América Latina, ainda ao longo do século XIX, temos em pensadores como José Martí (Cuba, 1853 – 1895) um dos pioneiros na manifestação de um pensamento latino-americano autêntico e que irá influenciar toda a geração subsequente.

Na análise de Florestan Fernandes (1995b), a obra deste autor buscou incessantemente pensar a emancipação da *Nossa América* a partir de estratégias revolucionárias próprias, que não poderiam ser resultado da importação de teorias da Europa e dos Estados Unidos, porque a primeira estava imbricada no colonialismo clássico e o segundo era o agente de um novo imperialismo.

O final do século XIX compreende igualmente o momento em que o marxismo foi "introduzido" e "difundido" na América Latina, concomitantemente ao aparecimento dos primeiros partidos proletários (LOWY, 2016). Contudo, as primeiras tentativas expressivas de "analisar a realidade latino-americana em termos marxistas e de estabelecer as bases para uma orientação política revolucionária vieram com o surgimento da corrente comunista" a partir da década de 1920 (Idem, p.9), período que abre, na análise deste autor, a primeira das três fases principais do marxismo na América Latina no século XX. Enquanto a primeira fase (1920-1930) caracteriza-se por um marxismo mais "aberto" e "criativo"; a segunda fase (1930-1960) marca o predomínio do eurocentrismo, ortodoxia e dogmatismo diante da hegemonia stalinista; e a terceira etapa (a partir da década de 1960) é caracterizada por uma renovação crítica do referencial marxista e do pensamento social latino-americano que se inicia a partir de uma série de acontecimentos políticos, com destaque para a Revolução Cubana.

Na análise de Michel Lowy (2016) duas tendências principais teriam "ameaçado" o Marxismo na América Latina: o excepcionalismo indo-americano e o eurocentrismo. Enquanto o primeiro tendeu a "absolutizar" a especificidade da cultura, história e estrutura social latino-americana, chegando a considerar o próprio marxismo como inadequado para a compreensão dessa realidade por se tratar de uma teoria europeia, o eurocentrismo – compreendido como uma perspectiva que se restringe a transplantar de forma mecânica para a América Latina os modelos de desenvolvimento que explicam a evolução histórica da Europa

ao longo do século XIX – foi o que teria, mais do que qualquer outra perspectiva, “devastado” o marxismo latino-americano.

Contudo, a primeira fase desse marxismo local se caracterizou por um marxismo mais “aberto”, no qual, de forma geral, se atribui ao mesmo tempo tarefas agrárias, anti-imperialistas e anticapitalistas à luta revolucionária na América Latina, que conduziriam os países da região de um capitalismo “atrasado e semicolonial” ao socialismo. Da mesma forma, identificam uma burguesia local aliada ao imperialismo, e recusam a ideia de uma fase histórica de capitalismo “nacional e democrático” (LOWY, 2016). Estas perspectivas basearam-se, segundo Lowy (2016), principalmente nas primeiras resoluções da III Internacional, em documentos como “Sobre a Revolução na América: um chamado à classe operária das duas Américas” (1921) e “Aos operários e camponeses da América do Sul” (1923).

Nessa primeira fase do marxismo latino-americano, insere-se a contribuição do jornalista e escritor peruano José Carlos Mariátegui (1894 – 1930), considerado o primeiro marxista original latino-americano (PERICÁS, 2010), responsável por desenvolver uma interpretação inédita acerca da realidade social peruana e latino-americana.

Em sua obra, Mariátegui nos convida a “evitar a imitação europeísta” e a acomodar nossas interpretações “a uma apreciação exata de nossa própria realidade” (MARIÁTEGUI, 1979, p.88). Atento às especificidades locais, este autor conclui que, nos países cuja população negra e indígena representa proporções importantes em termos numéricos, “o fator raça se complica com o fator classe” e qualquer política revolucionária não pode deixar de levar isso em consideração, pois a raça torna-se um fator revolucionário (MARIÁTEGUI, 1979, p.33). Nas palavras deste autor (Idem, p.61) “A luta de classes, realidade primordial que reconhecem nossos partidos, reveste indubitavelmente características especiais quando a imensa maioria dos explorados está constituída por una raça, e os exploradores pertencem quase exclusivamente a outra”.

Nesse sentido, a questão nacional no Peru estava imbricada na questão indígena, uma vez que “onde a maior parte da população é indígena, a reivindicação do índio é a reivindicação popular e social dominante” (MARIÁTEGUI, 1979, p.32). Sendo assim:

> Os índios e negros que são em comum, e por igual, objeto da exploração mais intensa, constituem por estas múltiplas razões, massas imensas que, unidas aos proletários e campesinos explorados, mestiços e brancos, terão por necessidade que insurgir

> revolucionariamente contra suas exíguas burguesias nacionais e o imperialismo monstruosamente parasitário [...]. (Idem, p.55).

Para Mariátegui, não fazia sentido falar em revolução democrático-burguesa nos países da região porque as elites dominantes latino-americanas possuíam caráter pró-imperialista e colonial, não eram nacionalistas e se caracteriza-ser-iam mais como uma elite "medíocre, débil, formada no privilegio, sem espírito combativo e organizado" (MARIÁTEGUI, 1979, p.33). Vejamos:

> A colaboração com a burguesia [...] na luta anti-imperialista chinesa, se explica por razões de raça, de civilização nacional que entre nós não existem. O chinês nobre ou burguês se sente estranhamente chinês. Ao desprezo do branco por sua cultura [...] corresponde com o desprezo e o orgulho de sua tradição milenar. O anti-imperialismo na China pode, por tanto, descansar no sentimento e no fator nacionalista. Em Indo América as circunstâncias não são as mesmas. A aristocracia e a burguesia criollas não se sentem solidarizadas com o povo pelo laço de uma história e uma cultura comum. No Peru, o aristocrata e o burguês brancos, desprezam o popular, o nacional. Se sentem, antes de tudo, brancos. O pequeno burguês mestiço imita este exemplo. A burguesia limenha fraterniza com os capitalistas ianques [...]. O fator nacionalista, por estas razões objetivas que a nenhum de vocês escapa certamente, não é decisivo nem fundamental na luta anti-imperialista em nosso meio. [...]. (Idem, p.88-89).

Nesse sentido, este autor aponta as particularidades de nossas burguesias com relação às de outros países de origem colonial e semicolonial. Tais características se devem, em sua análise, ao fator racial, que faz com que as elites latino-americanas se sintam mais próximas ao branco europeu-norte-americano do que das populações com quem compartilham o território nacional.

Assim sendo, vemos que a análise de Mariátegui se distingue da perspectiva eurocêntrica por várias questões, especialmente em sua proposta de socialismo indo-americano baseado nas tradições comunitárias da população indígena no Peru e por sua defesa do papel revolucionário da raça, atribuindo às populações racialmente oprimidas protagonismo na luta revolucionária na América Latina, o que vai na contramão das análises eurocêntricas que identificam como sujeito revolucionário privilegiado o proletariado (quase inexistente na América Latina no período), ignorando que no caso dos países latino-americanos a dominação e a exploração se fazem com maior intensidade sobre as populações negras e indígenas.

Sendo assim, a obra de José Carlos Mariátegui caracteriza-se pela aplicação "criativa" do marxismo à realidade latino-americana, ou seja, por uma aplicação que produz uma

"síntese dialética entre o universal e o particular, o internacional e o latino-americano" (LOWY, 2016, p.19), e que será retomada especialmente após a Revolução Cubana, que abre a terceira fase do pensamento marxista latino-americano no século XX.

Contudo, cabe ressaltar que a análise de Mariátegui não está isenta de problemas. Apesar de seu esforço, em parte muito bem sucedido, em pensar a realidade social latino-americana livre dos paradigmas eurocêntricos, este autor, em algumas passagens de sua obra acaba incorporando, ainda que parcialmente, as teses racistas propagadas pelo racismo científico vigente na época acerca da inferioridade do negro [5], e também parece aderir acriticamente à tese da democracia racial que defendia a ideia de que no Brasil as relações entre as raças se davam de forma harmoniosa em comparação com outros países, notadamente Estados Unidos [6].

Entretanto, tais considerações não diminuem a importância de sua contribuição, inclusive para se pensar criticamente a questão racial; ao contrário, confirmam os obstáculos e as dificuldades que mesmo autores latino-americanos críticos encontram em se desvencilhar completamente do eurocentrismo.

A morte precoce de Mariátegui na década de 1930 coincide com o início da segunda fase do pensamento marxista latino-americano, que se estende até os anos 1960 e que diz respeito ao momento de hegemonia stalinista. Como stalinismo, Michel Lowy designa a "criação, em cada partido, de um aparelho dirigente – hierárquico, burocrático e autoritário – intimamente ligado, do ponto de vista orgânico, político e ideológico, à liderança soviética e que seguia fielmente todas as mudanças de sua orientação internacional" (LOWY, 2016, p.28-29) [7].

Uma das principais questões discutidas nesse período e que se arrastará por décadas, sendo também um dos temas no qual o eurocentrismo se mostrou mais presente, será o debate acerca da caracterização da formação econômico-social latino-americana (se seriam feudais/semifeudais ou capitalistas) e, consequentemente, sobre o caráter da revolução (se democrático-burguesa ou socialista).

---

[5] Ver MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana. Caracas:* Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007. p. 146 – 288.

[6] Ver, por exemplo, quando este autor analisa a questão das raças, e especificamente a questão dos negros na obra *Ideología y política*. Lima: Amauta, 1979. p. 52, 53 e 54.

[7] LOWY, Michel (org). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. tradução Claúdia Schilling, Luis Carlos Borges. – 4.ed., ampl. – São Paulo: Expressão Popular : Perseu Abramo, 2016. p.28-29.

Nessas análises acerca da formação econômico-social das sociedades latino-americanas destacam-se, de acordo com o sociólogo Sedi Hirano (2008), duas teses principais: 1) a tese do capitalismo, na qual se afirma seu caráter capitalista desde sua constituição e a tese do não-capitalismo, com duas variantes, uma feudal e outra pré-capitalista, na qual afirma-se não se tratar nem de feudalismo nem de capitalismo, mas de uma "nova modalidade de produção social baseada na mão de obra de escrava e voltada para o mercado mundial" (HIRANO, 2008, p.10).

O eurocentrismo marca a fase sob a hegemonia stalinista no pensamento marxista na América Latina. Nesse período, a "dogmatização burocrática" gerará um empobrecimento teórico somado a análises e estratégias distorcidas (LOWY, 2016). A partir das "Teses acerca do movimento revolucionário nos países coloniais e semi-coloniais" (1928), a América Latina é percebida de forma homogênea como uma região semicolonial e dependente.

Por tratar-se de países nos quais as forças produtivas não alcançaram um alto nível de desenvolvimento e cuja base econômica permanece sendo fundamentalmente agrária, argumenta-se que se trata de uma *estrutura agrária feudal* e que é imprescindível primeiro uma "revolução democrático-burguesa" que extinga esses "resquícios feudais" e consolide o capitalismo nesses países por meio de um desenvolvimento industrial autônomo (LOWY, 2016). Apesar da hegemonia do eurocentrismo, houve vozes dissidentes. Dentre essas vozes destoantes, destaca-se a voz "solitária" (RICUPERO, 2000) do historiador brasileiro Caio Prado Junior (Brasil, 1907 – 1990), que buscou compreender as especificidades brasileiras, em obras como: *A evolução política do Brasil*, (1933), *Formação do Brasil contemporâneo*, (1942); *História econômica do Brasil (1945)*, *A revolução brasileira*, (1966), a quem se somará em seguida nosso autor Florestan Fernandes, especialmente no que se refere à sua interpretação da Revolução Burguesa na América Latina e do tipo de capitalismo aqui vigente.

Caio Prado Junior realizou o mesmo esforço empreendido por José Carlos Mariátegui, de "nacionalização" do referencial marxista ao caso brasileiro ao interpretar de forma original a formação econômico-social do país [8]. Na análise de Michel Lowy (2016), uma das principais contribuições de Caio Prado Junior para o questionamento da perspectiva eurocêntrica dentro da abordagem marxista foi a sua recusa e questionamento da tese de

[8] Para um estudo acerca dessa questão ver Bernado Ricupero (2000). Para uma comparação entre os dois autores ver KAYSEL, André. (Dissertação de Mestrado). Dois encontros entre o marxismo e a América Latina. Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo, 2010.

formação econômico-social feudal ou semifeudal na América Latina, questão com implicações nas estratégias políticas, apontando que desde sua origem, o processo de colonização foi um empreendimento mercantil. E que, portanto, o considerado 'atraso' das sociedades de origem colonial não decorreria de sua formação econômico-social 'feudal', mas sim do *sentido que a colonização* desempenhou em países como o Brasil.

> Analisem-se os "elementos" da vida brasileira contemporânea; elementos no seu sentido mais amplo, geográfico, econômico, social, político. O passado, aquele passado colonial que referi acima, ai está, e bem saliente; em parte modificado, é certo, mas presente em traços que não se deixam iludir. Observando-se o Brasil de hoje, o que salta à vista é um organismo em franca e ativa transformação, e que não se sedimentou ainda em linhas definidas; que não "tomou forma". É verdade que em alguns setores aquela transformação já é profunda, e é diante de elementos própria e positivamente novos que nos encontramos. Mas isto, apesar de tudo, é excepcional. Na maior parte dos exemplos, e no cojunto, em todo caso, atrás daquelas transformações que às vezes nos podem iludir, sente-se a presença de uma realidade já muito antiga que até nos admira de aí achar, e que não é senão aquele passado colonial. (PRADO JÚNIOR, 1942, p.6-7).

Nesse sentido, este autor aponta para o caráter inconcluso da nação, e impõe como tarefas da revolução brasileira a superação de sua situação colonial para que seja possível a verdadeira nacionalização da sociedade (RICUPERO, 2000). Nesse sentido, este autor descarta a necessidade de uma revolução democrático-burguesa e recusa também a tese de uma burguesia nacional anti-imperialista:

> [...] os capitais e as industrias estrangeiras e nacionais se foram combinando e interpenetrando de tal forma, que não há realmente mais, hoje, como deslindar a meada e circunscrever uma industria puramente brasileira e livre de "contaminação" imperialista, sem ligação e relação alguma com interesses estrangeiros; e determinar, por conseguinte, uma burguesia "nacional" anti-imperialista do tipo daquela que prevê a teoria consagrada da nossa revolução. (PRADO JÚNIOR, 1966, p.110-111).

E ainda:

> Em suma, embora a burguesia brasileira, ou antes alguns de seus representantes, possam individualmente entrar em conflito com a poderosa concorrência de empreendimentos estrangeiros, e esse conflito se traduza eventualmente em ressentimentos contra o capital estrangeiro, não se verificam na situação brasileira circunstâncias capazes de darem a tais conflitos um conteúdo de oposição radical e bem caracterizada, e muito menos de natureza política. A "burguesia nacional", tal como é ordinariamente conceituada, isto é, como força essencialmente anti-imperialista e por isso progressista, não tem realidade no Brasil. (Idem, p.190).

De forma original, Caio Prado identifica ainda a importância do mundo agrário e o protagonismo do trabalhador rural na *revolução brasileira*:

> [...] é na situação socioeconômica presente no campo brasileiro que se encontram as contradições fundamentais e de maior potencialidade revolucionária na fase atual do processo histórico-social que o país atravessa. É aí que a herança da nossa formação colonial deixou seus mais profundos traços, e os mais significativos do ponto de vista social... Uma coisa é certa: o trabalhador rural, antes isolado nos grandes domínios das fazendas, engenhos, usinas, estâncias, e embora ainda relativamente tão próximo de suas origens na escravidão que apenas duas gerações passadas conheceram, hoje se acha em boa parte, [...] perfeitamente consciente de sua situação e sabe que ela não deve e nem pode perdurar. (Ibidem, 215-218).

Este autor critica também a "subestimação" por parte da "esquerda" da questão do campo e da mobilização dos trabalhadores rurais. Ademais, em sua obra é constante a crítica à imposição de modelos teóricos pré-estabelecidos no estudo de uma realidade social específica.

Embora tenha havido essas vozes dissidentes, de forma sucinta e geral, a maioria da esquerda latino-americana aderiu à tese do feudalismo ou semifeudalismo e à proposta de uma revolução democrático-burguesa, seguindo antes de tudo as disposições centrais do *campo socialista* (QUIJANO, 2005), que consistiam nas seguintes orientações:

> [...] a adoção da revolução por etapas e do bloco de quatro classes (o proletariado, o campesinato, a pequena burguesia e a burguesia nacional) como fundamento da sua prática política, cujo objetivo era a concretização da etapa nacional-democrática (ou anti-imperialista ou antifeudal). Essa doutrina foi elaborada por Stalin e aplicada na China, e, mais tarde, generalizada para todos os chamados países coloniais ou semicoloniais (inclusive, é claro, a América Latina). Seu ponto de partida metodológico é uma interpretação economicista do marxismo [...]: em um país semifeudal e economicamente atrasado, as condições não estão amadurecidas para uma revolução socialista. (LOWY, 2016, p.29).

Dessa forma, constata-se que o caráter da revolução na América Latina seria democrático-burguês, antifeudal e anti-imperialista, e isso se daria mediante uma aliança de classe, inclusive com parcelas da burguesia "nacional".

> A corrente eurocêntrica (que encontrou inspiração nos escritos de Stalin) chega a conclusão de que as condições econômicas e sociais na América Latina não estão "amadurecidas" para uma revolução socialista; no momento, o objetivo é concretizar uma etapa democrática e antifeudal (como na Europa dos séculos XVIII e XIX!). (Idem, p.13).

O eurocentrismo, portanto, fez com que se considerasse que existia na América Latina: 1) a relação sequencial entre feudalismo e capitalismo; 2) a existência histórica do feudalismo

e, consequentemente, o conflito histórico antagônico entre a aristocracia feudal e a burguesia e 3) uma burguesia nacional interessada em materializar tal revolução (QUIJANO, 2005).

> [...] Para cada aspecto da realidade europeia estudado por Marx e Engels – a contradição entre forças produtivas capitalistas e relações feudais de produção, o papel historicamente progressista da burguesia, a revolução democrático-burguesa contra o Estado feudal absolutista – procurou-se um equivalente latino-americano, transformando assim o marxismo em um leito de Procusto, sobre o qual a realidade era impiedosamente "recortada" ou "esticada" conforme as necessidades do momento. Usando esse método, a estrutura agrária do continente foi classificada como feudal, a burguesia local considerada progressista, ou mesmo revolucionária, o campesinato definido como hostil ao socialismo coletivista. Nessa problemática, toda a especificidade da América Latina foi implícita ou explicitamente negada, e o continente concebido como uma espécie de Europa tropical, com seu desenvolvimento retardado de um século, e sob o domínio do império norte-americano. (LOWY, 2016, p.12-13).

Além dessa visão da esquerda vinculada aos Partidos Comunistas de influência stalinista, esse debate acerca do desenvolvimento dos países da região – problemática central no debate político e intelectual nos países do Terceiro Mundo, principalmente até a década de 1960, quando o conceito de modernização e desenvolvimento começa a ser questionado – também estava sendo feito pela Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (CEPAL), criada em 1948 e que formula de forma sistemática uma teorização em torno dessa temática e uma proposta de cunho desenvolvimentista como solução. [9]

Na sistematização teórica da Cepal, defendeu-se que os "benefícios do progresso técnico concentraram-se principalmente nos centros industrializados, sem serem transpostos para os países que compõem a periferia do sistema econômico mundial" (PREBISCH, 1962, p.80).

Nesse sentido, o "subdesenvolvimento" latino-americano se devia ao posicionamento econômico que o continente tinha no contexto da economia mundial, através da formulação do conceito de centro e periferia como polos complementares e assimétricos, no qual buscava evidenciar que as relações econômicas desiguais tendiam a reproduzir as condições de subdesenvolvimento, aumentando a desigualdade entre os países ricos e pobres, em decorrência da deteriorização dos termos de troca entre bens primários e manufaturados.

A partir disso, estabelece uma estratégia de desenvolvimento para os países latino-americanos em torno do fortalecimento da indústria nacional, com o objetivo de enfraquecer a

[9] Ver Raúl Prebisch En CEPAL, *Estudio económico de la América Latina, 1948, e Boletín económico de América Latina*, vol. VII, n" 1, Santiago do Chile, 1962. Publicação da Organização das Nações Unidas.

dependência das importações (PINTO, 2012). Nessa estratégia o Estado teria um papel central e intervencionista, sendo necessária uma posição nacionalista de protecionismo contra a concorrência estrangeira, e indiretamente contra o imperialismo.

A proposta era suprir o mercado interno em crescimento por meio da indústria nacional, daí o modelo de Industrialização por Substituição de Importações (ISI). Sistematizava-se, assim, o projeto desenvolvimentista que nos anos de 1950 produziria uma espécie de consenso inclusive com uma parcela da esquerda latino-americana, que apoiaria os chamados governos nacional-populares em concordância com a sua opção pela revolução democrático-burguesa. No Brasil, o Partido Comunista Brasileiro declarou:

> Mas esta contradição [entre o proletariado e a burguesia] não exige uma solução radical na etapa atual. Nas condições presentes de nosso país, o desenvolvimento capitalista corresponde aos interesses do proletariado e de todo o povo. A revolução no Brasil, por conseguinte, não é ainda socialista, mas sim anti-imperialista e antifeudal, nacional e democrática. [...]
> Ao inimigo principal da nação brasileira se opõem, portanto, forças muitos amplas. Essas forças incluem o proletariado, [...], os campesinos [...], a pequena burguesia urbana, [...] a burguesia, interessada no desenvolvimento independente e progressista da economia nacional. [...]
> O proletariado e a burguesia se aliam em torno do objetivo comum de lutar por um desenvolvimento independente e progressista contra o imperialismo norte-americano. [10]

Entretanto, a utopia do desenvolvimento autônomo (HIRANO, 2012) e sua possibilidade de se concretizar via revolução democrático-burguesa em seu modelo típico, com estratégias de desenvolvimento e industrialização próprios e capazes de gerar algum processo de democratização social, contando com a atuação de uma burguesia nacionalista, começaram a desvanecer na década de 1960 após da Revolução Cubana (1959) e os golpes civis militares que aconteceram em diversos países da América Latina no contexto mais amplo de Guerra Fria.

A Revolução Cubana abriu um novo horizonte na luta política na América Latina, evidenciando os diversos erros interpretativos provocados pela adoção da perspectiva eurocêntrica e demonstrando a viabilidade histórica do socialismo na região. A partir dela, a crença na existência de uma burguesia "nacional" e em conflito com o imperialismo, que poderia desempenhar papéis progressistas e inclusive revolucionários, empreendendo uma

[10] Ver Declaração sobre a política do Partido Comunista Brasileira. Rio de Janeiro, Ed. Comité Central do PCB, marzo de 1958, pag. 15-18. Em Löwy, Michael. El marxismo en América Latina. 1ª ed. en Chile .— Santiago: LOM Ediciones, 2007. p.239, 204, 241, grifos meus.

revolução democrático-burguesa como etapa anterior ao socialismo, é profundamente questionada (LOWY, 2016, p.45). Os golpes militares, por sua vez, foram executados com o patrocínio imperialista e com o apoio da burguesia local com o objetivo de manter e reforçar a dependência, consolidando a doutrina de *desenvolvimento com segurança*.

Nesse momento, se institui um novo período no pensamento e nas lutas libertárias na América Latina, abrindo a terceira fase do marxismo latino-americano descrita por Lowy. Trata-se de um momento no qual são profundamente questionadas as análises mecanicistas que se limitavam a transplantar modelos teóricos interpretativos para explicar a realidade latino-americana e, ao mesmo tempo, no qual se empreende todo um esforço na construção de explicações próprias e adequadas às especificidades locais.

Passa-se, de certa forma, de um horizonte desenvolvimentista a um horizonte libertário, acreditando-se que somente transformações radicais poderiam conduzir as sociedades latino-americanas a um modelo político soberano, autônomo e radicalmente democrático, livre da dominação externa perpetrada pelo imperialismo e da dominação interna praticada pelas elites dominantes locais. Eis a *utopia da libertação*.

1.2 A utopia da Libertação (1960 – 1980)

Nesse cenário de aprofundamento da dominação capitalista e imperialista, insurge um apelo à "libertação" que, na análise de Giovanni Semeraro (2007, p.95-96), é o conceito que mais impulsionou, entre os anos 1960 e 1980, os movimentos populares, os ideários políticos e os anseios de um pensamento social que se propunha agora ao mesmo tempo *conhecer e transformar* as sociedades latino-americanas que estavam submetidas à "diversas formas que a dominação veio assumindo no tempo", tornando-se cada vez mais um "fenômeno sistemático e estrutural" da realidade regional, diante da qual os intelectuais não podiam permanecer indiferentes.

Assim, muitos intelectuais se somaram a outros já engajados e passaram a se associar "às lutas populares e acabaram redirecionando seus estudos e pesquisas" com o objetivo de construir um conhecimento útil à libertação (SEMERARO, 2007, p.96) É assim que, de maneira conjunta com a resistência política, delineava-se uma resistência epistêmica que

almejava se libertar igualmente da dominação subjetiva e epistemológica que nos impedia de compreender o nosso mundo a partir dos conhecimentos que lhes são próprios (PORTO-GONÇALVES, 2005).

Dessa forma, de maneira concomitante com a luta pela libertação, lutava-se contra as novas e velhas faces do colonialismo no presente, especialmente no que se refere ao "colonialismo intelectual", nas palavras de Orlando Fals Borda ou "colonialismo científico", nas palavras de Florestan Fernandes. Vejamos:

> [...] a contribuição recente dos cientistas sociais norte-americanos e europeus para a problemáticas descrita anteriormente [a do capitalismo dependente] é quase nula. Já se fez o inventário dessa produção intelectual quanto à Sociologia (conforme C. Wright Mills, A imaginação sociológica). Também já se apontou que ela se explica pela condição de isolamento dos cientistas sociais nos Estados Unidos. Privados de movimentos sociais de cunho socialista, o intelectual (em geral) e os cientistas sociais (em particular) estariam condenados a neutralizar-se, como agentes do pensamento crítico. Entretanto, não seria demais acrescentar-se outra razão. As nações capitalistas hegemônicas – não importando a escala de sua grandeza – experimentam um tipo de capitalismo no qual há margem tanto para uma autonomia relativa do desenvolvimento econômico, cultural e político quanto para a prática da dominação como uma relação ativa (diante das nações 'subdesenvolvidas', 'em desenvolvimento', ou de 'desenvolvimento capitalismo mais débil'). Elas se beneficiam da hegemonia em diferentes planos, quer absorvendo excedente econômico das nações dependentes ou neocoloniais, quer impondo a estas seus padrões de valores, de conhecimento e de tecnologia, quer aumentando as vantagens de sua posição estratégica em fins propriamente políticos. Por conseguinte, é normal que tendam a estimular a neutralização do pensamento crítico diante dos efeitos negativos do capitalismo dependente e do neocolonialismo. Poder-se-ia dizer que 'a ideologia das nações capitalistas hegemônicas é a ideologia das nações capitalistas dependentes e sociedade neocoloniais'. Não se pode esperar que a produção científica liberadora, nesse nível, seja criada nos centros de investigação e de ensino daquelas nações. Se quisermos dispor desse tipo de conhecimento, teremos de produzi-lo por nossos próprios meios. (FERNANDES, 2009 [1970], p.128-9).

Conscientizavam-se, assim, de que as teorias produzidas no centro jamais poderiam desvendar as facetas da dominação impostas à periferia e de que, para construir outra sociedade, era preciso construir novos conhecimentos que fossem adequados à realidade social que se pretende conhecer, assim como que a independência política e econômica da América Latina requereria a "independência cultural, técnica e cientifica" (FALS BORDA, 1970, p.18).

Nesse sentido, tornava-se necessário romper com a "ciência imitativa" e "desadaptada" à nossa realidade e procurar respostas próprias, apropriadas à compreensão das questões essenciais à América Latina. De acordo com o pedagogo brasileiro Paulo Freire (2003, p.9), a nós, latino-americanos:

> [...] Não nos será possível nenhum verdadeiro equacionamento de nossos problemas, com vistas a soluções imediatas ou a longo prazo, sem nos pormos em relação de organicidade com nossa contextura histórico-cultural. Relação de organicidade que nos ponha imersos na nossa realidade e de que emirjamos criticamente conscientes. Somente na medida em que nos fizermos íntimos de nossos problemas, sobretudo de nossas causas e de seus efeitos, nem sempre iguais aos de outros espaços e de outros tempos, ao contrário, quase sempre diferentes, poderemos apresentar soluções para eles.

Há, portanto, um convite à imersão na realidade social que pretendemos analisar, ao desenvolvimento de um "pensamento novo" e a recusa de modelos prontos, do "modelo europeu" (FANON, 1961). Trata-se, em outras palavras, de identificar nossos próprios temas relevantes e de articular saídas em torno de "conceitos e marcos de referências próprios", ainda que eles não se encaixem nos moldes da ciência "universal" (FALS BORDA, 1970. p.19).

