

WALTER BENJAMIN E A DECOLONIALIDADE: UM DIÁLOGO POSSÍVEL?

WALTER BENJAMIN AND THE DECOLONIAL THINKING: A POSSIBLE DIALOGUE?

Pedro Mülbersted Pereira¹

<https://orcid.org/0000-0002-2045-294X>

Elison Antonio Paim²

<https://orcid.org/0000-0002-7509-5572>

RESUMO

O artigo propõe um debate sobre a possibilidade de estabelecer uma relação dialógica entre o ideário de Walter Benjamin e a perspectiva decolonial. Para isso, analisamos o pensamento de Benjamin a partir de alguns de seus interlocutores, bem como a decolonialidade a partir de autores vinculados a esta perspectiva. Ambos têm como ponto em comum a crítica à Modernidade: debatemos se estas críticas se aproximam ou são incompatíveis; se a crítica benjaminiana pode estender-se para além da Europa; como as experiências coloniais europeias estão presentes na maneira como Benjamin pensa a cultura e a História; e, por fim, se a categoria benjaminiana dos vencidos da História comporta o conceito de condenados da terra de Fanon. Apontamos que o pensamento de Benjamin, por mais singular e original que seja, parte de uma epistemologia eurocentrada, construída a partir da retórica da modernidade, e insere-se dentro do cânone ocidental; contudo possui brechas por onde a decolonialidade pode ser infiltrada para potencializar a sua crítica e, assim, construir algo novo, um pensamento de fronteira.

Palavras-chave: colonialidade, decolonialidade, Modernidade, Walter Benjamin.

1 Doutor e Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGE - UFSC). Membro do Grupo de Pesquisas Patrimônio, Memória e Educação da Universidade Federal de Santa Catarina (PAMEDUC-UFSC) e do Grupo de Pesquisas Rastros da Universidade São Francisco (USF-SP). Professor ACT da rede estadual de Santa Catarina. E-mail: pedro.mulbersted@gmail.com

2 Pós-doutor pelo programa de Ensino de História de África pelo Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla- Angola (2020). Professor Associado II da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), lotado no Departamento de Metodologia de Ensino (MEN) do Centro de Educação. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) e do Mestrado Profissional em Ensino de História - Profhistória/UFSC. Professor Permanente do Mestrado em Educação da Universidade Nacional Timor Lorosae (UNTL). Bolsista produtividade CNPq. Líder do Grupo de Pesquisas Patrimônio, Memória e Educação (PAMEDUC-UFSC). E-mail: elison0406@gmail.com.

ABSTRACT

The article proposes a debate on the possibility of a dialogical relationship between Walter Benjamin's ideas and the decolonial perspective. We analyzed the ideas of Walter Benjamin within some of his interlocutors, as well as decoloniality from authors connected to this perspective. As both have as a common point the criticism of Modernity, we debate whether these criticisms are similar or incompatible; whether Benjamin's criticism can extend beyond Europe; how European colonial experiences are present in the way Benjamin thinks about culture and History; and, finally, whether Benjamin's category of the vanquished of History includes Fanon's concept of the wretched of the earth. We point out that Benjamin's thought, however unique and original it may be, is part of a Eurocentric epistemology, built from the rhetoric of modernity, and is inserted within the Western canon; however, it has gaps through which decoloniality can be infiltrated to enhance its criticism and, thus, build something new, a frontier thinking.

Keywords: coloniality, decolonial thinking, modernity, Walter Benjamin.

INTRODUÇÃO

A proposta deste artigo é debater se existe a possibilidade de estabelecer uma relação dialógica entre o ideário de Walter Benjamin e a perspectiva decolonial. Benjamin foi um filósofo vinculado à teoria crítica e à Escola de Frankfurt, produzindo desde o centro da Europa ocidental (entre Berlim e Paris) na primeira metade do século XX. A perspectiva decolonial foi gestada desde o último quarto do século XX por pensadores, ativistas e revolucionários no intuito de construir um contraponto ao pensamento europeu/eurocentrado, evocando uma memória de resistência contra a colonização europeia na América, África e Ásia, sobretudo a partir da descolonização destes dois últimos continentes após a Segunda Guerra Mundial.

Walter Benjamin nasceu em Berlim, em 1892, em uma próspera família judia. Decaiu da pequena burguesia alemã do início do século XX até a miséria no fim de sua breve vida (48 anos). Viveu na capital da Alemanha e também em Paris, *capital do século XIX*; foi leitor de Nietzsche, de Kafka, de Marcel Proust e de Charles Baudelaire; conheceu o marxismo através de Georg Lukács; era próximo de Gershom Gerhard Scholem, de Bertolt Brecht, de Theodor Adorno; teve família, esposa e filho; apaixonou-se por Asja Lacis, juntamente com quem conheceu a Moscou soviética. Com a ascensão do nazismo, teve de viver fugindo, perseguido devido ao anti-semitismo e ao anti-marxismo, assombrado pelo insucesso de sua carreira acadêmica, tentado pela ideia de suicídio – que finalmente cometeu (há controvérsias) em uma tentativa frustrada de fugir para a América através da

Espanha, em 27 de setembro de 1940. Postumamente, teve o reconhecimento almejado em vida.

Benjamin é um pensador marginal da primeira metade do século XX na Europa entre as Guerras Mundiais. Apesar de estar situado no centro da vida cultural e intelectual europeia, não logrou êxito no cenário acadêmico, após a sua tese de livre-docência, *Origem do Drama Barroco Alemão*, ter sido rejeitada pelo Departamento de Estética da Universidade de Frankfurt. Geralmente identificado e vinculado à Teoria Crítica e à Escola de Frankfurt, não era membro do Instituto para Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, apesar de sua relação próxima a Max Horkheimer e Theodor W. Adorno.

