REGATIERI, Ricardo Pagliuso²

Teoria Crítica da Colonialidade, livro de Paulo Henrique Martins publicado pela editora carioca Ateliê de Humanidades no final de 2019 e lançado durante o congresso da Associação Latino-Americana de Sociologia - ALAS em Lima em dezembro daquele ano, pode ser visto como um corolário (até o momento) da trajetória de pesquisa de mais de quatro décadas do sociólogo pernambucano, que é autor de mais de 30 livros e 70 artigos. Digo isso pois, na nova obra, Martins mobiliza três grandes linhas de força com as quais se ocupou, seja em distintos momentos, seja de forma paralela, em sua carreira: a crítica do desenvolvimento e do desenvolvimentismo, preocupação que o acompanha desde o início de sua trajetória intelectual e que foi objeto de sua tese de doutorado na França, os estudos antiutilitaristas e convivialistas de origem francesa, aos quais o autor está ligado por sua vinculação ao M.A.U.S.S. (sigla em francês para Movimento Antiutilitarista nas Ciências Sociais, fundado em 1981 por Alain Caillé), e a crítica decolonial latinoamericana, com a qual sua participação ativa na ALAS (da qual foi presidente) nas últimas três décadas o colocou em contato. A esses três conjuntos de linhas e temas, o autor agrega no livro um quarto, que parece ter de forma mais tardia despertado seu interesse: discussões no interior da teoria crítica da assim chamada Escola de Frankfurt, entendida essa corrente de forma ampla, indo de Max Horkheimer a Hartmut Rosa e passando por Jürgen Habermas e Axel Honneth. Tudo isso compõe uma ambiciosa intenção do sociólogo de pôr de pé uma teoria crítica da colonialidade, conforme já de cara vemos estampado no título da obra.

¹ Recebido em: 14 Mai. 2020 | Aceito em: 20 Mai. 2020.

² Professor do Departamento de Sociologia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal da Bahia (UFBA). ricardo.pagliuso@ufba.br

O livro se estrutura em três partes, cujos títulos são "Epistemologias póscoloniais", "Poder e saber nas sociedades periféricas" e Utopias democráticas", contendo a primeira três capítulos e as duas outras dois capítulos cada uma. Precedendo essas três partes, a introdução intitulada "A emergência de uma Teoria Crítica da Colonialidade" delineia o projeto do livro, e antes dela o leitor encontra o prefácio escrito por Joanildo Burity. Já no início de sua introdução, Martins aponta aquilo que seria a diferença entre o pensamento decolonial latino-americano e a proposta de uma teoria crítica da colonialidade que seu livro busca delinear. Segundo o autor, os "limites da crítica decolonial se revelam pelas suas consequências políticas" (p. 4), ou, mais precisamente, por sua incapacidade de, para além da crítica teórica desconstrucionista, apontar para formas de intervenção política. Além disso, ao longo do livro, Martins argumenta que essa ênfase desconstrutiva acabou levando-a suspeitar da tradição sociológica que a precedeu. Outro ponto importante para o desenvolvimento da argumentação do livro já adiantado pelo autor na introdução é sua sugestão de que, historicamente, o sentimento anticolonial latino-americano conteve sempre antiutilitarista, o que lhe permitirá, no decorrer da obra, aproximar o anticolonialismo latino-americano e a vertente antiutilitarista francesa. Também na introdução, Martins expõe sua concepção de que a teoria crítica da colonialidade deve atuar no sentido de reformular as relações de produção acadêmica entre o Norte e o Sul globais: por um lado, se a atual relação Norte-Sul tem prioritariamente o Sul como matéria-prima e o Norte como produtor de teoria, isso deve ser revertido no sentido de que o Sul ganhe protagonismo como produtor de conhecimento acadêmico, e, por outro, as redes acadêmicas internacionais devem também ser estabelecidas no eixo Sul-Sul, isto é, diretamente entre pesquisadores das excolônias, ora países da periferia do Sul global, sem necessidade de mediação ou validação por parte do aparato acadêmico dos países centrais.

