

6º COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E ENGELS

MARXISMO E TEORIA PÓS-COLONIALIDADE

Javier Amadeo¹

A teoria pós-colonial emerge nas últimas décadas como uma das grandes novidades teórico-metodológicas que se propõem à análise crítica das conflituosas relações centro-periferia criadas pelo colonialismo e pela expansão mundial do capitalismo. A teoria pós-colonial adota basicamente o ponto de vista da cultura das sociedades pós-coloniais, mas também dos efeitos simbólicos do intercâmbio cultural histórico com centros coloniais; e seus fundamentos teóricos nutrem-se na teoria literária e estética, na filosofia pós-estruturalista, antropologia cultural e nas variantes do giro lingüístico.

Partimos da hipótese que tanto o marxismo como a teoria pós-colonial podem oferecer perspectivas capitais para a compreensão e crítica tanto da atualidade como do processo de formação de um mundo desigualmente polarizado entre um “centro” progressivamente explorador e enriquecido e “periferias” progressivamente exploradas e empobrecidas, porém cada um deles se encontra atravessado pela fratura interna de exploradores/explorados que corresponde a um mundo cada vez mais desigual. Dupla pertinência para nossa situação latino-americana, já que ambas as perspectivas assumem um compromisso ideológico com os oprimidos, especialmente os “periféricos”, contudo sem perder a visão da mundialização do sistema capitalista.

Assim o objetivo de nosso trabalho é fazer uma breve exposição dos eixos teóricos e temáticas centrais da teoria pós-colonial, incluindo uma argumentação dos vínculos com o marxismo; e partindo destes pressupostos analisar a construção de “identidades” coletivas no contexto da mundialização capitalista, e problematizar a possível emergência de numa razão pós-colonial como alternativa aos modelos de racionalidade existentes.

Pós-colonialidade, teoria do sistema-mundo e colonialismo capitalista

Aquilo que hoje se considera como “pós-colonialismo” se constituiu como um ramo específico dos estudos literários no mundo universitário anglo-saxão em meados dos anos

60, concomitantemente à desintegração do antigo império britânico. A princípio, o principal objetivo destas disciplinas era a análise e promoção das novas literaturas anglo-saxônicas que começavam a se desenvolver nas regiões outrora colonizadas. O pós-colonialismo esteve sucessivamente dominado por um conjunto de paradigmas conceituais com implicações políticas e culturais divergentes. A subdisciplina, designada nos anos 60 como “os estudos literários do Commonwealth”, privilegiava um modelo comparativo no qual o ponto último de referência e critério de avaliação era uma concepção burguesa, humanista e ortodoxa da literatura britânica metropolitana. Seguiu uma fase de “nacionalismo cultural”, no decurso dos anos 70, o acento colocou-se nas significações e nos efeitos políticos da “literatura do império” assim como sobre as “novas literaturas na Inglaterra”. Nos anos 80 a ênfase foi colocada numa dupla crítica da cultura (neo)colonial e do nacionalismo cultural anti-colonial, realizada em grande parte sob os auspícios do pós-estruturalismo².

Nos trabalhos dos principais autores pós-coloniais, como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, a influência dos pensadores pós-estruturalista é marcante, especialmente autores como Foucault, Lacan e Derrida. De qualquer maneira foi a partir da década de 90 que a natureza plural e os conflitos internos desta subdisciplina se manifestaram claramente. Os sujeitos de estudo proliferaram: por exemplo, não mais se julgava que as “culturas do imperialismo” emergiram no século XIX, mas elas remontavam à Renascença. A literatura deixou de ser o único objeto de estudo da disciplina a qual não se limitou às problemáticas culturais do antigo império anglófono. Foi exatamente esta síntese das teorias pós-estruturalistas nos trabalhos de pensadores como Edward Said, Gayatri Spivak e Homi Bhabha que têm causado as maiores controvérsias. Se por um lado autores como Robert Young (1990) sustentam que a produção teórica desses autores tem possibilitado a reconceitualização radical relações entre cultura, etnicidade, nacionalidade, identidade coletiva e produção estético-literária com importantes implicações críticas para a análise do mundo periférico, porém não exclusivamente. Por outro lado, detratores dos autores têm criticado a influencia do pensamento pós-estruturalista no pensamento pós-colonial, o que teria eliminado qualquer aresta crítica.