Para Michel Löwy (2005, p. 14), Benjamin é inclassificável: ele é um “crítico revolucionário da filosofia do progresso, um adversário marxista do ‘progressismo’”, um “nostálgico do passado que sonha com o futuro”, um “romântico partidário do materialismo”; é um pensador singular, “distanciado de todas as correntes”, fazendo eco às palavras de Adorno. Debatedores e interlocutores da obra de Benjamin reconhecem a originalidade do pensamento deste autor, que agrega elementos do materialismo histórico, do romantismo alemão e da teologia judaica; também destacam a sua relevância para as mais diversas áreas do conhecimento: para a Filosofia, Sociologia, História, Literatura, Cinema, Artes, entre outras (Gagnebin, 2014; Löwy, 2005; Mate, 2011).

No último quartel do século XX, observamos um processo de emancipação epistemológica principalmente na Ásia, África e América Latina, concomitante ao processo político-militar de libertação nacional. Nas décadas de 1960 e 1970 desenvolve-se perspectiva pós-colonial, a partir de pensadores árabeislâmicos como Sayid Qutb, Ali Shariati, Ayatollah Komeini, por pensadores afrocaribenhos como Aimé Césaire, Frantz Fanon; a partir, também, da Filosofia da Libertação na América Latina e por intelectuais indígenas e ativistas da América Latina, Austrália, Nova Zelândia e Canadá. Walter Mignolo (2010) destaca as contribuições de diferentes autores de diversas áreas do conhecimento, como o psicanalista martiniquenho Franz Fanon, com a obra *Os Condenados da Terra* (1961), do filósofo argentino Enrique Dussel, com a obra *Filosofia da Libertação* (1977), do antropólogo brasileiro Darcy Ribeiro, do sociólogo peruano Aníbal Quijano, entre outros. Mignolo (2010) elenca Edward Said (palestino), Gayatri Spivak (indiana) e Hommi Bhabha (indiano) como o “cânon” da pós-colonialidade, onde podemos situar também Stuart Hall (jamaicano).

Ballestrin (2013, p. 90) define o pós-colonialismo como “um conjunto de contribuições teóricas oriundas principalmente dos estudos literários e culturais”, que, a partir da década de 1980, ganharam evidência em algumas universidades dos Estados Unidos e da Inglaterra. Identificamos como um marco para a consolidação acadêmica da perspectiva decolonial a fundação do grupo Modernidade/Colonialidade, uma rede multidisciplinar de intelectuais estabelecidos em diferentes universidades nas Américas – a maioria nos Estados Unidos da América – de diferentes formações, como os sociólogos Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel e Agustín Lao-Montes, os filósofos Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones e Nelson Maldonado-Torres, a pedagoga

Catherine Walsh, os semiólogos Walter Mignolo e Zulma Palermo, os antropólogos Arturo Escobar e Fernando Coronil. A fundação deste grupo representou uma ruptura com os estudos subalternos latino-americanos e indianos, culturais e pós-coloniais, no final dos anos 1990.

Segundo Grosfoguel (2008, p. 115-116), o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos dividia-se internamente entre os que consideravam a subalternidade uma “crítica pós-moderna”, isto é, “uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo”, e os que a viam como uma “crítica descolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados)”. Para estes últimos, a desagregação do grupo provou a necessidade tanto de “transcender epistemologicamente – ou seja, de *descolonizar* – a epistemologia e o cânone ocidentais” quanto a de “descolonizar não apenas os Estudos Subalternos mas também os Estudos Pós-coloniais”.

A perspectiva decolonial se constrói a partir de e na relação entre diferentes áreas do conhecimento, como a Filosofia, a Sociologia, a Semiótica, a Antropologia, a Educação, perpassando uma gama de temas e conceitos como questões étnico-raciais, gênero, islamofobia, interculturalidade, migração internacional, política econômica no sistema-mundo, geopolítica do conhecimento, corpo-política do conhecimento, pluriversalidade, pensamento fronteiriço, entre outros.

A decolonialidade não é apenas uma outra perspectiva teórica acadêmica, isto é, uma forma de produzir conhecimento a partir da Academia tão somente; trata-se de uma perspectiva que se constrói na relação com os movimentos sociais dos subalternizados da América Latina e outras partes do mundo, como os movimentos indígenas e afro-latinos. Semelhantemente, a perspectiva teórica de Walter Benjamin estava diretamente relacionada com a ação política dos movimentos operários (e outros de inspiração socialista/marxista ou anarquista) da Europa da primeira metade do século XX. Portanto, ambas perspectivas têm como ponto em comum a imbricação entre as questões epistemológicas e as questões políticas, sociais e culturais do seu tempo.

Cecília Paladini Pizza e Josiane Beloni de Paula (2018, p. 56) propõem que “a intenção do pensamento decolonial” vai ao encontro da concepção benjaminiana de “escovar a história a contrapelo”, ampliando esta tarefa para “escovar a epistemologia do saber, do poder e do ser” para que se realizem “outras de condições e possibilidades de conhecimento para a construção de um modelo dinâmico e polifônico que dialogue com o pluralismo e com a mudança de perspectivas e ideias”. O pensamento de Walter Benjamin, com toda a sua originalidade, possui brechas por onde a perspectiva decolonial pode entrar, seja para potencializar as proposições deste autor para além de suas intenções originais, seja para situá-lo na crítica às teorias críticas europeias/eurocentradas.

