



PENSAMENTO SOCIAL LATINOAMERICANO EM TRÊS MOMENTOS FUNDACIONAIS DA SUA HISTÓRIA: BOLÍVAR, MARIÁTEGUI E OS TEÓRICOS DESCOLONIAIS

*EL PENSAMIENTO SOCIAL LATINOAMERICANO EN TRES MOMENTOS
FUNDACIONALES DE SU HISTORIA: BOLÍVAR, MARIÁTEGUI Y LOS
ENFOQUES DECOLONIALES CONTEMPORÁNEOS*

*LATIN AMERICAN SOCIAL THOUGHT IN THREE FOUNDATIONAL MOMENTS
OF ITS HISTORY: BOLÍVAR, MARIÁTEGUI AND DECOLONIAL THEORISTS*

Dorival Bonfá Neto¹ 

Universidad Nacional de Colombia, Colômbia

Júlio César Suzuki² 

Universidade de São Paulo, Brasil

Resumo: Na formação da América Latina, a cultura, a política, a economia e a sociedade se constituíram em padrões europeus como valores hegemônicos, o que destruiu, modificou e violentou tradições seculares dos povos originários. Não obstante, sempre houve rupturas políticas e nas formas de interpretar a realidade local, oferecendo alternativas e projetos políticos de transformação estrutural da sociedade. Neste artigo apresentamos três momentos do pensamento social latino-americano que foram contra-hegemônicos e fundacionais de linhas futuras de atuação política e interpretação da realidade com foco na superação, principalmente, do estatuto e da herança coloniais. Analisamos as proposições pioneiras de Simón Bolívar e suas utopias de libertação, e passamos pelo aprofundamento crítico do pensamento de José Carlos Mariátegui, com base em uma leitura não ortodoxa do marxismo, e concluímos com a proposta política e epistêmica dos pensadores

¹ Doutor em Integração da América Latina (PROLAM/USP), Doutor em Geografia (Universidad Nacional de Colombia/UNAL). Graduado em Geografia (FFLCH/USP). E-mail: bonfaneto@hotmail.com

² Professor do Departamento de Geografia (FFLCH/USP) e orientador junto ao PROLAM/USP. Mestre e Doutor em Geografia Humana (USP). Graduado em Geografia (UFMT), em Letras (UFPR/USP) e em Química (IFSP). E-mail: jcsuzuki@usp.br

descoloniais do grupo Modernidade/Colonialidade. Observaremos que, muito embora fossem autores muito diferentes, os desafios teóricos e políticos que propunham tinham como foco a superação do legado colonial na política, no saber e na própria existência do ser.

Palavras-chave: Pensamento social latino-americano; Simón Bolívar; José Carlos Mariátegui; Pensamento descolonial, pensamento anticolonial e anti-imperialista.

Resumen: En la formación de América Latina, la cultura, la política, la economía y la sociedad se constituyeron bajo estándares europeos como valores hegemónicos, que destruyeron, modificaron y violaron tradiciones centenarias de los pueblos originarios. Sin embargo, siempre ha habido rupturas políticas y en las formas de interpretar la realidad local, ofreciendo alternativas y proyectos políticos para la transformación estructural de la sociedad. En este artículo presentamos tres momentos del pensamiento social latinoamericano que fueron contrahegemónicos y fundacionales para futuras líneas de acción política e interpretación de la realidad con un enfoque de superación, principalmente, del estatus y la herencia colonial. Analizamos las propuestas pioneras de Simón Bolívar y sus utopías de liberación, recorreremos por la profunda crítica del pensamiento de José Carlos Mariátegui, a partir de una lectura heterodoxa del marxismo, y concluimos con la propuesta política y epistémica de los pensadores decoloniales, del grupo Modernidad/Colonialidad. Observaremos que, si bien fueron autores muy diferentes, los desafíos teóricos y políticos que propusieron se centraron en la superación del legado colonial en la política, el conocimiento y la existencia misma del ser.

Palabras clave: Pensamiento social latinoamericano; Simón Bolívar; José Carlos Mariátegui; Pensamiento descolonial, pensamiento anticolonial y antiimperialista.

Abstract: In the formation of Latin America, culture, politics, economy, and society were shaped according to European standards as hegemonic values, which destroyed, modified, and violated the ancient traditions of indigenous peoples. Nevertheless, there have always been political ruptures and shifts in the ways of interpreting local reality, offering alternatives and political projects for the structural transformation of society. In this article, we present three moments of Latin American social thought that were counter-hegemonic and foundational for future lines of political action and interpretation of reality, with a focus on overcoming primarily colonial status and heritage. We analyze the pioneering propositions of Simón Bolívar and his utopias of liberation, delve into the critical deepening of José Carlos Mariátegui's thought, based on an unorthodox reading of Marxism, and conclude with the political and epistemic proposal of decolonial thinkers from the Modernity/Coloniality group. We will observe that, although they were very different authors, the theoretical and political

challenges they posed focused on overcoming the colonial legacy in politics, knowledge, and the very existence of being.

Keywords: Latin American social thought; Simón Bolívar; José Carlos Mariátegui; Decolonial thought; anticolonial and anti-imperialist thought.

DOI:[10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.213195](https://doi.org/10.11606/issn.1676-6288.prolam.2024.213195)

Recebido em: 15/06/2023
Aprovado em: 21/06/2024
Publicado em: 30/06/2024

1 Introdução

A reflexão sobre a América Latina não é somente a análise de um objeto de estudo, é muito além, já que se relaciona a diferentes e conflituosos projetos de sociedade e de vida, de relação com a natureza e com os saberes, pois os povos latino-americanos têm em comum uma história colonial e violenta, e estão submetidos ainda a uma condição de colonialidade do saber, do ser e do poder (CASTRO-GÓMEZ, 2000; LANDER, 2000; PORTO GONÇALVES, 2012; QUIJANO, 2000; 2005). Portanto, para a compreensão da história regional, é necessária uma episteme latino-americana que busque descolonizar³ essa região do Sul Global.

O conceito (também a ideia) de América Latina é utilizado para indicar um recorte espacial, cuja origem está na apropriação que intelectuais de origem hispânico-americana realizam a partir da separação entre Latinos e Anglo-Saxões em um contexto de disputa pela hegemonia na Europa, sobretudo entre católicos (latinos) e protestantes (anglo-saxões). O termo América Latina tinha um significado imperialista para os franceses⁴ e para os estadunidenses: para aqueles, representava o combate à expansão do poder norte-americano a partir de fundamentos imperialistas baseados na superioridade dos latino-europeus e, para os anglo-saxões, representava uma superioridade de suas etnias, um sentimento contra o

³ Não há um consenso sobre a diferença entre “descolonial” e “decolonial” no Brasil. No caso dos intelectuais do grupo Modernidade/Colonialidade, que aqui nos servem como referência, foram traduzidos para a língua portuguesa com o termo “descolonial” como equivalente a “decolonial”. Por conta disso, o primeiro conceito a ser disseminado e mais utilizado neste país foi o “descolonial”. Optamos por manter o termo descolonial, conforme a comunidade acadêmica brasileira.

⁴ Um exemplo foi Michel Chevalier (1806 – 1879), teórico do panlatinismo e que cunhou o termo *race latine*.

povo e a coroa espanhóis, e um sentimento antilatino (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012).

Mesmo que o conceito tenha sido construído historicamente como forma de manter relações de poder, pode-se afirmar que, em praticamente todos os países da América Latina, há uma longa história comum: de ocupação ancestral milenar com o desenvolvimento de muitas práticas tradicionais de manejo dos recursos naturais, que foram colonizados, com dizimação das populações originárias, escravidão, latifúndio, golpes políticos⁵, ausência de experiências democráticas e de governos populares (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012).