O elemento central da crítica pós-colonial é que esta tem se visto preocupada pela investigação das cumplicidades de grande parte da cultura ocidental com as atitudes e

¹ Doutor em Ciência Política pelo Departamento de Ciência Política (USP), e pós-doutorando no Departamento de História da mesma instituição. E-mail: jamadeo@usp.br.

² Sobre este ponto ver, Moore-Gilbert, 2001.

valores ideológicos da expansão capitalista. Tendo começado com referências a autores como Defoe, Kipling ou Conrad, a análise crítica do pós-colonial tem se estendido, e tem prestado atenção não só a autores particulares, mas também a movimentos estéticos-literários e culturais, desde o romantismo ao modernismo, passando pelo realismo e o naturalismo. Em associação a outros discursos críticos como o feminismo, e os estudos culturais, a crítica pós-colonial tem contribuído para modificar os modos acadêmicos de análise, desconstruindo as fronteiras interdisciplinares; assim a “análise do discurso” colonial e pós-colonial se articula com a história, a sociologia, a antropologia e a teoria política.

Como afirma Grüner (2002), o elemento central da teoria pós-colonial é que constitui uma crítica fundamentalmente preocupada com a análise das formas culturais que refletem, ou inclusive desafiam as relações de subordinação e dominação entre regiões e nações do capitalismo mundial, tanto no interior dessas nações, como entre raças, etnias e culturas; formas de dominação que surgem no processo de colonização europeu e que continuam atuando, ainda hoje, na era pós-colonial. Neste sentido a teoria pós-colonial tem uma dimensão intrinsecamente crítica e política. Um postulado básico dessa teoria é que a conformação histórica de uma subjetividade colonialista por meio da cultura não é algo que tenha desaparecido com o colonialismo; pelo contrario é a condição fundante da persistência da subordinação cultural no pós-colonialismo.

Colonialismo, modernidade e construção de identidades

Uma rearticulação teórica como a proposta pode ser útil para pensar a construção da identidade latino-americana e suas conseqüências políticas.

O conceito de *identidade* é um dos conceitos mais confusos, contraditórios e imprecisos “inventado” pelo pensamento moderno. A modernidade necessitou deste conceito para atribuí-lo a outro de seus inventos, fundamentais a partir do ponto de vista ideológico: o *indivíduo* base filosófica, política e econômica de toda a construção social da burguesia européia a partir da Renascença. Essa noção de identidade, formulada originalmente para falar dos indivíduos, logo se trasladou ao âmbito das sociedades, e começou a falar-se de *identidade nacional*. Outra necessidade burguesa, vinculada à construção moderna dos Estados nacionais; isto é, à necessidade de delimitação territorial e política que permitiria ordenar um espaço mundial cada vez mais des-territorializado pelo funcionamento internacional da economia. O paradoxo de que a uma progressiva unificação

do mundo corresponda uma concomitante fragmentação política em Estados-nação. Porém, isto não é contraditório com a idéia que a construção de uma identidade nacional na qual todos os súditos de um Estado pudessem se reconhecer simbolicamente em uma cultura comum foi desde o começo um instrumento ideológico de primeira importância; e desde o princípio a *língua* foi um elemento decisivo desta construção.

No caso da América Latina este processo de construção de identidades nacionais se combinou com o colonialismo. A promoção por parte dos Estados europeus da empresa colonial supôs não só o genocídio das populações aborígenes como também o *etnocídio*, que implicou o arrasamento de línguas e culturas. A incorporação de histórias culturais diversas e heterogêneas a um único mundo dominado pela Europa significou uma configuração cultural e intersubjetiva equivalente à articulação de todas as formas de controle do trabalho em torno do capital, para estabelecer o capitalismo mundial. Assim as experiências, culturas e histórias terminaram também articuladas numa ordem cultural mundial em torno da hegemonia européia. Em outras palavras, como parte do novo padrão de poder mundial a Europa também concentrou sob sua hegemonia o domínio das formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial da produção do conhecimento³.

