



Por uma crítica da razão decolonial: entrevista com Santiago Castro-Gómez

Tiago Hermano Breunig¹

Resumo

Entrevista concedida pelo intelectual colombiano Santiago Castro-Gómez, em Bogotá, Colômbia, no dia 13 de junho de 2024.

Palavras-chave: Santiago Castro-Gómez, Entrevista, América Latina, Colonialidade.

Por una crítica de la razón decolonial: entrevista con Santiago Castro-Gómez

Resumen

Entrevista concedida por el intelectual colombiano Santiago Castro-Gómez, en Bogotá, Colombia, el 13 de junio de 2024.

Palabras-clave: Santiago Castro-Gómez, Entrevista, América Latina, Colonialidad.

For a critique of decolonial reason: interview with Santiago Castro-Gómez

Abstract

Interview with the Colombian intellectual Santiago Castro-Gómez, in Bogotá, Colombia, on June 13, 2024.

Key words: Santiago Castro-Gómez, Interview, Latin America, Coloniality.

Introdução

O que se segue se trata da transcrição resumida de uma entrevista com o reconhecido intelectual colombiano Santiago Castro-Gómez, que muito generosa e amigavelmente a concedeu no dia 13 de junho de 2024, na Pontificia Universidad Javeriana, onde foi professor. Localizada na cidade natal do entrevistado, Bogotá, Colômbia, a Javeriana sediava, nos dias da entrevista, o congresso da Associação de Estudos Latino-Americanos, LASA.

¹ Professor do Departamento de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, UFPE. Doutor em Literatura pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC. E-mail: tiago.breunig@ufpe.br

Autor: A chamada decolonialidade ou pensamento decolonial hoje ocupa um lugar central em determinadas discussões na América Latina, como o comprova a ampla difusão, popularização e, talvez, vulgarização do termo “decolonial”, gerado no seio dos debates do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), assim como a institucionalização dos estudos decoloniais. Como integrante do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), poderia falar a respeito da emergência do pensamento decolonial?

Santiago Castro-Gómez: É verdade que o termo “decolonial” é um anglicismo, pois em grande parte os estudos decoloniais nasceram nos Estados Unidos, de mãos dadas com as discussões antirracistas e feministas dos anos noventa, da mão de acadêmicos da América Latina que viviam nos Estados Unidos, como, por exemplo, Walter D. Mignolo, Fernando Coronil, Ramón Grosfoguel, Arturo Escobar ou o próprio Aníbal Quijano, que lecionavam nos Estados Unidos naqueles anos. Mas devo dizer que a ênfase dada por esses autores se diferencia daqueles que se autodenominavam “pós-coloniais”, como Gayatri Spivak, Edward Said, Homi Bhabha etc. Estes faziam referência às heranças coloniais que haviam deixado o Império Britânico e o Império Francês no Oriente Médio, Ásia ou Índia nos séculos XVIII e XIX. Por sua vez, o termo “decolonial” fazia referência às heranças coloniais que o Império Espanhol e o Império Português haviam deixado em suas colônias desde o século XVI. Por isso, embora o termo seja um anglicismo, as raízes teóricas do pensamento decolonial são claramente latino-americanos.

O grupo foi se constituindo pouco a pouco nos últimos anos do século passado. Inicialmente, tratavam-se de reuniões de professores, acadêmicos, ativistas ou intelectuais que estavam interessados no assunto. Todos vínhamos de diferentes lugares, de diferentes disciplinas, mas sentíamos que, com a queda do muro de Berlim, as coisas haviam mudado e era necessário encontrar novos rumos teóricos para entender as lutas sociais do continente. Não bastava mais invocar as velhas fórmulas do marxismo. Parece-me que foi Walter D. Mignolo quem liderou esses primeiros encontros de maneira muito generosa e vinculou diferentes pessoas que de outra maneira certamente nunca teriam se vinculado. Não é fácil colocar para dialogar em uma mesma mesa teóricos prestigiados como Aníbal Quijano, Enrique Dussel ou Arturo Escobar. Mas Walter o conseguiu graças à posição importante que ocupava naquele momento na Universidade de Duke. Ele conseguiu realizar uma série de reuniões que logo foram replicadas em Quito, Caracas e Bogotá, das quais surgiram muitas publicações. Tudo isso coincidiu com a primeira onda de governos progressistas na América Latina na primeira década do século XXI.