Nesse momento, o pensamento latino-americano crítico volta-se para o questionamento das principais teses acerca do desenvolvimento histórico da América Latina [11], e busca construir, dentro de seus limites, conceitos e marcos de referência próprios. Assim, recuperam-se e constroem-se algumas chaves explicativas para elucidar a dominação externa imposta ao continente e a interna, levada a cabo por parte das elites locais sobre a maior parte da população, majoritariamente indígenas e negros. Enfatizaremos três aspectos principais: a dependência, o colonialismo, o eurocentrismo/conhecimento.

Antes, porém, de adentrarmos a essas interpretações, cabe assinalar a importância que a Teologia da Libertação exerceu no pensamento e na prática revolucionária na América Latina, além de ser um nítido exemplo e resultado desse contexto de intensa efervescência política.

A Teologia da Libertação, ou *Cristianismo da Libertação,* de acordo com Michel Lowy (2016a) "vai bem mais além dos limites da Igreja como instituição, por mais ampla que seja esta definição" e articulou o que na Europa sempre esteve separado: marxismo e religião (PORTO-GONÇALVES, 2015) [12].

---

[11] Um marco dessa discussão é o texto de Rodolfo Stavenhagen *Sete Teses Equivocadas Sobre a América Latina* (1965).

[12] PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola, *Polis* [Online], 41 | 2015.

Dentre as principais características do Cristianismo da Libertação destaca-se a "opção preferencial pelos pobres". De acordo com Lowy (idem, p.), "sejam quais forem as diferenças entre os teólogos da libertação, é possível descobrir uma série de princípios básicos na maior parte de seus escritos, que constituem inovações radicais. Alguns dos mais importantes são":

> 1. A luta contra a idolatria (não o ateísmo) como o inimigo principal da religião, contra o novos ídolos da morte adorados pelos novos Faraós, pelos novos Césares e pelos novos Herodes: Bens Materiais, Riqueza, o Mercado, a Segurança Nacional, o Estado, a Força Militar, a "Civilização Ocidental Cristão".
> 2. Libertação humana histórica como a antecipação da salvação final em Cristo, o Reino de Deus.
> 3. Uma crítica da teologia dualista tradicional, como produto da filosofia grega de Platão, e não da tradição bíblica na qual a história humana e a história divina são diferentes, mas inseparáveis.
> 4. Uma nova leitura da Biblia, que dá uma atenção significativa a passagens tais como a do Exodo, que é vista como o paradigma de luta de um povo escravizado por sua libertação.
> 5. Uma forte crítica moral e social do capitalismo dependente como sistema injusto e iníquo, como uma forma de *pecado estrutural*.
> 6. O uso do marxismo como instrumento socioanalitico a fim de entender as causas da pobreza, as contradições do capitalismo e as formas da luta de classe.
> 7. A opção preferencial pelos pobres e a solidariedade com sua luta pela autolibertação.
> 8. O desenvolvimento de comunidades de base cristã entre os pobres como uma forma de Igreja e como alternativa para um modo de vida individualista imposto pelo sistema capitalista. (LOWY, 2016a, p.77).

Em sua análise, o cristianismo da libertação é produto de uma conjugação de transformações internas e externas à Igreja ocorridas a partir da década de 1950. No que se refere às transformações internas, este autor cita a formulação de novas correntes teológicas, novas formas de cristianismo social e uma abertura crescente às preocupações da Filosofia moderna e das Ciências Sociais. No que diz respeito às transformações externas, se refere 1) às intensas transformações políticas e sociais na América Latina nesse período, com o aprofundamento da dependência e das divisões sociais; 2) à Revolução Cubana, que inicia um novo período histórico caracterizado pela intensificação das lutas sociais; 3) ao aparecimento de movimentos guerrilheiros, à sucessão de golpes militares e, por fim, 4) à profunda crise de legitimidade do sistema político (Idem, p.84). Porém:

> [...] foi em 1974, com a publicação de *Teologia da libertação – Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez [...] que a Teologia da Libertação nasceu verdadeiramente. É claro que esse trabalho não nasceu do nada: ele foi a expressão de dez anos de *práxis* por parte de cristãos com um compromisso social e vários anos de discussões entre teólogos progressistas latino-americanos. [13] Em seu livro, Gutiérrez propõem altamente originais e pouco convencionais que tiveram um impacto profundo na

[13] Idem, p.91.

> cultura católica latino-americana. Em primeiro lugar, o livro enfatiza a necessidade de se romper com o dualismo herdado do pensamento grego: não existia duas realidades como se alega, uma "temporal" e a outra "espiritual", nem tampouco existe duas histórias, uma "sagrada" e outra "profana". Existe somente uma história, e nessa historia humana e temporal que a redenção e o Reino de Deus devem ser realizados. A ideia não é esperar passivamente pela salvação que viria dos céus: o Êxodo é, portanto, o modelo para uma salvação que não é individual e privada, mas sim comunitária e pública, na qual não é a alma de um individuo que está em jogo e sim a redenção e a libertação de todo um povo escravizado. Nessa perspectiva, *os pobres já não são objetos de piedade ou caridade e sim, como os escravos hebraicos, agente de sua própria emancipação*. [14]

Michel Lowy (2016a, p.91) nota que a posição adotada por Gutiérrez é mais radical do que a das correntes predominantes na esquerda latino-americana na época, pois "(os partidos comunistas e os movimentos da esquerda nacionalista), que não desafiavam o capitalismo nem consideravam a transição para o socialismo uma tarefa revolucionaria contemporânea na América Latina: ao contrário reivindicavam uma "transformação nacional-democrata".

Ainda segundo o autor, sem entender esse movimento não é possível compreender a emergência nos últimos 35 anos de diversos atores sociais como a formação do Partido dos Trabalhadores no Brasil, a Revolução Sandinista na Nicarágua, a insurgência popular em El Salvador e os Zapatistas no México.

De uma perspectiva ampla, o Cristianismo da Libertação influenciou todo o pensamento social latino-americano e as lutas populares do continente e é um reflexo da importância que o ideário da libertação adquiriu na América Latina na segunda metade do século XX, estando presente em diversas vertentes e áreas de conhecimento que perpassam desde a Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire à Filosofia da Libertação de Enrique Dussel. Esse movimento foi bastante influenciado pelo surgimento das teorias da dependências que abordaremos brevemente a seguir.

1.2.1. A dependência

As *teorias da dependência* emergem como um marco nessa constituição de uma interpretação própria da América Latina, que, em contraposição à teoria do desenvolvimento e da modernização, aponta o caráter estruturante das relações centro-periferia e a necessidade

[14] Idem, p.91-92.

de compreender o desenvolvimento econômico latino-americano dentro da dinâmica geral de inserção histórica dependente do continente no processo global de expansão capitalista (MARTINS, 2011).

Elas revelaram que as estratégias de desenvolvimento nos moldes capitalistas *desenvolveriam o subdesenvolvimento*, pois o subdesenvolvimento não é fase do desenvolvimento ou um estágio que se supera, mas o outro lado necessário do processo de desenvolvimento do capitalismo central, na fórmula de André Gunder Frank. Portanto, a condição de dependência não poderia ser vencida pela implantação de processos de modernização capitalista.

Em um dos textos fundacionais da teoria marxista da dependência, *Dependencia, cambio social y urbanización latinoamericana* (1967) de Aníbal Quijano, este autor defende que as sociedades latino-americanas têm como um elemento constitutivo a dependência. Em sua análise, "nossas sociedades originaram com seu nascimento suas relações de dependência" (QUIJANO, 2014, p.79).

> As sociedades nacionais latino-americanas, – com a recente exceção de Cuba– pertencem, individualmente e em conjunto, ao sistema de relações de interdependência formado pelos países capitalistas e, dentro dele, ocupam uma situação de dependência. Desde o ponto de vista de nossas sociedades, se trata antes de tudo de um sistema de relações de dependência. (Idem, p.77).

Nesse sentido, segundo este autor, ainda que o processo de "independência" tenha significado um ponto de ruptura que permitiu a emergência das atuais nacionalidades, não significou o término da dependência, mas sim sua transformação, em um processo no qual a dependência colonialista deu lugar à dependência imperialista (Ibidem, p.79).

As teorias da dependência influenciaram todo o pensamento latino-americano crítico, assim como movimentos populares e revolucionários ao longo dos anos 1960-1970, conforme veremos a seguir, e também a obra de Florestan Fernandes, sendo que ele mesmo contribuiu com uma interpretação própria do capitalismo dependente (que ele chamava também de selvagem), e da revolução burguesa na periferia.

Outra categoria chave para a compreensão do poder na América Latina é o conceito de colonialismo, que em diferentes épocas históricas adquire protagonismo no pensamento social latino-americano.

1.2.2 O Colonialismo

Utilizado para a elucidação das relações de dominação na América Latina, o conceito de colonialismo foi retomado com força a partir da influência que as lutas pela independência e descolonização nos países africanos e asiáticos, na segunda metade do século XX, exerceram acerca da consciência de um Terceiro Mundo, assim como a Guerra de Libertação da Argélia, ocorrida entre 1954 e 1962. Esses acontecimentos tiveram uma repercussão importante na esquerda latino-americana e no despertar de um debate sobre as relações coloniais na região (URQUIDI, 2013), especialmente pelos escritos de Frantz Fanon, Aime Cesaire e Albert Memmi (BALLESTRIN, 2013).

> A América Latina, apesar de ser uma zona de Estados independentes desde o século XIX, sente-se identificada com as aspirações de independência econômica dos antigos povos coloniais e deseja também uma independência política real diante das pressões diplomáticas e intervenções políticas e militares diretas da Inglaterra, sobretudo até 1930, e dos Estados Unidos particularmente depois da II Guerra. (SANTOS, 1998, p.2).

Nas principais obras destes autores, *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Aime Cesaire, e *Os condenados da terra* (1961), de Franz Fanon, destacam-se as "pseudoindependências" (FANON, 2017, p.112) e desmascara-se a persistência do colonialismo, também assinalada por Florestan Fernandes, assim como se lança a base para se pensar o chamado argumento pós-colonial e decolonial das décadas seguintes (BALLESTRIN, 2013).

Nesse contexto, a questão do colonialismo é recuperada e denuncia-se sua permanência na América Latina, atuando não apenas nas relações externas, mas internamente. Trata-se do conceito de colonialismo interno, que procurará explicar as relações de domínio e exploração por parte das elites brancas com relação às populações racialmente discriminadas em termos de permanência de relações coloniais.

Na América Latina, o conceito de colonialismo interno foi amplamente desenvolvido por Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova. De acordo Stavenhagen, a dependência externa é transformada em dominação interna, ocasionando uma polarização entre zonas e

grupos sociais, no qual as regiões subdesenvolvidas dos países periféricos e determinados grupos sociais se tornariam uma espécie de *colônias internas (*STAVENHAGEN, 1965).

Da mesma forma, Pablo González Casanova (2007, p.415) defendeu que o colonialismo também "se dá no interior de uma mesma nação, na medida em que há nela uma heterogeneidade étnica, em que se ligam determinadas etnias com os grupos e classes dominantes, e outras com os dominados".

Os estados de origem colonial e suas classes e etnias/raças dominantes refariam e conservariam as relações coloniais de dominação com as minorias raciais colonizadas que se encontram no interior de suas fronteiras políticas, operando no terreno econômico, político, social e cultural. Nessas sociedades, o colonialismo interno permaneceria mesmo após a formação dos estados "independentes", e o processo que se inicia com as desigualdades econômicas, políticas e culturais entre a metrópole e a colônia continuaria também sob a forma de desigualdades internas entre as elites e as minorias étnico-raciais.

É importante destacar que em sua análise, o colonialismo interno não é apenas uma relação de dominação econômica ou exploração do trabalho, mas atua em todos os âmbitos da vida social. Portanto, há um complexo processo de dominação que atua com a mesma importância nas questões culturais.

O conceito de *colonialismo interno* foi desenvolvido pelo Pablo González Casanova em *A democracia no México* (1965), obra na qual argumenta que, ao invés de se reproduzir apenas no nível internacional, o colonialismo também ocorre no interior de uma mesma nação. Mais tarde, em *Sociologia de la explotación* (1969), o autor faz uma sistematização ainda mais profunda acerca do conceito. Inicialmente, ele destaca o fato de que certas categorias sociológicas têm surgido e sido utilizadas para descrever e analisar fenômenos externos, enquanto outras são manejadas para explicar fenômenos internos, sem que necessariamente se deixe claro quais categorias podem ser intercambiáveis, ou seja, se categorias comumente utilizadas para descrever fenômenos internacionais podem ser utilizadas também para a análise de fenômenos dentro de cada país e vice-versa (GONZÁLEZ CASANOVA, 1969, p.223).

No caso do conceito de colonialismo, o autor assinala que ele tem sido utilizado rotineiramente para a análise e descrição de fenômenos a nível internacional. Contudo, este autor se propõe a aclarar o caráter "relativamente intercambiável" da noção de colonialismo e

estrutura colonial, enfatizando este como um fenômeno que ocorre também dentro de cada país e cujo valor explicativo é cada vez mais importante para o estudo do desenvolvimento nas sociedades plurais, assim como de fenômenos como a exploração. Propõe-se também a esboçar como esse fenômeno se dá e, para isso, analisa o caso do México.

Analisando dados sociais e estatísticos acerca da condição de vida da população indígena no país, este autor revela como esta possui muitas das características de uma situação colonial, isto apesar do tempo transcorrido desde o processo de independência, mesmo após a Revolução, a industrialização, as simbologias e ideologias nacionais que reivindicam a identidade indígena. O autor percebe, ainda, que existe uma exploração conjunta da população indígena pelas diferentes classes sociais da população latina e uma política direta ou indiretamente discriminatória por parte do Estado. Além de uma desigualdade extrema, perceptível quando contrastadas a situação da população indígena e a de origem europeia.

De acordo com Pablo González Casanova, o debate acerca da 'questão nacional' – "como eufemisticamente chamavam o colonialismo interno" (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p.435) – tem sido historicamente relegado a um segundo plano por parte da esquerda, para ser resolvida depois ou com o socialismo, e a categoria tornou-se "tabu" para distintas correntes ideológicas.

No caso do pensamento marxista e revolucionário ortodoxo, a reflexão em torno do conceito teria sofrido um "freio intelectual e oficial, inibitório e autoritário", e dessa forma, a questão teria se expressado de maneira "fragmentária" e "dispersa" nesse pensamento, que priorizou historicamente a luta contra o imperialismo e de classes em detrimento da questão étnica/racial (Idem, p.415).

Em último caso, essa corrente pensou em termos de luta contra o "semifeudalismo", desconhecendo as especificidades da questão racial/étnica nos territórios de origem colonial. Ainda segundo o autor, quando o conceito finalmente adquiriu certa sistematização na América Latina, a partir da década de 1960, esteve permeado de mistificações – agrupadas por Pablo González Casanova em sua redefinição do conceito no século XXI – em cinco principais:

> Primeira: ele desliga-se das classes sociais e inclusive exclui-se das relações de exploração. [...] Segunda: não se conecta com a luta pelo poder efetivo de um Estado-nacão multiétnico, pelo poder de um Estado de todo o povo ou de todos os povos, ou por um poder alternativo socialista que se construa a partir dos movimentos de trabalhadores, camponeses, habitantes urbanos. Terceira: em suas versões mais conservadoras o conduz ao etnicismo e a luta de etnias, [...] nega ou oculta a luta de

> classes e a luta antiimperialista, isola cada etnia e exalta sua identidade como uma forma de aumentar seu isolamento. Quarta: rechaça-se a existência do colonialismo interno em nome da luta de classes, amiúde concebida de acordo com a experiência europeia que foi uma verdadeira luta contra o feudalismo. Rechaça-se a colonialismo interno em nome da "necessária descampesinizacão" e de uma suposta tendência a proletarizacão de caráter determinista, que idealiza uma luta de classes simples. Para esse efeito invoca-se como ortodoxia marxista a linha de uma revolução antifeudal, democrático-burguesa e antiimperialista. [...] Quinta: consiste em rechaçar o conceito de colonialismo interno [...] ao afirmar que se trata de um problema eminentemente cultural da chamada "sociedade tradicional", o qual se terá de resolver com uma política de "modernização" [...] (Ibidem, p.439-440).

Nesse sentido, o debate em torno do conceito teria se mostrado tão difícil que muitos autores fizeram uso do conceito de racismo ao invés de colonialismo interno como mediação da luta de classes. No entanto, o autor argumenta que, embora o uso do conceito de racismo esteja correto, seu uso exclusivo deixaria de fora os direitos das "minorias nacionais" ou "étnicas" de reivindicarem regimes autônomos.

Segundo o autor, utilizar o conceito de colonialismo interno contribui para enfatizar a questão da persistência do colonialismo e colabora para dar luz a determinadas características essenciais que se permanecem até hoje, como por exemplo, "o comércio desigual, as transferências de excedentes em benefício das metrópoles externas e internas, a crescente exploração de um maior número de trabalhadores da periferia, as discriminações culturais e raciais de que são objeto as etnias conquistadas, submetidas e exploradas" (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p.67).

Ademais, o conceito de colonialismo interno e global possuiria um valor prático, podendo contribuir para acelerar o processo de descolonização não somente a nível internacional, mas interno, derivando em movimentos políticos e revolucionários que consigam conjugar a luta de classes e a luta nacional (GONZÁLEZ CASANOVA, 1969, p.250).

Por fim, a 'questão nacional' (colonialismo interno) constitui, em sua análise, um "obstáculo a mais" para a evolução democrática das sociedades latino-americanas, assim como é a dependência diagnosticada nas teorias da dependência.

Outra questão enfatizada ao longo dessa período de predominância da utopia da libertação é o questionamento do papel dos intelectuais, da educação e do conhecimento. Lançada em 1968, a obra *Pedagogia do oprimido* de Paulo Freire representa uma "grande virada na concepção de educação ao fazer do "oprimido" um surpreendente ator político

detentor de um revolucionário método pedagógico" (SEMERARO, 2007, p.96) e, ao mesmo tempo, de sujeito autor de sua emancipação, como veremos a seguir.

1.2.3 A Pedagogia do Oprimido

Antes de tudo, cabe destacar que o termo *oprimido* utilizado por Freire procura ser condizente com a realidade social da América Latina, em que os sujeitos excluídos historicamente o são em termos raciais e não apenas de classe, como os indígenas e negros, etc. Sendo assim, conforme ressalta Giovanni Semeraro (2007, p.98):

> Mais do que o "trabalhador" e o "proletariado" – classes sociais consideradas a partir das fábricas e das cidades industrializadas –, as reflexões que foram surgindo em torno do conceito de "oprimido" evocavam toda a carga de "desumanização" e de "alienação" geradas pelo capitalismo no devassado território do Terceiro Mundo. Neste, emergia não apenas a "mais-valia" extraída das mãos do operário, mas eram desmascarados os imensos campos de trabalho forçado em que haviam sido transformadas regiões inteiras do planeta.

Em Freire, fortemente influenciado pela leitura de Frantz Fanon, a opressão existe quando impede a humanização de mulheres e homens e é uma relação dialética entre opressores e oprimidos na qual os últimos incorporam a lógica opressora. Portanto, a luta contra o opressor é uma luta também do oprimido por descobrir a si mesmo ao mesmo tempo em que toma consciência do opressor (FREIRE, 1987). Em seu pensamento, humanização e desumanização são as possibilidades existentes para as mulheres e homens enquanto seres "inconclusos", mas somente a humanização e o Ser Mais se constituem como sua "vocação histórica".

A desumanização enquanto realidade histórica seria resultado de uma ordem social opressora, e se verificaria não apenas nos que tem sua humanidade roubada, mas também naqueles que a roubam. Os opressores, impedindo que os outros sejam, não podem igualmente ser, e são os oprimidos que têm como tarefa humanista e histórica libertar-se a si e aos opressores (FREIRE, 1987). Rompendo com o sistema que cria a opressão, o oprimido restauraria a humanidade de ambos, perdidas na situação opressora.

A libertação da contradição oprimidos/opressores só é possível por meio da práxis. Para que a luta pela libertação ocorra, é preciso que o oprimido reflita acerca das condições

objetivas que possibilitam sua opressão e de como esta lhe desumaniza. Caso contrário, o oprimido pode assumir uma “postura de aderência ao opressor”, o que não significa que ele não se reconheça enquanto oprimido, mas que o reconhecimento por si só não garante a luta pela sua libertação. Ao invés de lutar pela superação do sistema opressor, o oprimido pode alterar as condições de opressão só para invertê-las, ou seja, para que ele se torne o novo opressor. No entanto, a libertação só tem sentido quando esta conduz a criação de mulheres e homens novos, nem oprimidos nem opressores (FREIRE, 1987).

Para Freire, a revolução tem um caráter “iminentemente” pedagógico e a pedagogia é política. Nisso consiste a centralidade e importância da educação na formação de sujeitos comprometidos com a libertação. Sem uma ação pedagógica comprometida com a compreensão crítica da realidade social, política e econômica, o trabalho educativo só servirá à manutenção da ordem injusta e aos interesses dos opressores.

Nesse sentido, a pedagogia do oprimido, surgida durante as ditaduras, cumpriu um papel importante na resistência e mobilização social com vistas à utopia da libertação. Nas décadas de 1980-90, porém, com a crise do campo socialista em um contexto de aprofundamento da dominação capitalista neoliberal, aos poucos esse ideal libertário deu lugar ao “realismo político” e à “racionalidade estratégica de organizações sociais e partidárias”, levando a diversos intelectuais ou líderes de esquerda a proclamar o fim do período revolucionário aberto com a Revolução Cubana e o inicio da uma época de “consenso democrático”, na qual as reformas necessárias se dariam no quadro das lutas “democráticas” (SEMERARO, 2007, p.64).

Contudo, alguns intelectuais questionaram essa crença e se mantiveram firmes no ideal de desmascarar a “democracia” burguesa possível dentro do capitalismo dependente e afirmar a ausência de saídas para a América Latina dentro deste capitalismo. É o caso de intelectuais como Florestan Fernandes, cuja contribuição para uma interpretação acerca das sociedades latino-americanas será analisada a seguir.

1.3 Florestan Fernandes e o *Capitalismo Dependente* na América Latina

As intensas transformações que marcam o pensamento latino-americano crítico na década de 1960 refletem-se ainda mais intensamente na obra de um dos seus principais representantes: Florestan Fernandes, cuja vida e obra foram profundamente marcadas pelo golpe de 1964 no Brasil.

Em suas palavras, Florestan foi "punido pelo que fez de bom (ano, p.)", sendo preso por alguns dias, cassado, compulsoriamente aposentado da Universidade de São Paulo e exilado após o golpe de 1964 no Brasil. Em 1969 este autor embarca para lecionar na Universidade de Toronto, no Canadá, e retorna ao seu país em 1972, onde vive exilado em seu próprio lar até 1977 (FERNANDES, 2009, p.18). Nesse período, Florestan Fernandes dedica-se com bastante intensidade ao estudo da América Latina:

> Mesmo prisioneiro e isolado, foi ali, no seu escritório que, voltando a habitar a sua língua e os ideais da sua gente, Florestan colocou-se a escrever a sua obra mais engajada, como a terceira parte do *A revolução burguesa no Brasil* (1975), *Circuito fechado* (1976), *Da guerrilha ao socialismo: a Revolução Cubana* (1979), *Poder e contrapoder na América Latina* (1981), *O que é revolução* (1981) etc. Agora, socialista e sociólogo estão definitivamente fundidos no mesmo texto e o seu projeto é "enlaçar a sociologia como ciência, ao socialismo, como movimento político revolucionário" (1980: 15). Ademais, embora sua visada continue fortemente nacional, suas referências à América Latina se ampliam, tanto na temática, quanto em relação aos interlocutores. (...) O exílio é uma experiência vivida por milhares de intelectuais latino-americanos neste período. (...) O fato é que houve uma radicalização intelectual e política a partir desta época. Florestan, por exemplo, fortalece seu diálogo com outros intelectuais latino-americanos como Orlando Fals Borda (Colômbia), Aníbal Quijano (Peru), Pablo Gonzáles Casanova (México), Jules Riverend (Cuba), José Nun (Argentina), com o qual conviveu no Canadá, e muitos outros. (Idem, p.18).

Nesse momento, Florestan dedica-se a entender a Revolução Burguesa na periferia do mundo capitalista e o tipo de capitalismo por esta consolidado. Faz isso atento à especificidade que a origem colonial pode provocar no desenvolvimento do capitalismo e no percurso da revolução burguesa, e chama a atenção para a necessidade de fundir teoria e realidade, criticando as perspectivas eurocêntricas que se limitam a transplantar para a América Latina categorias explicativas válidas somente para o mundo europeu:

> [...] ser marxista não é uma questão de 'mania filosófica' e não se pode, com esse fundamento, projetar sobre o *real dado* categorias abstratas ou dinamismos históricos

> para aos quais ele 'pode tender' ('deveria corresponder') se a periferia do mundo capitalista fosse uma mera repetição do espaço central. (FERNANDES, 2015 [1981]. p.93).

É nesse sentido que este autor conclui tratar-se de uma transformação capitalista peculiar, que "não pode ser explicada em função da desagregação do mundo feudal na Europa" (Idem, p.92), como a *interpretação eurocêntrica (nacional burguesa*) pretendia. Em suas palavras, "a história não se 'repetiu' porque não havia razão para que ela se repetisse. Tratava-se de outra história, a história do capitalismo nos países de origem colonial" (Ibidem).

> O fato de que não exista o modelo pressuposto nas várias descrições clássicas de "ordem social competitiva" não significa que ela não tenha emergido socialmente e "feito história" na América Latina. Significa, apenas, que se precisa usar conceitos, categorias analíticas e interpretações clássicas tendo em vista uma situação histórica peculiar, na qual a realidade se apresenta de uma outra maneira (e exige uma redefinição do modelo que alimenta as suposições axiomáticas da descrição sociológica) [...]. (FERNANDES, 1973, p.34).

Antes de tudo, Florestan Fernandes defende que "não há um único padrão de desenvolvimento capitalista assim como não há um único modelo de revolução burguesa" (TÓTORA, 1999, p.111). Nesse sentido, se os países centrais assistiram a uma revolução burguesa "clássica" em seu *modelo democrático*, que consolidou o Estado democrático-burguês e no qual o desenvolvimento capitalista estava associado à democracia liberal, enquanto que nos países da América Latina desenvolveu-se uma revolução burguesa em seu *modelo autocrático*, consolidando um tipo de capitalismo selvagem que se revela incompatível com a democracia e com a revolução nacional.

Como resultado, surge o Estado autocrático-burguês, que faz com que "aquilo que parece "democrático", na superfície" seja na realidade "autoritário" e "autocrático", em sua essência (IANNI, 2004, p.242.). O desenvolvimento do capitalismo dependente nesses países, portanto, esteve dissociado da democracia e do nacional. [15]

> A grande maioria dos países de origem colonial sofreu um desenvolvimento capitalista deformado e perverso. [...] não conheceram as reformas típicas da revolução burguesa, descrita por muitos historiadores como revolução agrícola, revolução urbana, revolução industrial, revolução nacional e revolução democrática.

[15] Para uma análise da questão democrática em Florestan Fernandes ver: TÓTORA, S. A questão democrática em Florestan Fernandes. In: *Lua Nova*, São Paulo, n. 48, 1999. p. 109-241.

> [...] Os povos de origem colonial ou não partilharam dessa evolução do capitalismo, ficando à margem das verdadeiras vantagens dessa civilização, ou participaram dela como colônias, semicolônias e nações dependentes, o que gerou várias formas de desenvolvimento capitalista *controlado de fora e voltado para fora*, no sentido de que as estruturas e os dinamismos de suas economias e de suas sociedades estavam sempre nucleados a centros externos, que exerciam ou pelo menos compartilhavam do comando da exploração capitalista. Alguns desses países de origem colonial conheceram o não desenvolvimento, outros o subdesenvolvimento, e todos tiveram enormes parcelas da riqueza nacional transferidas para o exterior, alimentando o esplendor do florescimento do capitalismo na Europa e nos Estados Unidos (ou no Japão). A revolução burguesa consistiu um problema para esses países. [...] Em vários deles a tentativa de "acelerar" a transformação capitalista pôs a descoberto as debilidades das classes burguesas internas e a oposição do imperialismo, isto é, a resistência severa das classes burguesas externas em permitir modelos de desenvolvimento capitalista de tipo independente (isto é, que escapassem ao colonialismo, ao neocolonialismo e a dependência em seu sentido restrito ou específico). [...] Desse modo, revoluções burguesas em atraso ganharam a cena histórica, mas elas surgiam destituídas da maioria das funções e tarefas revolucionárias ou reformistas que cercam os "casos clássicos" e suas "versões atípicas". (FERNANDES, 2012, p.89-91).

As transformações capitalistas transcorreram deste modo porque precisaram conjugar os interesses externos (do imperialismo) e os interesses internos das burguesias locais, ou, em outras palavras, os "privilégios internos com a exploração externa" em um processo de acumulação dual de capital. Para que essa sobre-espoliação seja possível, é preciso "congelar" a descolonização e o que ela representa de democratização social, assim como reforçar a dependência, de modo que torna-se improvável uma revolução *democrático*-burguesa.

Portanto, a forma pela qual as sociedades latino-americanas se vinculam ao capitalismo mundial requer alto índice de exploração dos trabalhadores internamente, o que implica em mantê-los nas condições características da situação colonial. Significa manter padrões de desigualdade típicos do regime colonialista e formas de dominação que legitimem essa exploração.