O êxito da Europa Ocidental em transformar-se no centro do moderno sistema-mundo desenvolveu nos europeus um elemento comum aos dominadores colônias de outros tempos, o *etnocentrismo*. A associação entre o etnocentrismo colonial e a “invenção” de uma classificação racial universal, ajuda a explicar por que os europeus foram levados a sentirem-se naturalmente superiores. Essa instancia se expressou numa operação mental, fundamental para entender as relações intersubjetivas: os europeus geraram uma nova perspectiva temporal da história e situaram aos povos colonizados no passado de uma trajetória histórica cuja culminação era Europa. De acordo com esta perspectiva, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas como experiências e produtos exclusivamente europeus. Desse ponto de vista, as relações intersubjetivas e culturais da Europa e do restante do mundo foram codificadas num jogo de novas categorias: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, tradicional-moderno (Mignolo, 1995; Lander, 2005).

Um dos exemplos mais claros desta tragédia de equívocos na América Latina é a história da chamada questão nacional, ou em outras palavras o problema do moderno Estado-nação na América Latina. Aquilo que chamamos de moderno Estado-nação é uma

³ Sobre a produção de novas identidades ver: Dussel, 1995; Rabasa, 1993; Said, 1990; e Fernández Retamar, 2004.

experiência muito específica. Trata-se de uma sociedade nacionalizada e por isso politicamente organizada como um Estado-nação; isto implica modernas instituições políticas, cidadania e democracia. Ou seja, implica certa democracia, dado que cada processo conhecido de nacionalização da sociedade nos tempos modernos ocorreu somente através de uma relativa, mas importante e real democratização do controle do trabalho, e das instituições políticas. Deste modo, a cidadania pode chegar a servir como igualdade legal, civil e política para pessoas desiguais desde o ponto de vista social (Quijano, 1997).

Um Estado-nação é uma espécie de sociedade individualizada entre as demais; por isso entre seus membros poder ser sentida como identidade. Se um Estado-nação moderno pode expressar-se em seus membros como uma identidade, não é somente devido a que pode ser imaginado como uma comunidade. O que existe de real nos modernos Estado-nação é uma participação mais o menos democrática na distribuição do controle de poder. Esta é a maneira específica de homogeneização dos cidadãos num Estado-nação moderno. Toda homogeneização das populações de um Estado-nação é sempre parcial e temporal e consiste na participação democrática comum no controle e gestão das instituições de autoridade pública. Mas não seria possível uma cidadania enquanto igualdade jurídica e civil de pessoas desigualmente situadas nas relações de poder, se as relações sociais em todos os outros âmbitos da existência social fossem radicalmente antidemocráticas.

As sociedades constituídas a partir da experiência colonial, baseadas na dominação de índios, negros e mestiços não poderiam ser consideradas como nacionais e muito menos como democráticas. Isto coloca uma situação paradoxal: Estados independentes e sociedades coloniais. O paradoxo é somente parcial ou superficial, se se observa com mais cuidado os interesses colônias dos grupos dominantes daquelas sociedades coloniais e de seus Estados independentes. Nas sociedades ibero-americanas, a elite dos Estados independentes e das sociedades coloniais não podia ter nenhum interesse social em como com índios, negros e mestiços. Ao contrário, seus interesses sociais eram antagônicos, de modo que não havia nenhum terreno de interesse comum entre brancos e não brancos, e consequentemente, nenhum interesse nacional comum a todos eles⁴.