Houve também na região experiências de resistência permanente entre os povos indígenas, como a dos mapuche que não se submeteram ao longo de três séculos ao processo de colonização, de modo que sempre foi possível afirmar que o ideal da descolonização esteve presente, inclusive nos estratos dominantes.

Alguns defendiam ideias de integração política e territorial - como a *Gran Colombia* e a *Federación de los Andes* -, como Simón Bolívar, membro representativo da oligarquia *criolla*⁶. Outros apostavam na descolonização regional, capaz de promover a soberania latino-americana por meio de articulações populares, não hegemônicas, nos campos sociocultural, político e econômico. Representantes também de um pensamento autônomo e independente na América Latina, em prol da integração e/ou da descolonização regional, e de promover a autonomia política e epistêmica dos povos latino-americanos foram José Carlos Mariátegui, no início do século XX, ou os autores das abordagens descoloniais mais contemporâneas, como a crítica às diversas formas de colonialidade, de cujos debates participam Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Edgardo Lander, Enrique Dussel, Silvia Cusicanqui e Walter Mignolo.

⁵ Na segunda metade do século XX, os países latino-americanos sofreram golpes que implantaram ditaduras militares no continente, com o apoio dos EUA, nos seguintes países e anos: Guatemala e Paraguai (1954), Brasil (1964), República Dominicana (1965), Argentina (1966), Nicarágua (1967), Peru (1968), Bolívia (1971), Equador (1972), Chile e Uruguai (1973) e El Salvador (1979).

⁶ Os *criollos* eram filhos de espanhóis pertencentes às oligarquias, mas que haviam nascido nas Américas.

Ao longo do século XX, houve assim fontes ricas de teoria social para pensar a América Latina, entre as quais a Teoria Marxista da Dependência, com Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, Vânia Bambirra e Theotônio dos Santos; a Teologia da Libertação, cujo papel foi fundamental na emancipação e na organização dos movimentos camponeses e rurais a partir da década de 1960 e 1970, com o aporte intelectual de Gustavo Gutierrez, Enrique Dussel, Leonardo Boff, Frei Betto, entre outros; e a Pedagogia da Autonomia de Paulo Freire em que se verifica o papel da educação na politização das massas.

O foco central desta análise são as lutas pela autonomia política e, posteriormente, a epistêmica em relação ao colonialismo, à colonialidade e ao imperialismo, e à busca pelo desenvolvimento de um pensamento social latino-americano. Visitaremos pensadores de diferentes períodos históricos: Simón Bolívar (2015 [1812, 1815, 1819, 1824]), José Carlos Mariátegui (2005; 2007 [1928]) e autores do grupo Modernidade/Colonialidade e do pensamento crítico à diversas formas de colonialidade (CASTRO-GÓMEZ, 2000; ESCOBAR, 1988; 2000; 2015 LANDER, 2000; MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000; 2005). São debates sociais mediados pelas práticas latino-americanas e são significativos na construção de uma visão contra-hegemônica em relação à colonização e à colonialidade.

Serão tomadas, como eixo da análise, as questões levantadas pelos pensadores, desde o século XIX, que ainda mantêm validade para a reflexão dos problemas latino-americanos contemporâneos sobre os setores populares, as comunidades indígenas, os camponeses, as mulheres, os negros, os trabalhadores, bem como ao que concerne à conservação e à soberania dos recursos naturais. Segue-se, assim, uma perspectiva capaz de fornecer aportes para romper com a colonialidade do saber, do poder e do ser, em busca de um pensamento autônomo e libertador latino-americano.

Apontamos três momentos distintos do pensamento regional: o início dos séculos XIX e XX e fim do século XX, tomando como referência o desenvolvimento das ideias/abordagens/conceitos de descolonização

dentro do pensamento social latino-americano. O recorte partirá das proposições pioneiras de Simón Bolívar, passando pelo aprofundamento crítico realizado por José Carlos Mariátegui, com base em uma leitura não ortodoxa do marxismo, e concluiremos com a proposta de pensadores descoloniais contemporâneos do grupo Modernidade/Colonialidade, com primazia da análise de conteúdo.

2 O pensamento de Simón Bolívar

Simón Bolívar (1783-1830), também conhecido como “O Libertador”, foi líder político e militar e protagonista da libertação da Venezuela, a Colômbia, o Equador, o Peru e a Bolívia, países que faziam parte de um dos maiores complexos coloniais do mundo moderno, a América Espanhola. Bolívar compreendia a necessidade de pensar em uma “Pátria Grande” latino-americana, valorizando as tradições, a partir de sua particularidade cultural, religiosa, social e política.

Influenciado pelo filósofo Jean Jacques Rousseau (França, 1712-1778), Bolívar colocou seus ideais libertários em prática e em teoria, como indicam os documentos acerca do processo de independência, do futuro e da integração dos países latino-americanos: *Carta de Cartagena* (1812), *Carta da Jamaica* (1815), o *Discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura* (1819) e a *Convocatória do Congresso do Panamá* (1824).

A *Carta de Cartagena* (1812) foi escrita em um momento crucial em que Bolívar tenta libertar a região do domínio espanhol, como ocorreu em 1811 e 1813, e antes do *criollo* se exilar na Jamaica. No documento, ele faz críticas à forma federal adotada pela Venezuela, indicando que o excesso de federalismo ocasionou uma crise política: “O sistema federal, se bem que seja o mais perfeito e o mais capaz de proporcionar a felicidade humana, é, no entanto, mais contrário aos interesses dos nossos estados nascentes. [...] os nossos concidadãos não estão aptos a exercerem

amplamente os seus direitos [...]” (BOLÍVAR, 2015, p.89). Para consagrar a independência da Nova Granada⁷, se faziam necessários inclusive um governo autoritário, além de maior centralização e preparo do comando militar e político da guerra. Porém, com a cautela do governo, para não acabar em um federalismo democrático, o que seria inadequado às circunstâncias.

Suas preocupações deixavam claros os temores contra os que lutava. Nos escritos de Bolívar, os espanhóis são apontados como “[...] nossos natos e implacáveis inimigos” (BOLÍVAR, 2015, p.86).

Seu projeto era de integração regional. Um dos primeiros documentos a discutir sobre a integração das nações nascentes e das ex-colônias latino-americanas foi a *Carta da Jamaica* (1815), escrita em um momento em que Bolívar estava em exílio na Jamaica. Lá havia conseguido apoio dos ingleses para derrubar o império espanhol.

Na carta, Bolívar descreve as contradições de cada república recém-independente e apresenta seu projeto de união da América Espanhola. Sua grande contribuição, que permite ainda hoje pensar na integração latino-americana, ficou registrada nos apontamentos da Carta e destaca que seria impossível propor alternativas produzidas para outros contextos - como os da Europa -, para solucionar os problemas locais; bem como uma independência seria inviável, se baseada nos critérios europeus.

Mesmo que Bolívar acreditasse no federalismo e nas ideias liberais (na política e na economia), ele sabia que esta estrutura política era um grande tabu dentro do contexto vivido. Nesse sentido, o militar acreditava em um federalismo adaptado às realidades latino-americanas, onde a partir da independência do Reino da Nova Granada seria possível consolidar um Estado republicano e democrático, capaz de integrar com outros Estados a *Gran Colombia*. Sendo assim, na *Carta da Jamaica*, não era pregada a necessidade de uma unificação política e institucional dos

⁷ O Vice-reino de Nova Granada foi uma jurisdição colonial do Reino da Espanha, que abrangia os países: Panamá, Colômbia, Equador e Venezuela. Sua capital era Santa Fé de Bogotá, atual Bogotá, a capital colombiana.