Na América Latina, a mais eficaz forma de dominação tem sido a raça. Nesse sentido, os trabalhadores expostos a essa superapropriação do trabalho são, comumente, as populações submetidas historicamente à dominação racial, isto é, negros e indígenas, e por isso esse processo de dominação/exploração também tem sido analisado em termos de "colonialismo interno".

> Em suma, as classes sociais não podem preencher suas funções sociais desintegradoras tanto quanto suas funções sociais construtivas sob essa modalidade predatória de capitalismo selvagem. As classes puderam preencher tais funções, nos modelos europeu e norte-americano de revolução burguesa, porque as classes sociais submetidas à expropriação e à espoliação conquistaram o direito de serem ouvidas, de

> usar os meios institucionais de protesto ou de conflito, e de manipular controle sociais reativos, mais ou menos eficazes, regulando assim a sua participação social nos fluxos da renda e nas estruturas de poder. As classes sociais falham, nas situações latino-americanas, porque operam unilateralmente, no sentido de preservar e intensificar os privilégios de poucos e de excluir os demais. Elas não podem oferecer e canalizar socialmente "transições viáveis", porque a "revolução dentro da ordem" é bloqueada pelas classes possuidoras e privilegiadas, porque as massas despossuídas estão tentando aprender como realizar a "revolução contra a ordem", e porque o entendimento entre as classes tornou-se impossível, sem medidas concretas de descolonização acelerada (em relação a fatores externos e internos dos velhos e novos colonialismos). (FERNANDES, 1973, p.43).

É nesse sentido que a *revolução burguesa autocrática* consolidada com os golpes militares na América Latina em consonância com o *desenvolvimento com segurança* promove um aprofundamento da "transformação capitalista na esfera econômica, transferindo para um futuro incerto o atendimento de outras transformações que não poderiam ser realizadas de modo concomitante", ou seja, continua-se a revolução burguesa no plano econômico "(acelerando-se o ritmo de crescimento econômico e da transição para o industrialismo), enquanto se promove a contrarrevolução pura e simples no plano político" (FERNANDES, 1995a. p.128).

> (...) De uma perspectiva liberal ou de uma perspectiva conservadora, essa variedade de capitalismo empobrece a consciência burguesa, tornando-a confusa, opaca e mistificadora em níveis desconhecidos nos países centrais. A apropriação dual do excedente econômico nacional – uma porção fica dentro dos países que o geram, nas mãos das burguesias dependentes; a parte do leão é drenada para fora e abocanhada pelas burguesias centrais – torna a base econômica da dominação burguesa muito débil e vulnerável. Em suma, ao mesmo tempo em que perdem as condições materiais para desempenhar suas tarefas mais criadoras, as burguesias dependentes se veem forçadas a intensificar, em todos os níveis, o seu egoísmo de classe e se apavoram diante da luta de classes (ou de seus efeitos sobre a mudança social mais ou menos incontrolável). Sua margem de barganha com os estratos divergentes das classes médias e, principalmente, com as classes trabalhadoras e a massa da população pobre é tão reduzida que elas possuem um baixíssimo poder de cooptação – tendo assim de compensar sua própria fraqueza por meio de formas tirânicas e circunstancialmente até extremamente tirânica de repressão e de opressão. Como consequência "natural", o seu impulso reformista é quase nulo e sua propensão a proteger-se através do imperialismo e de suas técnicas policiais ou militares de "controle da mudança social revolucionária", muito alta. (FERNANDES, 2012, p.27-28).

Como resultado, a dominação burguesa torna-se (e precisa tornar-se) uma força autocrática que usa o Estado como instrumento político institucionalizado dessa força e do qual emerge "um tipo especifico de dominação burguesa, que não faz história através da

revolução nacional e de sua aceleração, mas ao contrário, pelo caminho inverso, de sua contenção e esvaziamento" (FERNANDES, 1995a, p.126).

> [...] A questão nacional é travada a partir da ação política da própria burguesia nacional, empenhada, porém, em acelerar o desenvolvimento capitalista. Isso mostra como países semicoloniais absorveram o capitalismo e puseram em prática uma "segunda" revolução burguesa, que incorpora e perfilha os dinamismos da transformação capitalista que recebem de fora. Além disso, a revolução cubana indica que o impasse histórico resultante pode ser quebrado, mas à custa de uma transformação que desloque a burguesia dos centros de decisão e se torne, de uma forma intensa e rápida, anticapitalista. Sob o capitalismo, em todas as suas variações e com os seus avanços, a descolonização até ao fundo e até ao fim se torna uma miragem; e, ao mesmo tempo, as revoluções nacional e democrática são contidas e esmagadas. O que significa que a revolução deixa de prender-se às tarefas construtivas da burguesia. Ou as classes trabalhadoras tomam a si essas tarefas, no bojo de movimentos de liberação nacional e anti-imperialistas de conteúdo socialista, ou as nações terão de sofrer *todas* as contradições e iniquidades do capitalismo selvagem da periferia. (FERNANDES, 2015a, p.147-148).

Nesse sentido, as burguesias dependentes se deparam com os riscos da revolução democrática em "verdadeiro estado de pânico, como se ela fosse uma catástrofe social", e como não podem impedi-la, mobilizam-se para acelerar as transformações capitalistas, travando, porém, a democratização social "inerente" à sociedade de classes em seu modelo "clássico" (Idem, p.126). Servem, assim, tanto aos interesses do imperialismo como aos seus próprios interesses, ambos empenhados na exploração da dependência e no bloqueio da descolonização.

> [...] a oligarquia tradicional desintegrou-se, cedendo lugar a uma plutocracia na qual os "parceiros externos" estão diretamente representados (não apenas por seus interesses ou sócios menores locais). Essa plutocracia constitui uma burguesia compósita, que nunca foi descrita e interpretada sociologicamente como ela realmente é. Está sempre pronta para incentivar decisões que dão prioridade ao crescimento econômico induzido, aceleram a modernização dependente e fazem abortar mesmo a "revolução dentro da ordem". O que mais interessa a presente análise, com respeito a essa plutocracia, é a fonte de suas debilidades econômicas e políticas para promover o "salto histórico" que nunca deu, na direção do modelo clássico de "capitalismo maduro". Por paradoxal que pareça, o que mais debilitou as burguesias latino-americanas, reduzindo sua capacidade de ação econômica e de atuação política, foi a maneira pela qual pretenderam fortalecer-se, excluindo ou enfraquecendo outros protagonistas sociais. (...) As inconsistências das burguesias latino-americanas procedem do fato de que elas resistem à plebeização e instigam a proletarização sem querer aceitar a democratização correspondente da ordem social competitiva. Proscrevendo o destituído da ordem civil e limitando (ou anulando) a participação econômica, cultural e política das classes trabalhadoras, aquelas burguesias enfraquecem a si próprias, reduzindo suas alternativas, empobrecendo sua visão de mundo e liquidando-se como agente histórico revolucionário. Restringindo a competição e o conflito a privilégios quase estamentais, elas despojaram o capitalismo de suas potencialidades criadoras. (FERNANDES, 1973, p.57-58).

As burguesias dependentes são, portanto, incapazes de promover uma revolução nacional e democrática. Isso porque essas elites latino-americanas possuem um caráter "fortemente pró-imperialista" e também não estão dispostas a abrir mão de seus privilégios baseados em formas de dominação arcaicas. Nesse sentido, ainda que a composição das classes privilegiadas tenham se alterado continuamente, mantêm-se, porém, "uma mentalidade de elite dirigente organicamente senhorial e colonial (idem, p.102)".

> Protegendo-se contra as ameaças mais fracas, as burguesias latino-americanas condenaram-se à impotência diante das ameaças mais fortes. Não foi nem é tão difícil excluir ou silenciar os setores destituídos e as classes pobres, marginalizando-os dentro ou fora da ordem social competitiva. Como inibir ou controlar os dinamismos desencadeados pelas economias hegemônicas em uma economia dependente? Essa questão foi ignorada ou mal respondida pelas burguesias da América Latina, mesmo as mais patrióticas e nacionalistas. [...] No final, de uma maneira ou de outra, tiveram que ceder terreno às evoluções externas do capitalismo, de colocar em segundo plano a revolução nacional e de exercer suas funções de lideranças ou de dominação como uma plutocracia compósita, minada a partir de dentro pelos interesses, valores e influências sociais das sociedades hegemônicas. Nesse sentido, elas foram os artífices do capitalismo dependente. Escolheram-no e o fortaleceram como alternativa a uma revolução nacional dentro da ordem, que ameaçaria iniquidades muitas vezes de origem, significado ou consequências coloniais, diante das quais as "desigualdades de classe" têm o caráter de uma *conquista democrática*" (Ibidem, p.58-59).

É o caso, porém, de burguesias que só são débeis no combate ao imperialismo, para promoverem o desenvolvimento de um capitalismo autônomo e para a realização de uma revolução burguesa conforme o molde "clássico", *nacionalista-democrático*. Contudo, elas mostram-se suficientemente fortes para conservar seus privilégios e o seu poder, utilizando para isso o Estado, seja para se proteger, seja para intervir em seu benefício próprio, especialmente, por meio do estabelecimento de políticas econômicas que "assegurem continuidade e aceleração do crescimento econômico sem maiores repercussões no grau de democratização e de nacionalização das estruturas de poder" (FERNANDES, 1995a, p.134).

> Em consequência, temos aí uma revolução burguesa de tipo especial. Ela tem sido encarada e definida como uma revolução burguesa "frustrada" ou "abortada". (...) Nos quadros em que ela ocorre, porém, a sua eficácia para o "poder burguês" e o desenvolvimento depende da contenção tanto da *revolução nacional* quanto da *revolução democrática*. Nesse sentido, ela não é nem uma revolução frustrada nem uma revolução abortada, pois nem a "democracia burguesa" nem o "nacionalismo revolucionário" burguês se inscrevem entre seus objetivos reais. O que ela colima, a criação de condições e meios para o aparecimento e a sobrevivência do capitalismo dependente, tem sido atingido, às vezes, suscitando até a ideia do "milagre econômico" (FERNANDES, [1974] 2008, p. 38).

A burguesia “nacional”, portanto, escolheu a dependência à correr o risco de desencadear um processo de desenvolvimento capitalista autônomo, uma vez que ele exigiria certo nível de democratização social que poderia colocar em risco a alta concentração do poder, do prestigio e da renda, historicamente privilégios da *gente válida, “*dos donos, de fato, do poder”. Eis o “DILEMA LATINO-AMERICANO”:

> Os países latino-americanos enfrentam duas realidades ásperas: 1) estruturas econômicas, socioculturais e políticas internas que podem absorver as transformações do capitalismo, mas que inibem a integração nacional e o desenvolvimento autônomo; 2) dominação externa que estimula a modernização e o crescimento, nos estágios mais avançados do capitalismo, mas que impede a revolução nacional e uma autonomia real. Os dois aspectos são faces opostas da mesma moeda. A situação heteronômica é redefinida pela ação recíproca de fatores estruturais e dinâmicos, internos e externos. Os setores sociais que possuem o controle das sociedades latino-americanas são tão interessados e responsáveis por essa situação quanto os grupos externos, que dela tiram proveito. Dependência e subdesenvolvimento é um bom negócio para os dois lados. Entretanto, sob as condições históricas atuais, o novo padrão de imperialismo e a hegemonia dos Estados Unidos colocam uma questão dramática: podem os países latino-americanos atingir realmente a integração nacional e a autonomia econômica, sociocultural e política através do capitalismo? (FERNANDES, 1973, p.27).

Na análise de Florestan Fernandes, não. O desenvolvimento do capitalismo dependente na periferia do mundo capitalista não passa mais pela revolução nacional e democrática. Ao contrário, para sua sobrevivência enquanto capitalismo selvagem as burguesias locais com seus parceiros internacionais precisam impedi-las, abortá-las. Nesse sentido, “as revoluções nacionais que se atrasaram são revoluções nacionais que não puderam desatar-se e completar-se dentro e através do capitalismo” dependente e, por isso, “onde a revolução nacional constituir uma necessidade histórica (e ela aparece como tal reiteradamente, quase universalmente na periferia), ela terá que opor-se ao capitalismo” (FERNANDES, 2012, p.97).

Da mesma forma, tais transformações dentro da ordem que foram levadas a cabo em outras sociedades centrais a partir do protagonismo da burguesa nacional, nas sociedades periféricas “terão de transcorrer a partir de iniciativas das classes despossuídas e trabalhadoras: os condenados da terra” (FERNANDES, 2012, p.48),majoritariamente negros, indígenas e camponeses, assim como contra o capitalismo, porque “os problemas que o capitalismo pode resolver, a nível estrutural e funcional ou a nível histórico não podem ser resolvidos na escala do capitalismo dependente” (FERNANDES, 1995a, p.138). Isso porque o capitalismo dependente se consolida por meio da conciliação com a persistência do colonialismo ao invés de significar um rompimento com ele, ou seja, ele se concilia com

“formas de exploração do homem pelo homem que inoculam no ‘capitalismo moderno’ o que havia de pior na ordem colonial” (FERNANDES, 1995a, p.140). Trata-se, por isso, de um *capitalismo difícil* e que, por ser “escravo da acumulação espoliativa, que constitui um processo sem fim e sem compensações”, é também um *capitalismo selvagem* (FERNANDES, 1995a, p.140).

> [...] É preciso colocar em seu lugar o modelo concreto de capitalismo que irrompeu e vingou na América Latina, o qual lança suas raízes na crise do antigo sistema colonial e extrai seus dinamismos organizatórios e evolutivos, simultaneamente, da incorporação econômica, tecnológica e institucional a sucessivas nações capitalistas hegemônicas e do crescimento interno de uma economia de mercado capitalista. Esse modelo reproduz as formas de apropriação e de expropriação inerentes ao capitalismo moderno (aos níveis de circulação das mercadorias e da organização da produção). Mas, possui um componente adicional específico e típico: a acumulação de capital institucionaliza-se para promover a expansão concomitante dos núcleos hegemônicos externos e internos (ou seja, as economias centrais e os setores sociais dominantes). Em termos abstratos, as aparências são de que estes setores sofrem a espoliação que se mostra de fora pra dentro, vendo-se compelidos a dividir o excedente econômico com os agentes que operam a partir das economias centrais. De fato, a economia capitalista dependente está sujeito, como um todo, a uma depleção permanente de suas riquezas (existentes ou potencialmente acumuladas), o que exclui a monopolização do excedente econômico por seus próprios agentes econômicos privilegiados. Na realidade, porém, a depleção de riquezas se processa à custa dos setores assalariados e destituídos da população, submetidos a mecanismos permanentes de sobre-apropriação e sobre-expropriação capitalista. (FERNANDES, 1973, p.45).

De forma geral, este autor conclui que não faz sentido esperar ou lutar por uma revolução burguesa em seu modelo clássico, principalmente se se espera que ela seja protagonizada pelas mãos das burguesias dependentes que, incapazes de realizar tal empreendimento, dedicam-se inacreditavelmente a barrar a própria revolução dentro da ordem que conduziria ao desenvolvimento capitalista autônomo.

Olhando dessa perspectiva, Florestan assinala a “natureza sociopática” (FERNANDES, 1963) de tal postura por parte das elites latino-americanas [16], refletidas “numa resistência residual ultra-intensa à mudança social, que assume proporções e consequências sociopáticas”

[16] De acordo Wagner de Melo Romão em *A experiência do CESIT: sociologia e política acadêmica nos anos 1960*. Dissertação de Mestrado, FFLCH-USP, São Paulo, 2003, a consciência cada vez mais crítica com relação a elite local começou a percebida por Florestan com maior intensidade quando este participa na Campanha de Defesa da Escola Pública (1960-1961), que foi derrotada.

(FERNANDES, [1959] 2008, p.), movidas “pelo temor de perda de posição na estrutura social e de poder na sociedade” (FERNANDES, 2012, p.147).

> Estamos aconchegados em um nicho que confere segurança, conforto e prestigio, aquilo que se poderia chamar de “círculos sociais privilegiados da Nação”. Se houvesse verdadeiro patriotismo e autentico desejo de conservar, esses círculos voltariam suas responsabilidades na direção mais ativa: impunham-se o dever de tornar a segurança, o conforto e o prestígio acessíveis a números cada vez maiores de pessoas, até atingir-se a totalidade dos cidadãos. Como prevalecem motivos e interesses egoísticos, que operam segundo os dinamismos da velha ordem social patrimonialista, não se pretende conservar, mas impedir a mudança – *o que é outra coisa*. (FERNANDES, 1963, p.206).

Por conseguinte, “nós nos modernizamos por fora e, com frequência, nem o verniz aguenta o menor arranhão. É uma modernidade postiça, [...] e os comportamentos profundos da quase totalidade das ‘pessoas cultas’ se voltam contra a modernização” (Idem, p.204). Nesse sentido, agravam-se as contradições e os problemas sociais, ao mesmo tempo em que se tenta “mantê-los, irracionalmente, dentro de uma camisa-de-força” e, dessa forma, “perdemos, continuamente, as oportunidades históricas de construir para o Brasil um futuro digno dos valores humanos da civilização de que compartilhamos” (Ibidem, p.207).

A radicalidade e originalidade de suas conclusões inserem-se, como foi dito, em um contexto mundial e latino-americano de grandes transformações econômicas, sociais e políticas que impactaram profundamente não apenas o pensamento de Florestan Fernandes, mas todas as ciências sociais *críticas* latino-americanas e movimentos populares, marcando um período de renovação do pensamento e das estratégias revolucionárias na América Latina, permeado pelo ideário da libertação.

No momento seguinte, a partir da década de 1980, sob a hegemonia neoliberal, Florestan Fernandes – solitário diante do discurso dominante no período, em que se declara o fim da história e a morte do socialismo – busca evidenciar que a única democracia possível dentro do capitalismo dependente é a restrita, e que, portanto, na atual configuração histórica, os interesses do Capital não podem realizar-se a não ser à custa da democracia. Por isso, a demanda democrática tem que estar associada ao socialismo, da mesma forma que o socialismo deve estar associado à democracia.

Este autor fará isso a partir do questionamento da chamada “abertura democrática”, levada a cabo em fins da ditadura civil militar no Brasil. Em suas palavras, “muitos falavam

na necessidade de restaurar a democracia, uma bandeira com a qual eu não convivia bem, porque, para mim, nunca houve democracia no país" (FERNANDES, 2008, p.189).

De acordo com Florestan Fernandes (1994, p.108) a "transição lenta, gradual e segura", proposta no "fim" do regime militar, nada mais era do que a continuação da ditadura por outros meios. Levada a cabo da forma como ocorreu, tratava-se de uma transição que tinha como objetivo simplesmente prolongar a "contrarrevolução de modo menos aberto e visível, 'institucionalizando' e por aí legitimando a própria contrarrevolução". Nesse sentido, era necessário ficar atento para desmistificar esse processo e:

> [...] pôr em evidência que a sociedade de classes engendrada pelo capitalismo na periferia é incompatível com a universalidade dos direitos humanos: ela desemboca em uma *democracia restrita* e em um Estado autocrático-burguês, pelos quais a transformação capitalista se completa apenas em benefício de uma reduzida minoria privilegiada e dos interesses estrangeiros com os quais ela se articula institucionalmente. (FERNANDES, [1977] 1980. p. 77).

Uma vez que a contrarrevolução de 1964 foi instituída contra a democracia de participação ampliada e para preservar a *democracia restrita* dos donos do poder, como seria ela mesma que instauraria agora um regime democrático? Se a única democracia existente no país tem sido aquela "funcional" para as classes dominantes, que democracia queremos restaurar? E ainda, "o que é o Estado de direito sob o capitalismo?" (FERNANDES, 1994, p.107).

Florestan passa a defender suas posições socialistas também no âmbito político-partidário, quando em 1986 é eleito deputado constituinte pelo Partido dos Trabalhadores (PT), fundado em 1980. Em 1990 foi reeleito. Em seus mandatos, repetiu as lutas nas quais continuamente esteve envolvido, sobretudo aquela em defesa do direito à educação [participou ativamente na formulação da Lei de Diretrizes e Bases], pela escola pública, e pela igualdade racial no Brasil. De acordo com Ianni, a perspectiva crítica de Florestan o acompanha ao longo de toda a vida, de sua produção acadêmica a militância partidária (IANNI, 2004).

No período de sua morte, em 1995, têm-se no levante do Exercito Zapatista de Libertação Nacional protagonizado por indígenas em Chiapas e no Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra de Brasil *o "renascimento" das utopias revolucionárias* na América Latina (LOWY, 2016), nunca abandonadas por Florestan.

Da mesma forma, percebe-se nesses movimentos um protagonismo cada vez maior por parte dos *condenados da terra*, e a luta contra o modelo de democracia excludente possível dentro da atual configuração histórica do capitalismo dependente, assim como a demanda por uma democracia ampliada, que só é possível a partir da transformação profunda das estruturas sociais e raciais vigentes na América Latina. Uma descolonização radical nas estruturas de poder, como nos havia alertado Florestan.

De modo concomitante com o *renascimento das utopias revolucionárias* na América Latina, o pensamento latino-americano crítico também passa por um período de renovação e inventividade no qual a principal questão é a descolonização do saber e o reconhecimento de saberes subalternizados pelo conhecimento científico ocidental, sem, contudo deixar de apontar as mesmas problemáticas e dilemas latino-americanos de antes, ainda que a partir de outra abordagem, conforme veremos a seguir.

CAPÍTULO 2

ENTRE A DESCOLONIZAÇÃO DA POLÍTICA E DO CONHECIMENTO: O PENSAMENTO DECOLONIAL NO SÉCULO XX

Na América Latina, o início do século XXI é marcado por grandes transformações tanto no cenário político quanto no que se refere ao pensamento social latino-americano crítico,uma vez que o panorama esteve marcado pela crise do modelo neoliberal e pela reorganização de novos movimentos populares – com forte protagonismo indígena, feminino e afro-latino-americano, de características antineoliberais/antiimperialistas/ anticolonialistas e com reivindicações em torno da questão da descolonização – assim como pela ascensão de líderes das diferentes matizes das esquerdas latino-americanas aos governos dos países da região[17], constituindo o chamado "ciclo progressista", que é seguido, mais recentemente, por uma nova ofensiva neoliberal da chamada *"nova"* direita e do imperialismo de *sempre*.

No que se diz respeito às ciências sociais latino-americanas no período, temos como marco a publicação da obra *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (2000), organizada por Edgardo Lander, que marca a formação do chamado pensamento decolonial [18], a mais recente vertente crítica das ciências sociais na região.

O pensamento decolonial se projeta sobre o século XXI também contrapondo-se ao neoliberalismo (MARTINS, 2011) e denunciando as novas e velhas faces do colonialismo atuantes no presente, especialmente na esfera do conhecimento (a chamada colonialidade do

---

[17] As vitórias se iniciam com a eleição de Hugo Chávez na Venezuela ainda no final do século XX, no ano de 1998. A qual se segue as vitórias eleitorais no Chile (2000), com a conquista de Ricardo Lagos, representante da Concertação Democrática chilena. Em seguida no Brasil (2002) com a eleição de Luis Inácio Lula da Silva, do Partido dos Trabalhadores, na Argentina (2003), com a vitória do candidato representante do Peronismo, Nestor Kirchner. No Uruguai (2004) com a vitória de Tabaré Vasquez, candidato da Frente Ampla, na Bolívia (2005), com Evo Morales, representante do Movimento ao Socialista (MAS). Na Nicarágua (2006), vence Daniel Ortega da Frente Sandinista de Libertação Nacional. No Equador (2006), com a eleição de Rafael Correa, representante da Aliança País. No Paraguai (2008), com a vitória de Fernando Lugo, eleito pelo Partido Liberal, e em EL Salvador (2009) com a eleição de Mauricio Funes pela Frente Farabundo Martí de Libertação Nacional (FMLN). Somam-se a essas vitórias, as eleições que deram continuidade a esses processos com a vitória histórica de três mulheres, Cristina Kirchner na Argentina (2008), Dilma Rousseff no Brasil (2010) e Michelle Bachelet no Chile (2006).

[18] Seguindo as ponderações de Mota Neto (2015, p.), afirmamos que "não existe *uma* teoria decolonial, como se se tratasse de um bloco monolítico de pensamento ou de uma corrente homogênea de intelectuais. Quando utilizamos a ideia de *pensamento decolonial* de Walter Mignolo, estamos enfatizando que a decolonialidade expressa um conjunto de *práticas epistêmicas* que se articulam dentro ou fora da academia, por intelectuais ou por movimentos sociais, ao longo de nossa densa história de colonização".

saber), e reivindicando a total descolonização do conhecimento e do poder, assim como radicalizando a busca por uma ciência social "própria" e "autônoma".

Ademais, essa corrente teórica e política, assim como as chamadas *Epistemologias do Sul*, defende que o marcos teóricos formulados no Norte Global são incapazes de compreender completamente os acontecimentos políticos no Sul Global, sendo que até mesmo as propostas políticas formuladas pela tradição crítica europeia seriam incapazes de dar conta das novas experiências do Sul (SANTOS, 2010a).

Nesse sentido, o pensamento decolonial se propõe igualmente a promover um amplo movimento epistemológico de "renovação crítica e utópica" das ciências sociais latino-americanas, buscando construir uma abordagem interdisciplinar e transdisciplinar, e em alguns casos, "in-disciplinar" (WALSH; FREYA SCHWY; CASTRO-GÓMEZ, 2002), a partir da América Latina e Caribe, que devem ser entendidos mais como uma "perspectiva" ou "espaço epistemológico" do que como uma região (WALSH, 2007). Este pensamento é herdeiro da tradição anticolonial latino-americana e vem sendo gestado enquanto tal desde o final da década de 1990, adquirindo maior destaque e consolidação ao longo da última década.

Sendo assim, as intensas transformações no cenário político latino-americano (com novos atores políticos, novas formas de mobilização social, de estado, etc.,) são acompanhadas de iguais transformações no pensamento social latino-americano crítico. Neste capítulo, buscaremos apreender o movimento de busca pela descolonização nas ciências sociais latino-americanas no século XXI, a partir do pensamento decolonial.

Nesse sentido, o objetivo deste capítulo é reconstruir os principais conceitos, argumentos e premissas da perspectiva decolonial, para que, no capítulo seguinte, possamos analisar a possibilidade de diálogos e afinidades entre esta corrente teórica/política e a obra de Florestan Fernandes, especialmente no que diz respeito às temáticas do colonialismo, descolonização e questão racial.

2.1 Pensamento decolonial: principais conceitos e premissas

O pensamento latino-americano *decolonial* é herdeiro de uma larga trajetória de pensamento e prática *anticolonial* na América Latina, cujas raízes coincidem com o próprio

curso da dominação colonial nos países latino-americanos e caribenhos (ESCOBAR, 2003) e que se traduzem historicamente na resistência dos sujeitos que, ao longo dos últimos cinco séculos, lutam contra a dominação e exploração racial/colonial que impedem sua libertação e afirmação enquanto sujeitos de direitos.

Não obstante, embora a perspectiva anticolonial esteja presente desde o primeiro momento de instituição da matriz de poder colonial com a fundação da modernidade/colonialidade como uma "contrapartida" a ela (MIGNOLO, 2007), o pensamento decolonial tem sido desenvolvido mais recentemente, a partir da década de 1990.

Este encontra-se articulado em torno do "programa de investigação modernidade/colonialidade/decolonialidade latino-americano" (ESCOBAR, 2003), que possui como estudiosos envolvidos no projeto nomes como o de Enrique Dussel, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Arturo Escobar, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Eduardo Restrepo, Catherine Walsh; Zulma Palermo; Fernando Coronil, Ramón Grosfogel, Nelson Maldonado-Torres, dentre outros. Alguns desses intelectuais já vinham desenvolvendo, desde os anos 1970, correntes de pensamento próprias, como é o caso de Enrique Dussel e a Filosofia da Libertação e de Aníbal Quijano e a Teoria da Dependência (BALLESTRIN, 2013).

Apesar de heterogeneidade da rede e das divergências internas, são compartilhadas algumas premissas e conceitos em comum (RESTREPO & ROJAS, 2010) e dentre elas estão: 1) a raça como uma ideia gerada na experiência colonial latino-americana e que, mesmo após o fim do colonialismo, continua atuando como classificador determinante da posição social do individuo; 2) o questionamento e problematização do conceito de modernidade, considerado eurocêntrico e portador de um mito no qual se esconde a colonialidade, que seria o seu outro lado indissociável; 2) a conceitualização do atual padrão de poder global como um "sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista colonial/patriarcal"; 3) a distinção entre colonialismo e colonialidade; 4) o conceito de colonialidade do poder, estendido para outros três ambitos: colonialidade do saber/ser/ e da natureza; 5) os projetos políticos de decolonialidade do poder a partir das noções de transmodernidade e interculturalidade. Abordaremos brevemente cada uma dessas questões a seguir.

A raça no pensamento decolonial

A categoria “raça” é uma das mais importantes (quiçá a mais importante) entre as utilizadas no pensamento decolonial. Sem compreender o sentido desse termo e seu uso pelos autores decoloniais, dificilmente é possível entender o conceito de “colonialidade” que está na base do argumento decolonial.