Autor: Você situa em meados dos anos 2000 discrepâncias políticas e teóricas no grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), marcadas pela ênfase de “uma visão antimoderna”, que você considera um “grave erro político” e um “trágico desenvolvimento” que, teoricamente, redundam no surgimento do que você chama “abyayalismo”.² Você poderia falar mais a respeito do “abyayalismo”?

Santiago Castro-Gómez: Sim, parece-me que essa divisão dentro do grupo Modernidade/Colonialidade se inicia no momento em que alguns dos governos progressistas decidem estabelecer compromissos mais amplos com o neoliberalismo e defraudar as grandes expectativas dos movimentos sociais que os tinham acompanhado, sobretudo setores dos povos indígenas, negros e camponeses na região andina. Isso fez com que um setor do grupo decolonial começasse a desacreditar o projeto político da esquerda. Então se criou uma tensão que gradualmente foi se tornando uma divisão. É preciso entender que as esquerdas latino-americanas do início do século XXI tiveram (e ainda têm) que governar em meio à hegemonia neoliberal. Ainda que estivesse governando, a esquerda não tinha a hegemonia, razão pela qual era inevitável fazer certas concessões aos interesses neoliberais. Afinal, a esquerda não chegou ao governo através de uma revolução, mas de eleições democráticas em países como o Brasil, Equador, Venezuela e Argentina. Não havia outra alternativa senão concertar. Isso foi bem entendido por um setor do grupo que continuou apoiando os governos progressistas de Lula, Correa, Kirchner ou Chávez. Outro setor, ao contrário, sentiu que a esquerda tinha traído os movimentos sociais e decidiu adotar uma posição mais radical. Diziam que o esquerdismo fazia parte do “projeto civilizatório da modernidade” e que era necessário abandonar ou “desprender-se” desse projeto moderno para aproximar-se, antes, de “outras epistemologias” ou cosmovisões que se encontravam fora da modernidade. É essa visão que eu chamei de “abyayalismo”, nome que faz referência aos territórios da América pré-colombiana, antes do contato com os europeus.

Eu creio que o abyayalismo é um erro político e conceitual porque parte de um diagnóstico equivocado. Embora seja verdade que para muitos povos a modernidade significou apenas a destruição de suas culturas, também é verdade que a colonização que acompanhou a modernidade é um fenômeno *irreversível*. Não é possível recuperar o que havia “antes” da colonização. Antes temos que atuar *em meio* às heranças coloniais. Não é só

² Castro-Gómez, Santiago. Prólogo da edição brasileira. In: Castro-Gómez, Santiago. *Pós-colonialidade explicada às crianças*. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, 2021, p. 15-16.

o colonialismo que se combate, mas a *colonialidade*, ou seja, as heranças culturais do colonialismo que perduram até hoje no senso comum da sociedade. Meu argumento é claramente gramsciano: só é possível combater essas heranças se formos capazes de disputar a hegemonia do senso comum e das instituições. E para isso precisamos usar as ferramentas políticas, tecnológicas e institucionais da modernidade. Não há outro caminho para combater a colonialidade. Dizer que o caminho passa por abandonar a ciência moderna, o estado de direito, as heranças teóricas da esquerda, a democracia etc., porque todos esses fenômenos são “coloniais” – como afirmam os abyayalistas – é um erro gravíssimo. Eu acredito que é necessário recuperar elementos do projeto da modernidade e *transmodernizá-los*, isto é, fazê-los valer além dos limites coloniais que a própria modernidade impôs. Não se deve abandonar a modernidade, mas levá-la além de si mesma.