Na primeira parte do livro, Martins expõe seu entendimento de que o capitalismo deve ser visto como um programa antropológico mais amplo, na medida em que "a expansão comercial, industrial e financeira ao nível global foi um programa ideológico, militar e religioso" (p. 38). Essa leitura antropológica do capitalismo procura compreendê-lo como um "modo de produção cultural" (p. 43).

E para o autor, o neoliberalismo – a figura hodierna do capitalismo – representa um "programa cultural autoritário" (p. 131). Conforme Martins, a teoria crítica da colonialidade deve reconhecer, ao mesmo tempo, a simultaneidade e a diferenca entre capitalismo do centro e da periferia. A colonialidade é, segundo o autor, um "fenômeno global regionalmente diferenciado" (p. 73). A partir do reconhecimento dessa diferença entranhada na unidade global, Martins dá então o passo que lhe permite reivindicar a possibilidade de existência de uma teoria crítica da colonialidade: segundo ele, o pensamento crítico do Norte e o pensamento crítico Sul colocam questões que emergem da experiência específica de sujeitos que se encontram de um lado ou de outro da divisa Norte/Sul, mas os desenvolvimentos deles não precisam - e, conforme nosso autor, não devem - caminhar como processos opostos. Se, no Sul, o anticolonialismo tem até agora alimentado a reflexão crítica e, no Norte, tem sido levada a cabo uma crítica da mercantilização do mundo, caberia, e aqui está o cerne da proposta de Martins, envolvê-las num movimento de retroalimentação. A teoria crítica saída desse movimento não seria então uma teoria crítica "do Norte" ou "do Sul", e sim uma teoria crítica multipolar numa modernidade global.

Após apontar limitações do pensamento crítico europeu e dos estudos póscoloniais e decoloniais, Martins chama a atenção para pontos de convergência entres eles, nomeadamente a contribuição de ambos para desmascarar o dogmatismo da economia de mercado e do neoliberalismo, e para liberar outras representações das realidades culturais e sociais. Já desde o início da Parte I do livro, nota-se que, dentre aquilo que Martins chama de teoria crítica europeia que deve ser posta em diálogo com a teoria crítica do Sul, sobressai muito nitidamente o antiutilitarismo francês, enquanto a prometida contribuição da teoria crítica da Escola de Frankfurt para essa empreita esmaece a ponto de quase desaparecer. Isso fica claro quando o autor destaca as contribuições do que ele denomina de teoria crítica europeia para a redefinição da compreensão epistemológica da sociedade capitalista colonial. Trata-se do entendimento de que as relações sociais são prioritariamente definidas pela "circulação na forma de doações (gratuitas e obrigatórias) de bens materiais e simbólicos", e de que "o sujeito da ação se mantém em posição mutante que varia de acordo com seu lugar no momento de entrar em

relação (pedir, dar, receber e retribuir)" (p. 63). De modo que, no livro de Martins, por teoria crítica europeia deve-se compreender antes uma vertente bem definida, a de autores franceses ligados ao antiutilitarismo e ao convivialismo – a ênfase nessa corrente já está prefigurada na interpretação do autor na introdução acerca do caráter antiutilitarista do anticolonialismo latino-americano.