Estados, mas afirmava-se que a unidade latino-americana deveria ocorrer para garantir a liberdade e autonomia política frente a Espanha.

Alguns anos mais tarde, no *Discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura* (1819), Bolívar renuncia ao cargo de ditador, reconhecendo o problema de uma única pessoa governar durante muito tempo, e propõe a instauração de uma República baseada na divisão dos três poderes, muito embora ele mesmo desse pouca credibilidade ao sistema democrático, por considerar que as elites locais e as populações estavam despreparadas para o exercício da democracia. No Discurso, Bolívar aponta seu ideário conflitivo sobre a especificidade dos americanos, “[...] não somos europeus, não somos índios [...]” (BOLÍVAR, 2015 [1819], p. 56). E ficam explícitas também algumas das principais contradições do pensamento bolivariano, em que se deseja a independência da região em relação à Europa, mas se tomam como referências as normas políticas, jurídicas e morais daquele continente, ainda que fazendo críticas à transposição dessas formas à América Latina.

Em 1821, apenas cinco anos depois de virar presidente de quase todos os países independentes da América Latina, Bolívar alcança parte do sonho de integrar a América Espanhola, quando se torna presidente da *Gran Colombia* - do território hoje compreendido pela Colômbia, Equador, Panamá e Venezuela.

Em 1824, no documento político *Convocatória do Congresso do Panamá*, Bolívar enxerga como única alternativa para concretizar o processo emancipatório latino-americano a formação de uma grande confederação, a *Confederación de los Andes*, conformado por Estados independentes que respeitem a autonomia de cada país e combatam em união os inimigos para consolidar um bloco de unidade emancipatória.

A *Confederación de los Andes* amplia seu território para toda a América Latina Hispânica, em relação à *Gran Colombia* que ocupava apenas o territorial septentrional da América Hispânica. Mas o projeto de Bolívar foi frustrado por conflitos entre federalistas e centralistas, e por

outros embates políticos. Em janeiro de 1830, Bolívar deixa a presidência e meses depois a *Gran Colombia* se fragmenta.

Bolívar era um sujeito histórico da sociedade em que vivia, era um *criollo*, o que lhe proporcionou estudos na Europa, onde entrou em contato com um pensamento libertário regado pelas águas da Revolução Francesa. Entretanto, as ideias revolucionárias de liberdade, igualdade e fraternidade, quando utilizadas pelos haitianos para sua independência, foram duramente reprimidas pelos franceses. Assim, os ideais libertários eram para os povos europeus e não deveriam atravessar o Atlântico. Ocorreu uma vez com a França - e com outros países democráticos e “livres”, como a Inglaterra e os EUA - e ocorreu de novo, um século mais tarde, quando respondeu violentamente aos movimentos africanos e asiáticos por libertação nacional, já na segunda metade do século XX: o pensamento revolucionário estava restrito ao espaço metropolitano, jamais devendo chegar às colônias.

Os ideais defendidos por Bolívar foram diretamente inspirados nas revoluções e ideias da nascente burguesia europeia, e relacionados com interesses econômicos dessa classe, mas também pelo próprio contexto da América Latina, de levantes populares no fim do século XVIII, como a luta dos Comuneros (em 1781, no Vice-Reino de Nova Granada) e as lutas lideradas por José Antonio Galán (Colômbia, 1749-1782). Também influenciou no projeto de Bolívar a decadência da Coroa Espanhola, a formação de uma geração de jovens *criollos* e o levantamento de povos indígenas e camponeses contra o sistema colonial.

A casta *criolla* combateu o colonialismo (o status jurídico, político e a submissão colonial), mas não a colonialidade (a estrutura eurocêntrica de poder), e possuía uma consciência mais política que racial, pois não combatia as forças de dominação internas, comandadas pelas próprias elites *criollas*, tampouco o resíduo da carga colonial - que posteriormente será chamada de colonialidade do saber, do ser e do poder (CASTRO-GÓMEZ, 2000; QUIJANO, 2005). Portanto, como afirma Mignolo (2000), a consciência *criolla* negava a Europa, mas não a “europeidade”.

O modo como a estrutura política e social foi mantida nos moldes europeus demonstra quanto a luta dos *criollos* pela integração regional tinha um conteúdo classista e necessário para ocupar um lugar na transição do capitalismo comercial para o industrial - já vivenciado na Europa -, mas que na América Latina deveria implicar a libertação dos indígenas e escravos pela transformação em trabalhadores assalariados (QUIJANO, 2000).

Bolívar não levou em conta tal aspecto, nem as diversas formas de governo exercidas pelos indígenas, suas ideias, crenças, sistemas morais etc.⁸. Assim como Bolívar, intelectuais como José Martí e José Rodó, que apostavam na integração latino-americana, não levaram em consideração tampouco os povos indígenas, inclusive pelos limitados conhecimentos ora existentes sobre estas culturas.

A despeito desse aspecto polêmico e contraditório, vemos Bolívar como um sujeito que defendia ideias que à época eram progressistas, revolucionárias e pró-integração:

- Ele tinha compreensão de que as formas de governo, quando transpostas da Europa para a América Latina, assumiriam feições particulares;
- Considerava o fim da escravidão, principalmente por conta do interesse do capital inglês na formação de um mercado consumidor dos seus produtos industriais fora da Inglaterra;
- Buscava a autodeterminação dos povos;
- Acreditava na unidade latino-americana para enfrentar o império espanhol e o nascente império estadunidense;
- Questionava o papel da América Latina na Divisão Internacional do Trabalho (DIT);
- Lutava pela abolição da monarquia e dos privilégios classistas;
- Apostava no projeto de “civilizar” ou “integrar” os indígenas, em lugar da catequização, escravidão ou genocídio;

⁸ Porém, cabe ressaltar que muito do que sabemos hoje sobre os povos originários da região veio com a arqueologia e antropologia do século XX e XXI, com a recuperação de materiais, utensílios domésticos, sítios arqueológicos etc., como demonstrou Mariátegui (2007 [1928]).

- Valorizava a educação pública, gratuita e obrigatória.

Além disso, Bolívar se tornou um símbolo e inspiração de diversas lutas que se seguiram no continente, pois suas ideias de unidade latino-americana, contrafactores que impediam o seu desenvolvimento e a busca por uma sociedade mais justa visavam o empoderamento dos povos oprimidos, a soberania nacional e o anti-imperialismo.

As ideias de Bolívar ainda estão vivas em diversos movimentos (como na Revolução Bolivariana, liderada por Hugo Chávez) na América Latina, mas acreditamos que um pensamento latino-americano, mais crítico e adaptado à nossa realidade, veio a florescer quase um século depois com o peruano José Carlos Mariátegui. Como veremos, ele adaptou o marxismo ao contexto latino-americano, apostando na luta de classe no continente, a partir de um projeto capaz de incorporar as massas indígenas e camponesas latino-americanas. O peruano conseguiu romper com a dependência intelectual da Europa, ao adaptar o marxismo ao contexto latino-americano. E, à diferença de Bolívar, para quem as normas jurídicas europeias ainda eram grandes referências nas lutas da América Latina, para Mariátegui uma nova institucionalidade deveria também seguir os moldes latino-americanos.