Benjamin é um filósofo europeu marginal olhando para a Modernidade desde o ponto de vista dos marginais. A decolonialidade também tem a Modernidade como uma questão central da sua crítica. Mas estas perspectivas se aproximam ou se repelem? A crítica benjaminiana estende-se para além da Europa? As experiências coloniais europeias estão presentes na maneira como Benjamin pensa a cultura e a História? Os *vencidos*

da *História*, categoria de Benjamin presente nas suas teses sobre o conceito de História, comporta os sujeitos colonizados, isto é, os *condenados da terra*? Neste artigo, trataremos primeiro da questão da modernidade, e, em seguida, da História.

MODERNIDADE

O pensamento de Walter Benjamin e a perspectiva decolonial têm como ponto em comum a crítica à Modernidade. Löwy (2005, p. 15) argumenta que o pensamento de Benjamin é uma “*crítica moderna à modernidade* (capitalista/industrial) inspirada em referências culturais e históricas pré-capitalistas”. Benjamin, em toda a sua obra, analisa como a Modernidade capitalista trouxe mudanças “não apenas na estrutura, nas relações econômicas, mas também nos aspectos culturais, ou seja, nas visões de mundo, nas sensibilidades, na música, na pintura, fotografia, arquitetura, literatura”; a sua crítica à Modernidade concentra-se nos elementos sensíveis constitutivos desta nova ordem, para além dos aspectos materiais objetivos: com a Modernidade, há uma mudança “de percepção, de sensibilidades, do fazer-se humano”, onde o central é “a transformação das relações em mercadoria” (Paim, 2005, p. 78).

A crítica à Modernidade capitalista é o ponto de partida epistemológico para a formulação dos conceitos de memória e experiência desenvolvidos por Benjamin, bem como para suas teses sobre o conceito de História; está presente também na análise dos temas aos quais se dedicou: o romance, o barroco, o teatro, a fotografia, a cidade, o fascismo, as esquerdas. Da sua originalidade e da amplitude de temas trabalhados, as contribuições de Benjamin têm sido expandidas para tantos outros temas – como o patrimônio cultural, ou a educação escolar – por pesquisadores de muitos países. No Brasil, tem sido lido e apropriado por pesquisadores de diversas áreas do conhecimento sobretudo a partir da década de 1980.

A perspectiva decolonial também tem a Modernidade como questão central de debate; entretanto, a crítica dos autores vinculados a esta perspectiva é fundamentada em um outro entendimento sobre a Modernidade, diverso daquele de Benjamin. Para a perspectiva decolonial, não haveria Modernidade sem colonialidade (Dussel, 2016; Grosfoguel, 2012; Mignolo, 2010; Quijano, 1992). A colonialidade é constitutiva da Modernidade, e não um fenômeno em decorrência desta – daí a chave modernidade/colonialidade.

Segundo Walter Mignolo (2010, p. 77), Quijano introduziu o conceito de colonialidade ao conceito de *sistema-mundo moderno* de Wallerstein (que, por sua vez, baseou-se em Oliver Cox), tendo como base o “cruzamento entre formações disciplinares do primeiro mundo e os problemas com os quais se enfrentava, durante a guerra fria, habitando o terceiro mundo”, e os debates em torno da teoria da dependência. Mignolo (2010, p. 77, p. 78) infere que, enquanto Wallerstein “permaneceu no plano da modernidade e no plano visível do colonialismo”, Quijano “descobriu o plano invisível da colonialidade, por debaixo dos colonialismos modernos/imperiais da Europa”.

De acordo com Mignolo (2010, p. 10, p. 12), o conceito de Quijano de colonialidade do poder “remete à complexa matriz ou padrão de poder sustentado em dois pilares: o conhecer (epistemologia), entender ou compreender (hermenêutica) e o sentir (*aesthe-sis*)”, sobre cujas bases se estabelecem o controle da economia e da autoridade – a teoria política e econômica. Assim, a matriz colonial de poder é “uma rede de crenças sobre as quais se atua e se racionaliza a ação, se aproveita dela ou sofre as suas consequências”. Para este sociólogo, há uma vinculação entre a “colonialidade do poder nas esferas política e econômica com a colonialidade do conhecimento”, e associa esta correlação com o estabelecimento da racionalidade como paradigma universal de conhecimento:

Durante el mismo período en que se consolidaba la dominación colonial europea, se fue constituyendo el complejo cultural conocido como la racionalidad/ modernidad europea, el cual fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo. Tal coetaneidad entre la colonialidad y la elaboración de la racionalidad/modernidad no fue de ningún modo accidental, como lo revela el modo mismo en que se elaboró el paradigma europeo del conocimiento racional. En realidad, tuvo implicaciones decisivas en la constitución del paradigma, asociada al proceso de emergencia de las relaciones sociales urbanas y capitalistas, las que, a su turno, no podrían ser plenamente explicadas al margen del colonialismo, sobre América Latina en particular (Quijano, 1992, p. 14).³

Grosfoguel (2008, p. 120) argumenta, em diálogo com Enrique Dussel (1994), que o “*ego cogito* cartesiano (‘Penso, logo existo’) foi precedido, 150 anos antes (desde o início da expansão colonial europeia em 1492), pelo europeu *ego conquistus* (‘Conquisto, logo existo’)”. O estabelecimento da racionalidade/modernidade como paradigma universal foi possível graças ao genocídio e ao epistemicídio cometidos pelos impérios europeus durante a expansão colonial – inicialmente, contra os árabes, e, posteriormente, contra os povos americanos e africanos (Paim; Araújo, 2018).

Como afirmam Araújo e Paim (2018, p. 5), em diálogo com Maldonado-Torres (2007), os impérios europeus instalaram o padrão de poder “com base em princípios da colonialidade moderna” em suas possessões com base como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articularam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça, ou seja, “não foi pautada numa relação formal entre povos ou nações”.