Autor: Antes da emergência dos estudos decoloniais, talvez possamos identificar, de forma geral e a grosso modo, ao menos dois momentos, com características próprias, em que o colonialismo foi o problema central da pensamento teórico-crítico latino-americano depois do positivismo. O primeiro se situa no momento dos ensaios de formação nacional, posteriores ao nascimento de uma antropologia e uma sociologia nacionais nos países latino-americanos, na passagem do século XIX para o XX, e o segundo em meados do século XX, com o nacional-desenvolvimentismo, exemplificado, no caso do Brasil, pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros, criado em 1955, superado, a seguir, pela teoria da dependência, que, a seus olhos, cai “em uma interpretação [...] totalizante da história” e, talvez, estruturalista por converter “a dialéctica desenvolvimento-subdesenvolvimento” em uma “lógica inerente”.³ Apesar da perspectiva desenvolvimentista dos intelectuais do ISEB e totalizante dos intelectuais da teoria da dependência, o debate nesse momento tinha como alvo principal o imperialismo, e, em termos de engajamento, logrou, como observa Roberto Schwarz,⁴ atingir uma popularização e politização jamais vista, que, no entanto, foi interdita pelos golpes civis-militares que se alastraram, com o impulso de interferências externas, pela América Latina, confirmando, de certa forma, a teoria. Qual o legado desses momentos para o pensamento decolonial, que assumiu a função de repensar o colonialismo?

Santiago Castro-Gómez: Como você diz, a crítica do colonialismo vinha associada com uma

³ Castro-Gómez, Santiago. *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill Libros, 1996, p. 35.

⁴ Schwarz, Roberto. Cultura e política, 1964-69. In: Schwarz, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

crítica do imperialismo. Mas essa tradição da teoria da dependência dos anos 1960 ou 1970 se concentrava principalmente nas *heranças econômicas e políticas* que o colonialismo havia deixado na América Latina. Agora, como eu disse antes, o pensamento decolonial é influenciado por discussões que estavam acontecendo nos Estados Unidos desde os anos oitenta do século passado e que enfatizavam questões relativas à subjetividade, ao gênero, à raça, à sexualidade, ao discurso etc., ou seja, fenômenos que excediam as análises econômicas clássicas. Por isso, o pensamento decolonial tenta visibilizar um estrato profundo que não havia sido captado pelas críticas anteriores do colonialismo, desenvolvidas sobretudo por sociólogos, antropólogos e economistas. Um estrato, chamemos-lhe “cultural”, onde assentam profundamente o racismo, o classismo, o patriarcado etc. Daí que a ênfase não recaia tanto no colonialismo mas na colonialidade.

Eu sei que para os marxistas mais ortodoxos essa ênfase na “cultura” é o reflexo de um pós-modernismo teórico impulsionado pelos estudos culturais. No entanto, devo dizer que muitos dos autores decoloniais têm insistido na necessidade de não perder de vista os fatores econômicos e sociais da colonização. Afinal, a colonialidade não pode ser desatrelada do capitalismo. Apesar de alguns autores decoloniais terem preferido uma ênfase excessiva em temas relativos à “epistemologia”, ignorando os fatores econômicos e políticos, eu diria que a maioria dos intelectuais ligados ao grupo Modernidade/Colonialidade compreendíamos a importância das heranças econômicas do colonialismo e do imperialismo. É por isso que enfatizávamos questões como o racismo estrutural, que se torna, para nós, um elemento importante, o que não era o caso dos teóricos brasileiros da dependência, embora o fosse para teóricos mexicanos como González Casanova e Stavenhagen com sua noção de “colonialismo interno”.