3 O marxismo latino-americano de José Carlos Mariátegui

José Carlos Mariátegui La Chira (1894, Moquegua, Peru - 1930, Lima, Peru) foi escritor, jornalista, sociólogo, filósofo e ativista político. Também foi considerado por muitos como o primeiro marxista latino-americano, e um dos mais influentes pensadores do marxismo no século XX. Construiu uma reflexão crítica a partir de diversas áreas do saber, como Artes, Economia, Filosofia, História, Pedagogia e Política, sob a influência de grandes intelectuais, como Lênin, Trotsky, André Breton, Marx e Engels. Finalmente, Mariátegui tentou demonstrar a importância do coletivismo agrário inca para a luta moderna no Peru, e de certa forma para toda a América Latina,

colocando como problemas centrais o imperialismo e o latifúndio (MARIÁTEGUI, 2005; 2007[1928]).

Em alguns apontamentos autobiográficos (MARIÁTEGUI, 1927), Mariátegui afirma que nasceu em uma família humilde e nunca conheceu o pai, tendo trabalhado até os seus 24 anos (1919) como jornalista, passando por periódicos como *La Prensa*, *El Tiempo* e *La Razón*. Ao incorporar o marxismo, em 1918, ele teria rompido com o “decadentismo”⁹ e com o “bizantinismo”¹⁰. Em 1919, viaja para a Europa, passando por países como Itália, Áustria e França. Impedido de ir à Rússia pela mulher e pelo filho, pois o país passava pela guerra revolucionária, na Europa ele se articula com alguns peruanos e com alguns intelectuais europeus para a ação socialista.

Mariátegui foi autodidata. Ainda que não tivesse concluído a formação primária, iniciou o curso de Letras durante a sua juventude em Lima, mas também não o concluiu. Quando esteve na Europa, seguiu alguns cursos, mas se considerava um “extrauniversitário” ou até “antiuniversitário” (MARIÁTEGUI, 1927). Em 1923, volta para o Peru, onde inicia o seu trabalho de investigação da realidade social, sob um viés marxista não ortodoxo, e retoma também o seu ativismo político. Em 1924, quase vem a falecer com uma doença óssea, após perder uma perna, pela qual sempre sentiu fragilidade desde a infância, o que não o desestimulou a ter uma vida de luta e a participar dos movimentos socialistas. No ano de 1928, funda o Partido Socialista Peruano que, em 1930, depois da morte de Mariátegui, se tornará o Partido Comunista Peruano.

Suas ideias tiveram grande impacto na história de constituição de um pensamento marxista, contra-hegemônico, indigenista e popular para a América Latina, ao fazer reflexões acerca do modo de reprodução do capitalismo em sua “periferia”, tendo sido um dos pioneiros em pensar a realidade local como um espaço de análise sob um viés metodológico e teórico mais geral. Mas um marxismo sem ortodoxia para interpretar a

⁹ Gênero literário, artístico e filosófico que se originou na França em fins do século XIX e início do século XX, caracterizado pelo estilo erudito e culto ao individualismo, muito próximo do simbolismo.

¹⁰ Tendência a se preocupar com temas sutis, fúteis, esquisitos e/ou complexos, porém sem importância ou consequência prática.

realidade peruana - que de certa forma se assemelharia com outras realidades latino-americanas.

Dessa forma, quando o marxismo se expande para além da Europa, do domínio onde Marx desenvolveu a sua teoria. Segundo o historiador Vijay Prashad (2019), Mariátegui teve a formação e o estudo dos grandes clássicos do pensamento materialista, sabendo transpor a teoria marxista e seu método de análise para uma realidade peculiar, fora do contexto europeu:

O que Mariátegui fez? Ele leu Marx e Lênin – e estudou profundamente a realidade social dos Andes. A teoria de Lenin sobre a aliança operário-camponesa foi um agregado fundamental ao seu marxismo. [...] Procurar os insurgentes somente entre o minúsculo setor industrial de Lima seria entrar na batalha contra o capital com uma mão amarrada atrás das costas. Esse era um eco do chamado Lenin pela unidade entre operário e camponês, mas com as comunidades indígenas do cenário de então. [...] Mariátegui reinterpreto a história deles de uma forma mais vibrante – olhando no passado o socialismo primitivo inca e as lutas contra os latifundiários como fontes de transformação social. (PRASHAD, 2019, p. 100-101).

Mariátegui (2005; 2007[1928]) defendeu a tese de que o Peru tinha as condições para avançar a uma realidade socialista, que teria como base os modos de organização e produção das comunidades indígenas, experiência central do processo de transformação revolucionário. O país era visto como uma nação em formação, em que as ideias de liberdade e independência, importadas do ocidente, necessitavam de um desenvolvimento autônomo e local, a partir da *questão nacional*:

Constrói-se o Peru sobre as inertes camadas indígenas, sobre os aluviões da civilização *ocidental*. A conquista espanhola aniquilou a cultura inca. Destruiu o Peru autóctone. Frustrou a única peruanidade que existiu. Os espanhóis extirparam do solo e da raça todos os elementos vivos da cultura indígena. Substituíram a religião inca pela religião católica romana. Da cultura inca só deixaram vestígios mortos. Os descendentes dos conquistadores e dos colonizadores constituíram o fundamento do Peru atual. A independência foi realizada por esta população crioula. A ideia de liberdade não brotou espontaneamente do nosso solo; seu germe nos veio de fora (MARIÁTEGUI, 2005, p.44).

Mariátegui já colocava as semestres do que hoje a teoria social latino-americana chama de colonialidade do saber e do poder (QUIJANO, 2005) na tradição do pensamento dependentista:

O Peru, tal como os demais povos da América, gira na órbita desta civilização, não só porque se trata de países politicamente independentes, mas economicamente coloniais, ligados à locomotiva do capitalismo britânico, do capitalismo americano ou do capitalismo francês, mas também porque europeia é nossa cultura, europeu é o tipo de nossas instituições. (MARIÁTEGUI, 2005, p. 72).

Para Mariátegui, o agente da mudança do Peru no caminho a um socialismo com características próprias deveria incluir, além dos trabalhadores urbanos, as comunidades rurais ameríndias e camponesas (PRASHAD, 2019). Seria um socialismo que não seguiria os modelos europeus, mas de um novo tipo adaptado à realidade dos povos latino-americanos onde o operariado e as classes médias urbanas eram um segmento pequeno, sendo que o grande contingente populacional estaria nas áreas rurais, o camponês-indígena. Nessa busca por um socialismo latino-americano, numa região em que o marxismo ainda era um pensamento incipiente para a interpretação da realidade local, o projeto do intelectual peruano tinha o desafio da descolonização do saber, isto é, de produzir um conhecimento não eurocêntrico nem conceitual nem politicamente.

Em seu livro mais conhecido, *7 Ensayos de Interpretación de la realidad peruana* (2007 [1928]), uma análise marxista crítica da formação social latino-americana dissecou a situação econômica, social e cultural do Peru. A publicação é considerada como um dos primeiros documentos de análise da sociedade latino-americana sob um viés marxista e pelo materialismo histórico. O próprio Mariátegui (2007[1928], p.6) define a obra como “[...] *una contribución a la crítica socialista de los problemas y la historia del Perú*”.

Seu marxismo não ortodoxo também se verifica no seu programa revolucionário para um país com grande presença camponesa e indígena, o Peru, em que a dinâmica econômica era controlada por uma oligarquia fundiária que não permitia o desenvolvimento das forças produtivas para a constituição de uma burguesia interna dinâmica e um sólido proletariado revolucionário (MARIÁTEGUI, 1929). O Socialismo andino ou Indo-americano

que propunha Mariátegui não traria o passado incaico de volta, mas sim estabeleceria uma continuidade histórica com o antigo modo de vida comunal e a futura sociedade socialista peruana.