A *retórica da modernidade* construiu um discurso sobre a modernidade, a partir deste paradigma da racionalidade, legitimando o papel central da Europa na história universal. Entretanto, é preciso considerar que este discurso construiu uma Europa *ideal*:

3 Mignolo (2010, p. 76) argumenta ainda que a matriz colonial de poder é a especificação do que significa o termo mundo moderno/colonial: a construção e transformação da matriz colonial é o que torna possível uma “organização sócio-histórica identificada por mundo moderno/colonial”.

Cuando digo Europa me refiero a la conceptualización de Hegel en sus Lecciones de filosofía de la historia. Es decir, al corazón del legado Greco Romano –Italia, España, Portugal en el Sur; Francia, Inglaterra y Alemania en el Norte; los fundamentos de los lenguajes griego y latín; el Italiano, el Español y el Portugués como idiomas del Renacimiento; y el Francés, el Inglés y el Alemán, como idiomas de la Ilustración” (Mignolo, 2010, p. 30).

Para Hegel, a *modernidade histórica* tem três marcos fundamentais: “o Renascimento, a Reforma e a descoberta do Novo Mundo”; a *modernidade filosófica*, por sua vez, configurou-se a partir de três (diferentes) eventos: “a Reforma, o Iluminismo e a Revolução Francesa” (Mignolo, 2010, p. 30). Entretanto, Dussel (2016) apresenta uma narrativa alternativa a este discurso, a partir de um outro entendimento sobre este processo mediante o conceito de sistema-mundo colonial/moderno.

No Ocidente, a “Modernidade”, que começa com a invasão da América pelos espanhóis, cultura herdada dos muçulmanos do Mediterrâneo (Andaluzia) e do Renascimento italiano (pela presença Catalã, no sul da Itália), é a “abertura” geopolítica da Europa para o Atlântico; é a implantação e o controle do “sistema-mundo” no sentido estrito (pelos oceanos e não mais pelas caravanas continentais lentas e perigosas) e ainda a “invenção” do sistema colonial, que, por 300 anos, irá inclinar lentamente o equilíbrio econômico-político em favor da antiga Europa isolada e periférica. Tudo o que é simultâneo com a origem e o desenvolvimento do capitalismo (mercantil a princípio, de mera acumulação primitiva de dinheiro), ou seja, a Modernidade, o colonialismo e o sistema-mundo, denota aspectos de uma mesma realidade simultânea e mutuamente constitutiva (Dussel, 2016, p. 58).

Para Dussel (2016, p. 58), nestes parâmetros, a “Espanha é a primeira nação moderna”. Este filósofo compreende a Modernidade em três momentos: há uma Primeira Modernidade, Ibérica (1492 – 1630), uma Segunda Modernidade, burguesa (1630-1688), e uma Terceira Modernidade, inglesa (século XVIII).

De fato, a Primeira Modernidade, a Ibérica (1492-1630 aproximadamente), tem nuances muçulmanas na Andaluzia (a região foi a mais culta do Mediterrâneo no século XII) inspirada pelo humanismo renascentista italiano, firmemente implantado pela contrarreforma do cardeal Cisneros, pela reforma universitária dos dominicanos de Salamanca (cuja Segunda Escolástica já é “moderna” e não meramente medieval) e, logo depois, pela cultura barroca jesuíta, na figura filosófica de Francisco Suarez, que inaugura o pensamento metafísico moderno (Al-Yabri, 2001a; 2001b). *Dom Quixote* é a primeira obra literária moderna de seu tipo na Europa, cujos personagens têm cada pé em um mundo diferente: ao sul islâmico e ao norte cristão, na cultura mais avançada de sua época, iniciando a Europa moderna. A primeira gramática de uma língua românica era espanhola, editada por Nebrija, em 1492. Em 1521, a primeira revolução burguesa de Castela é esmagada por Carlos V (os moradores lutavam para defender suas jurisdições urbanas). A primeira moeda de prata mundial foi cunhada no México e no Peru, passando por Sevilha e, eventualmente, entesourada na China. É uma Modernidade mercantil, pré-burguesa, humanista, que começa a expansão europeia (Dussel, 2016, p. 58).

A *Segunda Modernidade* desenvolveu-se nas “Províncias Unidas dos Países Baixos – província espanhola até início do século XVII”, como um “novo desenvolvimento da Modernidade, agora devidamente burguesa (1630-1688)”. É na Inglaterra – e, posteriormente, na França – que se desenvolve a *Terceira Modernidade*, expandindo o modelo anterior – “filosoficamente iniciado por Descartes e Espinosa, desdobrando-se para uma coerência mais prática, a partir do individualismo possessivo de Hobbes, Locke e Hume”. A Modernidade atingiu a sua plenitude com a Revolução Industrial e o Iluminismo, “financiada pelo colonialismo, expandindo-se pelo Norte da Europa, pela Ásia e, depois, pela África” (Dussel, 2016, p. 59). A *retórica da modernidade* reconhece apenas esta terceira como a *modernidade*, ignorando, assim, o seu fundamento na experiência colonial.

Mignolo (2010, p. 57), a partir do diálogo com Dussel, afirma que a *retórica da modernidade* é um relato europeu, feito por pensadores europeus – filósofos, intelectuais, oficiais do Estado –, apresentando, assim, a modernidade como se fosse um fenômeno europeu. Em outras palavras, a Modernidade é a história contada por sujeitos imperiais, “contando a sua própria história e dissimulando sua regionalidade”. Se concebemos a história como a “configuração planetária de nós heterogêneos histórico-estruturais”, esta deveria contemplar “todo o planeta” e não apenas os narradores imperiais, que “contam apenas a história de seus acontecimentos provinciais e suas histórias locais como se fossem as histórias de todos e de todos”.