Autor: Salvo engano, o pensamento decolonial se imagina antes como descontinuidade do que como continuidade do pensamento de meados do século XX, apesar de afirmá-lo em sua genealogia. Seria correto dizer que a razão disso estaria em seu foco na dependência econômica dos países da periferia e uma tendência a explicar todas as relações a partir da dependência econômica? Tenho em mente, por exemplo, a seguinte passagem de *El tonto y los canallas*: “É verdade que a dependência econômica dos países da periferia é a causa da posição primário-exportadora e extrativista em que estão desde sempre os países da América Latina. Mas seria cegueira crer que essa é a herança colonial básica que explica fenômenos como o racismo, o sexismo, o machismo, a homofobia, o classismo e outros valores coloniais

ancorados no ‘sentido comum’ de nossas sociedades”.⁵

Santiago Castro-Gómez: Não é uma descontinuidade, mas, sim, uma ênfase em aspectos que não haviam sido abordados com clareza no discurso dependentista ou cepalista.⁶ Não esqueçamos que o pensamento decolonial estava dialogando naquele momento com os movimentos indígenas e, por isso, a temática cultural era importante para nós. As categorias que o pensamento decolonial cunha surgem em diálogo com os movimentos indígenas e negros no início do século XXI. Então, há uma continuidade com a teoria da dependência porque o pensamento decolonial não esquece do tema do imperialismo econômico, mas há, também, uma descontinuidade em certos pontos.

Autor: Por outro lado, me pergunto se o deslocamento desse foco na dependência econômica, talvez um rastro do marxismo, não explica a ampla aceitação da teoria decolonial. Se ela não permite a teoria decolonial ser desvirtuada pelo capitalismo e, conseqüentemente, pelo colonialismo.

Santiago Castro-Gómez: Em geral, eu diria que, embora a teoria decolonial não seja antimarxista, ela entende que as análises econômicas devem ser complementadas com outras variáveis que não foram levadas em conta pela tradição marxista. Aníbal Quijano e Enrique Dussel tinham muita clareza quanto a esse ponto. Se o foco da análise das sociedades latino-americanas é colocado unicamente no problema da composição de classes, ignora-se precisamente o problema de fundo, que é a divisão racial do trabalho. Ou seja, embora o marxismo entenda bem o problema do *colonialismo*, ele não tem muitas ferramentas para entender o problema da *colonialidade*. María Lugones também enfatizou a cegueira do marxismo diante da questão da dominação de gênero e sua aliança com o patriarcado colonial. Por minha parte, eu mostrei que o marxismo carrega consigo uma forte carga antropocêntrica da qual é necessário se desapegar. Então, eu não acho que o pensamento decolonial goze de aceitação porque é antimarxista, mas porque tem colocado em relevo questões que antes não estavam claras.

⁵ Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas*: notas para un republicanismo transmoderno. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, p. 40. Tradução nossa.

⁶ Referência à Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL), atual Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe. A CEPAL consiste em uma comissão regional das Nações Unidas (ONU) criada em 1948 e sediada em Santiago do Chile.

Autor: Em *Crítica de la razón latinoamericana*, você situa o fim, nos anos 1980, de elementos de uma retórica socialista muito presente na América Latina em meados do século XX, a exemplo do imperialismo, entre outros. Entre as perdas sofridas pela América Latina, você menciona um “desencanto ideológico”. Como você situa hoje o pensamento decolonial diante desse desencanto ideológico? E, por outro lado, diante do que você chamou “a síndrome das veias abertas”?

Santiago Castro-Gómez: *Crítica de la razón latinoamericana* foi escrita há 30 anos. É um texto de juventude, que escrevi quando nem sequer havia terminado meus estudos de mestrado na Alemanha. Há muitas coisas que eu disse então das quais atualmente me distancio. Eu acho que naquela época eu estava muito influenciado pelo pós-estruturalismo e o debate que havia na Alemanha entre Habermas e Foucault, entre Habermas e Lyotard. Havia um desencanto ideológico diante do velho projeto do socialismo, logo após a queda do muro de Berlim. Eu não imaginava que apenas alguns anos mais tarde a esquerda conseguiria vencer as eleições na América Latina e chegar ao governo, sem ter que recorrer à luta armada. As coordenadas políticas mudaram. O triunfo mundial do neoliberalismo fez com que o projeto socialista tivesse que se mover um pouco para o “centro”, tentando defender ao menos alguns direitos conquistados no passado e ampliá-los para outros setores da população. Alguns intelectuais acreditam que isso desvirtuou o projeto socialista e consideram que a esquerda latino-americana cedeu à tentação da “social democracia”. Outros, como eu disse antes, decidiram abandonar todo projeto de esquerda e apostar em um “êxodo da modernidade”. Eu acredito, no entanto, que o projeto de uma esquerda democrática, mesmo com todas as suas imperfeições, ainda deve ser defendido. Não estou tão desencantado agora em relação ao socialismo como estava quando escrevi *Crítica de la razón latinoamericana*.