O passado é uma fonte, não um destino; nos lembra do que é possível, e suas marcas nos mostram que elementos desse velho comunitarismo podem ser aproveitados na luta contra as relações resultantes dessa propriedade privada colonial, no presente. Quando o marxismo chegou no Terceiro Mundo, teve que ser flexível e preciso – aprender com o contexto, entender o caminho pelo qual o capitalismo se transforma em algo novo e explora as formas de transformação social para impulsionar a história. (PRASHAD, 2019, p.102).

Baseado no historiador peruano César Ugarte, Mariátegui identificou no *Ayllu* e na *Marka* as bases do que chamava de “comunismo incaico” ou “comunismo agrário” (MARIÁTEGUI, 2007[1928]): o *Ayllu*, como o conjunto de famílias vinculadas pelo parentesco e que detinham a propriedade coletiva da terra, e a *Marka*, a federação de *Ayllus* que tinham a propriedade coletiva das águas, dos pastos e dos bosques (MARIÁTEGUI, 2005). Logo, Mariátegui encontrou o caminho do seu projeto revolucionário a partir da experiência comunitária dos indígenas, sujeitos fundamentais agora associados aos operários e a uma pequena burguesia.

Nessa lógica, o resgate do elemento coletivo e comunal do Incário e dos laços de solidariedade indígenas permitiriam a consolidação do socialismo latino-americano ao longo do território que outrora fora o Império dos Incas, abarcando os atuais Equador, Peru, Bolívia, Argentina e Chile.

No Peru e em outras realidades latino-americanas, encontram-se distintos sistemas produtivos que coexistem: as economias comunitárias camponesas e indígenas de um lado, e a produção latifundiária que Mariátegui qualifica como tendo componentes semifeudais, mas que se articulada, de maneira subordinada, com a lógica do capitalismo monopolista. Desta complexidade produtiva ocorre que, na América Latina, as burguesias não fossem nem nacionais nem anti-imperialistas, mas sim pró-imperialistas.

Nessas condições, Mariátegui compreendeu que a burguesia estava aliada com a oligarquia agrária e com o latifúndio como intermediária do capital internacional, sendo dessa forma uma burguesia não nacionalista e incapaz de compreender os conflitos de interesses com a atrasada estrutura fundiária. Ainda nos anos 1920, o pensador e militante peruano, analisando o capitalismo latino-americano e o caráter de sua burguesia, já apontava que essa burguesia não tinha capacidade de desenvolver um projeto anti-imperialista e de soberania nacional, já que a América Latina havia sido integrada na economia mundial no século XVI e um século depois os modos de vidas tradicionais já tinham sido subsumidos, as sociedades violentamente dominadas e os territórios espoliadas para que assim se instalasse a temporalidade da empresa colonial, com grandes *plantations* ou mineração (MARIÁTEGUI, 1924).

Esse processo de formação da Hispano-América criou uma elite local que cumpre uma função intermediária dentro do processo de acumulação primitiva de capital, em que a propriedade de terras na América Latina estava diretamente ligada com o sistema mundo moderno colonial (PORTO GONÇALVES, 2012; QUIJANO, 2005). Dessa maneira, a burguesia interna e a oligarquia agrária se associam com o capitalismo imperialista (MARIÁTEGUI, 1929).

Quanto à opinião de Mariátegui sobre os processos de independências da América Latina e as ideias de Bolívar, aquele reconhecia que este estava em prol das burguesias nacionais emergentes na região e que defendiam interesses específicos como elites econômicas. Sabia também que à época para as elites era uma necessidade das nações recém-independentes se desvincularem da rígida autoridade e da mentalidade do reino hispano-americano. O peruano defendia que existiu uma geração importante para a construção da independência, “sensível à emoção de sua época, com capacidade e vontade para atuar em todos os povoados uma verdadeira revolução” (MARIÁTEGUI, 2007[1928], p.10, *tradução nossa*).

Para Mariátegui, as independências da América Hispânica teriam nascido sob ideais latino-americanistas e nacionalistas, mas posteriormente às independências, o ideal latino-americanista foi deixado de lado, produzindo guerras entre os países da região, enquanto uma intensa migração europeia era incentivada em direção a alguns países da região. Todos esses fatores são apontados como a origem das novas desigualdades nos países no subcontinente (MARIÁTEGUI, 1924).

A independência política e institucional foi consequência do desenvolvimento do capitalismo global, mas foi mobilizada pelos interesses da população *criolla* e não os da população indígena ou mestiça, que eram a imensa maioria, conforme aparece em Mariátegui, bem como, posteriormente, em intelectuais críticos à colonialidade do poder (MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000).

A dimensão geográfica também é levada em conta por Mariátegui, indicando a intensa entrada e domínio de capitais britânicos nos países da América do Sul, por meio do controle de serviços como bancos, ferrovias, infraestrutura urbana e comércio, o que criou os primeiros elementos sólidos de capitais industriais e financeiros (MARIÁTEGUI, 2007[1928]), conformando burguesias internas, que atuavam em conjunto com os chamados *terratenientes*, que no Brasil seriam os coronéis e latifundiários.

A visão de Mariátegui a respeito do *Problema del índio* (MARIÁTEGUI, 2007[1928]) revolucionou o pensamento latino-americano sobre a situação indígena, pois o autor partiu da premissa de que o problema não era de ordem cultural ou moral, como colocada pelos colonizadores ao utilizarem o conceito de raça para subjugar e dominar os povos e seus territórios, mas que o verdadeiro problema estava em torno da propriedade agrária, ou da falta dela, devido ao que o autor chama de *gamonalismo*¹¹ (MARIÁTEGUI, 2007[1928]). Este termo seria o equivalente ao fazendeiro e ao latifundiário, mas não só pelos *gamonais* em si, pois envolveria toda uma hierarquia de funcionários, intermediários e agentes.

¹¹ Baseado na categoria de *Gamonales* (latifundiários), o *gamonalismo* designa um sistema hegemônico na política e no Estado que envolvia, além do latifundiário, uma estrutura burocrática de funcionários, agentes, intermediários e até indígenas subalternos (MARIÁTEGUI, 2005).

Nesse sentido, Mariátegui defende a existência de uma estrutura feudal no Peru (que coexiste conflituosamente com o capitalismo e com as comunidades indígenas e camponesas), pois nesse modelo de produção haveria trabalho gratuito e forçado, mesmo que proibidos por lei a que, por sinal, favoreceria a absorção da propriedade indígena pelo latifúndio. Assim, o denominado “comunismo agrário” das populações ameríndias deveria ser levado em consideração para uma revolução socialista no Peru. Dessa maneira, a superação das desigualdades sociais e históricas da América Latina dependeria da incorporação de práticas ancestrais indígenas por parte dos projetos nacionais, em que, a partir das experiências dos povos indígenas, iria emergir o socialismo indo-americano.

Para Mariátegui, ao refletir sobre a Arte, o artista, muitas vezes, se frustrando com a ordem social, deixa de apoiar também o proletariado. Por isso, ele fixou muitas vezes a sua análise em artistas e movimentos que possuíam uma relação com os movimentos operários e socialistas, como Oscar Wilde (1854, Irlanda – 1900, França), André Breton (1896, França – 1966, França), Diego Rivera (1886, México – 1957, México)¹² etc., e em movimentos de vanguarda como o futurismo, dadaísmo e surrealismo. Para Mariátegui, a Arte deveria ter um compromisso com as questões sociais e revolucionárias. O surrealismo era considerado o mais revolucionário entre todas as vanguardas, pois era um movimento e uma experiência, algo romântico, mas não burguês, que se inspirava na psicanálise, no marxismo e na política revolucionária. Assim, o sentido revolucionário da Arte estaria no repúdio à sociedade burguesa, na contramão de como tradicionalmente haviam se construído outros movimentos, bem como algumas vanguardas europeias (MARIÁTEGUI, 2005).