“A Europa moderna tornou-se centro depois de ser moderna”, infere Dussel (2016, p. 61). Somente com a Modernidade a Europa passou a desempenhar o papel de “centro do mercado”, na relação com as demais culturas e regiões do planeta; a “centralidade” do mercado mundial e Modernidade não são fenômenos sincrônicos”. O sistema-mundo, o capitalismo, o colonialismo e a Modernidade são fenômenos contemporâneos, mas não o são à hegemonia global europeia. Este processo de globalização a partir da formação de um sistema-mundo global moderno/colonial centrado na Europa seria um fenômeno inédito na História, distinto do contato entre o Ocidente e o Oriente até o século XV:

Havia “zonas de contato” (como o Mediterrâneo oriental, o Pacífico e as estepes da Eurásia desde Gobi até o Mar Cáspio), mas deixou-se para a expansão portuguesa ao Atlântico Sul e ao Oceano Índico, ou para a “Descoberta América” pela Espanha, o início da implantação do “sistema-mundo” e a conexão pela primeira vez dos grandes “ecúmenos culturais independentes” (a partir de ameríndios, da China, do Hindustão, do mundo islâmico, das culturas bizantina e latino-germânica). A modificação radical desta hipótese por aquela proposta de André Gunder Frank – o “sistema de cinco mil anos”, (que se impôs de imediato a mim porque refletia minha própria cronologia) – mudou a paisagem. Deve-se reconhecer que houve contatos fortes pelas estepes e pelos desertos do Norte da Ásia (a denominada “rota da seda”): a região da antiga Pérsia foi helenizada em um primeiro momento (em torno de Seleukon, não muito longe das ruínas Babilônia) e, mais tarde, islamizada (Samarkand e Bagdá). Era a “plataforma giratória” do mundo ágio-afro-mediterrâneo. A Europa latino-germânica foi sempre periférica (embora ao sul tivesse seu próprio peso devido à presença do antigo Império Romano), mas nunca foi “centro” desta vasta massa continental. O mundo muçulmano (desde Mindanao, nas Filipinas, Malaka, Delhi, o “coração do mundo” muçulmano, até o Maghreb como Fez no Marrocos ou

a Andaluzia de Averroes, Córdoba) era uma cultura mercantilista muito mais desenvolvida (científica, teórica, econômica e culturalmente) do que a Europa latino-germânica depois da catástrofe das invasões germânicas, e as invasões islâmicas do século VII d.C. (Dussel, 2000: 465-478). Diversamente do que afirma Max Weber, deve ser aceita uma diferença civilizatória até o século XIII (as invasões turcas siberianas destroçaram a grande cultura árabe) entre a futura cultura europeia (ainda não desenvolvida) e a cultura islâmica. (Dussel, 2016, p. 57)

Esta narrativa nos leva a um entendimento outro da História: não apenas sobre os fatos que a compõem, mas sobre a sua própria constituição, como processo. Poderíamos dizer que introduz uma fratura no debate ocidental sobre o conceito de história ao questionar os fundamentos eurocêntricos/modernos da Filosofia da História.

A lógica da colonialidade e a retórica da modernidade globalizaram categorias europeias de pensamento – como os princípios “da Bíblia, de Adam Smith e de Kant ou Marx” (Mignolo, 2010, p. 33); estas categorias, embora possam ser ferramentas na tarefa de *emancipação* presente nas teorias críticas ocidentais/eurocentradas, são insuficientes para a tarefa de *desprendimento* postulada pela perspectiva decolonial. Em outras palavras, não são plenamente capazes de construir uma alternativa à modernidade/colonialidade.

Las alternativas a la modernidad son lógicamente impensables en el marco conceptual y afectivo de la modernidad, las modernidades alternativas – en cambio – sí son pensables en el marco del emocionar y del razonar formulado por la teopolítica del conocimiento y transformado y mantenido por la egopolítica (liberalismo, marxismo) y política de la organización (neoliberalismo) (Mignolo, 2010, p. 52).

Nesta perspectiva, a Teoria Crítica de Max Horkheimer e Theodor Adorno – da qual Walter Benjamin se aproxima –, assim como a crítica pós-colonial de Edward Said, Gayatri Spivak, Hommi Bhabha e Stuart Hall, são “projetos de transformação que operam e operaram basicamente na academia Europeia e estadunidense” (Mignolo, 2010, p. 13); por sua vez, a “problemática 'pós-moderna' sobre a natureza da Modernidade” de Jacques Derrida, Gilles Deleuze e Michel Foucault é “uma visão ainda europeia da Modernidade” (Dussel, 2016, p. 57).

Grosfoguel (2008, p. 118) considera que o pós-modernismo e o pós-estruturalismo são dois projetos epistemológicos que ainda se encontram “aprisionados no interior do cânone ocidental, reproduzindo, dentro dos seus domínios de pensamento e prática, uma determinada forma de colonialidade do poder/conhecimento”. Para este sociólogo porto-riquenho, a perspectiva decolonial demanda um “cânone de pensamento mais amplo do que o cânone ocidental (incluindo o cânone ocidental de esquerda)”, e, para levar a cabo o projeto de *descolonização do conhecimento*, seria preciso “levar a sério a perspectiva/cosmologias/visões de pensadores críticos do Sul Global, que pensam com e a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados”.