Autor: Entre alguns autores decoloniais parecer ter se tornado comum um rechaço tanto da modernidade quanto da política, que culmina na negação de uma posição política definida entre esquerda e direita. Walter D. Mignolo, por exemplo, escreve que “o pensamento decolonial já não é esquerda, mas outra coisa: é desprendimento da episteme política moderna, articulada como direita, centro e esquerda; é abertura para outra coisa, em marcha, buscando-se na diferença”.⁷ Como você se posiciona em relação a essa posição?

⁷ Mignolo, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del*

Santiago Castro-Gómez: Minha posição é bem diferente da de Walter. Não acho que uma análise política de signo decolonial deva se reduzir a uma análise epistemológica. Renunciar a estabelecer uma diferença entre esquerda e direita sob o argumento de que ambas fazem parte da mesma “epistemologia colonial” é uma estratégia infeliz. Uma coisa é entender que a esquerda democrática tem contradições, e sem dúvida continuará a tê-las, mas outra coisa é afirmar que *dá no mesmo* ser de direita ou ser de esquerda porque ambas posições reproduzem a lógica do capitalismo e da colonialidade. Insisto no que disse antes: não temos outra escolha a não ser combater as patologias da modernidade através de uma apropriação decolonial de seus conteúdos. Isso é o que eu chamei de *transmodernidade*. O que precisamos não é abandonar a modernidade, mas sim transmodernizar a política, o direito, a ciência, a educação. Temos que *atravessar a modernidade*, ainda que em meio a todas as suas contradições. Pretender esquivar-se por cima (ou por baixo) destas contradições não é mais do que uma ilusão.

Autor: O rechaço ao marxismo por parte de alguns autores decoloniais talvez possa ser remetido à pergunta anterior. Embora você mesmo tenha apontado “o ‘ponto cego’” do marxismo, que estaria na “estrutura étnico-racial de larga duração, constituída desde o século XVI pela hierarquia europeu vs. não-europeu”,⁸ e tenha observado que Marx permanece preso a uma visão teleológica e eurocêntrica da história, que compromete o seu entendimento do colonialismo, estaríamos corretos em alinhá-lo a intelectuais marxistas, para falar com você, como Mariátegui, Echevarría e Quijano? E em que termos?

Santiago Castro-Gómez: Eu não diria que sou um intelectual marxista, mas que sou gramsciano. Não sei se isso diz muito ou diz pouco, mas me sinto próximo de Gramsci, e atualmente trabalho em uma releitura de sua obra que procure corrigir alguns problemas do materialismo histórico, sobretudo no modo de narrar a história. Parece-me que a forma como Marx e, logo, toda a tradição do materialismo histórico até Gramsci narram a história é colonial e antropocêntrica. Eu terminei recentemente um livro chamado *La rebelión antropológica*, sobre o jovem Marx e a esquerda hegeliana, em que precisamente mostro que

capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007, p. 30-31. Tradução nossa.

⁸ Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón (org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

um dos graves problemas que carrega a tradição marxista é seu vínculo com o antropocentrismo. Então, eu quero ver se é possível desvincular Gramsci dessa tradição e colocá-lo para jogar em outro tabuleiro. Talvez colocá-lo para dialogar com Mariátegui, com Zavaleta Mercado e outros autores marxistas da América Latina.