A identidade “latino-americana” foi, como qualquer outra identidade geopolítica e étnica, resultado de um duplo discurso. Por uma parte, o discurso da alocação do estado

⁴ No final dos anos 60 os sociólogos mexicanos Pablo González Casanova (1965) e Rodolfo Stavengahen (1963) propuseram o termo de “colonialismo interno” para descrever a relação entre o Estado e a população ameríndia.

imperial de identidade filtrado até a sociedade civil; e por outra, o discurso de recolocação produzido a partir dos intelectuais e movimentos políticos e sociais que discordavam do primeiro. As nações pós-coloniais depois de 1950, ao contrário das nações da pós-independência no início do século XIX, definia-se nos horizontes conflituosos da descolonização e do marxismo⁵, ao passo que as nações da pós-independência se articulavam dentro da ideologia liberal do sistema mundial moderno. A “des-colonização” como horizonte final ainda não existia no século XIX, o horizonte era a nação; ou melhor ainda a república. Assim os intelectuais das novas nações, repetindo forçadamente e em condições bem distintas ao modelo europeu, se aplicaram a gerar culturas “nacionais” onde não tinham existido verdadeiras nações.

Como afirma Grüner (2002), se por um lado o processo de criação e definição destas culturas nacionais teve muito de ficção, por outro cumpriu um papel ideológico nada desprezível na luta anti-colonial, tendente a demonstrar que as culturas “locais” podiam aspirar à autonomia respeito de Espanha e Portugal. Mas ao mesmo tempo enquanto tinha se partido de uma ficção de autonomia, só puderam tomar sua inspiração da cultura das novas metrópoles neocoloniais e imperialistas cuja penetração econômica necessariamente tinha que ser acompanhada do que foi chamado de “colonização cultural”.

Isso explicaria porque, apesar de que em toda tentativa de definir uma cultura nacional ou regional a literatura tem um papel decisivo, no caso latino-americano foi o espaço dominante de construir uma cultura: é como se a plena e consciente adoção de uma matéria prima ficcional fora a forma sobre-saliente de práxis na articulação de uma verdade latino-americana que pertence em boa medida à ordem do imaginário, denunciando uma relação instável com a realidade e o alegórico. O mal entendido originário de nossa própria identidade nacional parece haver sido tomado por boa parte da nossa literatura como o substrato da produção estética⁶. Talvez a grande literatura latino-americana seja o subproduto paradoxal, no plano imaginário, da impotência de uma práxis política e social no plano do real. Talvez esse horizonte utópico de nossa literatura seja semelhante à emergência da filosofia idealista alemã, precisamente como afirmou Marx pela incapacidade alemã de realizar na sua própria realidade nacional a revolução que os franceses tinham realizado na sua.

⁵ Sobre este ponto ver Chatterjee, 1986.

⁶ Roberto Schwarz (2003) numa línea similar, explorar a forma pela qual a literatura brasileira incorpora as tensões entre as idéias liberais européias e a complexidade da realidade do país.

A razão pós-colonial: como dupla crítica da modernidade

Não é tanto a condição histórica pós-colonial que deve reter nossa atenção, mas os *loci* pós-coloniais de enunciação como formação discursiva emergente e como forma de articulação da racionalidade subalterna. Talvez um dos fenômenos mais interessantes de das últimas décadas seja a configuração do pensamento crítico subalterno, tanto como prática de oposição na esfera pública como prática de transformação teórica e epistemológica na academia.

A *razão pós-colonial* deve ser entendida como um conjunto diverso de práticas teóricas emergindo *dos* e respondendo *aos* legados colônias na interseção da história euro-americana moderna. Portanto “pós” em pós-colonial é diferente de outros “pós” em críticas culturais contemporâneas; a pós-modernidade é uma crítica a partir dos limites das narrativas hegemônicas da história ocidental, a crítica pós-colonial pretende ser uma crítica mais radical já que parte de uma posição de sujeito situado a partir das histórias e legados coloniais.

A razão pós-colonial nutre e é nutrida por uma prática teórica estimulada por movimentos de descolonização pós Segunda Guerra Mundial, que em seu início tinha pouco a ver com empreendimentos acadêmicos (Césaire, Amílcar Cabral e Fanon) e tinha como seu centro a questão da raça. Dois dos três maiores genocídios da modernidade (a ameríndia e africana no início do período moderno; o holocausto fechando a modernidade européia) estão na raiz das histórias coloniais e imperiais, o que significa dizer, na própria constituição da modernidade. A razão pós-colonial é a resposta à necessidade de repensar e reconceitualizar as histórias narradas e a conceitualização apresentada para dividir o mundo entre regiões e povos cristão e pagãos, civilizados e bárbaros, modernos e pré-modernos, subdesenvolvidos e desenvolvidos, todos eles projetos globais mapeando a diferença colonial.