Outrossim, Mignolo (2010, p. 96) afirma que o radicalismo da posição de Horkheimer e da Teoria Crítica deve ser entendido dentro do “marco da egopolítica do conhecimento”:

La teoría crítica descolonial aspira, por lo tanto, al desprendimiento no sólo de la teoría tradicional sino también de la teoría crítica según Horkheimer. El desprendimiento conduce a teorías críticas descoloniales y a la pluriversalidad no eurocentrada de un paradigma otro. Los paradigmas de conocimiento eurocéntricos (en sus teopolítica y egopolítica) han llegado a un punto en que sus propias premisas deberían aplicárseles a sí mismos, desde el repositorio de conceptos, visiones y energías que fueron silenciados o ni siquiera reconocidos, durante la marcha triunfal del aparato conceptual occidental. (Mignolo, 2010, p. 96)

Neste íterim, Mignolo (2010, p. 27, 28) explicita que a Teoria Crítica de Frankfurt “limitou o seu espaço de experiência e o seu horizonte de expectativas ao âmbito da história e do futuro da Europa”; o conceito de emancipação presente nesta escola de pensamento “traz o perfil dos processos revolucionários realizados pela burguesia europeia e pelos crioulos de origem europeia (protestantes e católicos) nas Américas”, cujo lugar de pertencimento foi o das “histórias europeias nas margens”, sem, contudo, levar em conta nem a “história indígena de longa data”, nem a “história afro-americana emergente construída pelos contingentes de africanos escravizados”.

Al considerar estos intrincados procesos en los que el planeta ingresa en una etapa global sin precedentes, entendemos que la modernidad no es un fenómeno exclusivamente europeo sino que está constituido en una relación dialéctica con la alteridad noeuropea y que los futuros globales o bien serán una continuidad de los ideales de la modernidad (tal como ambicionan Habermas y Giddens) o serán transmodernos y descoloniales. En la primera opción, la modernidad es entendida como un fenómeno esencialmente europeo y, por lo tanto, la “emancipación” de los pueblos en el mundo no europeo sólo puede ser planificada, dictada y ejecutada desde Europa misma o desde los mismos Estados Unidos (Mignolo, 2010, p. 28).

Nesta linha, Mignolo (2010, p. 23, 27) aponta que o conceito de *emancipação* presente no discurso da ilustração europeia – do qual derivam o liberalismo, o marxismo, entre outros – propõe e pressupõe mudanças dentro do sistema sem questionar a lógica da colonialidade. Por outro lado, o conceito de libertação (*liberación*) – a *liberación crítica de la filosofía* de Dussel – e o *giro decolonial* “operam a partir dos espaços de experiência e dos horizontes de expectativas de variados etnogrupos de distintas partes do planeta”, e não apenas da Europa; a libertação leva em consideração o “perfil das elites ‘nativas’ dos países descolonizados africanos e asiáticos cujas histórias eram e são histórias outras em relação à história europeia”.

O conceito de libertação tem relação direta com as experiências dos povos indígenas do continente americano, levando em consideração a sua história antes e depois da colonização; tem relação direta, igualmente, com as experiências construída pelos africanos e afrodescendentes escravizados neste mesmo continente e na África. O conceito de

libertação evoca uma memória histórica que precede a colonização, sem, contudo, deixar de levar em consideração o contato⁴ com os europeus.

Entretanto, o “pensar descolonial”, conforme Mignolo (2010, p. 96), “necessita de teorias críticas que se desprendam (aproveitando suas contribuições) do ponto ao qual levou Max Horkheimer, na genealogia da atividade crítica elaborada por Kant”. Esse desprendimento não implica cair em uma visão “crítica anti-europeia fundamentalista e essencialista”. Neste sentido, é necessário construir uma perspectiva “crítica em relação ao nacionalismo, ao colonialismo e aos fundamentalismos, quer eurocêntricos, quer do Terceiro Mundo”; o *pensamento de fronteira* (ou *pensamento fronteiro*)⁵ é a “resposta crítica” a estes fundamentalismos (Grosfoguel, 2008, p. 117, 118).

HISTÓRIA

Aproximamos estas críticas à Teoria Crítica ao pensamento de Walter Benjamin, relacionado à Escola de Frankfurt. A partir da perspectiva decolonial, podemos desvelar que o pensamento de Benjamin, ainda que reconheçamos sua originalidade, é desenvolvido dentro da epistemologia europeia, que “mantém o marco da egopolítica do conhecimento” (Mignolo, 2010, p. 96).

A filosofia de Benjamin é fundamentada na *retórica da modernidade*. Benjamin se vale do cânone ocidental para construir o seu pensamento; ainda que se valha de uma gama de referências, incluindo aí autores marginais, é preciso ter em mente que são marginais e não-centrais com relação a esta epistemologia eurocentrada.

Walter Benjamin tem uma “visão ainda europeia da Modernidade” (Dussel, 2016, p. 57), e, como tal, é um crítico da modernidade falando desde a modernidade europeia. A Modernidade na qual Benjamin se concentrou é aquela constituída desde o século XIX, ou seja, aquela identificada por Dussel como a *Terceira Modernidade*. Benjamin entende a Modernidade como um fenômeno europeu; o filósofo berlinense não leva em consideração o colonialismo –como elemento indispensável para constituição da Modernidade – e tampouco a colonialidade.

4 A expressão contato não tem como objetivo “romantizar” a relação estabelecida entre os europeus e os outros povos e culturas no mundo; precisamos levar em consideração que este “contato” se construiu de maneira desigual, em uma relação de poder que relegou todos os não-europeus a uma posição de subalternidade neste *sistema-mundo moderno/colonial*.