Autor: Em *El tonto y los canallas*, você trata da necessidade de reativar o antagonismo político, estabelecendo uma distinção entre duas formas de neutralização da política: o “canalha de direita” (o neoliberal ou neofascista) e o “tonto de esquerda” (que busca combater o neoliberal ou neofascista em um cenário que também nega a política). Você pode falar mais a respeito? Como podemos identificar o “tonto de esquerda”? Ousaria dar nome aos bois?

Santiago Castro-Gómez: Eu não dou nomes porque eu não combato pessoas específicas, mas “posições”. O tonto de esquerda é todo aquele que, acreditando ter um discurso progressista, um discurso crítico, renuncia ao antagonismo político. E o faz em nome de algum “purismo” axiológico que não gostaria de ver comprometido. Eu também gostaria que a política obedecesse a certos imperativos éticos, mas esse nunca foi o caso. Isso não significa que eu deva desistir da política porque ela não segue na direção ética que eu considero correta. Pensar desse modo é a posição do tonto. Há um monte de puristas por aí que não querem sujar as mãos na política, que dizem que tudo está corrompido, que é colonial, patriarcal, moderno. Então eles se recusam a entrar no jogo da política para se manterem imaculados. O tonto é aquele que, em nome de uma suposta pureza dos princípios, renuncia à política e prefere o êxodo. De minha parte, acredito que o objetivo da política é lutar pela hegemonia e isso pressupõe combater no mesmo terreno em que operam a colonialidade, o capitalismo, o patriarcado. Como Aníbal Quijano costumava dizer, é preciso estar contra, mas de dentro, não de fora. A ilusão do fora, da exterioridade moral e epistêmica, é o sonho típico do tonto.

Autor: Partindo de uma perspectiva heterárquica do poder, o pensamento decolonial se dedica a compreender o conceito de raça, e a classificação social que ele implica e suas consequências, articulado a outras hierarquias implementadas a partir do século XVI (classe, gênero, sexualidade e religião). Um conceito muito caro à América Latina, a mestiçagem, talvez possa ilustrar, em si mesmo, essa articulação. Como podemos pensar, hoje, a mestiçagem criticando o aspecto perverso do conceito e do seu uso (branqueamento racial, o estupro, a manutenção do domínio de classe dos descendentes das elites europeias etc.), sem,

contudo, recair numa perspectiva segregacionista, digamos? Como pensar a raça de uma forma antirracista sem essencializar e sem biologizar a raça?

Santiago Castro-Gómez: Na verdade, eu não gosto de falar de “mestiçagem” para entender o problema da raça na América Latina. Eu acho que é uma categoria obsoleta, uma noção tomada basicamente da biologia, da mistura de raças. Mas também foi usada como uma noção identitária para diferenciar a América Latina de outras regiões do mundo. Na minha opinião, a raça não tem nada a ver com biologia, mas sim com o modo como as hierarquias sociais operam na América Latina. É um problema político, não biológico. As raças não existem, mas sim o racismo, que é uma herança colonial. Não acho que a categoria “mestiçagem” nos seja útil para entender o racismo.

Autor: Você constata que a colonialidade foi organizada através da “expulsão do Estado”⁹. E, no entanto, não é raro ver hoje críticas aos valores coloniais culminar em uma crítica ao Estado. Você pode falar mais sobre a “expulsão do estado”? Vejo na constatação de que o Estado é “expulso” na medida em que a lei se converte em um meio para a obtenção de benefícios particulares, de forma organizada e sistemática, que, após a independência, se projetou no modo como os sujeitos se relacionam com o “público”, uma relação com a “cordialidade” analisada pelo historiador brasileiro Sérgio Buarque da Holanda. Para ele, que escrevia em meados dos anos 1930, a persistente ordem colonial e patriarcal dificulta “a ordenação impessoal que caracteriza a vida no Estado burocrático”, de modo que os domínios do privado se impõem sobre os do público.¹⁰ Em outras palavras, a cordialidade das oligarquias se opõe a uma racionalidade da qual emanam, entre outras coisas, claro, os elementos emancipadores da modernidade.