Martins finaliza a Parte I de seu livro com uma discussão sobre a crise. A crise atual, segundo o autor, "revela modos diversos de rupturas de percepção da realidade institucional e do cotidiano" (p. 128). Para Martins, a crise representa o "desaparecimento das perspectivas de sobrevivência histórica de um projeto civilizatório, o moderno ocidental", que se funda em dois pilares: a "crença no progresso técnico e econômico, visto como cumulativo, ilimitado e irreversível", progresso que ao fim e ao cabo é o responsável pela atual crise ecológica, e a expectativa de que a "economia de mercado geraria necessariamente liberdade e bem-estar" (p. 156). A crise contemporânea do capitalismo não é apenas econômica, política ou moral, mas tem um caráter mais profundo, epistêmico: expõe a falência de um "conjunto de práticas discursivas e de regimes de verdade" (p. 155). Um caso paradigmático para pensar a crise a partir desse ponto de vista é o do terraplanismo. Martins afirma que ele "revela a falência do projeto iluminista europeu que se fundava na perspectiva de generalização de uma atitude racionalista e científica" (p. 130). A narrativa terraplanista "não se apoia no plano da evidência cognitiva e científica, mas sim em narrativas psicológicas de recusa de um mundo que oferece a retórica da liberdade, mas que, na prática, impõe um programa de dor, de rejeição" (p. 130).

Se a crise no século XXI é sobretudo simbólica e ideológica, como defende o autor, é nessa chave interpretativa que ele buscará compreender a crise brasileira. Os limites do imaginário do desenvolvimento decorrem de sua sujeição à ideologia do progresso histórico. E Martins entende que o fracasso dos governos progressistas na América Latina é resultado de seus ensaios neodesenvolvimentistas, que, a despeito de terem se focado no combate à pobreza, no fundo não acenavam com outro horizonte histórico e simbólico para além da mercadoria e do consumo. O desenvolvimentismo se esgota e entra em declínio na região na altura da década de 1980, a partir de quando se fortalece a via neoliberal e globalizadora do capitalismo,

que por sua vez é em alguma medida contrarrestada pela ascensão de governos progressistas no início dos anos 2000. Mas pouco mais de uma década depois, o modelo de formação de "alianças dos movimentos sociais e da 'burguesia nacional'" (p. 234), como no caso do ciclo petista de 2003 e 2016 no Brasil, se mostrou insustentável e fracassou, sendo diversos países da América do Sul tomados de assalto por uma reação conservadora, cujas raízes estão fincadas no capitalismo colonial e que agora busca de forma autoritária restabelecer o estatuto dependente que jamais se permite colocar em xeque. Na América Latina – e, *grosso modo*, isso se aplica de modo análogo a sociedades periféricas de modo geral -, tentativas de ampliar a participação, aprofundar a democracia e levar a cabo a redistribuição resultam em fortes tensões políticas que muitas vezes conduzem a rupturas institucionais. Como escreve o autor, trata-se de uma forma de "democracia que se afirma contra a participação, colocando limites práticos concretos nas reflexões e ações" (p. 181). Segundo Martins, resulta falso entre nós o dilema entre modernização e conservação: o "capitalismo colonial foi e sempre será conservador; no sentido de que ele rejeita os movimentos sociais e as pressões para redistribuir a renda, enquanto procura atualizar seu discurso e sua prática colonizadora, incorporando a retórica da modernização" (p. 176-177).

Na América Latina, o capitalismo colonial dá origem ao arranjo que Martins chama de "democracia oligárquica", um "modelo político que adaptou as normas liberais republicanas a uma forma autoritária e tradicional de administrar o poder" (p. 179). Na visão do autor, a "tradição aristocrática e patrimonialista ibérica teve uma influência decisiva sobre o modo de organização do capitalismo mercantil nas colônias de língua espanhola e portuguesa, sob a influência do catolicismo tradicional", produzindo uma modalidade patrimonialista do capitalismo, moldada pelos vínculos históricos dos "interesses comerciais do capitalismo ao monopólio da terra e à escravidão" (p. 175). Se no centro as dinâmicas políticas são pautadas relação capital/trabalho, na periferia a democracia oligárquica estabelece um sistema de negociações entre elites, no qual tensões produzidas pelo racismo e pelo patriarcalismo deslocam a relação capital/trabalho do papel estruturador que possui no capitalismo central (p. 89). A fórmula do sistema de dominação oligárquico latino-americano seria dada pela combinação das "regras do capitalismo

global em termos de lucro" e de "compromissos clientelísticos reproduzidos pelos sistemas familiares ligados à posse da terra e ao prestígio do 'chefe político'" (p. 171): na América Latina, "o sistema de poder concilia, de modo complexo, de um lado, os valores e práticas localizados no patrimonialismo ibérico tradicional, e, de outro, as práticas e valores próprios da modernização burguesa ocidental" (p. 177).