Para poder elaborar o tipo de crítica presente na teorização pós-colonial foi necessário uma mudança no arcabouço conceitual que definia os termos do discurso teórico na academia. Naquele momento, a teoria nas humanidades era concebida principalmente em termos de modelos lingüísticos, e nas ciências sociais, em termos de modelo jurídico geral. Fanon tornou-se um teórico pós-colonial depois que a academia conceitualizou um novo tipo de prática, inventou um nome novo para distingui-la de outras e situou-a num campo de batalha acadêmica específica. A “teoria” tornou-se necessária para distinguir

entre um conceito herdado de teoria e um tipo de prática auto-reflexiva e crítica na academia; em este sentido o aporte realizado pela Escola de Frankfurt foi de fundamental.

Por outro lado é importante sublinhar uma questão crucial para a formação da teorização pós-colonial: a inscrição da experiência colonial do crítico em suas práticas teóricas é semelhante à inscrição da experiência judaica na teoria crítica de Frankfurt. Em certo sentido a teoria crítica da Escola de Frankfurt contém elementos em comum com a teorização pós-colonial, isto é, uma teorização daqueles que se opõem ao conceito racional de teoria e conhecimento, teorizando, precisamente, a partir da situação na qual foram colocados, judeus durante o nazismo; mas essa elaboração também poderia ser generalizada por muçulmanos, africanos e outros povos frente à “civilização européia”. Em outras palavras, a elaboração teórica dos autores da Escola de Frankfurt contribuiu para mostrar os limites da civilização ocidental e abriu as portas para pensar em outra racionalidade.

Um dos desafios mais interessantes colocados pela teoria pós-colonial é desvincular o conceito de teoria de sua versão epistemológica moderna, ou pós-moderna, a desconstrução de redes conceituais reificadas. Um dos objetivos da teorização pós-colonial é reinscrever na história da humanidade o que foi reprimido pela razão moderna, em sua versão de missão civilizadora ou em sua versão de pensamento teórico negado aos “não-civilizados”. Se a pós-colonialidade não consegue romper com a epistemologia moderna, torna-se apenas outra versão dela, com um tema diferente. Seria, em outras palavras, uma teoria *sobre* um assunto diferente, mas não a constituição de um novo sujeito epistemológico que pensa *a partir das e sobre as fronteiras*⁷.

Como afirmamos anteriormente, uma das armas poderosas para a construção de comunidades imaginadas homogêneas foi a crença numa língua nacional, ligada a uma literatura nacional que contribuísse, no domínio da língua, para a cultura nacional. Língua e literatura faziam parte de uma ideologia de Estado, apoiada por seus intelectuais orgânicos. Hoje ao comparar as práticas lingüísticas e a política pública do período inicial moderno como a fase atual, observamos um redirecionamento expressivo quanto à forma pela qual as línguas são conceitualizadas em relação às ideologias nacionais, e em relação ao conhecimento e à razão. Este processo de reconceitualização está diretamente relacionado com, e ao mesmo tempo é uma manifestação de, a emergência de uma razão pós-colonial. Estes processos podem ser sintetizados em: 1) a reemergência de línguas não ocidental ou línguas ocidentais minoritárias, submetidas a repressão durante o período nacionalista; 2) a

fragmentação de línguas ocidentais como espanhol, francês e inglês por práticas emergentes nas ex-colônias; 3) a reestruturação dos mapas lingüísticos resultantes dos fluxos migratórios desde as ex-colônias para os antigos países colonizadores.

As ideologias nacionais conseguiram naturalizar uma língua, defendendo sua pureza, associando-a a um território, e construindo sensibilidades monotópicas que apoiaram conclusões que influíram sobre a lingüística enquanto ciência e sobre uma longa tradição ocidental de filosofia da linguagem. Por sua vez, os processos descritos anteriormente questionam ideais e princípios nacionais sobre a pureza da linguagem, a homogeneidade da literatura e o caráter distinto das culturas nacionais.