Deste modo, cabe ressaltar inicialmente que Aníbal Quijano utiliza o conceito em seu sentido sociológico, de modo que a “raça” é definida como uma “construção ideológica, que não tem, literalmente, nada a ver com nada na estrutura biológica da espécie humana e tudo a ver, ao contrário, com a história das relações de poder no capitalismo mundial, colonial/moderno, eurocentrado” (QUIJANO, 1999, p.). Conforme este autor, a ideia de raça é fruto da dominação colonial moderna e nasce com a “América”. Vejamos:

> No começo mesmo da América, se estabelece a ideia de que há diferenças de natureza biológica dentro da população do planeta, associadas necessariamente a capacidade de desenvolvimento cultural, mental em geral. Essa é a questão central do célebre debate de Valladolid. Sua versão extrema, a de Ginés de Sepúlpeva, que nega aos “índios” a qualidade de plenamente humanos, é corrigida pela Bula papal de 1523. Mas a ideia básica nunca foi contestada. E a prolongada prática colonial de dominação/exploração fundada sobre tal pressuposto enraizou essa ideia e a legitimou perduravelmente. Desde então, as velhas ideias de "superioridade" - "inferioridade" implicadas em toda relação de dominação, inclusive meramente burocrática, ficaram associadas a “natureza", foram "naturalizadas" para toda a historia seguinte. (QUIJANO, 1999, p.5).

Aníbal Quijano argumenta, portanto, que a ideia de raça nasce no momento em que a humanidade do “indígena” foi posta em questão. No conhecido debate entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda se interroga: “os índios são realmente homens completos e verdadeiros? São criaturas de Deus? Têm alma? Descendem de Adão? São seres livres ou escravos naturais? São de uma classe inferior?” (FIGUEIREDO JUNIOR, 2011). Este fato marca, segundo o autor, o nascimento do conceito moderno de raça:

> A ideia de raça é, com toda certeza, o mais eficaz instrumento de dominação social inventado nos últimos 500 anos. Produzida no começo da formação da América e do capitalismo, no transito do século XV ao XVI, nos séculos seguintes foi imposta sobre toda a população do planeta como parte da dominação colonial da Europa. (QUIJANO, 1999, p.1).

Essa mesma ideia de raça, gestada inicialmente com relação à população "indígena", será utilizada igualmente com aqueles homens e mulheres trazidos do continente africano para serem escravizados no território "americano". E, desde o reconhecido debate, a questão sofreu uma série de inflexões, reproduzindo-se e desenvolvendo-se mais tarde em ideologias, até chegar ao século XIX sob a forma do *racismo científico* [19] e de doutrinas raciais e, no século XX, materializar-se também na Europa com a experiência nazista, quando o conceito de raça perde a legitimidade, embora não a vitalidade. De acordo com Quijano:

> Imposta como critério básico de classificação social universal da população do mundo, segundo ela foram distribuídas as principais novas identidades sociais e geoculturais do mundo. De uma parte: "Índio", "Negro", "Asiático", "Blanco" e "Mestiço". De outra: "América", "Europa", "África", "Ásia" e "Oceania". Sobre ela se fundou o eurocentramento do poder mundial capitalista e a conseguinte distribuição mundial do trabalho e do intercambio. E também sobre ela se traçaram as diferenças e distancias específicas na respectiva configuração específica do poder, com suas cruciais implicações no processo de democratização das sociedades e Estados e de formação dos Estados-nação modernos. (QUIJANO, 1999, p.1).

Vemos, deste modo, que a classificação e hierarquização da população mundial em identidades raciais tem implicações tanto nas relações internacionais de poder, perpassando a divisão entre o centro e a periferia, quanto nas relações dentro de cada país:

> Os territórios e as organizações políticas de base territorial, colonizadas parcialmente ou totalmente ou não colonizadas, foram classificados no padrão eurocentrado do capitalismo colonial/moderno, precisamente, segundo o lugar que as "raças" e suas respectivas "cores" tinham em cada caso. Assim se articulou o poder entre "Europa", "América", "África", "Ásia" e, muito mais tarde, "Oceania". Isto facilitou a naturalização do controle eurocentrado dos territórios, dos recursos de produção na "natureza". E cada uma dessas categorias, impostas desde o eurocentro do poder, terminou sendo finalmente admitida até hoje, para a maioria, como expressão da natureza e da geografia, não da história do poder no planeta. Os grupos dominantes das raças não-brancas foram submetidos a serem tributários, ou seja, intermediários na cadeia de transferência de valor e de riquezas da periferia colonial ao eurocentro, o associados dependentes. Os Estados-nação do centro se constituíram tendo como contrapartida os Estados coloniais primeiro, e os Estados-nação dependentes depois. (QUIJANO, 2007, p.319).

Portanto, haveria um elemento que impediria de forma radical "o desenvolvimento e a culminação da nacionalização da sociedade e do Estado, na mesma medida em que impede

---

[19] O *racismo científico* foi desenvolvido sistematicamente na Europa e nos Estados Unidos ao longo do século XIX, e é responsável por introduzir cientificamente o conceito de *raça*, passando a explicar as diferenças humanas em termos de diferenças raciais. Dentre seus pressupostos fundamentais estavam à inferioridade das raças não brancas e a condenação da mestiçagem, entendida como um erro que levava à degeneração não só do indivíduo, mas de toda a sociedade (SCHWARCZ, 1994).

sua democratização" (QUIJANO, 2005, p.136). Esse elemento, nas sociedades latino-americanas, cuja "heterogeneidade" é estrutural, seria a questão étnica/racial. A ausência da descolonização das relações sociais, econômicas, políticas e culturais entre as raças seria o que impede a democratização, a cidadania e a formação da nação. Isso faz com que nas sociedades fundadas sobre a colonialidade do poder, as "classes sociais" tenham "cor" e os oprimidos lutem "por relações de igualdade entre as 'raças'" (QUIJANO, 1999, p.2).

> Como parte dessa relação, os processos de cidadania, de representação desigual mas real dos diversos setores sociais, a retribuição em serviços públicos da produção e da tributação dos trabalhadores (chamado *Welfare State),* não deixou de ser, em definitivo, privilégio do centro, porque seu custo se paga em grande medida pela exploração do trabalho da periferia colonial em condições não democráticas e não nacionais, isto é, como sobre-exploração. Devido a essas determinações, todos os países cujas populações são, em sua maioria, vítimas de relações racistas o etnicistas de poder, não conseguiram sair da periferia colonial, na disputa pelo "desenvolvimento". E os países que chegaram a se incorporar ao "centro", ou estão a caminho que fazê-lo, são aqueles cujas sociedades, ou não tem relações de colonialidade, porque, precisamente, não foram colônias europeias, ou foram mas de modo muito curto e muito parcial (Japão, Taiwan, China), ou países onde as populações colonizadas foram no começo minorias pequenas, (...), ou onde as populações aborígenes foram reduzidas a minorias isoladas, se não exterminadas. Disso se conclui, de novo, que a colonialidade do poder implica, nas relações internacionais de poder e nas relações internas dentro dos países, o que na América Latina foi denominado como dependência histórico-estrutural. (QUIJANO, 2007, p.320).

Nessa "racialização das relações de poder entre as novas identidades sociais e geoculturais" se fundamenta a colonialidade:

> A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se fundamenta na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular de dito padrão de poder, e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões, materiais e subjetivas da existência cotidiana e a escala social. (QUIJANO, 2007, p.285).

A colonialidade – e essa é uma primeira premissa básica compartilhada pelo pensamento decolonial – é distinta do colonialismo, embora tenha sido gestada dentro deste. De acordo com Aníbal Quijano (2007), enquanto o colonialismo designaria uma relação de dominação e exploração jurírico-política no qual a soberania, o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de um povo reside sob o poder de outro povo, a colonialidade se refere a relações racistas/coloniais de dominação que não tiveram fim o colonialismo. Desde a Conquista, a colonialidade é o que articula "os padrões de poder desde a raça, o saber, o ser e a natureza de acordo com as necessidades do capital e para benefício

do branco-europeu como também da elite crioula" (WALSH, 2007, p.104).O conceito de colonialidade atualmente abarca quatro âmbitos, a saber: a colonialidade do poder; a do ser (ou seja, o não-ser, a desumanização do outro); a do saber (a racionalidade ocidental como único modo válido de produção de conhecimento considerado Verdadeiro sobre o mundo e o Homem ocidental é visto como o único sujeito capaz de produzir esse conhecimento); e a colonialidade da natureza (vista como *coisa* a ser dominada e explorada em benefício do Capital). Nesse sentido, analisaremos agora mais detidamente cada uma dessas dimensões.

A Colonialidade do Poder

O conceito de *Colonialidade do poder* foi desenvolvido por Aníbal Quijano (2014) e diz respeito ao padrão de poder hegemônico, resultado da experiência colonial moderna, e que se estrutura, de maneira sucinta, nas palavras deste autor, por meio da: 1) racialização das relações entre colonizadores e colonizados; 2) da conformação de um novo aparelho de exploração (completamente articulado com uma divisão racial do trabalho) que articula em uma única estrutura conjunta todas as formas históricas de controle do trabalho para a produção de mercadorias para o mercado mundial, em torno da hegemonia do capital, o que outorga ao conjunto do novo sistema de exploração seu caráter capitalista; 3) o eurocentrismo como a nova forma de produção de conhecimento e de controle da subjetividade – imaginário, conhecimento, memória – e antes de tudo, conhecimento e, por fim, 4) o estabelecimento de um sistema novo de controle da autoridade coletiva, em torno da hegemonia do Estado – Estado-nação depois do século XVIII – de cuja geração e controle são excluídas as populações consideradas racialmente como "inferiores" (QUIJANO, 2014, p.637-638).

A colonialidade do poder se constitui como o princípio organizador que envolve o exercício da exploração/dominação e conflito em diversos âmbitos da vida social, desde as relações de trabalho e de gênero, até as organizações políticas, econômicas e estruturas de conhecimento, instituições estatais e familiares. Nesse conceito, o poder se estabelece como esse espaço de disputa pelo controle dos seguintes âmbitos de existência social:

> 1) o trabalho e seus produtos; 2) [...] a "natureza" e seus recursos de produção; 3) o sexo, seus produtos e a reprodução da espécie; 4) a subjetividade e seus produtos materiais e intersubjetivos, incluindo o conhecimento; 5) a autoridade e seus instrumentos, de coerção em particular, para assegurar a reprodução desse padrão de relações sociais e regular suas mudanças. (QUIJANO, 2007, p.289).

Além disso, a colonialidade do poder legitimará um imaginário colonial que perpassará toda a produção de conhecimento, hierarquizando de saberes, na qual o conhecimento moderno ocidental será considerado como a única racionalidade válida, em detrimento dos saberes dos povos, países e regiões consideradas bárbaras, subdesenvolvidas, ou/e inferiores. O Homem Ocidental, por sua vez, tido como o único sujeito capaz de atingir esse conhecimento Verdadeiro, Neutro, Objetivo e Universal sobre o mundo, e os não-europeus tidos como "objetos" de conhecimento, sem capacidade intelectual. A perspectiva eurocêntrica perpassará toda a produção de conhecimento. Trata-se da *Colonialidade do saber.*

A colonialidade do saber

A colonialidade do saber diz respeito a uma "atitude colonial frente ao conhecimento" que se institui de forma concomitante com as hierarquias étnico-raciais e com a constituição das relações centro-periferia (MIGNOLO, 2002). Nesse sentido, o conhecimento, assim como a economia, estaria constituído mediante centros de poder e regiões subalternas sendo que a Europa Ocidental teria concentrado sob sua hegemonia o domínio de todos os modos de controle da subjetividade, da cultura, e em particular da produção do conhecimento.

Através desse conceito, é possível compreender como o atual sistema mundo moderno/colonial instituiu uma "hierarquia" de saberes que qualifica todos os conhecimentos produzidos no Norte global como essencialmente superiores àqueles provenientes do Sul global (SANTOS, 2010) [20].

Trata-se, nas palavras de Ramón Grosfoguel (2013), de um "*racismo/sexismo epistêmico global"* que desconsidera a "diversidade epistêmica" do mundo e qualifica todos os conhecimentos procedentes de seres humanos classificados como não masculino/branco/heterossexual/europeu-norte-americano como inferiores. Ademais, faz com que nossa formação e base teórica sejam compostas fundamentalmente por teorias

[20] Boaventura de Sousa Santos se refere ao Sul Global como uma "metáfora do sofrimento humano", na qual estão incluídos todos os países oprimidos pelas diferentes formas de dominação colonial e capitalista ao longo da história, assim como os sujeitos oprimidos dentro de cada país.

desenvolvidas por *homens brancos* de cinco países do Norte global (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos), a partir de sua experiência histórico-cultural especifica, mas que, por ser considerada *universal*, é aplicada aos demais lugares do planeta, ainda que os contextos sejam completamente diferentes (GROSFOGUEL, 2013).

A universalidade do conhecimento ocidental consistiria na possibilidade de produção de conhecimento para além de "qualquer condicionamento ou existência particular no mundo" (Idem, p.36) e a objetividade seria sua capacidade de separação radical entre sujeito e o *objeto* de estudo, de modo que o pesquisador possa "tomar distância" de si mesmo e de seus valores sociais durante o processo de pesquisa, produzindo assim um conhecimento "incontaminado". Esta perspectiva se sustenta, de acordo com o autor, sobre o dualismo cartesiano que separa de forma radical "mente" e "corpo" e "mente" e "natureza". Sendo assim:

> René Descartes, fundador da filosofia ocidental moderna, inaugura um novo momento na história do pensamento do Ocidente. Descartes substitui Deus, fundamento do conhecimento na teopolítica do conhecimento da Europa da Idade Média, pelo Homem (ocidental), fundamento do conhecimento na Europa dos tempos modernos. Todos os atributos de Deus são agora extrapolados para o Homem (ocidental). Essa Verdade universal que está para além do tempo e do espaço, o acesso privilegiado às leis do universo, e a capacidade de produzir conhecimento e teorias científicas, tudo isto está agora situado na mente do Homem ocidental. O *ego-cogito* cartesiano ("Penso, logo existo") é o fundamento das ciências modernas ocidentais. Ao criar um dualismo entre mente e corpo e entre mente e natureza, Descartes conseguiu proclamar um conhecimento não-situado, universal, visto pelos olhos de Deus. (...) É esta visão através do olhar de deus que esconde sempre a sua perspectiva local e concreta sob um universalismo abstracto. (...) Em termos históricos, isto permitiu ao homem ocidental (esta referência ao sexo masculino é usada intencionalmente) representar o seu conhecimento como o único capaz de alcançar uma consciência universal, bem como dispensar o conhecimento não-ocidental por ser particularístico e, portanto, incapaz de alcançar a universalidade. (GROSFOGUEL, 2013, p.119-120).

Estas separações do sujeito/razão em relação ao corpo e à natureza estão "na base das pretensões objetivistas e universalizantes de um saber (científico) que reivindica sua separação dos condicionamentos subjetivos (corporais), espaciais e temporais" (LANDER, 2006, p.214). Sem essa separação, a mente estaria situada em um corpo e "condicionada" por este, o que sugeriria que o conhecimento é produzido desde um local específico no mundo e, por isso, "não existe uma produção de conhecimento não situada" (GROSFOGUEL, 2013, p.37). De acordo com Ramón Grosfoguel:

> O essencial aqui é o *locus* da enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala. Na filosofia e nas ciências ocidentais, aquele que fala está sempre escondido, oculto, apagado da análise. (...) O lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero e o sujeito enunciador encontram-se, sempre, desvinculados. Ao quebrar a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de

> gênero, a filosofia e as ciências ocidentais conseguem gerar um mito sobre um conhecimento universal Verdadeiro que encobre, isto é, que oculta não só aquele que fala como também o lugar epistêmico geopolítico e corpo-político das estruturas de poder/conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito se pronuncia. (GROSFOGUEL, 2008, p.119).

Trata-se de um conhecimento que pretende, conforme argumenta o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2005, p.13), situar-se no "ponto zero", isto é, uma "plataforma neutra de observação" – sem um lugar específico no mapa – sob a qual seria possível observar o mundo social em sua "essência" e de modo objetivo e imparcial.

Apesar de sua pretensão de situar-se no "ponto zero", Santiago Castro-Gomez argumenta que a política do "não lugar" aspirada pelas ciências humanas no século XVIII possuía um lugar específico no mapa da sociedade colonial e atuou como estratégia de dominação sobre as populações colonizadas. Em sua perspectiva, o desenvolvimento da linguagem científica acontece de modo paralelo e estreitamente relacionado com a expansão colonialista europeia no mundo. Sendo assim, em suas palavras, "o aparelho conceitual com o qual nascem as ciências sociais nos séculos XVII e XVIII se sustenta por um imaginário colonial" (Idem, p.84):

> O imaginário colonial impregnou desde suas origens a todo seu sistema conceitual. Assim, a maioria dos teóricos sociais dos séculos XVII e XVIII (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet) coincidiam na opinião de que a "espécie humana" sai pouco a pouco da ignorância e vai atravessando diferentes "estágios" de aperfeiçoamento até, finalmente, obter a "maioridade" a que chegaram as sociedades modernas europeias (Meek, 1981). O referencial empírico utilizado por este modelo heurístico para definir qual é o primeiro "estágio", o mais baixo na escala de desenvolvimento humano, é o das sociedades indígenas americanas tal como estas eram descritas por viajantes, cronistas e navegantes europeus. A característica deste primeiro estágio é a selvageria, a barbárie, a ausência completa de arte, ciência e escrita. (...) O último estágio do progresso humano, aquele alcançado pelas sociedades europeias, é construído, por sua vez, como "o outro" absoluto do primeiro e *à sua contraluz*. (Ibidem, p.84).

É nesse sentido que o sociólogo venezuelano Edgardo Lander (2001) aponta que grande parte das ciências sociais e humanas ensinadas e produzidas nas universidades latino-americanas "não apenas trazem consigo a 'herança colonial'" de seus paradigmas, mas também contribuem para reforçar a hegemonia cultural, econômica e política do Ocidente" . Em suas palavras:

> As diferentes vertentes principais do pensamento que tem sido historicamente hegemônico sobre e desde América Latina podem ser caracterizados como colonial-eurocêntricas. Existe uma continuidade básica desde as Crônicas das Índias, o

> pensamento liberal da independência, o positivismo e o pensamento conservador do século XIX, a sociologia da modernização, o desenvolvimentismo em suas diversas versões durante o século XX, o neoliberalismo e as disciplinas acadêmicas institucionalizadas nas universidades do continente. Mais além da diversidade de suas orientações e de seus variados contextos históricos, é possível identificar nestas correntes hegemônicas um substrato colonial que se expressão na leitura destas sociedades a partir da cosmovisao europeia, e em seu propósito de transformá-la a imagem e semelhança das sociedades do Norte, que em sucessivos momentos históricos tem servido de modelo a se imitar. (LANDER, 2001. p.13).

Ainda na perspectiva desse autor, chama-se a atenção para o caráter legitimador da *colonialidade do saber* na conformação do atual padrão mundial:

> [...] os conhecimentos eurocêntricos legitimaram a missão civilizadora/normalizadora a partir das deficiências desvios em relação ao padrão normal civilizado de outras sociedades. Afirmando o caráter universal dos conhecimentos científicos eurocêntricos abordou-se o estudo de todas as demais culturas e povos a partir da experiência moderna ocidental, contribuindo desta maneira para ocultar, negar, subordinar ou extirpar toda experiência ou expressão cultural que não corresponda a esse dever ser que fundamenta as ciências sociais. As sociedades ocidentais modernas constituem a imagem de futuro para o resto do mundo, o modo de vida ao qual se chegaria naturalmente não fosse por sua composição racial inadequada, sua cultura arcaica ou tradicional, seus preconceitos mágico-religiosos ou, mais recentemente, pelo populismo e por Estados excessivamente intervencionistas, que não respondem à liberdade espontânea do mercado. (LANDER, 2005, p.14).

Nesse sentido, Edgardo Lander aponta para o eurocentrismo, uma perspectiva “que pensa e organiza a totalidade do tempo e do espaço para toda a humanidade” do ponto de vista da experiência europeia, “colocando sua especificidade histórico-cultural como padrão de referência superior e universal” (LANDER, 2005, p.13), e que, historicamente aplicado à experiência histórica latino-americana, tem operado “como um espelho que distorce o que reflete”, como ressalta Quijano (2005, p.118).

Foi dessa forma que foram estabelecidos e universalizados modelos de desenvolvimento que se “transformaram no *dever ser* de todas as sociedades” (LANDER, 2005, p.42) e que se constituíam na verdade em “receitas” de como se igualar ao Ocidente (ESCOBAR, 2007).

A colonialidade do saber, portanto, se traduz na superioridade atribuída ao conhecimento europeu em detrimento das demais formas de conhecimento, que foram subalternizadas, excluídas e silenciadas por meio da justificativa de que se tratava de uma "etapa mítica, inferior, pré-moderna e pré-científica do conhecimento humano" (WALSH, 2007). Dessa forma, a colonialidade perpassou as relações culturais e intersubjetivas:

> Em todas as sociedades onde a colonização implicou a destruição da estrutura social, a população colonização foi despojada de seus saberes intelectuais e de seus meios de expressão (...). Foram reduzidas a condição de gentes rurais e iletradas. Nas sociedades onde a colonização não conseguiu a total destruição social, as heranças intelectuais e estético-visuais não puderam ser destruídas, mas foi posta a hegemonia da perspectiva eurocêntrica nas relações intersubjetivas com os dominados. Em largo prazo, em todo o mundo eurocentrado se foi impondo a hegemonia do modo eurocêntrico de percepção e de produção de conhecimentos, e em uma parte muito ampla da população mundial o próprio imaginário foi colonizado. (QUIJANO, 2007, p.322).

Por fim, ressaltamos que a noção de colonialidade do saber é essencial no argumento decolonial, com destaque principalmente no que se refere à defesa de que toda produção de conhecimento é situada (corporalmente, socialmente, geograficamente e geopoliticamente, etc.,). Além disso, sendo constituído no período colonial e utilizado para a legitimação do domínio europeu e naturalização da sociedade capitalista, o conhecimento científico ocidental tem atuado na dominação. Daí a necessidade de descolonização.

Outro eixo da colonialidade é sua dimensão ontológica. A *colonialidade do ser*, conceito formulado inicialmente por Walter Mignolo (2003) e desenvolvido por Nelson Maldonado Torres (2007), diz respeito às múltiplas formas de violência e opressão a que estão submetidos às populações colonizadas (indígenas e negras) na América Latina, sendo que invisibilidade e desumanização são suas expressões primarias.

A Colonialidade do Ser

O conceito de colonialidade do ser se refere à questão da chamada “diferença colonial” (MIGNOLO, 2003) que foi estabelecida entre colonizador e colonizado e às múltiplas formas de subalternização e desumanização, articuladas em torno da noção moderna de raça. Esta diferença colonial fez com que estes grupos fossem despojados do controle dos meios de produção, além de terem sido impedidos de vivenciarem suas subjetividades (religiosas, idiomáticas, artísticas, etc.) (MALDONADO-TORRES, 2007).

Na análise de Ramón Grosfoguel (2011), esse conceito remete, sobretudo, ao racismo que, na perspectiva de Frantz Fanon (1961), pode ser compreendido como uma hierarquia global de superioridade e inferioridade sobre a linha do humano, que divide o mundo em duas

zonas: a *zona do ser*, na qual as pessoas são reconhecidas socialmente em sua humanidade como seres humanos com acesso a subjetividade e direitos humanos/cidadãos/civis/laborais, e a *zona do não ser*, onde as pessoas são consideradas com uma humanidade de segunda classe, sub-humanas ou não humanas, sem direito a ter direitos.

O "ser" seria uma característica exclusiva dos europeus e de seus descendentes nas Américas, enquanto o que caracterizaria as populações coloniais seria o não ser, cuja existência estaria perpassada pela colonialidade (GROSFOGUEL, 2011).

A colonialidade do ser se traduz em nosso cotidiano latino-americano em fatos como: a maior incidência da pobreza nas populações racialmente inferiorizadas, como consequência da 1) desigualdade educacional histórica entre brancos e não brancos, com os últimos tendo sido impossibilitados de terem acesso ao ensino básico e, posteriormente, tendo as portas da universidade fechadas para eles; 2) discriminação no mercado de trabalho, quando o racismo impede que negros e indígenas ocupem cargos de chefia e de destaque; 3) falta de acesso à terra, expulsão de seus territórios; 4) a superexploração a que essas populações são submetidas em mercados informais, sem direitos trabalhistas e previdenciários; 5) falta de acesso à serviços públicos como saúde, educação, saneamento básico, transporte, etc. 6) o genocídio da juventude negra levado a cabo no Brasil, dentre outros (IPEA, 2011; CEPAL, 2014). [21]

A Colonialidade da Natureza

O último eixo articulado em torno da noção de colonialidade se refere à relação moderna/colonial estabelecida com a natureza. A colonialidade da natureza diz respeito, na formulação de Catherine Walsh:

> [...] à divisão binária cartesiana entre natureza e sociedade, uma divisão que descarta por completo a relação milenar entre seres, plantas e animais como também entre eles, os mundos espirituais e os ancestrais (como seres também vivos). De fato, esta colonialidade da natureza tem tentado eliminar a relacionalidade que é base da vida, da cosmologia e do pensamento em muitas comunidades indígenas e afros de *Abya Yala* e América Latina. (WALSH, 2007, p.102-103).

[21] Sobre as desigualdades raciais na América Latina ver: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada... [et al.]. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. - 4ª ed. - Brasília: Ipea, 2011; COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). La matriz de la desigualdad social en América Latina, Santiago de Chile, 2014.

De acordo com Wendell Assis (2014), esse conceito se refere à lógica racionalista que a sociedade ocidental capitalista/colonial impôs nas formas de se relacionar e de se apropriar da natureza, que passa a ser percebida como algo a ser explorado e dominado, numa lógica extrativista. Na percepção de Aníbal Quijano (2014, p.855):

> [...] A Colonialidade Global do Poder, em especial desde a "Revolução industrial", tem levado a espécie [humana] a impor sua hegemonia explorativa sobre as demais espécies animais e a uma conduta predatória sobre os demais elementos existentes neste planeta. E, sobre essa base, o Capitalismo Colonial / Global pratica uma conduta cada vez mais feroz e predatória, que termina colocando em risco não somente a sobrevivência da espécie inteira no planeta, mas sim a continuidade e a reprodução das condições de vida, de toda vida, na terra.

A colonialidade na apropriação da natureza se refere, portanto, à existência de formas hegemônicas de se conceber e extrair recursos naturais, considerando-os como meras mercadorias, ao mesmo tempo em que representa o aniquilamento de modos subalternos de convívio com o meio ambiente, bem como a perpetuação e justificação de formas assimétricas de poder no tocante à apropriação dos territórios (WALSH, 2007). Essa colonialidade ignora, como ressaltado por Walsh (idem), a histórica relação existente entre diversos povos e a terra, entendida como o espaço onde se produz e reproduz a vida, e que compreende o bem estar de ambos como a única forma possível de manutenção do bem viver.

Todas essas esferas em que atua a colonialidade encontram-se intrinsecamente imbricadas com a Modernidade, como o seu outro lado oculto, conforme analisaremos a seguir.

2.2 1492: o "encobrimento" do Outro e a Modernidade/Colonialidade

Mais um conceito essencial na perspectiva decolonial é o de Modernidade. De acordo com Enrique Dussel, este conceito, em sua versão eurocêntrica, tem legitimado o domínio europeu e a racionalidade ocidental capitalista/colonial.

Antes de tudo, este autor destaca que existem dois conceitos de Modernidade, um eurocêntrico e ao mesmo tempo hegemonicamente aceito, e outro mundial, que é o proposto por este autor e pela teoria decolonial:

> O primeiro conceito é eurocêntrico, provinciano, regional. A Modernidade é uma emancipação, uma "saída" da imaturidade por um esforço da razão como processo crítico, que abre à humanidade um novo desenvolvimento do ser humano. Esse processo se cumpriria na Europa, essencialmente no século XVIII. O tempo e o espaço deste fenômeno o descreve Hegel, e o comenta Habermas em conhecida obra sobre o tema – e é unanimemente aceito por toda a tradição europeia atual. (DUSSEL, 2000, p.45)

Nesse conceito, os eventos históricos essenciais para o surgimento da Modernidade seriam a Reforma, a Ilustração e a Revolução Francesa. Trata-se de um conceito eurocêntrico porque são estabelecidos como "pontos de partida da Modernidade fenômenos intra-europeus, e seu desenvolvimento posterior necessita unicamente da Europa para explicar o processo" (DUSSEL, 2000, p.27).

Em contrapartida a ele, o autor propõe outro conceito de Modernidade, que abarque as demais regiões e no qual seja possível pensar o lugar da América Latina nesse processo:

> Propomos uma segunda visão da "Modernidade", em um sentido mundial, e consistiria em definir como determinação fundamental do mundo moderno o fato de ser (seus Estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) "centro" da História Mundial. Ou seja, nunca houve empiricamente História Mundial até 1492. [...] (DUSSEL, 2000, p.46)

Nessa visão, consequentemente, o nascimento da Modernidade se dá em 1492, com o "Encobrimento" da América, quando a Europa se confronta com "o Outro" e pode definir-se como um "ego descobridor", conquistador e colonizador, em um processo de "encobrimento" do não europeu (DUSSEL, 1994, p.8). Todos os acontecimentos posteriores estão intimamente relacionados a esse momento inicial, inclusive e principalmente a racionalidade moderna.