Em relação à Literatura, tinha um pressuposto que pode ser aplicado a outras Artes, pois Mariátegui criticava os que denunciavam a Literatura Indigenista como não autêntica (por não ser produzida pelos

¹² Especificamente sobre Rivera, Mariátegui admirava a representação plástica dos mitos da Revolução Mexicana, da mulher e do homem do povo, do peão, do camponês, do soldado, em uma perspectiva que “[...] associa-se a concepção quase metafísica, e totalmente religiosa, dos símbolos que contêm e sintetizam o sentido da Revolução. Para expressar a terra, o trabalho etc., Diego Rivera constrói figuras sobre-humanas, como os profetas e as sibilas de Michelangelo.” (MARIÁTEGUI, 2005, p. 257).

próprios indígenas), reafirmando sua grande importância histórica enquanto, os indígenas teriam, logo, as condições de produzir a sua própria literatura - algo que há tempos pode ser observado por toda a América Latina. Além disso, a Literatura era vista como um instrumento capaz de impulsionar transformações sociais.

Na década de 1920, principal período de produção das obras de Mariátegui, o indigenismo era a corrente cultural que predominava nos cenários acadêmicos e artísticos. Este movimento “[...] reviveu e celebrou formas culturais ameríndias, mas não procurou explorar o seu potencial transformador” (PRASHAD, 2019, p.101). O indigenismo enfraquecia as lutas dos ameríndios, pois os representava de uma forma romantizada, harmônica e descontextualizada, não problematizando a situação social, política, cultural e econômica desses povos (PRASHAD, 2019).

Mariátegui ainda hoje serve de fonte de reflexão para analisar tanto o caráter das lutas revolucionárias socialistas nos séculos XX e XXI, mas também para olhar a América Latina a partir de um ponto de vista anticolonial, anti-imperialista, socialista e cooperativista. A conclusão do autor foi a de que a luta da pequena burguesia e do proletariado contra o capitalismo não poderia se dar de maneira separada da luta do camponês e do indígena contra o latifúndio, que seriam também lutas anti-imperialistas e anticoloniais.

A maior contribuição de Mariátegui para pensar a integração da América Latina parte de suas bases, das comunidades indígenas e camponesas e de seus saberes, relação com a terra, e modos de viver e produzir, tudo isso dentro de uma perspectiva do materialismo histórico e dialético, evocando a luta de classes. Esses fatores devem ser levados em conta atualmente, em um momento em que o neoliberalismo se expande na América Latina (BORÓN, 2020), juntamente com os ataques aos direitos dos povos e comunidades tradicionais e à degradação ambiental como resultado da incorporação de práticas estadunidenses e europeias de manejo e mercantilização da natureza (PORTO GONÇALVES, 2012).

Acreditamos que Mariátegui foi não apenas um autor autêntico como anticolonial ao considerar que seria possível uma experiência revolucionária pelas massas e da luta por terra e trabalho, envolvendo trabalhadores urbanos, camponeses, indígenas e mulheres. Suas preocupações, como veremos, foram ampliadas no pensamento descolonial contemporâneo.

4 Pensamentos descoloniais contemporâneos

Os pensamentos descoloniais latino-americanos contemporâneos visam formular alternativas críticas à conformação excludente e desigual do mundo, ou do sistema mundo moderno colonial (QUIJANO, 2000), uma conformação que coloca o ocidente como modelo civilizatório a ser seguido pois seria superior ao *Outro*, aos africanos, asiáticos e latino-americanos. Questionando as relações coloniais de poder e o pressuposto de que a história europeia seja a história universal, o pensamento descolonial entende o colonialismo como um projeto e discurso de inferiorização dos colonizados, imposto pelo colonizador, incorporado e reproduzido também pelos colonizados (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012). Nos termos de Quijano, “[a] produção histórica da América Latina começa com a destruição de todo um mundo histórico, provavelmente a maior destruição sociocultural e demográfica da história que chegou a nosso conhecimento” (QUIJANO, 2005, p.16).

As epistemologias descoloniais partem do princípio de que a descolonização da América Latina não se com as independências jurídicas dos países, mas se manteve em formas de colonialidade do saber, do ser e do poder (CASTRO-GÓMEZ, 2000). Logo, elementos do colonialismo que se inicia em 1492 estariam ainda vigentes nas relações de poder, no controle do conhecimento, na hierarquização dos saberes e das sociedades.

Segundo Aníbal Quijano (2000; 2005), a invasão das Américas fez com que se desenvolvesse a noção de raça para justificar a dominação

colonial, ideologia que persiste após as independências como estrutura de poder, já que houve dois processos fundamentais para a constituição desse padrão de poder: a diferença dos colonizadores e colonizados era estabelecida pela ideia de raça, hierarquizando sociedades e criando padrões de poder; e a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho (escavidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade e salário) e dos recursos em torno do capital comercial e do mercado mundial. Esses fatores deram legitimidade às relações de dominação impostas pela invasão ibérica nas Américas.

As relações sociais de poder se conformaram pela articulação de todas as formas de controle e de exploração de mão de obra obrigatória, preexistentes ao capitalismo, com as formas modernas da mediação capital-salário e do mercado global. Esta articulação heterogênea associa a ideologia de raça com a divisão moderna do trabalho, de modo que o racismo e o capitalismo se entrelaçam já na gênese, em um mesmo processo histórico que é o surgimento da modernidade e do sistema mundo moderno/colonial, fundado na assimetria entre Europa e outras regiões, como a América (PORTO GONÇALVES, QUENTAL, 2012). Por isso, a luta de classes e o materialismo histórico e dialético estão presentes nas epistemologias descoloniais e não podem ser deixados de lado.

A invasão ibérica nas Américas é o ato que funda a modernidade e a organização colonial do mundo, no século XVI, criando assim uma hierarquia entre culturas e formando as bases para o racismo, em que a Europa se coloca no lugar de enunciação (MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000, 2005). A partir dessa expansão colonial se construiu uma noção de universalidade que levou em conta somente a experiência particular de uma determinada história, a história europeia (LANDER, 2000, p.22). Nesta perspectiva, a modernidade é uma cosmovisão composta por quatro dimensões: 1) a visão universal da história relacionada à ideia de progresso; 2) a naturalização das relações sociais e da natureza humana da sociedade liberal capitalista; 3) a naturalização ou ontologização das múltiplas separações da sociedade liberal capitalista; e 4) a necessária superioridade

dos saberes produzidos por esta sociedade em relação a outras formas de saber.

Nesse sentido, o pensamento descolonial denuncia o sentido de subordinação dos saberes da periferia pela ciência e as teorias sociais eurocêntricas dominantes, o que deve ser concebido como uma violência epistêmica (QUIJANO, 2000). Contra o eurocentrismo epistêmico, o pensamento descolonial propõe o projeto de construir um conhecimento situado, descolonizador no qual conviveriam muitas perspectivas de mundo, o pluriverso, “um mundo onde caibam muitos mundos” (HAESBAERT, 2022, p.12). Para romper com essa subordinação e violência, faz-se necessário, inicialmente, desnaturalizar as relações sociais hierarquizadas e ter em vista que é impossível dissociar a colonialidade, a modernidade (MIGNOLO, 2000; QUIJANO, 2000; 2005) e o capitalismo global (ESCOBAR, 1988; 2000; CASTRO-GOMÉZ, 2000; QUIJANO, 2000).