A razão pós-colonial pretende realizar a dupla crítica, recuperar a crítica à modernidade ocidental, mas ao mesmo tempo realizar uma crítica a partir de uma posição subalterna, uma crítica da modernidade desde a posição do sujeito colonizado. Se como afirma Taylor (1997) o conceito de razão não só teve importância filosófica e metafísica, mas foi crucial para desenvolver e administrar o aspecto mais amplo da sociedade, consequentemente, novas formas de racionalidade, emergindo de experiências subalternas, não apenas deverão ter impacto sobre a filosofia e o pensamento social, mas também sobre a reorganização da sociedade. Pensar a partir de experiências pós-coloniais deve contribuir tanto para a compreensão da sociedade quanto para a transformação das relações sociais.

Em suma, uma rearticulação entre marxismo, pós-colonialidade e teoria do sistema mundo cumpriria um objetivo múltiplo. Por uma parte, permitiria reinscrever a análise teórica da realidade material do mundo presente numa reflexão de caráter filosófica do sócio-histórico evitando qualquer classe de empirismo, e ao mesmo tempo encarnando esse pensamento na realidade material, no sentido forte do termo, da catástrofe civilizatória do capitalismo atual. Por outra parte, uma rearticulação como a proposta permitiria colocar a análise numa perspectiva ampla da mundialização capitalista, mas situada na periferia do capitalismo contemporâneo, podendo contribuir à reconstrução de um *verdadeiro* grande relato da modernidade. Finalmente esta rearticulação deveria também ter um papel de ferramenta teórica, e também política, que aportasse elementos na reconstrução de um programa emancipador, mas *aggiornado*, acorde com as características do mundo presente.

Bibliografia:

AHMAD, Aijaz. 1992. *In Theory*. Londres: Verso.

⁷ Cf. Giroy, 1993, e Mignolo, 2003.

- ANDERSON, Benedict. 2006. *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- BHABHA, Homi. 1994. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- CHATTERJEE, Partha. 1986. *Nationalist Thought and Colonial World*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- DIRLIK, Arif. 1997. *The Postcolonial Aura*. Boulder: Westview Press.
- DUSSEL, Enrique. 1995. *The invention of the America*. New York: Continuum.
- FERNÁNDEZ Retamar, Roberto. 2004. *Todo Caliban*, Buenos Aires: Clacso.
- GIROY, Paul. 1993. *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Mass., Harvard University Press.
- GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. 1965 *La democracia en México*. México: Era.
- GRÜNER, Eduardo. 2002. *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós.
- LANDER, Edgardo. (org.) 2005. *A colonialidade do poder*. São Paulo: Clacso.
- LAZARUS, Neil. 1999. *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MIGNOLO, Walter. 2003. *Histórias locais/projetos globais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- MIGNOLO, Walter. 1995. *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MOORE-GILBERT, Bart. 2001. “Marxism et post-colonialisme: une liason dangereuse?”. In : BIDET, J. e KOUVELAKIS, E. *Dictionnaire Marx Contemporaine*. Paris : PUF.
- QUIJANO, Aníbal. 1997 “Colonialidad de poder, cultura y conocimiento en América Latina”. *Anuario Mariateguiano*, Nº 9.
- QUIJANO, A. e WALLERSTEIN I. 1992. “Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-System”. *ISSAI*, Nº 134.
- RABASA, José. 1993. *Inventing America*. Norma: Oklahoma University Press.
- SAID, Edward. 1993. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SAID, Edward. 1990. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SCHWARZ, Roberto, 2003 “As idéias fora de lugar”. In: SCHWARZ, Roberto, *Ao vencedor as batatas*. São Paulo: Editora Duas Cidades-Editora 34.
- SPIVAK, G.C. 1999. *A Critique of Postcolonial Reason*. Londres: Harvard U.P.
- TAYLOR, Charles. 1997. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola.
- YOUNG, R. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West*. Londres: Routledge.