A importância desse segundo conceito se dá principalmente porque, em sua versão eurocêntrica, o conceito deixa de fora da Modernidade tanto Portugal quanto a Espanha, assim como o colonialismo europeu, que, segundo Dussel, "na opinião unanime dos especialistas nada tem a ver com a Modernidade" - mas sim, quem sabe, com o fim da Idade Média -" (DUSSEL, 2000, p.47).

Assim sendo, a Modernidade é vista apenas enquanto "emancipação", embora ela tenha a *Colonialidade* como seu "lado escuro", "oculto" e "apagado" e esconda um mito civilizatório que consiste em:

> 1) A civilização moderna se autocompreende como a mais desenvolvida, superior (o que signficará sustentar sem consciencia uma posição ideologicamente eurocêntrica).
> 2) A superioridade obriga a desenvolver os mais primitivos, […], como exigência moral.
> 3) o caminho de dito proceso educativo de desenvolvimento deve ser o seguido pela Europa […]
> 4) Como o bárbaro se opõe ao processo civilizador, a práxis moderna deve exercer em último caso a violência se for necessário, para destruir os obstáculos de tal modernização (a guerra justa colonial).
> 5) Esta dominação produz vítimas (de muitas variadas maneiras), violência que é interpretada como um ato inevitável.
> 6) Para o moderno, o bárbaro tem uma "culpa" (a de se opor ao processo civilizador) que permite a "Modernidade" apresentar-se nao apenas como inocente mas também como "emancipadora" dessa "culpa" de suas próprias vítimas.
> 7) Por último, e pelo caráter "civilizatório" da "Modernidade", se interpretam como inevitáveis os sofrimentos ou sacrificios (os custos) da "modernização" dos outros povos "atrasados" (imaturos), das outras raças escravizadas, do outro sexo por débil, etc.. (DUSSEL, 2000, p.49)

Portanto, apesar de o termo Modernidade apresentar uma retórica de "salvação", ele ao mesmo tempo oculta a lógica de opressão e exploração, sua colonialidade. Sendo assim, modernidade e colonialidade nascem no mesmo dia, como dois lados da mesma moeda. A colonialidade seria o lado "escuro" da modernidade, vivenciado em sua periferia colonial e pelos sujeitos subalternizados por ela (MIGNOLO, 2005).

A partir dessa perspectiva, é possível pensar o lugar da América Latina e de todos os sujeitos negados pela Modernidade. De acordo com Enrique Dussel, a América Latina entra na Modernidade "como a outra face, dominada, explorada, encoberta" (DUSSEL, 1994).

Inserida na modernidade, a América Latina e os sujeitos subalternizados por ela podem, a partir de sua "exterioridade", contribuir para visibilizar esse aspecto silenciado e, assim, o atual sistema mundo pode ser revelado de outra forma. É nesse sentido que a teoria decolonial propõe um deslocamento do lugar de enunciação para uma perspectiva de um sujeito que se encontre na exterioridade da modernidade. Ao mudar o lócus de enunciação, ou seja, o lugar geopolítico e corpo-político do sujeito que fala, é possível uma visão mais complexa do atual sistema mundo e da Modernidade que deixa claro seu lado "escuro".

Ramón Grosfoguel (2013) propõe a seguinte colocação nesse sentido: Como seria caracterizado o atual sistema mundo e modernidade se deslocássemos o *locus* da enunciação a partir do qual estes paradigmas são pensados (o lugar social, geopolítico e corpo-político), transferindo-o do Homem Ocidental para perspectiva de uma mulher indígena das Américas?

Sem negar a importância da acumulação de capital à escala mundial e a existência de uma estrutura de classes específica do capitalismo, o autor argumenta que a partir dessa perspectiva da exterioridade, o que chegou às Américas nos finais do século XVI não foi apenas um sistema econômico de capital e trabalho destinado à produção de mercadorias para serem vendidas com lucro no mercado mundial. Essa foi uma parte fundamental, ainda que não a única, de um "pacote" mais complexo e enredado que uma redutora perspectiva exclusivamente econômica do sistema-mundo não é capaz de explicar (GROSFOGUEL, 2013). Da mesma forma, tampouco chegou o "progresso", a "razão", a "salvação".

Trata-se de um conglomerado de questões nas quais as formas de dominação e exploração são mais complexas e diversificadas do que apenas a questão econômica (sempre priorizada). O atual padrão de poder seria constituído por múltiplas hierarquias, tais como a sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial, sendo que a hierarquia racial estabelecida no ato da conquista entre o europeu e o não europeu "reconfigura transversalmente todas as outras estruturas globais de poder" (GROSFOGUEL, 2008, p.123). Sendo assim, o atual sistema mundo constituído a partir da América englobaria:

> 1) uma específica formação de classes de âmbito global, em que diversas formas de trabalho escravatura, semi-servidão feudal, trabalho assalariado, pequena produção de mercadorias) irão coexistir e ser organizadas pelo capital enquanto fonte de produção de mais-valias através da venda de mercadorias no mercado mundial com vista ao lucro; 2) uma divisão internacional do trabalho em centro e periferia, em que o capital organizava o trabalho na periferia de acordo com formas autoritárias e coercivas (Wallerstein, 1974); 3) um sistema interestatal de organizações político-militares controladas por homens europeus e institucionalizadas em administrações coloniais (Wallerstein, 1979); 4) uma hierarquia étnico-racial global que privilegia os povos europeus relativamente aos não-europeus (Quijano, 1993, 2000); 5) uma hierarquia global que privilegia os homens relativamente às mulheres e o patriarcado europeu relativamente a outros tipos de relação entre os sexos (Spivak, 1988; Enloe, 1990); 6) uma hierarquia sexual que privilegia os heterossexuais relativamente aos homossexuais e lésbicas (e é importante recordar que a maioria dos povos indígenas das Américas não via a sexualidade entre homens como um comportamento patológico nem tinha qualquer ideologia homofóbica); 7) uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante); 8) uma hierarquia epistêmica que privilegia a cosmologia e o conhecimento ocidentais relativamente ao conhecimento e às cosmologias não-ocidentais, e institucionalizada no sistema universitário global (Mignolo,1995, 2000; Quijano, 1991); 9) uma hierarquia linguística entre as línguas europeias e não-europeias que privilegia a comunicação e a produção de conhecimento e de teorias por parte das primeiras, e que subalterniza as últimas exclusivamente como produtoras de folclore ou cultura, mas não de conhecimento/teoria (Mignolo, 2000). (GROSFOGUEL, 2008, p.122-123).

Nesse sentido, Ramón Grosfoguel defende a necessidade de usar o termo "sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista colonial/patriarcal", ao invés da

categoria “sistema-mundo capitalista” ou “capitalismo global” para caracterizar o atual padrão mundial de poder. Em sua análise, chamar o atual padrão de poder apenas de capitalista seria um equívoco, porque a palavra capitalismo está associada comumente a um sistema econômico, sendo que o “capitalismo” assim entendido seria apenas uma das múltiplas e enredadas constelações da matriz de poder colonial do “sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno europeu”. Nesse sentido, o autor afirma que destruir os aspectos capitalistas do sistema-mundo não seria bastante para destruir o atual sistema mundo (GROSFOGUEL, 2008).

Qualquer processo de transformação do poder deve perpassar todos os âmbitos da colonialidade global do poder, através da descolonização das relações de poder no mundo. Trata-se do que os autores chamam de "segunda descolonização", aquela que completaria a primeira que foi interrompida.

> [...] Uma implicação fundamental da noção de ‘colonialidade do poder’ é que o mundo não foi completamente descolonizado. A primeira descolonização (iniciada no século XIX pelas colônias espanholas e seguida no XX pelas colônias inglesas e francesas) foi incompleta, já que se limitou a independência jurídica-política das periferias. Ao contrário, a segunda descolonização — a qual nós aludimos com a categoria decolonialidade — terá que dirigir-se a heterarquia das múltiplas relações raciais, étnicas, sexuais, epistêmicas, econômicas e de gênero que a primeira descolonização deixou intactas. Como resultado, o mundo de começos do século XXI necessita de uma decolonialidade que complemente a descolonização levada a cabo nos séculos XIX e XX. Ao contrário dessa descolonização, a decolonialidade é um processo de resignificação a largo prazo, que não pode se reduzir a um acontecimento jurídico-político. (CASTRO-GOMEZ & GROSFOGUEL, 2007, p.17).

A de/colonialidade do poder aparece, portanto, como a construção de uma existência social livre da dominação, exploração e violência (QUIJANO, 2005). E, somente a partir desse processo de de-coloniadade será possível a proposta de um diálogo intercultural/horizontal entre o Norte-Sul, assim como ultrapassar a modernidade eurocêntrica para um projeto de transmodernidade. Sem essa descolonização do poder, os autores defendem que não é possível uma relação horizontal entre povos e culturas, pois estes se encontram divididos em polos opostos pela diferença colonial. A interculturalidade aparece em contraposição ao conceito de multiculturalismo, pois o objetivo não é incorporar a diferença dentro das estruturas estabelecidas, mas transformar essas estruturas a partir de relações equitativas.

Essas reivindicações, contudo, parecem adquirir cada vez mais sentido nas lutas populares na América Latina e isto reforça o que Aníbal Quijano classifica como a maior crise global da colonialidade do poder, que destacaremos a seguir.

2.3 A América Latina e a crise da Colonialidade Global no século XXI

De acordo com Aníbal Quijano, as últimas décadas do século XX e o início do século XXI marcam um novo período histórico no qual se verifica conjuntamente um processo de profunda reconfiguração da *colonialidade global do poder*, com a aceleração e a intensificação da tendência de reconcentração do controle do poder, e, ao mesmo tempo, a "pior crise enfrentada por essa mesma colonialidade desde o período de sua constituição, há mais de 500 anos" (QUIJANO, 2014, p.602). Trata-se de um momento no qual se decreta simultaneamente *o fim da luta de classes e a "morte" do socialismo* (em decorrência da crise vivenciada no "campo socialista") por um lado e, por outro, se institui uma nova ofensiva do Capital à escala global, cuja principal tendência percebida é o reforço da dominação imperialista e a "reconcentração máxima do poder em um extremo da sociedade" em detrimento do outro (autor, ano, p.), aumentando a polarização e a desigualdade racial/social tanto no interior de cada país quanto no que se refere às relações entre o centro e a periferia. O capital se "realiza" e "universaliza" em sua forma "completa".

> Essas derrotas [do campo "socialista"], associadas as consequências do esgotamento do padrão de acumulação até então dominante, permitiram a exitosa contrarrevolução mundial que está em curso. Esta reconfigura as relações de poder a escala global, entre países, entre regiões de cada país, entre setores da economia, entre grupos burgueses, reconcentra e reprivatiza nas mãos dos grupos hegemônicos da burguesia, o controle de recursos de produção e do Estado, desnacionaliza os Estados mais débeis, os desdemocratiza, pois produz a substituição do controle democrático dos eleitores sobre o Estado, pelo controle de uma tecnoburocracia cooptada de todo pelo capital, que não depende para nada da opinião ou da vontade dos eleitores, desdemocratiza e desnacionaliza suas sociedades, pois relegitima a desigualdade social e rompe as precárias conquistas sociais dos explorados, reclassifica a população mundial a escala global, em uma tendência irreversível de polarização entre uma minoria rica e toda poderosa de exploradores e seus associados e a imensa maioria restante dos trabalhadores cada vez mais empobrecidos, desintegra os processos de agrupamento social e político dos dominados e os empurra a uma completa crise de identidade social, com todas suas implicações sobre a memória, a consciência, o discurso. Usa o poder da tecnologia atual de comunicação e de transporte, para tratar de impor uma recolonização mundial do imaginário. (QUIJANO, 2014, p.602).

Além disso, soma-se ao acelerado aprofundamento da dominação política imperialista o rígido controle fiscal, com o objetivo de manter o pagamento das dívidas externas e, assim, a transferência de riquezas da periferia para o centro, a "tendência predatória" desse modelo com relação à Mãe Terra, a intensificação da exploração capitalista do trabalho com sua intrínseca divisão racial. Observa-se, ainda, que todo esse processo de reconcentração total do controle dos recursos e do poder requer como condição primordial a desregulamentação e privatização das economias nacionais, dos serviços públicos, acompanhado do desmantelamento dos direitos sociais, com uma pressão intensa dirigida no sentido de reverter "o pouco ou muito andado em direção à democratização do controle dos recursos e do Estado, a cidadania em primeiro lugar" (QUIJANO, 2014, p.623).

> Conter, bloquear, desmantelar, processos de democratização [...] no mundo "periférico" do capitalismo, parece ser, provavelmente é, uma necessidade sobre a qual se desenvolve a reconcentração mundial do controle de recursos e de mecanismos de poder público. (Idem).

Portanto, segundo este autor, no atual desenho histórico da colonialidade global do poder, os interesses do Capital e as tendências de reconfiguração do poder parecem não ser possíveis de serem realizadas senão em detrimento da democracia e da cidadania (QUIJANO, 2014). Dito de outro modo, *o Capital prescinde da democracia e da cidadania* na periferia, ao mesmo tempo em que as lutas populares as reivindicam cada vez mais, porém questionando e ampliando esses próprios conceitos.

Nesse sentido, os movimentos populares estão "aprendendo a se organizar de modos novos" e colocando "demandas inesperadas, obviamente, para seus dominadores" (Idem, p.623). Os sujeitos protagonistas dessas novas lutas também não são aqueles esperados pela abordagem clássica, trata-se de indígenas, negros, trabalhadores rurais e desempregados.

Desta forma, em países como a Bolívia e o Equador se avançou na descolonização do Estado, através de sua Refundação do Estado em moldes plurinacionais e por meio de um novo constitucionalismo construído desde abaixo, que ultrapassa o constitucionalismo eurocêntrico moderno e consagra o princípio do "buen vivir" (*Sumak Kawsay* ou *Suma Qamaña*) e os direitos da Mãe Terra (*Pachamama*), propondo ainda:

> [...] expandir o campo do político mais além do horizonte liberal, através de uma institucionalidade nova (plurinacionalidade), uma territorialidade nova (autonomias assimétricas), uma legalidade nova (pluralismo jurídico), um regime político novo (democracia intercultural) e novas subjetividades individuais e coletivas (indivíduos,

> comunidades, nações, povos, nacionalidades). Estas mudanças, em seu conjunto, poderão garantir a realização de políticas anticapitalistas e anticoloniais. (SANTOS, 2010, p.72).

Mesmo em países que não empreenderam processos constituintes ou refundaram o Estado, medidas importantes em termos de descolonização foram tomadas, atendendo à demandas históricas dos Movimentos negros e indígenas. No Brasil, implementou-se uma ampla Política Pública para a Igualdade Racial[22].

Portanto, se considerarmos que a *colonialidade global do poder* institui-se em 1492 em *Abya Yala,* a partir do "encobrimento do outro", e que fundamenta-se na classificação, hierarquização e exploração racial do trabalho e na desqualificação de outros modos de existência social, articulada com a destruição da Mãe Terra, por meio da espoliação imposta pelo modelo extrativista, é perfeitamente oportuno que as lutas desse novo período histórico se desenvolvam contra essa colonialidade e sejam protagonizadas pelas populações inferiorizadas indígenas e negras e a partir de uma proposta de viver bem, no qual a Mãe Terra, assim como aqueles a quem ela alimenta, seja *sujeito* de direitos.

Por fim, vimos que a teoria decolonial se propõe, a partir de marcos teóricos próprios, construir uma nova abordagem para a compreensão das relações de poder no mundo moderno/colonial no qual a América Latina está inserida. Tratando-se de uma abordagem contemporânea, seria possível estabelecer conexões, diálogos e afinidades com a sociologia anticolonial de Florestan Fernandes, um autor situado no século XX? Que perspectiva anticolonial encontra-se na obra de Florestan Fernandes que tornaria possível a comparação com o pensamento decolonial? O próximo capítulo se dedica a discutir essas questões.

---

[22] Dentre outras ações, foram criados a Secretaria de Promoção da Igualdade Racial, a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, o Programa Brasil Quilombola, a Lei 10.639/03 que estabelece o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas, a Lei de Cotas no ensino superior e serviço público, etc.

CAPÍTULO 3

A SOCIOLOGIA ANTICOLONIAL DE FLORESTAN FERNANDES E O PENSAMENTO DECOLONIAL: DIÁLOGOS POSSÍVEIS?

Conforme visto no capítulo anterior, as categorias raça, colonialismo e descolonização constituem-se em conceitos centrais na teoria decolonial. Como sabemos, essas são problemáticas levantadas em diferentes épocas do pensamento social e político na América Latina, uma vez que se encontram no âmago dos dilemas históricos latino-americanos tanto no passado quanto no presente. Nesse sentido, podemos identificar diferentes momentos com protagonismo anticolonial no pensamento social e político na América Latina e Caribe.

De uma perspectiva ampla, o primeiro momento anticolonial coincide certamente com o próprio início do empreendimento colonial e se dá a partir da resistência dos povos colonizados do continente, que segue até os dias atuais. Mais adiante, podemos destacar um segundo momento, situado no período que antecede as "independências" formais, e, em seguida, já no século XX, vivencia-se um terceiro momento no qual se denuncia as chamadas "pseudoindependências" (FANON, 2017, p.112), apontando a permanência do colonialismo em outros moldes (como o neocolonialismo e a dependência) e reivindicando-se a completa e real descolonização e libertação dos povos colonizados.

Este período foi fortemente influenciado pelas lutas anticoloniais na Ásia e África e se refletiu no pensamento latino-americano a partir das obras de alguns autores clássicos das décadas de 1960 e 1970, conforme destacado no primeiro capítulo, e também nas lutas dos povos do Terceiro Mundo pela sua libertação.

Contudo, a repressão das ditaduras militares em diversos países da América Latina a partir dos anos 1960 e sua ofensiva contra os intelectuais e as universidades latino-americanas, somadas em seguida com a imposição do neoliberalismo e de seu discurso único, impuseram um silêncio sobre essa geração de intelectuais e contiveram o estudo dessas questões, que acabaram sendo abandonadas ou consideradas como inexistentes. Este é o caso do conceito de imperialismo, e em nossa análise, também do conceito de colonialismo, problemáticas que permaneceram apenas nas obras de alguns raros intelectuais da geração dos anos 60/70, mas que não tiveram muita adesão por parte dos novos cientistas sociais nas universidades latino-americanas.

No entanto, como se tratam de questões centrais sem as quais não é possível compreender a América Latina e sua inserção no sistema mundo moderno/colonial, vemos no final do século XX e ao longo do século XXI ressurgir um novo momento anticolonial tanto no âmbito político quanto no pensamento social.

No âmbito político, se traduz no protagonismo indígena e negro nas novas lutas e movimentos populares na América Latina e em sua denúncia da permanência de relações coloniais de dominação das quais são vítimas, assim como por sua demanda pela descolonização do Estado e por igualdade racial. No que diz respeito ao pensamento social, se reflete nas chamadas teorias decoloniais, que, como vimos, surgem com reivindicações ainda mais radicais em torno do tema da descolonização e com uma análise ainda mais sistemática e categórica da questão racial e do colonialismo na América Latina. Trata-se do que caracterizamos como um quarto momento anticolonial [decolonial].

Nesse sentido, o objetivo deste capítulo é analisar a possibilidade de diálogos entre a geração anticolonial das décadas de 1960/70 a partir da obra de Florestan, e a geração decolonial do século XXI, tendo como foco a questão racial, do colonialismo e descolonização. Deste modo, buscaremos fazer uma releitura da obra de Florestan Fernandes e, em seguida, uma reflexão sobre qual o seu lugar no pensamento decolonial e latino-americano em geral.

3.1 Florestan Fernandes: uma biografia decolonial

Um dos aspectos mais importantes para a caracterização de um enfoque decolonial diz respeito ao *locus enuntiationis*, isto é, ao lugar de fala daquele que produz a teoria. Como vimos, na perspectiva decolonial todo conhecimento é situado, ou seja, é produzido a partir de um lugar social. Por conseguinte, o intelectual não está isento dos condicionamentos físicos, sociais, econômicos, políticos e geopolíticos nos quais está inserido e isto gera a impossibilidade de um conhecimento neutro, fazendo com que todo conhecimento produzido situe-se ou do lado dos oprimidos ou do lado dos opressores (GROSFOGUEL, 2013).

Nesse sentido, podemos falar de uma perspectiva decolonial na biografia de Florestan Fernandes e em todo seu horizonte teórico e político, que se revela tanto na sua origem social pobre como em seu esforço de sistematização de uma ciência social própria, adequada à

compreensão da realidade social dos países de origem colonial e periféricos, e nas temáticas e sujeitos com os quais trabalhou, além de sua atuação política em prol das causas dos "de baixo".

A opressão que Florestan analisa em sua obra não é algo abstrato sobre o qual teoriza, mas uma realidade social vivenciada por ele ao longo de sua trajetória de vida. Filho de Maria Fernandes, uma imigrante portuguesa que não sabia ler ou escrever, Florestan passou a infância entre os cortiços e a "grande casa" (GARCIA, 2002) onde sua mãe trabalhava como empregada doméstica. Não conheceu o pai.

Na casa da família Bresser, onde sua mãe trabalhava, Florestan pode ter contato com os primeiros livros e com o que, em suas palavras, era *ser e viver como gente válida* (FERNANDES, H. 2011). É também ali que vivencia uma série de humilhações e violências cotidianas, sendo que a que mais chama atenção é o fato de que ele foi despojado de seu próprio nome. Considerado nobre demais para uma pessoa de sua origem social, foi rebatizado pelos patrões de sua mãe com o nome de Vicente e só teria seu nome recuperado quando entra na Universidade de São Paulo (SEREZA, 2005).

Florestan vivenciou, ainda, o trabalho infantil, quando, aos seis anos de idade, trabalhou como auxiliar numa barbearia, trabalhando depois como engraxate e garçom. Com apenas três anos de ensino básico, foi obrigado a abandonar a escola para se dedicar exclusivamente ao trabalho e, assim, ajudar no sustento de casa. Todas essas dificuldades serão relembradas mais tarde, quando, já sociólogo reconhecido, Florestan Fernandes afirma:

> Eu nunca teria sido o sociólogo em que me converti sem o meu passado e sem a socialização pré e extra-escolar que recebi, através das duras lições da vida. [...] a minha formação acadêmica superpôs-se a uma formação humana que ela não conseguiu destorcer nem esterilizar. Portanto, ainda que isso pareça pouco ortodoxo e antiintelectalista, afirmo que iniciei a minha aprendizagem <<sociológica>> aos seis anos, quando precisei ganhar a vida como se fosse um adulto e penetrei, pelas vias da experiência concreta, no conhecimento do que é a *convivência humana* e a *sociedade*, em uma cidade na qual não prevalecia a <<ordem das bicadas>>, mas a <<relação de presa>>, pela qual o *homem se alimentava do homem*, do mesmo modo que o tubarão come a sardinha ou o gavião devora os animais de pequeno porte. A criança estava perdida nesse mundo hostil e tinha que voltar-se para dentro de si para procurar nas <<técnicas do corpo>> e nos <<ardis dos fracos>> os meios de autodefesa para a sobrevivência. Eu não estava sozinho. Havia a minha mãe. Porem a soma de duas fraquezas não compõe uma força. (FERNANDES, 1976b, p.142-143).

Apenas aos dezessete anos, volta à escola para o curso de madureza noturno (curso alternativo ao secundário). Conciliando trabalho e estudo, Florestan Fernandes é aprovado em 1941 para o curso de ciências sociais da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) da recém criada Universidade de São Paulo (1934). A faculdade, inicialmente pensada para as elites e tendo como objetivo a formação de uma nata cultural e intelectual, acabou não atraindo os estudantes desejados, que optavam pelas faculdades tradicionais. Depois de algumas tentativas de atração desses estudantes que não obtiveram resultado, não restou alternativa a não ser abri-la também para estudantes das famílias mais pobres, perfil no qual se encaixou Florestan (ROMÃO, 2003).

Em 1945, Florestan começa sua carreira como assistente do professor Fernando de Azevedo, na cadeira de Sociologia II. Em 1947, conclui seu mestrado com a dissertação *A organização social dos tupinambá*, na Escola Livre de Sociologia e Política (1947), e, em 1951, na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (FFCL) defende o doutorado com a tese *A função social da guerra na sociedade tupinambá* (1951); em 1953, conclui a livre-docência *Ensaio sobre o método de interpretação funcionalista na sociologia* (FERNANDES, H., 2011).

Em 1964, Florestan Fernandes consolida-se na carreira universitária e defende sua última tese acadêmica, *A integração do negro na sociedade de classe*, obtendo o título de catedrático. Ao longo desse período (1955 a 1969), dirige um grupo de sociólogos na USP, que seria conhecido pelo nome de "Escola Paulista de Sociologia" e que reúne nomes como o do sociólogo Octávio Ianni (FERNANDES, H., 2011).

Na USP, este autor realizará todo um esforço no sentido de construir uma linguagem sociológica a partir do Brasil e da América Latina e será protagonista no processo de institucionalização da sociologia no país. Florestan Fernandes fundará também uma interpretação original das sociedades latino-americanas e do capitalismo na periferia do mundo moderno/colonial. Sobre seu papel no processo de institucionalização da sociologia na América Latina, Quijano (1996, p.63) destaca:

> Na AMÉRICA LATINA, as ciências sociais chegaram a sua maior idade depois da Segunda Guerra Mundial. A Sociologia foi a última em alcançar lugar institucional. Mas foi também, pelo menos até o desenvolvimento da crise mundial iniciada em meados dos anos 70, a que ganhou mais influência no pensamento social latino-americano, em geral, e entre os demais ramos da família. O modo em que foi conquistada essa maturidade e as condições a fizeram possível são ainda questões de debate. De todo modo, estão associadas a biografia intelectual de toda uma geração de cientistas sociais, cuja cifra e compendio é, sem dúvida, a de Florestan Fernandes.

No Brasil, será sua a análise que colocará em questionamento a interpretação hegemônica e base da identidade nacional, a ideia de democracia racial. Ainda no processo de escrita do doutorado, Florestan foi convidado por Roger Bastide para participar de uma pesquisa sobre as relações raciais no Brasil, patrocinada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e cultura (UNESCO). A pesquisa tinha como objetivo geral verificar o suposto caráter democrático das relações inter-raciais no país (considerado a época como uma verdadeira democracia racial) para, assim, exportar o "modelo" para países que vivenciavam conflitos raciais explícitos, como os Estados Unidos e a África do Sul.

Essa pesquisa tornou-se, em suas palavras, "a coisa mais importante que aconteceu em minha vida de sociólogo profissional e de militante socialista" (FERNANDES, 2017, p.132). Na análise de Antonio Candido (2001, p.60), esta pesquisa foi determinante para que Florestan desenvolvesse uma leitura original e enriquecida do referencial marxista, adequado à realidade social latino-americana. Em suas palavras:

> [...] me parece decisiva a pesquisa sobre o negro, que solicitava a passagem da reflexão acadêmica e da investigação neutra (que ele tinha praticado até então no quadro da Universidade) para a tomada de posição do tipo político, em face da iniquidade atroz que caracteriza a sua situação econômica e social. O Florestan Fernandes que emergiu da pesquisa da Unesco começava a ser o definitivo, isto é, o marxista aberto e pessoal, que integrou na sua fórmula de maneira coerente o ensinamento de outras teorias. Daí ter se tornado não um marxista de carteirinha, daqueles que abundavam na nossa geração infectada de stalinismo e usavam a terminologia consagrada para distorcer a realidade segundo esquemas preestabelecidos. Mas um marxista original, capaz de ter visão própria do capitalismo, da burguesia, da luta de classes, da miséria, dos problemas educacionais no quadro concreto da realidade do seu tempo, no Brasil e na América Latina. Pode-se dizer que no marxismo pouco original dos brasileiros de então houve pelo menos duas obras de criação pessoal: a de Caio Prado Júnior e a de Florestan Fernandes. (CANDIDO, 2001, p.56)

No período em que Florestan participou desse estudo, a ideologia dominante afirmava a convivência democrática entre as raças e negava as "barreiras" de cor, ou seja, as desigualdades e discriminações raciais. Florestan, porém, conhecia de perto a realidade social da população negra e por isso:

> [...] como criança de origem lumpen, vivi em porões e em cortiços de vários bairros (principalmente na Bela Vista) e começara a trabalhar com pouco mais de 6 anos. Os negros eram companheiros de privações e misérias; eu podia manejar a "perspectiva do oprimido" e, por aí, desmascarar a hipocrisia reinante sobre o assunto." (FERNANDES, 2017, p.132).

Seus estudos lançam as bases que estão no centro do debate atual sobre as relações raciais e não perde sua atualidade em nada. Desde a imbricação entre classe e raça até as desigualdades reproduzidas nos mais diversos ambitos sociais, tudo já estava assinalado em sua obra. Contudo, sua maior contribuição foi demonstrar como o capitalismo dependente está imbricado com a dominação racial da mesma forma que a questão de classes. Além disso, a partir de seus estudos, desenvolveu-se toda uma tradição posterior de sociologia das relações raciais no Brasil. Entretanto, enfatizaremos sua interpretação acerca das relações raciais posteriormente.