A essa altura, discutindo o caráter autoritário da democracia oligárquica, derivado da lógica patrimonial de controle sobre recursos coletivos e distribuição deles apenas entre os membros das elites, Martins cita Jessé Souza. Ora, nos últimos anos, Souza tem se destacado como um crítico feroz dos usos e abusos do conceito weberiano de patrimonialismo para tratar da realidade brasileira. Note-se também que, de modo geral, as críticas pós-coloniais e decoloniais colocam em xeque binarismos eurocêntricos das Ciências Sociais, tais como tradicional x moderno, ocidente x oriente, etc. De modo que fica difícil entender qual o papel de conceitos como tradicional e moderno e da reabilitação da ideia de uma herança ibérica patrimonialista numa teoria crítica da colonialidade, que deveria justamente contribuir para a superação de tais concepções colonizadas. Martins chama atenção para o fato de que o "imaginário desenvolvimentista tem, logo, um caráter colonial por supor que o desenvolvimento das sociedades periféricas passaria necessariamente pela reedição do processo histórico dos chamados países centrais, perpetuando uma hierarquia cognitiva e moral entre países" (p. 200). Mas, por outro lado, ele não parece ver que apontar a existência de um tradicionalismo patrimonialista como obstáculo à modernização das sociedades periféricas foi desde sempre um expediente dos programas e dos teóricos da modernização. Para esses últimos, o ponto-chave para o desenvolvimento econômico e social dos países do Sul era suprimir esses resquícios tradicionais, que de resto já se considerava haver desaparecido no Norte.

A questão do caráter eurocêntrico do conhecimento das Ciências Sociais, justamente, ocupa a porção final da Parte II do livro de Martins. Ele diferencia o que seria uma Sociologia *sobre*, *da* e *na* América Latina. No primeiro caso, trata-se da replicação na região de saberes produzidos no Norte global. Os dispositivos coloniais de conhecimento garantiram, afirma o autor, o "aparecimento de gerações de mediadores periféricos responsáveis em assegurar a difusão do pensamento

universalista eurocêntrico nas bordas do sistema mundial e dentro das sociedades nacionais, reproduzindo marcos teóricos externos sobre a realidade empírica dessas sociedades do Sul" (p. 222). Uma Sociologia da América Latina seria aquela que caminha no sentido de uma recusa da herança científica europeia, como é o caso da proposta de ruptura epistemológica de Walter Mignolo (p. 223). Martins é crítico desse tipo de postura: "Não se trata de jogar Marx, Weber e Durkheim na lata de lixo da ciência do Sul, mas sim de se refletir sobre como as limitações culturais e históricas desses pensadores implicam em contextualizações epistemológicas que devem ser consideradas no momento em que se organizam os marcos interpretativos em outras realidades sociais e culturais" (p. 224). Contra, ao mesmo tempo, uma sociologia universal e uma sociologia relativista, ele advoga um pensamento crítico plural. Por fim, "a ideia de uma Sociologia na América Latina é mais apropriada, na medida em que integra regionalmente a tradição sociológica universalismo europeia e norte-americana, sem cair no abstrato relativismo cultural descontextualizado e, tampouco, no igualmente descontextualizado" (224). Tal via aponta para duas perspectivas: (1) policentrismo, na medida em que "[n]ão existe um centro privilegiado de produção de conhecimento sobre a sociedade humana", e (2) "organização de espaços transnacionais ou 'transmodernos'" (p. 231). No que diz respeito à última delas, Martins frisa o papel de organizações como o Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais - CLACSO, a Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais -FLACSO e a ALAS.