5 “El pensamiento crítico fronterizo es entonces el método que conecta la pluri-versidad (diferentes historias coloniales atrapadas en la modernidad imperial) con el proyecto uni-versal de desprendimiento del horizonte imperial, de la retórica de la modernidad junto a la lógica de la colonialidad, y de construcción otros mundos posibles donde ya no haya un líder mundial, de derecha, de izquierda o de centro” (Mignolo, 2010, p. 122).

Para evitar anacronismo, vale dizer que a ideia de colonialidade foi elaborada no último quartel do século XX por Aníbal Quijano com base no conceito analítico de Giovanni Arrighi e Samir Amin, bem como de Wallerstein; este, por sua vez, tomou como base a teoria do sistema-mundo desenvolvida pelo sociólogo marxista Oliver Cox (natural de Trinidad-Tobago). O conceito de sistema-mundo tem como base o conceito de economia-mundo, inventado por Fernand Braudel, historiador francês vinculado à Escola dos Annales – movimento historiográfico francês contemporâneo à Teoria Crítica que, à sua maneira, também significou uma ruptura com a historiografia tradicional, historicista, para a qual Benjamin também direcionou suas críticas.

Cabe-nos apontar que estes debates são internos à epistemologia ocidental eurocentrada. A crítica de Benjamin está circunscrita ao espaço de experiência e ao horizonte de expectativas europeu no campo da História, da literatura e das artes em geral.

Em suas *Teses sobre o conceito de História*, Benjamin “acerta as contas” com o historicismo e especialmente com o materialismo histórico fazendo um retorno a Marx, andariando por caminhos epistêmicos que os marxistas ortodoxos não se atreviam a percorrer.⁶ Embora critique as principais correntes historiográficas proeminentes na Europa no início do século XX – elaboradas com base no paradigma racional/moderno eurocentrado, ressaltamos – a lógica histórica presente no conceito de História proposto por Benjamin não se abre para outras lógicas próprias de cosmologias não-europeias. A sua problematização sobre o conceito de História está circunscrita à epistemologia ocidental. Trata-se de uma História que toma a Europa como centro na relação com os outros povos, sociedades e culturas do mundo.

O filósofo berlinense cita como exemplos em suas *teses sobre o conceito de História* a social-democracia alemã, a experiência soviética, o fascismo na Alemanha e na Itália, Roma Antiga e Robespierre; são fenômenos e eventos próprios da Europa. Benjamin reflete sobre as revoluções burguesas do século XIX, sobre os movimentos operários no século XIX e XX (de inspiração marxista, socialista, comunista, anarquista, etc.) e a influência destes no seu conceito de História; mas não reflete sobre a influência da Guerra dos Bôeres, da Guerra Anglo-Zulu, da Guerra do Ópio, a Guerra pelas *Black Hills*, ou *Wounded Knee*, tampouco a Guerra do Paraguai. Embora tenha contemplado a resistência ao capitalismo no centro da Europa, não levou em consideração a resistência ao imperialismo em outras partes do mundo.

Embora Benjamin tenha observado a mudança “de percepção, de sensibilidades, do fazer-se humano” (Paim, 2005, p. 78) da Modernidade, o filósofo berlinense se ateu às mudanças na sociedade e cultura europeia. O filósofo berlinense escreveu sobre as transformações urbanas em Paris, no século XIX, e o efeito desta transformação na vida dos parisienses; sobre Napoleão III; sobre a arquitetura na relação com a campanha higienista;

6 Para uma imersão mais aprofundada sobre o conceito de História em Benjamin, ver: Mate (2011), Löwy (2005), Gagnebin (2014), Freire, Pereira e Paim (2018) e Paim, Santana, Hadler e Pereira (2023).

sobre as passagens, sobre o ferro, sobre o vidro; sobre as exposições universais; sobre os panoramas, sobre a fotografia, entre outros temas.

Em seu ensaio *Experiência e pobreza*, Benjamin afirmara:

Uma forma completamente nova de miséria recaiu sobre os homens com esse monstruoso desenvolvimento da técnica. A angustiante riqueza de ideias que se difundiu entre – ou melhor, sobre – as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da *Christian Science* e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritismo, é o reverso dessa miséria. Pois não é uma renovação autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização (Benjamin, 2012, p. 124).

O filósofo, então, questiona: “Qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? (Benjamin, 2012, p. 124)”. Ao mesmo tempo que estas transformações aconteciam no centro da Europa moderna capitalista, no século XIX, houve a expansão colonial sobre a África e a Ásia – e Benjamin não escreve uma linha sequer sobre estes acontecimentos. Sua análise não questiona como a transformação de todas as relações em mercadoria afetou as sociedades e culturas na América, na África e na Ásia. Benjamin não leva em consideração o papel que a conquista da América pelos reinos europeus teve para o desenvolvimento do capitalismo – assim como tampouco o fizeram Karl Marx e Friedrich Engels, como apontou Mignolo (2010).

Estas constatações têm como objetivo situar Benjamin dentro da epistemologia europeia/eurocêntrica. Contudo, identificar as presenças e as ausências no pensamento benjaminiano não desqualifica a sua crítica, porém nos permite desvelar elementos para além daqueles levantados por este autor no seu contexto.

Nesse sentido, Piazza e De Paula (2018, p. 45) entendem que Benjamin “cria confrontos para desnaturalizar a lógica da modernidade porque para ele existe algo que está sendo calado e que leva a ideologias e estereótipos produzindo mecanismos de segregação”, o que nos permite relacionar o pensamento decolonial às proposições benjaminianas a fim de “refletir sobre o processo de decolonização e teorias contra-hegemônicas”.