Nesse momento, cabe ressaltar que a perspectiva decolonial em Florestan reflete-se também em sua condição de sociólogo do Terceiro Mundo e em seu comprometimento com o desenvolvimento de um pensamento autônomo na região. Sua trajetória o situa igualmente como um intelectual comprometido com as transformações sociais na América Latina, elucidado por sua militância nas causas dos "de baixo": da escola pública, do negro e do indígena, e em sua concepção teórica-política que aspirou à libertação dos povos oprimidos pelas diferentes formas de opressão na história do mundo moderno/colonial. Poderíamos caracterizá-lo, nos moldes de uma sociologia para a libertação proposta por Orlando Fals Borda, como aquele intelectual sentipensante, conforme a definição de Mota Neto (2009, p.321):

> Um intelectual sentipensante é aquele que nem se guia somente pela razão instrumental da ciência dominante, descomprometida ética e politicamente com o sofrimento dos oprimidos, nem age de forma meramente espontaneísta e impulsiva, sem recorrer a planos, a métodos e a estratégias. Um intelectual sentipensante, ao contrário, orienta-se pela somatória de uma razão rigorosa e crítica e de um vínculo orgânico, participativo e afetivo com as comunidades populares. Por sua relação umbilical com as camadas mais sofridas, o intelectual sentipensante não ignora suas emoções e sua indignação com a opressão, mas as transforma em fonte seminal que alimenta uma ética do cuidado e uma racionalidade emancipatória.

Trata-se, portanto, de um intelectual que jamais pensou a teoria abstraída da prática, o *pensamento* separado da *ação*, e que "nunca dissociou a sociologia dos grandes problemas da própria sociedade em que vive" (FERNANDES, 2015a, p.8)·. Isso tudo o afasta da imagem de um cientista social "puro", que não se deixa "contaminar" com seu "objeto" de análise. Ao contrário, Florestan Fernandes rejeita as pretensões de situar-se em um ponto neutro de observação. Em suas palavras, "Em vista da experiência que colhi, ao longo de minha vida, acho que a Sociologia, como forma de pensamento, de conhecimento da realidade e de inspiração prática não vale a pena, sob qualquer modalidade de "neutralização"". (FERNANDES, 1973, p.124).

Assim como a perspectiva decolonial, Florestan entendia que o sociólogo e a sociologia latino-americana não podem ser neutras, uma vez que desvendar as faces do domínio e da exploração externa é uma tarefa nossa e que nunca será perpetrada pelos sociólogos do centro e suas teorias hegemônicas. Segundo Florestan, a "neutralidade ética" do intelectual é "algo incompatível com a atitude política de qualquer *intelligentsia militante*" (FERNANDES, 1976, p.229).

Nesse sentido, um dos grandes debates em torno da obra e trajetória de Florestan Fernandes se refere a uma suposta polaridade conflituosa: a divisão entre um Florestan sociólogo e um Florestan socialista/político. No âmago desse dilema encontra-se a colonialidade do saber com o mito da possibilidade de separação entre a ciência e a política, entre o saber e o poder e na visão ideal de um cientista social "puro" e afastado da realidade que pesquisa, neutro e imparcial por excelência. Florestan Fernandes rejeitou essa pretensão ao afirmar-se como um sociólogo socialista e ao desenvolver uma "sociologia do cientista social" (IANNI, 2004, p.334) que atribui a este responsabilidades científicas e políticas nos movimentos da sociedade.

> Eu sou, ao mesmo tempo, sociólogo e socialista. Não pretendo para mim um *terceiro caminho*: pois me oponho, de modo claro e decidido, ao isolamento dos cientistas sociais e à neutralização das ciências sociais, em matérias que sejam vitais para a evolução futura e as transformações da civilização atual. (FERNANDES, 1976, p.268).

Destacados brevemente alguns traços biográficos de Florestan Fernandes que dialogam com o proposto pelo pensamento decolonial e que se referem ao lugar social ocupado pelo sujeito que elabora a teoria, analisaremos agora qual a perspectiva anticolonial presente na obra deste autor e que pode dialogar e contribuir com a perspectiva decolonial. Nesse sentido, destacamos como questões centrais nesse diálogo e aproximações sua análise da *persistência do colonialismo*, a incompletude da *descolonização*, o capitalismo *dependente* e a questão *racial*.

Essas questões estabelecem como as estruturas sociais nas sociedades latino-americanas podem ser compreendidas por meio de constantes recomposições e articulações entre o *moderno* e o *arcaico* e como o *colonialismo do passado* e suas formas de dominação (raciais, étnicas) foram se acomodando à moderna sociedade de classes na América Latina,

tornando-se elementos indissociáveis do tipo de capitalismo dependente ou neocolonial (COSTA, 2010) [23]. Em outras palavras, Florestan Fernandes nos fala da "possibilidade de uma conciliação entre as formas de desigualdade inerentes à sociedade de classes e os padrões herdados de desigualdade racial" (FERNANDES, 1964, p.461), ou seja, da conciliação existente nas sociedades latino-americanas entre o capitalismo dependente e a continuidade do colonialismo.

Deste modo, a questão dos "novos" e "velhos" colonialismos aparece no âmago dos dilemas sociais latino-americanos e aponta para uma problemática comum que será analisada a seguir, a saber "uma descolonização que não se completou" e, portanto, um passado que se reproduz constantemente, sob novas formas no presente (FERNANDES, 2017, p.34).

3.1.2 Qual descolonização? Que tipo de capitalismo?

A seguinte colocação de Florestan Fernandes nos situa diante de sua interpretação da problemática da descolonização na América Latina, e o aproxima de um dos argumentos centrais da teoria decolonial:

> Constitui uma tradição afirmar que a órbita colonial se extinguiu. Quando muito, admite-se que alguns vestígios ficaram nos países "mais pobres" e "mais atrasados" da América Latina. Nos outros, que não são muitos, tais questões só apareceriam em "certos tipos de conduta" (como o mandonismo) ou com referência à "certas condições de vida" localizadas (por exemplo, entre indígenas ou nas "populações carentes"). *Nunca se coloca a questão central:* o que entra no circuito da descolonização quando ela é obra histórica das elites econômicas e militares dos estamentos dominantes? E *o que é condenado a ficar permanentemente fora da descolonização* para que as classes burguesas emergentes possam controlar a mudança social progressiva e não arriscar tanto a sua supremacia social, quanto o seu monopólio do poder político? (FERNANDES, 2015, p.97).

Ou ainda "o que havia de *nacional*, seja no Estado que sucedeu aos governos coloniais, seja no próprio processo de emancipação que entrou em curso graças à desagregação do antigo sistema colonial?" (Idem, p.146). Nestas perguntas, [que evidenciam que as *grandes questões* historicamente colocadas pelos autores clássicos do pensamento latino-americano

[23] Ver COSTA, Diogo Valença de Azevedo. *As raízes ideológicas da sociologia de Florestan Fernandes: socialismo e crítica da dependência cultural nas ciências sociais brasileiras (1950-1970).* Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010.

emancipatório permanecem sempre atuais], Florestan Fernandes se dirige ao âmago do dilema latino-americano ainda pendente e novamente colocado pelas teorias decoloniais.

Em sua análise, as sociedades latino-americanas são produtos de "de *um tipo moderno de colonialismo* organizado e sistemático. Esse colonialismo teve seu início com a "Conquista" espanhola e portuguesa e adquiriu uma forma mais complexa após a emancipação nacional daqueles países" (FERNANDES, 1973, p.11). Ou seja, os processos de "independências" formais na América Latina não representaram o fim do colonialismo, que ao contrário, adquiriu novas configurações.

Entretanto, Florestan Fernandes argumenta que a ideia de uma continuidade colonial na América Latina e no Caribe não constitui uma tese amplamente aceita nem pelas classes privilegiadas da América Latina nem pelas ciências sociais hegemônicas, que comumente confundem a desagregação do antigo regime colonial e as "independências" com a descolonização como "processo histórico-social", o que resulta em sua "enorme relutância em aceitar que a descolonização não se completou" (FERNANDES, 2017, p.34):

> Há tempo venho insistindo na necessidade de dar-se maior atenção à investigação histórico-sociológica desse processo. O mau vezo de confundir-se *emancipação nacional*, como processo histórico, com *descolonização*, como processo econômico, sociocultural e político fez com que as ciências sociais ignorassem a realidade da América Latina. [...] A crítica sociológica não pode permanecer impassível e "neutra", como vem fazendo, sistematicamente, a análise histórica. É preciso desmistificar esse processo, desvendando o quantum de descolonização que não pode ser feito simplesmente porque se restringe ou se toma impossível uma participação popular revolucionária nas estruturas de poder da Nação e do Estado. (FERNANDES, 2010, p.30).

Respondendo às questões postas inicialmente, Florestan Fernandes nos diz que, como obra histórica da minoria branca - já que se mantiveram excluídos dos processos decisórios a grande maioria da população - a descolonização "confundiu-se com os interesses do senhor e foi interrompida nos limites em que o estamento senhorial sentiu-se apto para proteger-se contra as consequências do pacto colonial e para dirigir as estruturas de poder, nascidas com a Independência" (FERNANDES, 2017, p.45).

E, uma vez que colocaria fim à dominação colonial/racial, a real descolonização e "nacionalização" da sociedade nunca foram de interesse real das elites latino-americanas, já que seus privilégios estavam ancorados justamente na exploração e dominação de negros, camponeses e indígenas (ou dos condenados da terra em geral). Nesse sentido, a descolonização só foi um problema enfrentado e resolvido nas questões que interessavam

diretamente à *gente válida*, em suas palavras "O anticolonialismo dos estratos privilegiados só era intenso e fervoroso em um ponto, o da conquista da condição legal e política dos donos do poder. Nos demais pontos, os interesses mais avançados e profundos exigiam o CONGELAMENTO DA DESCOLONIZAÇÃO" (FERNANDES, 2015, p.104).

Portanto, a descolonização foi barrada no que ela exigiria de democratização social e deixou intocado e fora do *circuito da descolonização* os privilégios das elites brancas, a superconcentração racial de renda, do prestigio social e do poder, as extremas desigualdades raciais, econômicas, sociais, políticas e culturais, a ultraespoliação dos trabalhadores, o caráter dependente do crescimento econômico e a ausência de democracia, com uma imensa parcela do país (especialmente a população negra, indígena, camponesa), excluída, de forma permanente, dos direitos civis e políticos nas estruturas de poder do Estado (FERNANDES, 1973). Tudo isso tornou impossível a constituição de uma verdadeira sociedade nacional.

> A independência que se criava era a dos estamentos privilegiados e o Estado nacional independente nascia antes da nação, como expressão da vontade coletiva e dos interesses de dominação econômica, social e política da *gente válida*, ou seja, como uma maneira de organizar a voz política dos donos, de fato, do poder. (FERNANDES, 2015, p.103).

As elites latino-americanas estavam interessadas apenas nas transformações políticas e legais necessárias para conseguir sua independência perante a metrópole, mantendo, porém, as relações coloniais no nível interno, de modo a continuar monopolizando o poder, o prestígio social e as riquezas.

O "congelamento" do processo de descolonização tornou possível a permanência de privilégios raciais herdados do *colonialismo* e do escravismo e formas de "subalternização cultural, acumulação de capital e de exploração do trabalho" que seriam impraticáveis caso a democratização social inerente a esse processo de descolonização e nacionalização da sociedade tivesse se completado. Tal fator tornou-se imprescindível para a reprodução do tipo de capitalismo *selvagem* que emergiu na América Latina e que envolve, ao mesmo tempo, "uma ruptura e uma conciliação" com o antigo regime *colonial* (FERNANDES, 1973, p.52).

> A emancipação nacional ocorreu ao nível das estruturas de poder dos estamentos dominantes e exigiu, como sua base material necessária, que a descolonização fosse contida [...]. Ainda lutamos não só com as sequelas de estruturas "herdadas" da era colonial ou da escravidão. *Vemos como o capitalismo competitivo ou, em seguida, o*

> *capitalismo monopolista revitalizam muitas dessas estruturas, requisito essencial para a intensidade da acumulação de capital ou a continuidade de privilégios, que nunca desapareceram, e de uma exploração externa, que sempre muda para pior.* [...] Uma história que se recompõe, simultaneamente *a partir de dentro* (pela dominação burguesa) e *a partir de fora* (pela dominação imperialista), produzindo, constantemente, novos modelos de desenvolvimento capitalista que exigem a conciliação do arcaico, do moderno e do ultramoderno, ou seja, a articulação de antigas "estruturas coloniais" bem visíveis a novas "estruturas coloniais" disfarçadas. (FERNANDES, 2015, p.30, grifos do autor).

Nas palavras deste autor, portanto, não se estabeleceu uma relação "dinâmica" entre capitalismo e descolonização, ao contrário, o capitalismo dependente é compatível com a persistência de estruturas coloniais. E se este tipo de capitalismo dependente selvagem se desenvolveu "graças à modernização do arcaico", sobrevive "explorando com intensidade a arcaização do moderno" (FERNANDES, 1973, p.42).

Sob o capitalismo selvagem, portanto, são mantidos padrões de extrema desigualdade econômica, sociocultural e política que aparentemente são incompatíveis com a própria sociedade moderna de classes. Não obstante, são tais padrões de desigualdade estrutural que garantem não só a existência e a continuidade, "mas também o crescimento e o desenvolvimento da ordem social competitiva, que é possível sob o capitalismo dependente" (Idem, p.72).

Por conseguinte, se por um lado temos uma elite branca que mantém seus privilégios intocados com a interrupção da descolonização, por outro mantêm-se uma grande parcela da população excluída dos espaços de poder, inferiorizada socialmente, e "*condenada pelo sistema*, pois carece dos meios para vender seu trabalho como mercadoria, ou só pode fazê-lo de maneira muito precária" (FERNANDES, 2017 [1989], p.27.). Essa população é composta obviamente pelos segmentos historicamente espoliados e subjugados pelo colonialismo, ou seja, a população negra e indígena, excluída do mercado de trabalho ou em último caso, a quem estão destinados os "trabalhos sujos".

Da mesma forma, esse constante bloqueio e interrupção da descolonização fez parte da forma pela qual a dominação burguesa se consolidou nos países latino-americanos: "como um autêntico e fechado *mundo dos brancos"* (FERNANDES, 1964, p.).

Em outras palavras, as transformações capitalistas na América Latina envolvem a atualização e a "intensificação" de privilégios que parecia que seriam superados pelo advento do capitalismo e, assim, "a descolonização nunca pode ser, porque o complexo colonial

sempre é necessário à modernização e sempre alimenta formas de acumulação de capital que seriam impraticáveis de outra maneira.” (FERNANDES, 1973, p.52). Dessa forma:

> O que parece arcaico é de fato atualizado, servindo de suporto ao moderno, e pela qual o moderno parece perder esse caráter, revitalizando o seu oposto ou gerando formas sócio-econômicas que misturam a acumulação pré-capitalista com a acumulação especificamente capitalista. (...) As transformações sucessivas do mercado e do sistema de produção encadeiam a persistência de estruturas sócio-econômicas herdadas do passado com a formação de estruturas sócio-econômicas novas. (Idem, p.62).

O capitalismo, em sua face dependente, opera e se constitui em um "obstáculo" e não como um meio de "dissolução e sepultamento do “antigo regime””. Na verdade, ela exige o "renascimento" e a "revitalização" contínuas, "sob novos símbolos, de atitudes, valores e formas de opressão e exploração típicos do ‘antigo regime’” (Ibidem, p.40-41).

3.1.3 O *mundo dos brancos* e a perspectiva racial em Florestan Fernandes

Conforme Florestan Fernandes, a maior prova de que a descolonização ficou pelo caminho e de que o colonialismo continua se reproduzindo sob novas e velhas configurações no presente encontra-se no fato de que a supremacia branca nunca foi ameaçada pela desagregação do regime colonial, pelo abolicionismo e pela revolução burguesa. “Ao contrário, foi reorganizada em outros termos” (FERNANDES, 1972, p.66), uma vez que estas se constituíram em *revoluções brancas*. Nesse sentido:

> Os negros são os testemunhos vivos da persistência de um colonialismo destrutivo, disfarçado com habilidade e soterrado por uma opressão inacreditável. O mesmo ocorre com o indígena, com os párias da terra e com os trabalhadores semilivres superexplorados das cidades. (FERNANDES, 2017, p.22-23).

A “sociedade de classes” instituída na periferia do mundo moderno/colonial possui particularidades típicas de sociedades nas quais as relações coloniais não foram completamente “abaladas” nem “destruídas”. Nesse sentido, o *mundo burguês* nas ex-colônias bem se parece e constitui, na análise deste autor, como um verdadeiro *mundo dos brancos*.

> Como se o passado se reproduzisse continuamente no presente, a concentração racial de renda, do prestígio social e do poder engendra um arcabouço social que nada (ou muito pouco) ostenta de competitivo, de igualitário e democrático em suas linhas raciais. Os brancos desfrutam de uma hegemonia completa e total, como se a ordem social vigente, literalmente, uma combinação híbrida do regime de castas e do regime de classe. (FERNANDES, 1972, p.96).

Assim, as transformações capitalistas conservaram a ordem racial da sociedade colonial e escravocrata e não produziram os mesmo resultados para todos os setores da população:

> De fato, o conjunto de transformação que deu origem à "revolução burguesa", fomentando a universalização, a consolidação e a expansão da ordem social competitiva, apenas beneficiou, coletivamente, os segmentos brancos da população. Tudo se passou, historicamente, como se existisse dois mundos contínuos, mas estanques e com destinos opostos. O *mundo dos brancos* foi profundamente alterado pelo surto econômico e pelo desenvolvimento social, ligados à produção e à exportação do café, no início, e à urbanização acelerada e à industrialização, em seguida. O *mundo dos negros* ficou praticamente à margem desses processos socioeconômicos, como se ele estivesse dentro dos muros da cidade mas não participassem coletivamente de sua vida econômica, social e política. Portanto, a desagregação e a extinção do regime servil não significou, de imediato e a curto prazo, modificação das posições relativas dos estoques raciais em presença na estrutura social da comunidade. O sistema de castas foi abolido legalmente. Na prática, porém, a população negra e mulata continuou reduzida a uma condição social análoga à préexistente. [...] Daí resulta que a desigualdade racial manteve-se inalterável, nos termos da ordem racial inerente à organização social desaparecida legalmente, e que o padrão assimétrico de relação racial tradicionalista (que conferia ao "branco" supremacia quase total e compelia o "negro" a obediência e a submissão), encontrou condições materiais e morais para preservar-se em bloco. (Idem, p84-85).

Preservaram-se, assim, as relações coloniais de dominação e exploração raciais, assim como a "cor" continuou a "operar como marca racial e como símbolo de posição social, indicando condição 'social inferior'" (FERNANDES, 1964, p.619). Estabeleceu-se, dessa forma, um "paralelismo entre cor e posição social" e um entrelaçamento entre raça e classe que faz com que haja na desigualdade os mais desiguais, ou os mais pobres dentre os pobres (FERNANDES, 2010).

É por isso que Florestan insiste que, para entender a questão racial, é preciso ir além da pobreza, ou seja, da classe. Porque, uma vez que supere "limiar da pobreza", o negro e o indígena possuem "outros problemas que o branco não tem", relacionados à própria desigualdade racial. Em suas palavras: "São duas barreiras simultâneas. Uma racial, e outra, econômica. Quando ele consegue vencer uma delas, a social, ele tem a racial". (FERNANDES, 2017, p.121)

A desigualdade racial é uma das desigualdades estruturais das sociedades latino-americanas e a solução para o problema racial vai além da solução para o problema das classes, "pois a igualdade exigida pela situação dos negros e mulatos é ainda mais profunda do que a exigida pela diferença de classes" (Idem, p.125), uma vez que a dominação imposta a esses grupos seria dupla, enquanto raça e enquanto classe.

É nesse sentido que Florestan defende que a classe não explica tudo e que, com referência ao negro e ao indígena, era imprescindível "combinar raça e classe", sendo que uma não esgota a outra e, tampouco, uma não se esgota na outra (Ibidem). A articulação de ambas é essencial para compreender e explicar as estruturas de poder, dominação e exploração nas sociedades latino-americanas.

Essa combinação é imprescindível ainda para pensar qualquer projeto de transformação social na América Latina, que só pode ser revertido fora da realidade do capitalismo dependente, uma vez que este mantém e revitaliza muitas das estruturas coloniais imprescindíveis à sua existência e a través da articulação entre classe e raça.

Ainda em sua análise, como a 'modernização' nessas sociedades se fez a partir da exclusão da população negra e indígena (os condenados da terra em geral), são esses segmentos que podem oferecer a medida da democracia e, em nosso caso, a de sua ausência. Pois, de acordo com Florestan, onde não há democracia sequer "para o dissidente branco de elite haveria democracia racial, democracia para baixo, para os que descendem dos escravos e libertos negros?!" (FERNANDES, 2012. p.102). Segundo este autor, na América Latina a democracia é uma "regalia dos que são gente" (Idem, p.102).

Entretanto, a ideologia da democracia racial mascara e mistifica essa situação. É por isso que, para Florestan, "o aspecto da situação racial do Brasil, que mais impressiona, aparece sob a negação incisiva de qualquer problema 'racial' ou 'de cor'" (FERNANDES, 1964, p.62). É que o brasileiro teria o chamado "preconceito de não ter preconceito", isto é, a tendência de dissimular a existência do preconceito racial ao mesmo tempo em que evita o seu combate:

> Se não existe um esforço sistemático e consciente para ignorar ou deturpar a verdadeira situação racial imperante, há pelo menos uma disposição para "esquecer o passado" e para "deixar que as coisas se resolvam por si mesmas". Isso equivale, do ponto de vista e em termos da condição social do "negro" e do "mulato", a uma condenação à desigualdade racial com tudo que ela representa num mundo histórico construído pelo branco e para o branco. [Idem, p.25-26).

Por conseguinte, estava cada vez mais evidente que a democracia racial não passava de uma “utopia”. E não é apenas “a democracia racial que está por constituir-se” nas sociedades latino-americanas “é toda a democracia na esfera econômica, na esfera social, na esfera jurídica e na esfera política” (Ibidem, p.73). E, nessa perspectiva, o negro e o indígena (os condenados da terra) vêm a ser a ser a “pedra de toque” da revolução democrática, e “a democracia só será uma realidade quando houver, de fato, igualdade racial no Brasil e o negro não sofrer nenhuma espécie de discriminação, de preconceito, de estigmatização e de segregação, seja em termos de classe, seja em termos de raça.” (FERNANDES, 2017, p.41).

Ainda em sua análise, a América Latina é um ambiente explosivo e seu potencial revolucionário advém do fato de que aqui a dominação é dupla e articula métodos de dominação “modernos” e coloniais, classe e raça. A articulação entre o capitalismo e as estruturas coloniais de dominação ainda vigentes marca as desigualdades e iniquidades sociais que condicionam a vida, principalmente da população negra, indígena e camponesa, mas também delineiam o fato de que, da articulação entre raça e classe na luta política, pode emergir a emancipação. Sendo assim, na América Latina, nosso potencial revolucionário advém da combinação recíproca da luta de raças e classes. Em suas palavras, “socialismo proletário, entre nós, implica raça e classe indissoluvelmente associadas de modo recíproco e dialético” (FERNANDES, 2017, p.109). Vejamos:

> A interação de raça e classe existe objetivamente e fornece uma via para transformar o mundo, para engendrar uma sociedade libertária e igualitária sem raça e sem classe, sem dominação de raça e sem dominação de classe. [...] No Brasil não se pode proclamar simplesmente: 'proletários de todo o mundo, uni-vos'. A nossa bandeira não arca com as contingências do eurocentrismo inerente ao capital industrial emergente. Ela se confronta com o sistema de poder mundial de termo financeiro e oligopolista (ou monopolista). E que nos dita: 'proletários de todas as raças do mundo, uni-vos.' A consequência é a mesma: eliminar a classe como meio de exploração do trabalho e de preservação das desigualdades e iniquidades que ela determina, inclusive as raciais. Isso significa em nossa sociedade, proletários, negros e brancos, uni-vos para forjar a sua sociedade, não a dos capitalistas. O que não é simples, porque o negro deve emancipar-se coletivamente em termos de sua condição racial e como força de trabalho. (Idem, 2017, p.12).

Assim sendo, as interpretações de Florestan Fernandes acerca da temática do colonialismo, da descolonização e da raça (todas intrinsecamente inter-relacionadas ao modelo de capitalismo dependente) abrem espaço para múltiplas aproximações e diálogos com a perspectiva decolonial, que retomaremos a seguir.

3.2 Florestan Fernandes e o pensamento decolonial: horizontes dialógicos na temática racial e colonial

O primeiro aspecto em comum entre as teorias decoloniais e a obra de Florestan Fernandes é a centralidade das categorias raça, colonialismo e descolonização. Como vimos, a questão racial ocupa lugar central na teoria da *Colonialidade global do poder*, assim como Florestan Fernandes é pioneiro no estudo crítico sobre as relações raciais na América Latina em um momento no qual o racismo científico, primeiro, e a democracia racial depois, eram as interpretações conservadoras hegemônicas e o pensamento marxista, por outro lado, ignorava sistematicamente a raça em detrimento da questão de classe, considerada como determinante.

Essa questão fez com que Florestan afirmasse que falta uma melhor compreensão política da *questão nacional* e *racial* por parte da esquerda latino-americano e apontou problemas não resolvidos do marxismo nessa área de investigação. [24] Segundo o autor, a esquerda latino-americana precisa compreender que são as populações historicamente discriminadas racialmente as que sofrem com mais intensidade a dominação e a exploração, pela articulação entre classe e raça:

> Os anarquistas, os socialistas e os comunistas não podem compartilhar, apenas, de uma consciência crítica da situação do negro. Eles devem saber que o preconceito e a discriminação raciais estão presos a uma rede da exploração do homem pelo homem e que o bombardeio da identidade racial é o prelúdio ou o requisito da formação de uma população excedente destinada, em massa, ao trabalho sujo e mal pago. [...] Nessa população recrutam-se os malditos da terra, os que são ultraespoliados. (FERNANDES, 2017 [1989], p.46-47).

Seus estudos forneceram também instrumentos teóricos para pensar o papel da ideia moderna de raça enquanto um instrumento de "exploração econômica, de dominação social e de subalternização cultural" e deram início à novas leituras acerca do tema para que atualmente chegássemos na sistematização proposta pela teoria decolonial.

Além disso, foram essenciais para a desmistificação e denúncia do “mito da democracia racial”, para o desmascaramento das desigualdades raciais que caracterizam as sociedades latino-americanas, para o reconhecimento do papel do racismo e da discriminação racial na produção e reprodução de desigualdades sociais na região e para a compreensão do

[24] Ver sua resenha do livro organizado por Jaime Pinsky *Questão nacional e o marxismo*. São Paulo, Brasiliense, 1980.

tipo de dominação que pesa sobre o negro e o indígena. Esta dominação, que não é apenas de classe (como a abordagem marxista ortodoxa e reducionista defendia até então), atua por meio da articulação entre classe e raça,perspectiva atualmente também defendida pela teoria decolonial, embora em alguns casos com mais ênfase na questão racial que de classe.

Florestan Fernandes demonstra, ainda, como a raça tem exercido um papel constitutivo do tipo específico de capitalismo que se desenvolveu nos países latino-americanos, o dependente, e nas estruturas de poder da região, demonstrando como a acumulação capitalista dual nos países dependentes necessita da exploração e dominação racial, e não sobrevive sem ela.

Nesse mesmo sentido, a teoria da colonialidade do poder defende que as novas identidades históricas produzidas sobre a ideia de raça (indígenas, negros, europeus, etc.,) fossem "associadas à natureza dos papéis e lugares sociais na nova estrutura global de controle do trabalho". Assim, "ambos os elementos, raça e divisão do trabalho, foram estruturalmente associados e reforçando-se mutuamente, apesar de que nenhum dos dois era necessariamente dependente do outro para existir ou para transformar-se" (QUIJANO, 2005, p.108).

A colonialidade global impôs, ainda, uma sistemática "divisão racial do trabalho" (QUIJANO, 2005) que permanece e se traduz, por exemplo, numa quase exclusiva associação da branquitude com o salário e, evidentemente, com as funções de comando, enquanto os negros e indígenas são associados aos trabalhos mal pagos e sujos.

Em sua análise, desde o começo do colonialismo, a ideia de raça determinará a posição do indivíduo no espaço social e a divisão internacional do trabalho estava revestida de um caráter fundamentalmente racial. É nesse sentido que este autor afirma o mesmo paralelismo apontado por Florestan Fernandes entre a cor e a posição social, argumentando, como citado anteriormente, que "as classes sociais na América Latina, têm cor", e que isto estaria relacionado à continuidade de formas coloniais de dominação mesmo com o término do colonialismo (Idem, p.126). Da mesma forma, Florestan Fernandes afirma:

> A estrutura racial da sociedade brasileira, até agora, favorece o monopólio da riqueza, do prestígio e do poder pelos brancos. A supremacia branca é uma realidade no presente, quase tanto quanto o foi no passado. A organização da sociedade impele o negro e o mulato para a pobreza, o desemprego ou o subemprego, e para o "trabalho de negro". (FERNANDES, 2017, p.27).