Em seguida, é fundamental também superar as assimetrias binárias, em que:

Descolonizar significa, em primeiro lugar, reconhecer nossa situacionalidade (espaço-temporalidade) e, conscientes da especificidade dessa posição, aprender a ler o espaço, a geografia, a partir de nossa própria perspectiva. Perspectiva que começa pela individualidade de nossos corpos, condensadores-síntese que possibilitam questionar as grandes dicotomias: corpo/matéria e espírito/ideia, universal e singular (ou geral e particular), racional e sensível (HAESBAERT, 2022, p.8).

Quijano (2000) afirma que houve dois mitos fundacionais para a versão eurocêntrica da modernidade, o primeiro seria o de que a civilização é uma progressão, do primitivismo à Europa; o segundo partiria da definição das diferenças entre Europa e não Europa como diferenças naturais (de cunho étnico-racial) e não de poder ou de dominação, como realmente se estabeleciam. Esta interpretação dialoga com o pensamento crítico de Mariátegui (2007[1928], p.30, *tradução nossa*), segundo o qual: “A suposição de que o problema indígena é um problema étnico, nutre-se do mais envelhecido repertório de ideias imperialistas. O conceito de raças inferiores serviu ao Ocidente branco para sua obra de expansão e conquista”.

A partir dessa crítica sobre a visão de modernidade, pode-se afirmar que discursos como cristianização, colonização, civilização, progresso, modernização, desenvolvimento e globalização possuem como sustento a concepção de que há um padrão civilizatório que é “superior” e “normal”, mascarando-se assim as relações concretas de poder, de dominação e de etnocentrismo presentes neste padrão. Além disso, na América Latina, raça e divisão do trabalho foram se estruturando simultânea e mutuamente, conformando um sistema de dominação material e epistêmica.

Dentro das perspectivas descoloniais, a própria independência dos países da América Latina se configura com uma contradição inerente: a necessidade da elite *criolla* se reinventar, enquanto buscava manter uma latinidade referenciada na Europa. Foi o caso dos “libertadores”, como Simón Bolívar, que se opunham ao colonialismo espanhol, mas se localizavam como pertencentes a uma modernidade europeia, influenciada pelos ideais da Revolução Francesa (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012).

Assim, a partir da afirmação de uma unidade continental e de uma identidade regional latino-americana, a elite *criolla* em ascensão ao mesmo tempo em que marca sua ruptura política com Europa, mantém sua dependência subjetiva com o modelo de sociedade europeu. Afirmam um processo de negação da Europa, sem negar, no entanto, sua “europeidade”, ou seja, os modos de vida, costumes, hábitos, visão de mundo e projetos de sociedade europeus. Conflagram sua ruptura com a metrópole justamente por compreenderem que não são reconhecidos como europeus, mas, em verdade, continuam desejando ser. Compreendem a experiência e condição colonial que os conformam, mas não são capazes de deixar de reproduzi-la. Rompem com o colonialismo, mas não com a colonialidade. Deste modo, afirmam sua “americanidade” sem deixarem de ser europeus e, ao mesmo tempo, demarcam sua diferença em relação aos ameríndios e aos afroamericanos [...] (PORTO GONÇALVES; QUENTAL, 2012, p.13).

Dessa maneira, o conceito de América Latina surge para marcar uma continuidade com o modelo de civilização europeia, mantendo na margem os povos e culturas que, no período colonial (e ainda hoje), estavam excluídos do modelo de civilização e humanidade conformados pela colonialidade do poder, do saber e do ser.

O filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2000) propõe uma genealogia para questionar a colonialidade da América Latina, indicando que ela se reproduz em alguns níveis:

- Colonialidade do poder (modo como os sujeitos estabelecem relações no espaço público);
- Colonialidade do saber (modo com os sujeitos se relacionam com o conhecimento);
- Colonialidade do ser (modo como os sujeitos se relacionam consigo mesmos).

Segundo Santiago Castro-Gómez (2000, p.119, *tradução nossa*), para tentar romper com essas diversas esferas de colonialidade, uma teoria social crítica deve “[...] tornar visíveis os novos mecanismos de produção das diferenças em tempos de globalização. Para o caso latino-americano, o maior desafio está em uma descolonização das ciências sociais e da filosofia”. Isso poderia começar a ser realizado a partir do rompimento de categorias binárias como sociedade e natureza (CASTRO-GÓMEZ, 2000; ESCOBAR, 2000) bem como pela utilização de epistemologias críticas latino-americanas, com novas leituras da relação entre sociedade e natureza.

O rompimento da oposição entre sociedade e natureza pode ser notado hoje na ascensão de movimentos indígenas, camponeses e das populações tradicionais em toda América Latina, que se colocam no debate político em torno de questões próprias, mas não exclusivas. Essas populações, segundo Porto-Gonçalves (2012), procuram escapar das armadilhas do pós-modernismo e de seu multiculturalismo que separa cada qual em seu canto, estimulando essencialismos e xenofobias. Tais perspectivas permitem ao pensamento social latino-americano considerar não apenas o projeto da descolonização (Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Silvia Rivera Cusicanqui etc.), como o da interculturalidade (Catherine Walsh) e da transmodernidade (Enrique Dussel).

Na mesma esteira crítica, outro pensador descolonial latino-americano, o antropólogo colombiano Arturo Escobar (1988; 2000;

2015), demonstra como o discurso do desenvolvimento, produzido no pós-Segunda Guerra e, inclusive, pelos governos progressistas do século XXI, foi formulado sob desigualdades de poder, construindo assim uma ideia de “terceiro mundo” como uma forma de controlar o desenvolvimento (ESCOBAR; 1988).

O discurso do desenvolvimentismo tem funcionado como uma forma de colonização do saber. Para Escobar (1988; 2000) a aniquilação de saberes locais (ou conhecimentos tradicionais) funcionou como um dispositivo epistemológico do eurocentrismo na construção das teorias sociais, de modo que ao eliminar o *lugar*, como fonte de produção de conhecimento, incidiu-se na invisibilização dos modelos culturais alternativos. Dessa forma, para romper com o colonialismo epistêmico, faz-se necessário resgatar as outras formas de conhecimento locais, populares e dos povos originários e comunidades tradicionais (ESCOBAR, 2000).

Assim como a colonialidade se aplica ao conhecimento e ao poder, para Escobar (2015) há um tipo de colonialidade da natureza, em que esta é vista como ‘selvagem’ e um objeto de dominação pelo ser humano, o que marca uma nova cisão entre o homem e a natureza e confere um status de superioridade para o primeiro. Segundo o autor, as principais formas de colonialidade da natureza, estabelecidas por discursos e práticas originadas na Europa pós-renascentista, incluem a classificação em hierarquias, visões essencializadas da natureza, subordinação do corpo e da natureza à mente, identificação dos produtos da terra como resultado único do trabalho, localização de certas naturezas deslocadas do mundo eurocêntrico e subalternização de articulações da biologia e da história aos regimes modernos (ESCOBAR, 2015).

Portanto, a perspectiva eurocêntrica distorceu e bloqueou nossas experiências históricas, sociais e culturais autônomas, inferiorizando-as ou mesmo as negando. “A colonialidade do poder faz da América Latina um cenário de (des)encontros entre nossa experiência, nosso conhecimento e nossa memória histórica” (QUIJANO, 2005, p.15). Devemos então analisar

com crítica e cautela o conhecimento europeu que assimilamos, além de buscar maneiras de explicar nossos fenômenos a partir de pensamentos produzidos por latino-americanos, e, além disso, voltar nossos olhos para as experiências específicas da América Latina, como as dos povos indígenas, dos camponeses e dos povos e comunidades tradicionais, destruindo assim a colonialidade do poder rumo à produção de uma identidade latino-americana.