Santiago Castro-Gómez: Em meu livro *La hybris del punto cero* argumento que o “dispositivo de branquidade” se torna hegemônico entre os séculos XVII e XVIII na Colômbia devido, em parte, à rejeição das elites crioulas ao projeto ilustrado das reformas borbônicas. Isso porque o Estado imperial espanhol precisava exercer maior controle sobre os assuntos públicos nas colônias, o que implicava despojar a oligarquia crioula e a igreja de muitos dos seus privilégios tradicionais. Os crioulos não podiam tolerar que o Estado interferisse em

⁹ A respeito da “expulsão do Estado”, cf. Castro-Gómez, Santiago. Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa*, n.12, p. 31-45, 2010, p. 34-35; e Castro-Gómez, Santiago. *El tonto y los canallas*: notas para un republicanismo transmoderno. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019, p. 59-61.

¹⁰ Cf. Holanda, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 145-146.

“seus” assuntos privados. Desde então, as elites crioulo-brancas têm visto o Estado como um instrumento para a perpetuação de seus privilégios. E quando não acontece desse modo, quando o Estado busca implementar políticas que favoreçam o bem comum acima do bem particular, então as elites dizem que o Estado se tornou comunista, que se tornou autoritário. Sua estratégia sempre foi “expulsar o Estado” quando esse não obedece mais aos seus interesses particulares.

Autor: Na esteira da pergunta anterior, você reivindica, em sua obra, os elementos emancipatórios da modernidade contra uma postura antimoderna que, ao seu ver, se revela conservadora. E, nesse contexto, você estabelece uma importante distinção entre “universalismo” e “universalidade”. Poderia falar mais a respeito?

Santiago Castro-Gómez: Eu acredito que hoje é necessário recuperar uma certa concepção de universalidade na política. Depois de várias décadas ouvindo as críticas dos pós-estruturalistas à universalidade, por considerá-la “totalitária”, ou as críticas de alguns pensadores decoloniais para quem toda universalidade é cúmplice do colonialismo, parece-me necessário reivindicar uma visão universal da política que faz parte das tradições da esquerda. Mas é preciso distinguir conceitualmente universalismo e universalidade. O “universalismo” parte do pressuposto de que existem concepções de mundo que são válidas por si mesmas, independentemente da política. Diz-se, por exemplo, que a visão de mundo concebida no Ocidente é universal e, portanto, superior ao particularismo de todas as outras visões de mundo. A “universalidade”, ao contrário, parte do pressuposto de que o universal se constrói através da *articulação política de particularidades*. Ou seja, o universal não existe de forma prévia, independente da política, mas é produzido quando um conjunto de particularidades se unem e postulam uma visão de mundo válida para todos. A universalidade não é algo do qual *se parte* – como o universalismo – mas algo ao qual *se chega*. É disso que se trata, precisamente, a democracia, da possibilidade de universalizar interesses comuns. A luta feminista, por exemplo, não pode ser válida apenas para as mulheres, mas deve se universalizar. Embora parta de uma articulação de particularidades, deve se tornar uma visão de mundo universal, válida para todos. O mesmo acontece com a luta antirracista, com a luta ecologista etc. Os valores pelos quais se luta devem ser postulados politicamente como válidos para toda a sociedade, ou seja, como valores universais, e não somente válidos para as particularidades que os postulam.