Em outro momento, ressalta:

> "A abolição não aumentou em nada as probabilidades de participação econômica, social, cultural e política do "elemento negro". Ela foi uma revolução do branco para o branco, e, nesse limite, manteve intacto o padrão assimétrico de relação racial e as desigualdades raciais, institucionalizadas ou não. (...) O que quer dizer que a ordem democrática não é democrática para todos. E ela não é nada democrática para o negro em geral perdidos no seio das populações mais ou menos pobres e sistematicamente marginalizados das estruturas de poder" (FERNANDES, 1976, p.78 e 79).

Ademais dessa aproximação crucial na temática racial, outra premissa compartilhada por ambos fundamenta-se na ideia de que a descolonização não se completou, e de que as "independências" ocorreram sem descolonização, e de que, portanto, as estruturas coloniais de dominação permanecem. Nesse sentido, nas palavras de Aníbal Quijano (2005), trata-se de processos de "independências" que conduziram à "Estados independentes, sociedades coloniais":

> O Haiti foi um caso excepcional onde se produziu, no mesmo movimento histórico, uma revolução nacional, social e racial. Quer dizer, uma descolonização real e global do poder. Sua derrota produziu-se pelas repetidas intervenções militares por parte dos Estados Unidos. O outro processo nacional na América Latina, no Vice-reino do Peru, liderado por Tupac Amaru II em 1780, foi derrotado cedo. Desde então, em todas as demais colônias ibéricas *os grupos dominantes tiveram êxito precisamente em evitar a descolonização da sociedade enquanto lutavam por Estados independentes.*
> Esses novos Estados não poderiam ser considerados de modo algum como nacionais, salvo que se admita que essa exígua minoria de colonizadores no controle fosse genuinamente representante do conjunto da população colonizada. As respectivas sociedades, baseadas na dominação colonial de índios, negros e mestiços, não poderiam tampouco ser consideradas nacionais, e muito menos democráticas. Isto coloca uma situação aparentemente paradoxal: *Estados independentes e sociedades coloniais*. O paradoxo é somente parcial ou superficial, se observamos com mais cuidado os interesses sociais dos grupos dominantes daquelas sociedades coloniais e de seus Estados independentes. (QUIJANO, 2005, p.122, grifos meus).

Em sua análise, observando os processos de formação dos Estados-nação modernos, percebe-se que uma profunda democratização social é a condição básica para a nacionalização da sociedade e sua organização política nesse modelo de Estado. Contudo, na America Latina, as raças consideradas "inferiores" teriam sido excluídas de qualquer participação nos processos decisórios acerca da organização social e política dos novos Estados. Prevaleceu, assim, os interesses da minoria branca que possuíam privilégios advindos exatamente do domínio e da exploração da população negra, indígena e mestiça e, por isso, não podiam compartilhar de nenhum interesse social e nacional comum com elas. Ao contrario, viram

seus interesses como mais próximos aos de seus “pares europeus” e, por isso, estiveram continuamente “inclinados” a seguir os interesses dessa burguesia, sendo, por isso, dependentes (QUIJANO, 2005, p.134).

Décadas antes, Florestan Fernandes, quase com as mesmas palavras, chama a atenção para os arranjos coloniais (uma contraface colonial) que impossibilitam a construção de um verdadeiro Estado nacional. Em suas palavras “[...] Desenrolava-se, pois, um amplo processo de emancipação e *surgia um Estado independente com uma contraface colonial indiscutível.* Essa contraface, não obstante, foi ignorada mesmo por investigadores que se consideravam marxistas [...]” (FERNANDES, 2015, p.146-147).

Os dois autores concordam que esse processo desenrolou-se dessa forma porque não havia nenhum interesse social compartilhado por parte das elites brancas e dos demais setores sociais. Concordam, ainda, que, mesmo que se tenha tentado avançar em direção a nacionalização (descolonização) dessas sociedades, “não é possível encontrar em nenhum país latino-americano uma sociedade plenamente nacionalizada nem tampouco um genuíno Estado-nação” (QUIJANO, 2005, p.135). Com a independência formal, o que houve, na análise de Aníbal Quijano (2005), foi apenas uma rearticulação da *colonialidade do poder* sob novas bases institucionais, o que faz com que a estrutura de poder nessas sociedades continue em torno do eixo colonial.

> [...] o processo de independência dos Estados na América Latina sem a descolonização da sociedade não pôde ser, não foi, um processo em direção ao desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais. Desde então, durante quase 200 anos, estivemos ocupados na tentativa de avançar no caminho da nacionalização de nossas sociedades e nossos Estados. Mas ainda em nenhum país latino-americano é possível encontrar uma sociedade plenamente nacionalizada nem tampouco um genuíno Estado-nação. A homogeneização nacional da população, segundo o modelo eurocêntrico de nação, só teria podido ser alcançada através de um processo radical e global de democratização da sociedade e do Estado. Antes de mais nada, essa democratização teria implicado, e ainda deve implicar, o processo da descolonização das relações sociais, políticas e culturais entre as raças, ou mais propriamente entre grupos e elementos de existência social europeus e não europeus. Não obstante, *a estrutura de poder foi e ainda segue estando organizada sobre e ao redor do eixo colonial.* A construção da nação e sobretudo do Estado-nação foram conceitualizadas e trabalhadas contra a maioria da população, neste caso representada pelos índios, negros e mestiços. A colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno. (QUIJANO, 2005, p.135).

Não obstante, enquanto o pensamento decolonial usa o conceito de “colonialidade”, fazendo uma distinção entre este e o colonialismo, Florestan Fernandes, por sua vez, se referia à persistência do colonialismo. Pode-se considerar essa diferença substancial e com consequência em relação as seus significados? Em nossa análise, não. Falar em colonialidade em contraposição ao colonialismo só faz sentido quando o colonialismo é conceituado estritamente como uma relação de domínio na qual estão presentes administrações coloniais. Nessa abordagem, o “fim” do colonialismo não coloca fim à colonialidade.

Na abordagem da colonialidade argumenta-se que a primeira descolonização foi incompleta, uma vez que se restringiu à independência jurídica-política e, por conta disso, seria necessário uma segunda descolonização, que os autores chamam de *decolonialidade* (CASTRO-GOMEZ & GROSFOGUEL, 2007, p.17). Esse processo de desconstrução da noção de “descolonização”, de modo a evidenciar que ela foi incompleta e que, portanto, o colonialismo não teve fim com a chamada “emancipação nacional” também é feito por Florestan.

Nós argumentamos, por conseguinte, que a ideia da colonialidade é bastante similar à defendida por Florestan Fernandes,pois, uma vez que definimos o colonialismo além da presença de administrações coloniais, mas como um todo complexo colonial nas relações sociais e econômicas no qual um dos elementos fundamentais é a desumanização, podemos falar que o colonialismo não teve jamais um fim. Como destaca Florestan embora o período colonial pareça muito distante, “ele está vivo e atuante, não só na América Latina. Tome-se o grau de desumanização da pessoa como ponto de referência” (FERNANDES, 1982, p.129). Vemos como dialogam as duas perspectivas no entendimento de que a atual estrutura colonial de poder conjuga continuamente a permanência do colonialismo, a dependência e a subalternização dos oprimidos com a preservação de “formas intrinsecamente coloniais e semicoloniais de relação dos opressores com os oprimidos – ou de subalternização intolerante das classes despossuídas” (FERNANDES, 1982, p.130). Persistem constantes recomposições e articulações entre o *moderno* (a dominação de classe) e o *arcaico* (a dominação colonial/racial), não com uma relação dual, mas como duas faces da mesma moeda que se articulam e se retroalimentam ao longo do tempo. Por sinal, a análise que Florestan Fernandes desenvolve acerca das rearticulações entre o Moderno e o Arcaico, nos remete à ideia da Colonialidade como lado oculto da Modernidade, que, na perspectiva decolonial, são consideradas duas faces da mesma moeda, constituídas simultaneamente com a invasão da América. Além disso, a colonialidade seria o outro lado silenciado da Modernidade. Ou seja,

enquanto no mundo Europeu a Modernidade mostrava sua face “emancipatória”, no mundo colonial prevalecia sua face de destruição diante dos povos colonizados. Enquanto na Europa estabelecia-se o trabalho “livre”, nas colônias estava vigente a escravidão. Enquanto na Europa prevaleciam métodos de dominação modernos, na colônia os métodos eram coloniais.

Já na análise de Florestan Fernandes, o moderno, para se reproduzir, precisa constantemente do arcaico, o que produz um fenômeno que ele descreveu como uma arcaização do moderno. Da mesma forma, o arcaico é modernizado, tornando-se um “componente estrutural e dinâmico do próprio capitalismo”. No mesmo sentido, Florestan Fernandes afirma: “No que diz respeito à América Latina, as várias ondas sucessivas de modernização e de expansão local da civilização sempre que tiveram como contraface (não como contrapeso) a persistência e o refinamento da barbárie. (FERNANDES, 2015, p.137-138).”

A barbárie, portanto, aparece como o outro lado indissociável da "civilização ocidental”: Sua face colonial nas periferias. A modernidade, por sua vez, é postiça, artificial, e os polos arcaicos e modernos são entendidos como duas faces da mesma realidade.

Em sua análise, esse sistema de poder se reproduz *modernizando o arcaico e arcaizando o moderno*. Em outras palavras, o arcaico seria modernizado porque a sociedade capitalista exige a recomposição e atualização de métodos de dominação e exploração coloniais para a garantia dos lucros e sobrevivência do capitalismo dependente, assim como o moderno seria arcaizado porque os padrões de dominação típicos do *antigo regime* servem “de suporte” à modernização capitalista dependente.

As relações coloniais/raciais “metamorfoseia-se e revitaliza-se para ser funcional à dominação de classes” (FERNANDES, 1982, p.128), preservando os privilégios e a “*humanidade* dos “mais humanos”. Ainda segundo Florestan, se, sociológica e historicamente, pode- se pensar que esse circuito constitui um contrassenso de caráter pré ou subcapitalista, isso tem pouca importância, já que:

> [Ao] integrar-se à socialização que o modo de produção capitalista, o regime de classes e o Estado burguês desencadeiam, reproduzem e desenvolvem, tal circuito passa a ser um componente estrutural e dinâmico do próprio capitalismo”, este traduz a sobreposição de “várias camadas da história, sem que se possa supor que o “moderno” destrói ou absorve o “arcaico”. (Idem, p.129)

Por fim, as duas perspectivas dialogam e se aproximam no fato de delinearem projetos políticos para Nuestra América que passam por um modelo político não excludente, que proporcione uma democratização social e que envolve em sua construção e participação a atuação da população negra e indígena, assim como a recusa à estratégias eurocêntricas. Ambos concordam que qualquer processo de transformação nas sociedades latino-americanas passa por uma descolonização da sociedade.

Diante de tantas possibilidades de diálogos, qual tem sido o lugar de Florestan Fernandes no pensamento decolonial? Refletiremos sobre essa questão a seguir.

3.2 Florestan Fernandes no pensamento decolonial: um esquecido?

A primeira questão que se sobressaí no pensamento decolonial latino-americano com relação à obra do maior sociólogo brasileiro é a sua quase completa *invisibilidade*. É possível observar essa *ausência* por meio da análise das diversas obras, artigos e entrevistas nas quais estes autores recompõem a trajetória e a genealogia do pensamento decolonial, apontando diversas teorias, conceitos e autores que se encontram na origem dessa abordagem, ou que a influenciaram de algum modo. Nelas, Florestan Fernandes nunca é mencionado. Edgardo Lander, por exemplo, na obra considerada um marco para a constituição do pensamento decolonial, *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais* (2000), elenca algumas das contribuições mais importantes para as ciências sociais críticas e para o pensamento decolonial. São elas:

> Entre suas contribuições fundamentais se destacam: as múltiplas vertentes da crítica feminista, o questionamento da história européia como História Universal (Bernal, 1987; Blaut, 1992; 1993), o desentranhamento da natureza do *orientalismo* (Said, 1979; 1994), a exigência de abrir as ciências sociais. (Wallerstein, 1996), as contribuições dos *estudos subalternos* da Índia (Guha, 1998; Rivera Cusicanqui e Barragán, 1997), a produção de intelectuais africanos como V. Y. Mudimbe (1994), Mahmood Mamdani (1996), Tsenay Serequeberham (1991) e Oyenka Owomoyela, e o amplo espectro da chamada perspectiva pós-colonial que muito vigor encontra em diversos departamentos de estudos culturais de universidades estadunidenses e européias. A procura de perspectivas do saber não eurocêntrico tem uma longa e valiosa tradição na América Latina (José Martí, José Carlos Mariátegui) e conta com valiosas contribuições recentes, dentre as quais as de Enrique Dussel (Apel, Dussel e

> Fornet B., 1992; Dussel, 1994; 1998), Arturo Escobar (1995), Michel-Rolph Trouillot (1995), Aníbal Quijano (1990; 1992; 1998), Walter Mignolo (1995; 1996), Fernando Coronil (1996; 1997) e Carlos Lenkersdorf (1996). (LANDER, 2005, p.8).

Na mesma obra, Francisco López Segrera (2000, p.98-99) aponta como axiomas chaves das ciências sociais latino-americanas e caribenhas a partir da segunda metade do século XX os seguintes:

> O axioma do capitalismo colonial de Sergio Bagú [...];
> O axioma centro-periferia de Raúl Prebisch [...]
> O axioma subimperialismo de Ruy Mauro Marini [...]
> O axioma dependência de Theotônio Dos Santos [...].

Em seguida, o autor se refere de forma mais detalhada à outras contribuições relevantes das ciências sociais latino-americanas, que se somam aos "próceres cujas reflexões têm um caráter fundacional: Simão Bolívar, José Martí e José Carlos Mariátegui":

> a) Os estudos tipológicos de Darcy Ribeiro sobre os povos e o processo civilizatório.
> b) A sociologia da fome de Josué de Castro.
> c) A metodologia Pesquisa-Ação Participativa de Orlando Fals Borda.
> d) Os conceitos de colonialidade do poder e reoriginalização cultural de Aníbal Quijano.
> e) A pedagogia do oprimido de Paulo Freire.
> f)) As visões críticas da globalização de Octavio Ianni, Celso Furtado, Héctor Silva Michelena e Armando Córdova, entre outros autores.
> g) A crítica à visão fundamentalista da integração globalizada de Aldo Ferrer.
> h) Os vislumbres sobre a Teologia da Libertação de Gustavo Gutiérrez, bem como de Leonardo e Clodovil Boff.
> i) A teoria da marginalidade de Gino Germani, enriquecida de um ângulo diverso por contribuições de José Nun.
> j) A visão da dependência em Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto, denominado enfoque da dependência para diferenciá-lo da teoria da dependência de Marini, Dos Santos, Bambirra e Gunder Frank.
> k) As valiosas contribuições de Pablo González Casanova sobre o México marginal, e sua crítica à novo ordem mundial, sua visão de uma democracia não excludente, sua preocupação por reconceitualizar nossas ciências sociais.
> l) A valiosa reflexão em torno da sociologia latino-americana de autores como Heinz Sonntag. (SEGRERA, 2000, p.99-100).

Nesse caso, chama a atenção que dois membros do grupo de sociólogos dirigidos por Florestan Fernandes sejam mencionados e este autor, não. Arturo Escobar (2003, p.53), por sua vez, se referindo às contribuições que devem constar em uma genealogia futura do grupo, se refere à:

> [...] Teologia da Libertação desde os sessenta e setenta; os debates na filosofia e ciência social latino-americana sobre noções como filosofia da libertação e uma ciência social autônoma (por ex., Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Orlando Fals Borda, Pablo Gonzáles Casanova, Darcy Ribeiro); a teoria da dependência; os debates na America Latina sobre a modernidade e pós- modernidade dos oitenta, seguidos pelas discussões sobre hibridismo na antropologia, comunicação nos estudos culturais nos noventa; e, nos Estados Unidos, o grupo latino-americano de estudos subalternos. O grupo modernidade/colonialidade encontrou inspiração em um amplo numero de fontes, desde as teorias criticas europeias e norte-americanas da modernidade ate o grupo sul-asiático de estudos subalternos, a teoria feminista chicana, a teoria pós-colonial e a filosofia africana; assim mesmo, muitos de seus membros operaram em uma perspectiva modificada de sistema-mundo. Sua principal forca orientadora, no entanto, e uma reflexão continuada sobre a realidade cultural e política latino-americana, incluindo o conhecimento subalternizado dos grupos explorados e oprimidos.

Ainda nesse sentido, Walter D. Mignolo (2007, p.34) aponta as seguintes contribuições:

> Estes fundamentos históricos (históricos, não essenciais) criam as condições para uma narrativa epistêmica que remete a genealogia global do pensamento decolonial (realmente *outra* em relação com a genealogia da teoria pós-colonial) até Mahatma Gandhi, W. E. B. Dubois, José Carlos Mariátegui, Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Fausto Reinaga, Vine Deloria Jr., Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, o movimento Sem Terras no Brasil, os zapatistas em Chiapas, os movimentos indígenas e afros na Bolívia, Equador e Colômbia, o Fórum Social Mundial e o Fórum Social das América.

Como vemos, Florestan Fernandes sequer é citado em qualquer dos principais resgates históricos de autores e teorias que contribuíram para o surgimento do pensamento decolonial. Assim como tampouco são feitas referências às suas obras nas bibliografias citadas por esses autores. A que se deve essa invisibilidade de Florestan Fernandes? Trata-se de uma questão um tanto difícil de responder no escopo desse estudo. Nesse sentido, buscaremos apenas refletir em torno de algumas hipóteses. [25]

De uma perspectiva ampla, podemos iniciar assinalando o próprio isolamento histórico do Brasil com relação à América Latina. Conforme destacado por Luciana Ballestrin (2013, p.111), uma questão importante no "imaginário pós-colonial e decolonial do Grupo Modernidade/Colonialidade" é a ausência de uma "discussão sobre e com o Brasil". Em suas palavras: "É significativo o fato de não haver um (a) pesquisador (a) brasileiro (a) associado ao grupo [...]. Também o grupo foi atingido pelo "complexo de Colombo" (Melman, 2000).

[25] Para a formulação dessas hipóteses foram essenciais as leituras dos artigos de Heloísa Fernandes, as conversas com meu orientador e ex-aluno de Florestan, Sedi Hirano, e a contribuição inestimável de Diogo Valença Costa. No caso deste último, soma-se aos artigos e a sua tese a entrevista concedida por este autor, assim como de maneira fundamental as contribuições levantadas na banca.

Assim, ele privilegia a análise da América hispânica em detrimento da portuguesa [...]" (Idem, p.111).

Contudo, embora essa questão possa ser significativa, ela não explica o porquê de diversos outros intelectuais brasileiros serem citados e reconhecidos no pensamento decolonial latino-americano e Florestan Fernandes, não. Nesse caso entra outra hipótese: todos os intelectuais citados anteriormente por membros do grupo decolonial estabeleceram em algum momento (principalmente a partir do golpe de 1964) uma relação muito mais próxima com os países latino-americanos de língua espanhola. Ou porque foram membros de instituições ligadas à Organização das Nações Unidas (ONU), como é o caso de Josué de Castro, que presidiu a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO) e ganhou repercussão internacional com seus estudos acerca da fome, ou porque se exilaram nesses países após o referido golpe, como é o caso de Paulo Freire (exilado no Chile), Ruy Mauro Marini (exilou-se no México e no Chile, sendo professor da UNAM e da Universidade do Chile), Theotônio Dos Santos (exilado no Chile), Darcy Ribeiro (exilado no Uruguai), Celso Furtado (viveu no Chile e integrou a equipe da CEPAL), etc..

Deste modo, podemos dizer que o fato de Florestan Fernandes ter se exilado nos Estados Unidos e Canadá, diferentemente de outros intelectuais de sua geração, pode exercer também alguma influência em sua invisibilidade no cenário latino-americano de língua espanhola e, consequentemente, no pensamento decolonial.

Além disso, outra questão que pode estar relacionada com a anterior diz respeito à pouca tradução de sua obra para a língua espanhola (se comparado com os outros autores citados anteriormente). Com mais de 40 livros publicados, apenas três foram traduzidos: *Fundamentos empíricos de la explicación sociológica*; *Las clases sociales en América Latina* (em coautoria com Nicos Poulantzas e Alain Touraine) e *La revolución burguesa en Brasil*, 1973. Além de uma antologia recentemente publicada pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais denominado *Dominación y desigualdad : el dilema social latinoamericano* (2015).

Uma explicação fundamental para esse silêncio e invisibilidade também pode ser encontrada de maneira especial nos impactos que as ditaduras civis militares provocaram no pensamento social latino-americano crítico em geral e na geração da qual Florestan faz parte, em particular. No caso de Florestan, o golpe de 64 é responsável por seu afastamento de sua

universidade, de seu país e ocasiona seu processo de desinstitucionalização, que é outro fator que pode ter influenciado nesse *esquecimento*.

Enfim, muitas outras hipóteses podem ser levantadas para análise dessa questão. Queremos concluir, entretanto, com uma última possível razão que, em nosso ponto de vista, se encontra no que entendemos por "*incompreensão*" [26] da própria obra de Florestan Fernandes. Ou seja, entendemos que a ausência de Florestan pode também estar relacionada com a ideia de que este autor não produziu ou não reflete uma perspectiva decolonial.

Antes, porém, de analisarmos essa questão a partir do pensamento decolonial, é importante ressaltar essa incompreensão primeiro com relação à temática racial na obra de Florestan. Nesse sentido, de acordo com algumas críticas feitas reiteradamente a obra deste autor, encontram-se: 1) o argumento de que Florestan Fernandes (como todo marxista, embora por outro lado exista também quem diga que Florestan não é marxista) daria prioridade à questão de classe, e a raça estaria subordinada à classe; 2) que a visão de Florestan com relação às relações raciais estabelecia que o desenvolvimento e consolidação do capitalismo na América Latina resolveriam os problemas raciais, de modo que o negro seria "integrado" à sociedade de classes e o problema racial desaparecia (WADE, 2000); 3) o racismo e a discriminação racial como incompatível com a sociedade capitalista, e esta última idealizada pelo autor.

Entendemos não ser necessário nos determos nessas críticas, pois as próprias citações de sua obra presentes ao longo desse texto são suficientes para percebemos que essas leituras não comportam a complexidade com que Florestan analisa a questão. Mesmo quando Florestan se refere à classe com maior ênfase ou quando, ainda na década de 1950, parece ser otimista com relação à possibilidade de que o desenvolvimento capitalista gere a democratização social da sociedade brasileira (ideia compartilhada quase que como um consenso inclusive pelo Movimento Negro), isso jamais se daria de forma automática. De forma geral, somente a leitura conjunta de sua obra permite retirar conclusões não apressadas com relação a sua interpretação.

Contudo, deve ser nítido que para Florestan Fernandes a ideia de raça, o racismo e a discriminação racial estão na origem do tipo de capitalismo vigente na América Latina e,

[26] O termo incompreensão foi cunhado por Diogo Valença Costa para se referir as visões equivocadas ou reducionistas com relação à obra de Florestan Fernandes.

como ele próprio afirma, se essas questões desaparecem, com elas desapareceria o próprio capitalismo dependente.

Ainda nesse sentido, chama a atenção que Florestan seja criticado pelos estudiosos da questão racial por sua suposta ortodoxia marxista e, ao mesmo tempo, seja criticado pelos marxistas que não concordam com o tratamento e a importância que ele dá à questão racial, inclusive questionando a própria caracterização de Florestan como marxista.

No que diz respeito ao pensamento decolonial, essa incompreensão pode ser percebida quando, por exemplo, analisamos o artigo (na realidade, um discurso por ocasião da atribuição do título de *Doutor Honoris Causa* pela Universidade de Coimbra à Florestan, em 1990) de Boaventura de Sousa Santos com relação à obra de Florestan Fernandes. Ou seja, antes de qualquer coisa vemos nem que tudo é invisibilidade. Porém, antes de analisarmos a visão de Boaventura acerca do pensamento de Florestan, cabe situar Boaventura de Sousa Santos e sua importância para alguns autores membros do grupo Modernidade/Colonialidade, por quem é considerado um sociólogo decolonial. Como sabemos, o sociólogo português é o idealizador da chamada *Epistemologias do Sul*, uma perspectiva que busca uma produção de conhecimento através do diálogo de saberes com e a partir do Sul global. Por esse trabalho, Boaventura é considerado membro da perspectiva decolonial:

> A obra de Boaventura de Sousa Santos constitui uma contribuição fundamental a descolonização das ciências sociais. Seu trabalho é um exemplo de uma teoria crítica descolonial produzida desde Europa em diálogo crítico com o pensamento no Sul Global. […] A partir da obra de De Sousa Santos, não tem justificação argumentar que nao seja possível para um pensador do Norte Global pensar junto e com o Sul Global. Desde Jean Paul Sartre não houve um pensador europeu com o compromiso político e social com o Sul Global como Boaventura de Sousa Santos. (GROSFOGUEL, 2011, p.97).

Mencionado o reconhecimento e a importância que este autor possui dentro dessa perspectiva teórica/política, cabe trazer agora sua visão da obra de Florestan. Em algumas passagens do texto/fala chama a atenção três aspectos principais: 1) a superficialidade com que se refere ao conjunto da obra de Florestan, sem mencionar nenhum de seus livros (se refere aos comentadores da obra de Florestan); 2) a ênfase que coloca no fato de que, em sua opinião, Florestan Fernandes estaria ultrapassado, embora ele não diga exatamente com essas

palavras; 3) uma caracterização de Florestan como um cientista social universalista, positivista, e disciplinado. Vejamos:

> [...] Florestan assumiu um critério, uma postura científica e epistemológica, que talvez pudesse hoje se considerar positivista, ainda que não empiricista, isto porque ele mostrou, e o fez muito cedo e de forma notável nos seus textos epistemológicos e teóricos, que há um comando da teoria, mas que essa teoria tem de ser representativa do real, tem de ter o rigor de um modelo científico universal. *Florestan acreditava na possibilidade de um modelo científico universal. Acreditamos nós hoje nele? Provavelmente não acreditamos, ou não acreditamos da mesma forma.* Vivemos numa outra época, num outro tempo, *talvez sejamos mais indisciplinados* porque nos confrontamos com outras circunstâncias temporais e históricas nos nossos países e no próprio desenvolvimento científico. Tudo isto, talvez nos obrigue a assumir outra postura epistemológica que, no entanto, tem como fundamento o mesmo apelo que moveu Florestan, ou seja, o de responder às circunstâncias do seu tempo.
> [...] Se o analisarmos nessa perspectiva, concluiremos naturalmente que em termos metodológicos, *nem tudo em Florestan é atual*. Se quisermos hoje ser florestanianos, temos de ir contra alguns dos textos de Florestan, *sem dúvida muito importantes no momento e no contexto em que foram escritos*.
> A nossa responsabilidade é responder à nossa circunstância, tal como Florestan respondeu à sua. *Com pluralismo, talvez com um pouco mais de tolerância discursiva e com mais interdisciplinaridade*, que de alguma maneira ele praticou desde cedo, mas sobre a qual não quis refletir muito. Hoje encontramo-nos perante um processo de transdisciplinaridade, talvez porque a sociedade na qual nos localizamos nos apele a isso mesmo. [...]. (SANTOS, 1996, p.18-19, grifos meus).

Notamos que essa percepção de Boaventura de Sousa Santos não condiz com aquela trazida a partir de diferentes aspectos de sua vida e obra ao deste estudo. Em primeiro lugar, Boaventura se refere a uma imagem de Florestan muito propagada, a de um Florestan extremamente positivista e hermético. Contudo, o rigor metodológico de Florestan, assim como sua linguagem sociológica rigorosa, insere-se em um contexto no qual este autor procurava instituir uma linguagem sociológica no Brasil, afastando-se das análises superficiais formuladas pelas elites com vistas a reforçar a dominação.

No que diz respeito à suposta “disciplinaridade” de Florestan Fernandes, basta ler suas obras para perceber que elas partem de uma visão multifacetada da realidade social que advém das diferentes áreas das ciências sociais. Seus estudos estão perpassados por uma perspectiva inter e transdisciplinar muitos antes que esta questão adquirisse a importância epistemológica que hoje tem. Sobre a pesquisa acerca das relações raciais, Florestan afirma que adotou:

> [...] uma abordagem interdisciplinar que tinha como premissa a fusão de *micro* e *macro*, economia, personalidade, cultura e sociedade, compreendidas em suas relações recíprocas (o que exigia que explicações históricas, econômicas, sociológicas, psicológicas e antropológicas fossem exploradas simultaneamente, embora convertendo-se o ponto de vista sociológico em foco de unificação conceituai e de definição dos problemas básicos). Tal abordagem permitiu passar da desagregação da

> sociedade escravista à formação da sociedade de classes através de contradições que marcavam continuidades e descontinuidades no modo de produção, na organização da vida social e nos dinamismos da cultura, ressaltando-se objetivamente como distância social entre raças, desigualdades raciais, preconceito de cor e discriminação, em vez de desaparecerem, com a crise do padrão assimétrico de relação racial, foram reabsorvidos e redefinidos sob a égide do trabalho livre e das novas condições histórico-sociais. (FERNANDES, 2017 [1989], p.130).

No que se refere à percepção de que "nem tudo é atual" em Florestan, não é preciso ressaltar que nem tudo é atual em nenhum autor. Ainda assim, inexplicavelmente, Florestan demonstra ter visto além de seu tempo, o que o torna cada vez mais atual e necessário para a compreensão da América Latina no século XXI, como vimos ao longo desta reflexão.