A parte final de *Teoria crítica da colonialidade* busca realizar uma aproximação entre o debate convivialista e o *bien vivir* andino, e reconhece no Estado plurinacional boliviano uma bem-sucedida experiência de democracia póscolonial. Conforme Martins, ambos o convivialismo produzido no Norte e o *bien vivir* originário do Sul negam "a redução da sociedade aos interesses do mercado" e apontam para uma "prática de solidariedade antiutilitarista e antimercadológica" (p. 285). Na Bolívia, a ética solidária e antiutilitarista do *bien vivir* teria atualizado "uma antiga e complexa tradição comunitária para apoiar uma abordagem anticapitalista que não nega o sistema de mercado, mas reivindica o direito de autogoverno de construir uma nova vida em comum" (p. 287). Por meio dela, teria sido possível

encontrar uma solução entre comunidade e nacionalidade para além da fórmula europeia do "Estado nacional unitário, que foi pensado como modelo-padrão na reprodução do capitalismo colonial" (p. 264). Na Bolívia, escreve o autor, a "dualidade entre privado e público foi substituída progressivamente por um sistema legal que favorece os direitos coletivos e a participação nas decisões políticas, particularmente o direito à vida que inspira outros direitos, como: reconhecimento étnico, cidadania republicana e autogestão" (p. 279). Por esses motivos, Martins entende o caso boliviano como uma "reação anticolonial" (p. 275) que funda uma democracia pós-colonial. Publicado na mesma altura da renúncia de Evo Morales, o livro não chega a se ocupar da crise política que levou ao fim de seu governo. Mas se interpretarmos esse processo tendo em conta o funcionamento do capitalismo colonial que se opõe à ampliação da participação política e à redistribuição econômica, talvez devamos concluir que o governo de Morales e do Movimiento al Socialismo - MAS, assim como outras experiências de governos à esquerda na América Latina, não logrou desarmar a colonialidade do poder e os poderes econômicos que a sustentam e que por ela são sustentados, tendo ao fim e ao cabo sucumbido à reação conservadora.

O novo livro de Paulo Henrique Martins traz o tema da colonialidade para o centro da discussão da Sociologia brasileira. Seu grande mérito é procurar fortalecer uma crítica da colonialidade vinculando-a ao melhor da reflexão crítica latino-americana que a antecedeu e apontando a necessidade de um contínuo diálogo crítico com a tradição sociológica europeia, sem cair na tentação de fazer qualquer tipo de tábula rasa epistemológica. Em termos de análise do presente histórico, a interpretação da reação conservadora que nesse momento assola a América Latina, com destaque sem honras para o Brasil, como estando enraizada no capitalismo colonial que tutela e busca extirpar tentativas de emancipação é sem sombra de dúvida um ponto forte do livro. É de se esperar que sirva de inspiração a outros cientistas sociais brasileiros ou mesmo que vá de encontro a abordagens afins que já estão sendo propostas. Entretanto, a meu ver, o significativo peso do antiutilitarismo francês no intento do sociólogo pernambucano de reconciliar a teoria social com a prática política torna problemáticas as alternativas vislumbradas, na medida em que, no atual cenário, é muito difícil conceber como os "princípios de

um convivialismo amoroso" que organizam "uma cultura convivialista e baseada no ágape e no dom da generosidade" poderiam "conjurar os atuais riscos catastróficos econômicos, sociais, ecológicos e morais" (p. 245). Aos complexos entrelaçamentos e contradições dos dispositivos econômicos, simbólicos e de poder que regem o capitalismo global, a teoria crítica da colonialidade de Martins contrapõe a reciprocidade, o dom, a generosidade, a solidariedade, o amor. Face aos novos autoritarismos, ao neo-fascismo, à necropolítica colonial, ao neoliberalismo e à eliminação da necessidade de força de trabalho pela Terceira Revolução Industrial, que produz de forma crescente massas de pessoas descartáveis porque não rentáveis, será mesmo o melhor caminho apostar na generosidade e na solidariedade como saídas?