Autor: Ao sugerir a necessidade de ultrapassar a modernidade e os limites do republicanismo moderno, você propõe o uso contra-hegemônico pelos sujeitos coloniais dos instrumentos políticos dispostos pela racionalidade política moderna. Para tanto, você retoma a questão do litígio na partilha do sensível, desenvolvida por Jacques Rancière, a fim de que possam “ter parte” aqueles que a expansão moderno-colonial europeia deixou “sem parte”. Ernesto Laclau, ao retomar a mesma questão na tentativa de compreender as articulações e representações sociais no capitalismo globalizado, faz um adendo: “Penso que Rancière – escreve Laclau – identifica demais a possibilidade da política com a possibilidade de uma política emancipatória, sem levar em conta outras alternativas; ou seja, que os incontados construam sua incontabilidade de forma ideologicamente incompatível com aquilo que Rancière ou eu poderíamos defender politicamente (por exemplo, numa direção fascista)”.¹¹ Com efeito, a alternativa fascista tem se revelado uma opção entre os incontados da América Latina. Quais são os caminhos da política latino-americana para uma política emancipatória?

Santiago Castro-Gómez: Bom, esse é um ponto em que eu estou em total desacordo com Laclau. Eu acredito que um dos problemas da teoria política de Laclau é o decisionismo, isto é, a incapacidade de poder distinguir entre uma boa e uma má política em termos morais. Laclau pensa que o que vale na política é a obtenção da hegemonia, não importa se essa hegemonia seja alcançada pela direita ou pela esquerda. Ambas as possibilidades seriam válidas, porque Laclau não acredita na existência de critérios normativos para a política. Em vez disso, eu vou mais na linha de Dussel, para quem há, sim, critérios normativos que nos permitem distinguir o que é uma boa política e uma má política. Eu acredito que é necessário que as forças sociais progressistas construam uma hegemonia, mas não somente com o objetivo de conquistar o Estado. De nada nos serve conquistar o Estado se no processo de construção dessa hegemonia não estiverem em jogo valores morais que então serão defendidos pelo Estado. A questão não é, como em Laclau, simplesmente ganhar a hegemonia. Quais seriam esses valores? Aqui entra precisamente a questão do republicanismo. Não se deve confundir o republicanismo com o Estado. Por “republicanismo” eu entendo um tipo de organização federada de interesses que se constitui politicamente em nome de um “bem comum” compartilhado pelos membros associados. A federação valoriza a participação comunitária, a igualdade de todos com todos, a capacidade e a virtude de seus líderes, o cuidado mútuo e a redistribuição do poder e da riqueza. Ou seja, a construção de

¹¹ Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 306. Tradução nossa.

uma comunidade de interesses funciona como *pré-requisito* da luta pela hegemonia. O objetivo não é a hegemonia pela hegemonia, mas a republicanização do Estado. Acho que Dussel viu isso, mas não Laclau.

Autor: Para concluir, gostaria de retomar uma pergunta feita anteriormente por um distinto intelectual colombiano: o que fazer com os universalismos ocidentais?

Santiago Castro-Gómez: O núcleo dos “universalismos ocidentais” é a ideia de que a modernidade é um produto exclusivamente europeu. Em meus últimos trabalhos, tentei mostrar que a modernidade é produto da *transculturização*, ou seja, ela surge como resultado do encontro assimétrico entre europeus e não-europeus que ocorreu no século XVI. Outra coisa é o mito eurocêntrico que se instala como efeito do colonialismo e que outorga à Europa a patente intelectual da modernidade. É necessário avançar numa reescrita da ciência, da política, da arte, do direito etc., a partir de uma perspectiva transmoderna, visibilizando as contribuições feitas a esses campos pelos povos colonizados pela Europa.

Referências

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Crítica de la razón latinoamericana**. Barcelona: Puvill Libros, 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **El tonto y los canallas**: notas para un republicanismo transmoderno. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2019.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Prólogo da edição brasileira. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **Pós-colonialidade explicada às crianças**. Trad. Rafael Leopoldo. Belo Horizonte: Letramento, 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica. **Tabula Rasa**, n.12, p. 31-45, 2010.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (org.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. **Raízes do Brasil**. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LACLAU, Ernesto. **La razón populista**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

SCHWARZ, Roberto. Cultura e política, 1964-69. In: SCHWARZ, Roberto. **O pai de família e outros estudos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.