Não cabe ressaltar também as inúmeras premissas adotadas por Boaventura de Sousa Santos que já se encontravam quase que integralmente na obra de Florestan, especialmente sua análise do colonialismo (eixo central em sua teoria das Epistemologias do Sul), a questão da raça, o papel do investigador social, a questão da neutralidade e objetividade, etc.

Contudo, nem tudo é invisibilidade e nem tudo é incompreensão. Em artigo publicado na mesma época, Aníbal Quijano trata da importância de Florestan Fernandes para a trajetória do pensamento social latino-americano crítico e o define como um de seus maiores protagonistas, que procurou, no meio das perspectivas eurocêntricas hegemônicas, "as necessidades da própria história latino-americana, a necessária racionalidade integradora" (QUIJANO, 1996, p.68).

> Desde la Primera Guerra Mundial, [...] una parte de la inteligência latinoamericana produjo un pensamiento social notablemente original y rico de conocimientos y de cuestiones de investigación y de debate, cuya raigambre puede rastrearse hasta fines del siglo anterior. Esa obra estuvo vinculada a los movimientos sociales por la transformación revolucionaria del poder en América Latina, a la democratización y nacionalización radical de la sociedad, a su identificación y a su autonomización dentro del orden mundial. [...] Esa trayectoria de la investigación científico-social latinoamericana es, me parece, la que da todo su excepcional sentido a la obra y a la entera biografia intelectual de Florestan Fernandez, porque *él fue uno de los más lúcidos protagonistas de esa historia, en la cual empeñó todo su vigor intelectual y su ejemplar entereza estructural.* Para Florestan Fernandez era claro que Sociología era el nombre de uma perspectiva global, ergo radical e histórica, de estudiar y de encontrar el sentido de los hechos de la existencia social de las gentes. No una especialidad restricta a sólo alguno de los ámbitos reificatoriamente diferenciados en la realidad social. [...] No se trata sólo de practicar estudios como los llamados pluridisciplinarios. Se trata de una coherente perspectiva fundada en la idea y en la perspectiva de la sociedad como totalidad, que fue practicada desde su primer trabajo importante. *A organização social dos Tupinambá* es un trabajo de historiador, de etnólogo, de antropólogo social, de sociólogo, de politólogo. Es decir, de científico-social. [...] Fue sin duda esa conciência, casi un sentido de misión, lo que lo llevó a su varia y extensa formación intelectual, así como a la varia lectura de la realidad brasileña y latinoamericana. La suya es una de las extensas y fecundas bibliografías.

> [...] Una de las más eficaces trayectorias en el afan de encontrar, entre la maraña de las propuestas eurocentristas dominantes y las necesidades de la propia historia latinoamericana, la necesaria racionalidad integradora. [...] *Su biografía intelectual es cifra y compendio de un modo de ser científico social latinoamericano, adelantado de la trayectoria de toda una generación*. (QUIJANO, 1996, p.63,66,67,68, grifos meus.).

Trata-se, como vemos, da exceção ao silêncio, invisibilidade e incompreensão de Florestan em uma perspectiva geral e também por parte do pensamento decolonial (ainda que o texto se insira em outro contexto). Contudo, pese a essa ausência, como Quijano nos indica e confirma, a obra e a biografia intelectual de Florestan Fernandes "adiantou" a trajetória de toda uma geração. Poderia ser a geração decolonial?

> "Foi, portanto, sob forte perturbação intelectual e emocional que me defrontei com algo que, para mim, pareceu uma realidade: a descoberta de que pertenço a uma *geração perdida*, um conjunto de intelectuais que enfrentou os seus papéis e, em sentido concreto, cumpriu suas tarefas. Mas, nem por isso, chegou a atingir os seus objetivos e a ver o seu talento aproveitado pela sociedade." (FERNANDES, 1976, p. 213).

Considerações finais

Duas gerações, um encontro necessário.

Um autor situado no século XX, um conjunto de teorias do século XXI, ambos com um mesmo desafio: pensar a América Latina a partir dela mesma. O nosso desafio ao longo deste estudo, por sua vez, foi o de nos arriscarmos na tentativa de reconstrução da ponte histórica entre essas duas perspectivas, entre essas duas gerações, buscando apontar aproximações e diálogos. Mas por que refazer essa ponte?

Da mesma forma como destacamos os avanços alcançados pela teoria decolonial na crítica a colonialidade do saber e ressaltamos a importância de sua interpretação acerca da América Latina no atual padrão de poder global, entendemos que essas teorias não foram alcançadas do nada, mas são frutos de toda uma trajetória em busca da constituição de uma visão própria acerca da América Latina.

Como vimos, a busca por um pensamento latino-americano próprio tem sido um caminho longo e tortuoso – com idas e vindas, obstáculos e limitações, erros e acertos, avanços e recuos – que tem sido enfrentado por diferentes gerações de intelectuais latino-americanos em distintas épocas históricas. Nessa trajetória, encontramos na geração da década de 1960/70 – da qual Florestan Fernandes é um dos principais representantes – um momento de ápice e grandeza intelectual no qual foram formuladas interpretações originais em diversos países da região que convergiam, no entanto, para as mesmas problemáticas com conclusões parecidas.

Essa geração, ao mesmo tempo em que buscava uma visão própria da realidade social latino-americana, combatia o chamado colonialismo intelectual e reivindicava a autonomia em todos os aspectos, inclusive na esfera científica. Concluía que a dominação imposta ao

continente possuía um viés epistêmico e que a libertação latino-americana passava por libertar-se da visão do colonizador.

Nesse momento, percebem-se os dilemas de um capitalismo dependente e a persistência do colonialismo no trato com as populações racialmente oprimidas no interior de cada país e também a nível internacional, por meio de uma cada vez maior e mais articulada transferência de riquezas da periferia para o centro. Formula-se também um modelo de educação a partir do ponto de vista do oprimido, e uma perspectiva religiosa para a libertação, dentre tantos outros enfoques teóricos e políticos.

Nesse contexto intelectual e político, insere-se a contribuição original de Florestan Fernandes que procuramos trazer ao longo deste estudo. Este autor empreendeu o mesmo esforço de desprendimento da perspectiva eurocêntrica, inclusive no marxismo, e a partir disso identificou que os dilemas históricos latino-americanos encontram-se em torno de algumas problemáticas centrais, que de forma sucinta, poderiam ser assim definidas: 1) uma independência sem descolonização, ou seja, uma descolonização obstruída e, portanto, incompleta, que faz com que persista mesmo após as "independências" um novo tipo de colonialismo "disfarçado" que não teve fim com a "emancipação nacional" e que, por conseguinte, mantém a conservação de estruturas coloniais de dominação incompatíveis com a democratização social e que impõe como questões pendentes a descolonização e a democratização real dessas sociedades; 2) um tipo específico de capitalismo, o dependente ou neocolonial, que atua por meio da articulação entre o antigo regime (colonialismo e escravismo) e o novo regime (de classes). Esse capitalismo se reproduz *modernizando o arcaico e arcaizando o moderno*, isto é, os padrões de dominação típicos do *antigo regime* serviram "de suporte" à modernização capitalista dependente. Sendo assim, ao capitalismo moderno da periferia teriam sido mantidas e incorporadas dimensões pré-capitalistas, tradicionais e arcaicas de dominação, acumulação de capital e de superexploração do trabalho, com o objetivo de manter a apropriação dual do excedente econômico no qual uma parte da riqueza é destinada à burguesia interna e a maior parte é direcionada para as burguesias centrais. Isso pressupõe um "bloqueio" constante de qualquer processo de descolonização e democratização da sociedade levado a cabo por parte das burguesias internas que, em sua análise, têm caráter dependente, pró-imperialista, reacionária, antidemocrática e mentalidade colonizada e colonial; e, por fim; 3) a questão racial, traduzida na intersecção que há nos países da América Latina entre formas de dominação de classe e raça, ou seja, formas de dominação capitalistas (modernas) e coloniais (arcaicas). As duas atuariam como meios de

exploração econômica, de dominação social e de “subalternização cultural”, produzindo e reproduzindo desigualdades sociais, raciais, econômicas, culturais e políticas.

Na questão racial encontra-se uma de suas maiores contribuições, pois a partir dela compreendemos o porquê de desde o período colonial a América Latina manter altas taxas de pobreza que atingem majoritariamente a população negra ou indígena. Ou seja, na América Latina não temos simplesmente um problema econômico, os grupos não são classificados apenas por sua situação econômica, mas em muitos casos é a raça que determina a posição social, e mesmo que não se encontre em pobreza, o negro e indígena sofrem muitas barreiras para consolidarem sua cidadania e participação política.

A partir dessas conclusões, este autor pensou um modelo político não excludente e formas de transformação social que teriam como sujeitos protagonistas os *condenados da terra*. Aliás, essa foi uma grande preocupação dessa geração, usar o conhecimento como uma “arma” política com vistas a Libertação da América Latina.

Contudo, a repressão ao pensamento crítico na América Latina levado a cabo por parte dos regimes militares em diversos países, somado em seguida com a imposição do discurso único neoliberal, foram aos poucos apagando toda essa geração da perspectiva teórica dos novos cientistas sociais latino-americanos.

Contudo, sem entendermos o esforço empreendido por essa geração, dificilmente compreenderemos como a América Latina chega ao século XXI com uma perspectiva decolonial que muito avança na direção de um conhecimento latino-americano útil a libertação. Nesse sentido, a importância de recuperar essa “geração perdida” se encontra no fato de que o desafio ainda é o mesmo levado a cabo por José Carlos Mariátegui, Caio Prado Junior, Florestan Fernandes, Pablo González Casanova, dentre tantos outros intelectuais latino-americanos que se dedicaram a compreender as especificidades das sociedades latino-americanas, e a pensar a práxis revolucionária a partir das condições históricas e contextuais da América Latina.

Regastar e dialogar com esses teóricos que ousaram pensar a partir da América Latina, e que mesmo com os limites de seu tempo, nos ofereceram interpretações válidas no presente, significa poder avançar em suas interpretações em um cenário no qual os desafios políticos e teóricos são ainda maiores.

Por fim, ressaltamos que o objetivo do trabalho não foi fechar questões ou apontar certezas, mas destacar a importância de produzir um conhecimento adequado à realidade social latino-americana como um requisito a qualquer processo de transformação social, destacando a contribuição de intelectuais que empreenderam esse esforço, destacadamente, Florestan Fernandes. Porém, muitas questões ficaram em abertos, apesar da tentativa, muito ainda precisa ser feito no sentido de reconstruir essa trajetória e preencher essa lacuna no curso do pensamento latino-americano crítico.

Referências

ALVAREZ-LEGUIZAMÓN, Sonia. A produção da pobreza massiva e sua persistência no pensamento social latino-americano. In: CIMADAMORE, Alberto D. [et al.]. **Produção de pobreza e desigualdade na América Latina.** Porto Alegre: Clacso, 2007.

ANDERSON, Perry. [et al.]. **Golpe en Brasil : genealogía de una farsa.** Buenos Aires: CLACSO, 2016.

ANDREWS, George R.. **América Afro-latina, 1800-2000**. São Carlos: EdUFSCar, 2007.

ARGÜELLES. María del C. Z.. **Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2008.

ARRUDA, Maria A. N.. Florestan Fernandes e a Sociologia de São Paulo In: AUTOR. **Metrópole e Cultura: São Paulo no Meio Século XX.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

ARRUDA, Maria A N.;GARCIA, Sylvia G. **Florestan Fernandes, mestre da sociologia moderna.** Brasília: Paralelo 15, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, 2003.

ASSIS, Wendell F. T.. Do colonialismo à colonialidade: expropriação territorial na periferia do capitalismo. **Caderno CRH**, Salvador, v. 27, n. 72, p. 613-627, Set./Dez. 2014.

BALLESTRIN, L. Decolonial turn and Latin America. I **Revista Brasileira de Ciência Política,** n. 11, v. Brasília, 2013, pp.

BOCCA, Pedro. **Equador**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.

BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. **A Teoria Marxista hoje: Problemas e perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2007.

CAMPOS, M. D. Sulear vs. nortear: representações e apropriações do espaço entre emoção, empiria e ideologia. **Série documenta**, ano VI, n.8. Rio de Janeiro, 1997. p.41-70.

CANDIDO, Antonio. **Florestan Fernandes.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, [1986] 2001.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**.Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.

_____ (2005a). "Ciencias sociais, violência epistêmica e o problema da 'invencao do outro'", em LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso.

_____; GROSFOGUEL, Ramon. Prologo. Giro decolonial, teoria critica y pensamiento heterarquico. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global.** Bogota: Siglo del Hombre, , 2007.

_____; GROSFOGUEL, Ramon (coords.). **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

CASTRO, Josué. **Geografia da fome: o dilema brasileiro: pão ou aço.** Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CASTRO, Maria S. P.. **Uruguai**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.

CASTRO, Nils. **As esquerdas latino-americanas em tempos de criar.**São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2012.

CEPÊDA, Vera A.MAZUCATO Thiago (orgs.). **Florestan Fernandes, 20 anos depois – um exercício de memória.** São Carlos: UFSCar, 2015.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. Porto: Cadernos para o diálogo, 1971.

_____ [et al.]. **Leer a Fanon, medio siglo después**. Buenos Aires: CLACSO, 2017.

COMISIÓN ECONÓMICA PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE (CEPAL). **Panorama Social de América Latina 2014**. Santiago de Chile, 2014.

_____. **La matriz de la desigualdad social en América Latina**. Santiago de Chile, 2016.

COSTA, Diogo V.A. Florestan Fernandes e a América Latina. Boletín **Onteaiken**, Nº 10 – Noviembre, 2010.

_____. **As raízes ideológicas da sociologia de Florestan Fernandes: socialismo e crítica da dependência cultural nas ciências sociais brasileiras (1950-1970).** Recife: O Autor, 2010. 478 folhas. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia, 2010.

_____. Rodolfo Stavenhagen e a sociologia do subdesenvolvimento: colonialismo, classes sociais e estratificação interétnica. **Revista Brasileira de Sociologia.** Vol. 04, No. 08 | Jul. Dez, 2016, pp.

DIJK, Teun A. V. (org.). **Racismo e discurso na América Latina**.São Paulo: Contexto, 2008.

D' INCAO, M. A. (Org). **O saber militante (ensaios sobre Florestan Fernandes**). São Paulo: UNESP, 1987.

DUSSEL, Enrique. **1492: el encubrimiento del otro : hacia el origen del mito de la modernidad.** La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 1994.

_____. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso, 2005.

ESCOBAR, Arturo. **El final del Salvaje**. Bogotá: Icanh, 2000.

_____. Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. **Tabula Rasa**, n. 1, p. 58-86, 2003.

_____. **Más allá del tercer mundo. Globalización y diferencia.** Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia / Universidad de Cauca, 2005.

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

FALS B., Orlando. **Ciencia propria y colonialismo intelectual.** México, D.F.: Editorial Nuestro Tiempo, 1970.

_____. **Una sociología sentipensante para América Latina**: antología y presentación, Víctor Manuel Moncayo.Buenos Aires: CLACSO, 2015.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1961.

FAUSTINO, Deivison Mendes. **"Por que Fanon? Por que agora?" : Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil**. São Carlos: O autor, 2016. 260 f. Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2015.

FERNANDES, Florestan. **A sociologia numa era de revolução social.** São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963.

_____. **A Integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP [tese de cátedra em Sociologia], 1964.

_____. **O negro no mundo dos brancos.** São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972a.

_____. **Sociedade de classes e subdesenvolvimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972b.

_____. **Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina.** Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. Prefácio. In: MARIÁTEGUI, J. C. **Sete ensaios de interpretação da realidade peruana.** São Paulo: Alfa Ômega, 1975a.

_____. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. São Paulo: Zahar Editores, 1975b.

_____. **A sociologia no Brasil: contribuição para o estudo de sua formação e desenvolvimento.** Petrópolis: Vozes, 1976a.

_____. **A sociologia numa era de revolução social.** Rio de Janeiro: Zahar, 1976b.

_____. **A condição de sociólogo.** São Paulo: HUCITEC, 1978.

_____. **Mudanças sociais no Brasil.** São Paulo: Global, [1974] 2008.

_____. **A ditadura em questão.** São Paulo: T. A. Queiroz, 1982.

_____. **Que tipo de República?** São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

_____. **A constituição inacabada.** São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

_____. **Democracia e Desenvolvimento; A Transformação da Periferia e o Capitalismo Monopolista na Era Atual.** São Paulo: Editora Hucitec, 1994.

_____. **Em busca do socialismo: últimos escritos & outros textos.** São Paulo: Xamã, 1995a.

_____. **A contestação necessária: retratos intelectuais de Inconformistas e Revolucionários.** São Paulo: editora, 1995b.

_____. **Pensamento e ação: o PT e os rumos do socialismo.** São Paulo: Globo, 2006.

_____. **Da guerrilha ao socialismo: a revolução cubana**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

_____. **Circuito fechado: quatro ensaios sobre o "poder institucional".** São Paulo: Globo, 2010.

_____. **Brasil: em compasso de espera**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.

_____. Uma trajetória de militância. Entrevista concedida a Paulo de Tarso Venceslau. In: COHN, A. (Org.). **Florestan Fernandes**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, [1991] 2008.

_____. **Poder e contra-poder na América Latina.**São Paulo: Expressão Popular, 2015a.

_____. **Dominación y desigualdad: el dilema social latinoamericano;** antología y presentación Heloísa Fernandes Buenos Aires: CLACSO, 2015b.

_____. **O significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

FERNANDES, Heloísa. Capitalismo selvagem, dominação autocrático-burguesa e revolução dentro da ordem. **Margem esquerda. Ensaios marxistas**. São Paulo: Boitempo, n° 8, nov. 2006.

_____. Chaves do exílio e portas da esperança. **TRAJETOS - Revista de História da UFC,** v. 5, n. 9/10, 2007, pp..

_____. Florestan Fernandes, um sociólogo socialista. In: **CADERNOS de Estudos ENFF.** Vol. 4. O Legado de Florestan Fernandes. São Paulo: Escola Nacional Florestan Fernandes, p. 29-53, 2009.

FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. **Pensamiento anticolonial de nuestra América.** - 1a ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2016.

FREITAG, B.. Florestan Fernandes por ele mesmo. **Estudos Avançados**, n. 26, v. 10, 1996, p. 129-172.

_____. Florestan Fernandes: revisitado. **Estudos Avançados**, v. 19, n. 55, 2005, p. 231-243.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 29ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. **Pedagogia da Esperança: Um reencontro com a Pedagogia do oprimido. 7ed**. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

_____. **Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos.** São Paulo: Editora UNESP, 2000.

_____. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

FUSER, Igor. **Bolívia**. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.

GARCIA, Sylvia G. **Destino ímpar: sobre a formação de Florestan Fernandes.** São Paulo: Editora 34, 2002.

GATES JR., Henry L.. **Os negros na América Latina**. São Paulo: Companhia das letras, 2014.

GONZÁLEZ C., Pablo. **Sociologia de la explotación.** México: Siglo XXI Editores, 1969.

_____. **La democracia en México**. México DF: Era, 1978.

_____. **História contemporânea da América Latina: imperialismo e libertação.** São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1987.

_____. **O Colonialismo global e a democracia.** Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1995.

_____. Colonialismo Interno [uma redefinição]. In: BORON, Atílio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. **A Teoria Marxista hoje: Problemas e perspectivas.** Buenos Aires: CLACSO, 2007.

_____. **De la sociología del poder a la sociología de la explotación : pensar América Latina en el siglo XXI**. **antología y presentación**. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

GROSFOGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais,** n. 80, p. 115-147, 2008.

_____. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In **Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer.** CIDOB. 97-108, 2011.

_____. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI1. **Tabula Rasa**. Bogotá, No.19, pp.31-58, 2013.

GROSFOGUEL, Ramon. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais,** n. 80, p. 115-147, 2008.

_____. Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.) **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. In **Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer.** CIDOB. 97-108, 2011.

_____. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI1. **Tabula Rasa**. Bogotá, No.19, pp.31-58, 2013.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HIRANO, Sedi. C**astas, estamentos e classes sociais – Introdução ao pensamento sociológico de Marx e Weber**. Campinas : Editora da Unicamp, 2002.

_____. **Formação do Brasil Colonial: Pré-capitalismo e Capitalismo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. Florestan Fernandes: a utopia do desenvolvimento autônomo à serviço da transformação social. In: MARTINS, Paulo E. M.; MUNTEAL, Oswaldo (Orgs.). **O Brasil em evidência : a utopia do desenvolvimento**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; FGV, 2012.

IANNI, Octávio. **A Formação do Estado Populista na América Latina**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. **A questão nacional na América Latina. Texto apresentado no Simpósio Interpretações Contemporâneas da América Latina** São Paulo: EDUSP, 1987.

_____. **O Labirinto latino-americano**. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **A Idéia de Brasil Moderno**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. '**Dialética das relações raciais'**. Estudos avançados n.18, v.50, 2004. p. 21.

_____. **Pensamento Social no Brasil.**Bauru: EDUSC, 2004.

_____. (org). **Florestan Fernandes : sociologia crítica e militante.** São Paulo: Expressão Popular, 2004.

Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada [et al.]. **Retrato das desigualdades de gênero e raça.** Brasília: Ipea, 2011.

JUNIOR SILVA, José Antônio da. **Desenvolvimento e democracia na Sociologia de Florestan Fernandes e Pablo González Casanova: possibilidades e impedimentos do seu pleno desenvolvimento no Brasil e México.** Dissertação (mestrado). UNESP, 2013.

KAYSEL, André. Nação e revolução: a teoria da revolução em Caio Prado Jr. e José Carlos Mariátegui. **35o Encontro Anual da ANPOCS,** Caxambu, 2011.

KLACHKO, Paula; ARKONADA, Katu. **As lutas populares e os governos progressistas; crises e desafios da atualidade.** -1.ed. – São Paulo : Expressão Popular; Fundação Perseu Abramo, 2017.

LANDER, Edgardo. Pensamiento crítico latinoamericano: la impugnación del eurocentrismo. **Revista de Sociologia**. nº15. Ano 2001, pp..

_____. (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LÖWY, Michael (org). **El marxismo en América Latina.** Santiago: LOM Ediciones, 2007.

_____. **O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais**. São Paulo: Expressão Popular, 2016.

_____. **O que é Cristianismo da Libertação: religião e política na América Latina.** São Paulo : Editora Fundação Perseu Abramo; Expressão Popular, 2016.

_____. Brasil: el golpe de Estado. ANDERSON, Perry. [et al.]. **Golpe en Brasil : genealogía de una farsa.** Buenos Aires : CLACSO, 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Em CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março 2008: 71-114.

MARIÁTEGUI, José C.. **7 ensaios de intepretação da realidade peruana.** São Paulo: Alfa Omega, 1975.

_____. **Ideología y política**. Lima: Amauta, 1979.

MARTINS, Carlos E.. O Pensamento Social Latino-Americano e os Desafios do Século XXI. **35º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 2011.

_____. O pensamento social de Ruy Mauro Marini e sua atualidade: reflexões para o século XXI. **Crítica Marxista,** n.32, p.127-146, 2011.

MARTINS, José R. V.. **Chile**. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2016.

MEMMI, Albert. **Retrato do Colonizado precedido de Retrato do Colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales /diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.** Madrid: Akal, 2003.

_____. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (coords.). **El giro decolonial: reflexiones para uma diversidad epistêmica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, no 34, p. 287-324, 2008a.

_____. **La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolononial**. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008b.

MOTA NETO, João C. **Educação popular e pensamento decolonial latino americano em Paulo Freire e Orlando Fals Borda.** Tese (Doutorado em Educação) – Instituto de Ciências da Educação, Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado.** Rio de Janeiro/RJ: Ed. Paz e Terra, 1978.

PADRO JUNIOR, Caio; FERNANDES, Florestan. **Clássicos sobre a revolução brasileira**. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

PADRO JUNIOR, Caio. **Formação do Brasil Contemporâneo**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **A Revolução Brasileira**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PARTIDO COMUNISTA DEL BRASIL. Por el desarrollo económico capitalista en Brasil.In: LOWY, Michael. **El marxismo en América Latina**. Santiago: LOM Ediciones, 2007.

PERICÁS, Luiz. B. José Carlos Mariátegui e o Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, n. 24, v. 68, pp. 335-61, 2010.

PINTO, Simone R. O pensamento social e político latino-americano: etapas de seu desenvolvimento. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 27, n. 2, p. 337-359, maio/ago. 2012.

PORTELA JÚNIOR, Aristeu. **A problemática da democracia brasileira no pensamento de Florestan Fernandes.** Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Recife, 2013.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América Latina/Abya Yala/Quilombola. **Polis** [Online], 41 | 2015.

QUIJANO, Aníbal. Notas sobre a questão da identidade e nação no Peru. **Estudos Avançados,** 6 (16), 1992.

_____. Florestan Fernandez: una biografia completa". **Estudos Avançados,** São Paulo, 10(26): 63-69, jan./abr, 1996.

_____. Quijano, Aníbal: "¡Qué tal raza!", en **Familia y cambio social**, CECOSAM, Lima, 1999. Disponível em: http://rioabiertoperu.org/boletin/11/articulo9.htm.

_____. O labirinto da América Latina: existem outras saídas?, em SANTOS, Theotonio (coord.) **Globalização: dimensões e alternativas**. Vol 2. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2004.

_____. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina Em **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: CLACSO, 2005.

_____. Colonialidad del poder y Clasificación Social" En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds*)*. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

_____. **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a La colonialidad/descolonialidad del poder (Antologia).** - 1a ed. -Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos**. Popayán: Universidad del Cauca, 2010.

RICUPERO, Bernardo. **Caio Prado Jr. e a nacionalização do marxismo no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 2000.

ROITMAN R., Marcos. **Pensar América Latina. El desarrolo de la sociología latinoamericana.** Buenos Aires: CLACSO, 2008.

ROMÃO, Wagner. M. **Sociologia e política acadêmica nos anos 1960: a experiência do CESIT.** São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

RUBBO, Deni Alfaro. "Nosso irmão mais velho": Florestan Fernandes, leitor de Mariátegui. **Lua Nova**, São Paulo, 99, 2016.

SADER, Emir (cood). **Cadernos de pensamento crítico latino-americano.** -1ª Ed. São Paulo: Expressão popular, CLACSO, 2008.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura. S.; MENESES, Maria. P. (Org.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura S. Florestan um sociólogo comprometido com seu tempo. **Estudos Avançados**. 10 (26) 1996.

_____. **Crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência.** volume I. Editora Cortez, São Paulo: 2000.

_____. **Renovar a teoria critica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Refundación del Estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del Sur.** Lima: IIDS/IILS, 2010a.

_____. **Para descolonizar Occidente: más alla del pensamiento abismal.** Buenos Aires: CLACSO, 2010b.

SANTOS, Fabio L. B. . **Origens do pensamento e da política radical na América Latina: um estudo comparativo entre José Martí, Juan B. Justo e Ricardo Flores Magón.** – Campinas: Editora da Unicamp, 2016.

SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930.** São Paulo: Companhia das. Letras, 1993.

_____. Espetáculo da miscigenação. **Estudos avançados**, v.8, n.20, pp., São Paulo Jan./Apr. 1994.

_____. **Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX.** São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SEGATO, Rita L. [et al.]. **Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente.** Buenos Aires: CLACSO, 2016.

SEMERARO, Giovanni. Da libertação à hegemonia: Freire e Gramsci no processo de democratização do Brasil. **Revista de Sociolia Política**., Curitiba, 29, p. 95-104, nov. 2007.

SEREZA, Haroldo Ceravolo. **Florestan : a inteligência militante.** – São Paulo : Boitempo, 2005.

SILVA, Lucas Trindade da. Uma leitura não-residualista da questão racial em Florestan Fernandes. **Estud. sociol.** Araraquara v.21 n.41 p.361-378 jul.-dez. 2016.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Siete tesis equivocadas sobre a América Latina". **Política Externa Independente**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. Ano 1. No. 1 1965.

TÓTORA, Silvana. A questão democrática em Florestan Fernandes.**Lua Nova**, São Paulo, n. 48, 1999, p.109-241.

URQUIDI, Vivian. Questão nacional na Teoria Social Latino-americana e o Plurinacionalismo como questão. **37º Encontro Anual da ANPOCS**, Caxambu, 2013.

WALLERSTEIN, Immanuel (coord.), **Abrir las ciencias sociales. Reporte de la Comisión Gulbenkian para la reestructuración de las ciencias sociales.** México: Siglo XXI, 1996.

_____. **. O fim do mundo como o concebemos.** Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WALSH, Catherine; Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). **Indisciplinar las ciencias sociales.** Quito: UASB / Abya Yala, 2002.

_____. Las geopolíticas de conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo. In: WALSH, Catherine; Freya Schwy y Santiago Castro-Gómez (eds.). **Indisciplinar las ciencias sociales.** Quito, UASB / Abya Yala, 2002.

WALSH, Catherine. ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. **NÓMADAS**.Nº. 26. ABRIL, 2007.

WADE, Peter. **Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia.** Bogotá: Ediciones Uniandes, 1997.

_____. **Raza y etnicidad en Latinoamérica.** Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.