5 Considerações finais

O pensamento social latino-americano foi sendo construído de acordo com as necessidades identificadas pelos sujeitos de cada período, por isso não podemos cair em um anacronismo de rejeitar algumas interpretações que, por mais que tenham sido marcadas por preconceitos ou insuficiências, foram essenciais para a construção de uma América Latina e de um pensamento crítico latino-americano tal qual o conhecemos hoje. Frente a isso, acreditamos que o passado deva ser utilizado para formular um sentido histórico e perspectivas para um debate latino-americano autônomo, anticapitalista e contra-hegemônico.

A partir da análise proposta, concluímos que as abordagens discutidas se articulam em torno dos projetos anti/descoloniais: a integração foi um projeto de Bolívar contra a (re)colonização, mas não foi um projeto de Mariátegui, que valorizou os modos de vida e de produção indígenas e camponês contra o imperialismo e contra a oligarquia peruana; quanto aos descoloniais, os projetos de integração desenvolvimentistas são vistos como formas de recolonização das comunidades e da natureza, contrário às autonomias.

Algumas interpretações, como a de Bolívar, foram necessárias para a construção de um pensamento crítico e descolonial latino-americano contemporâneo, fornecendo aportes para refletir acerca da conformação excludente e desigual do mundo, como um questionamento da história

européia como a história universal baseada em relações coloniais de poder. Embora as lutas pela independência lideradas por Bolívar não tenham rompido com a colonialidade, pois visavam a liberdade para uma determinada classe social, sob critérios e instituições europeias, houve um grande avanço institucional dos países libertos, e essas lutas hoje são ressignificadas por movimentos e governos contra-hegemônicos e contra a colonialidade.

O pensamento de Mariátegui foi um dos que mais contribuíram para uma teoria social crítica latino-americana, dando relevância à presença indígena e de luta pela terra e pelos direitos dos povos originários, demonstrando como as relações de produção da América Andina eram muito diferentes das europeias, reposicionando o dilema de uma revolução socialista latino-americana em torno do chamado coletivismo agrário, presente nas sociedades camponesas e indígenas.

As teorias descoloniais contemporâneas foram capazes de demonstrar que a descolonização não aconteceu com as independências políticas (século XIX), mas que ela se perpetua pelo controle do saber, das racionalidades e das instituições, pois a Europa possui o poder sobre a produção e controle da subjetividade do conhecimento. Escobar (2015), Porto-Gonçalves (2012) e Porto-Gonçalves e Quental (2012) defendem uma concepção descolonial da natureza e do ambiente que enfatize a inter-relação entre os processos ecológicos, econômicos e culturais que produzem o que os ocidentais chamam de natureza, o que implica na construção da diferença como base para uma crítica às concepções dominantes de natureza e cultura, bem como na construção de ferramentas para a reconstrução dos mundos sionaturais, baseados em saberes hibridizados entre os populares, científicos e tecnológicos.

Portanto, acreditamos que a melhor forma de descolonizar a América Latina, por meio dos saberes, seria a de constituição de saberes e conhecimentos híbridos, em que os conhecimentos científicos e os populares e tradicionais (dos indígenas, dos camponeses, das populações negras etc.), juntamente com suas experiências históricas, sejam levados

em conta, além de uma nova significação da ideia de natureza. Enfim, devemos colocar em discussão a versão europeia da modernidade e da racionalidade, propondo uma racionalidade latino-americana como alternativa ao estágio predatório do capitalismo global.

6 Referências

BOLÍVAR, Simón. Carta de Cartagena (1812). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 27-84

BOLÍVAR, Simón. Carta da Jamaica (1815). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 53-84.

BOLÍVAR, Simón. Discurso pronunciado por ocasião da instalação do Congresso de Angostura (1819). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 85-96.

BOLÍVAR, Simón. Convocatória do Congresso do Panamá (1824). *In*: BOLÍVAR, Simón. **Independência e unidade latino-americana**: escritos políticos. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2015. p. 97-100.

BORÓN, Atílio. Notas sobre a atualidade do imperialismo e a nova estratégia de segurança nacional dos Estados Unidos. *In*: LÓPEZ, Emiliano (org.). **As veias do Sul continuam abertas: debates sobre o imperialismo em nosso tempo**. São Paulo: Expressão Popular, 2020. p. 95-140.

CASTRO-GÓMEZ. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". *In*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 145-162. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708045330/8_castro.pdf. Acesso em: 2 jul. 2022.

ESCOBAR, Arturo. Power and visibility: Development and the invention and Management of the Third World. **Cultural Anthropology**, p. 428-443, v. 3, n. 4, 1988. Disponível em: <https://www.semanticscholar.org/paper/Power-and-Visibility%3A-Development-and-the-Invention-Escobar/b3e086370f91d77ac0e1a3e5d5509f4b681c15de?p2df>. Acesso em: 2 jul. 2022.

ESCOBAR, Arturo. El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y**

ciencias sociales. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 113-144.

ESCOBAR, Arturo. **Territorios de la diferencia:** Lugar, movimientos, vida, redes. 2ed. Popayán: Universidad del Cauca. Sello Editorial, 2015.

HAESBAERT, Rogério. A Geografia entre conhecimento situado, abordagem descolonial e interseccionalidade. **GEOgraphia**, v. 24, n. 53, p. 1-15, 2022. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/55621>. Acesso em: 17 jan. 2023.

LANDER, Edgardo. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. *In.*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 11-40. Disponível em: <https://www.tni.org/files/download/La%20colonialidad%20del%20saber.%20Eurocentrismo%20y%20ciencias%20sociales.pdf>. Acesso em: 5 jul. 2022.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **A unidade da América Indo-Espanhola.** Lima: Jornal Variety, 1924. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1924/12/06.htm>. Acesso em: 2 jul. 2022.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Apuntes autobiográficos.** Buenos Aires: La Vida Literaria, 1927. Disponível em: <https://www.marxists.org/espanol/mariateg/1927/ene/10.htm>. Acesso em: 5 jul. 2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Ponto de Vista Anti-imperialista.** I Conferência Comunista Latino-americana. Buenos Aires, 1929. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/mariategui/1929/06/antiimperialista.htm>. Acesso em: 5 out. 2020.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano:** ensaios escolhidos. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana.** 3. ed. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007 [1928]. Disponível em: http://resistir.info/livros/mariategui_7_ensayos.pdf. Acesso em: 31 jun. 2019.

MIGNOLO, Walter. La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. *In.*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales.** Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 55-86. Disponível em: https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf. Acesso em 31 jun. 2019.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. A ecologia política na América Latina: reapropriação social da natureza e reinvenção dos territórios. **Revista**

INTERThesis, v. 9, n. 1, p. 16-50, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/1807-1384.2012v9n1p16>. Acesso em: 21 jul. 2022.

PORTO GONÇALVES, Carlos Walter; QUENTAL, Pedro de Araújo. Colonialidade do poder e os desafios da integração regional na América Latina. **Polis: revista latinoamericana**, v. 11, n. 31, p. 295-332, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/polis/3749>. Acesso em: 23 jul 2022.

PRASHAD, Vijay. **Estrela vermelha sobre o terceiro mundo**. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In.*: LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 201 -246. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>. Acesso em: 23 jul. 2022.

QUIJANO, Aníbal. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. **Revista de estudos avançados (USP)**, v. 19, n. 55, p. 9-31, 2005. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000300002>.