Benjamin procurou “produzir um conhecimento alternativo e radical” adotando a perspectiva “dos de baixo”: figuras marginais do cenário urbano em transformação nos oitocentos: a ralé (ou *lumpemproletariado*), as prostitutas, os bêbados, os trapeiros, o *flâneur*; Benjamin está falando do contingente de miseráveis das cidades europeias no contexto da Revolução Industrial, sobretudo de Paris. De certa forma, seus estudos eram “sobre a perspectiva subalterna” porque produzidos “com essa perspectiva e a partir dela” (Grosfoguel, 2008, p. 115-116).

Em sua tese sobre o conceito de História de número 7, Benjamin (2012, p. 244), afirma que o “investigador historicista”, na sua narrativa, “estabelece uma relação de empatia” com o vencedor, e, conseqüentemente, com os seus herdeiros, pois “os que num momento dado dominam são os herdeiros de todos os que venceram antes”. E prossegue:

Todos os que até agora venceram participam do cortejo triunfal, que os dominadores de hoje conduzem por sobre os corpos dos que hoje estão prostrados no chão. Os despojos são carregados no cortejo triunfal, como de praxe. Eles são chamados de bens culturais. O materialista histórico os observa com distanciamento. Pois todos os bens que ele vê tem uma origem sobre a qual não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, mas também à servidão anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie. E, assim como o próprio bem cultural não é isento de barbárie, tampouco o é o processo de transmissão em que foi passado adiante. Por isso, o materialista histórico se desvia desse processo, na medida do possível. Ele considera sua tarefa escovar a história a contrapelo (Benjamin, 2012, p. 244).

O conceito de História de Benjamin contém uma dada concepção de universalidade, ainda que diversa daquela da retórica da modernidade – *invertida*, poderíamos dizer, com Reyes Mate (2011): uma universalidade que vê a História de baixo, isto é, do ponto de vista dos vencidos.

O vencido sabe melhor do que ninguém que o que de fato ocorre não é a única possibilidade da história. Há outras, como aquela pela qual ele lutou, que estão na lista de espera. O vencido pode, portanto, converter a experiência frustrada em expectativa da história (Mate, 2011, p. 180)

Mate (2011, p. 121-122) identifica no conceito de História de Benjamin dois tipos de passado: “um passado que está presente no presente e outro que está ausente do presente”. O passado que está presente, “por direito próprio”, é o “passado dos vencedores”, e o passado ausente é o passado dos vencidos. A História se ocupa do passado presente: “é a matéria que a hermenêutica elabora e é o caminho real por onde transitam as tradições”; este passado “sobrevive ao tempo já que o presente se considera seu herdeiro”. Podemos situar neste passado presente a *retórica da modernidade*.

Por outro lado, o passado ausente “desaparece da história que inaugura esse acontecimento naquele que é vencido”. Portanto, “há um passado que foi e continua sendo e outro que foi e ‘é sido’, isto é, já não é. A memória tem a ver com o passado ausente, o dos vencidos”. O “olhar da memória”, em primeiro lugar, dá “atenção ao passado ausente do presente”; e, em segundo lugar, considera os “fracassos ou vítimas” como “injustiça, como uma frustração violenta de seu projeto de vida”, e não como “dados naturais”. Outrossim, “essa atenção ao fracassado, ao descartado pela lógica da história é profundamente inquietante e subversiva, tanto do ponto de vista epistêmico quanto do político, porque questiona a autoridade do fático” – isto é: a realidade é tanto “o que chegou a ser” como também “o que foi possível então e não pôde ser, o que hoje sobrevive como possibilidade a ser estreada” (Mate, 2011, p. 159).

A “verdadeira universalidade” só é possível com a presença desse passado ausente. Este passado nos “assalta violentamente” através da memória dos vencidos. Benjamin tem uma “proposta política da memória”, que é “interromper essa lógica da história, a lógica

do progresso, que, se causou vítimas no passado, hoje exige com toda naturalidade que se aceite o custo do progresso atual”. Neste projeto, a memória se ocupa de um “passado que só foi e do qual já não há rastro”, e, “nesse sentido, pode-se dizer que ela não se ocupa dos fatos (isto é coisa da história), mas dos não-fatos” (Mate, 2011, p. 122, 163).

A universalidade que Walter Benjamin propõe em sua filosofia é capaz de “ver o todo em cada parte, graças à intervenção do princípio construtivo”, que “confere valor absoluto à vida do indivíduo, rechaçando, portanto, a ideia de que os destinos singulares possam ser o preço a ser pago pelas grandes construções da história”. Benjamin mobiliza o conceito de construção para rebelar-se “em nome do valor absoluto do destino singular”, criticando a “maneira de conceber os interesses da humanidade, segundo a qual é conduzido o cortejo triunfal da história, como se os interesses da maioria – dito universais – pudessem realizar-se às custas de condenar a minoria a “pagar a fatura geral”. A “verdadeira universalidade”, neste sentido, está em “reconhecer a atualidade dessa injustiça passada cometida contra o mais insignificante dos seres humanos”. Esse “passado irredento” desestabiliza as “regras do jogo do presente” ao exigir justiça, porque acusa esse presente de ter sido construído “precisamente sobre as costas dos vencidos” (Mate, 2011, p. 118).

A universalidade no projeto de História de Benjamin consiste em ir além dos vencidos e dos vencedores, no sentido que “de pouco serviria fazer uma história a partir dos vencidos se essa for tão particular como a dos vencedores” (Mate, 2011, p. 174). Para o historiador benjaminiano, a história não é apenas contada pelos “sujeitos imperiais”, mas por todo tipo de narrador, cujas narrativas não podem passar despercebidas. Ainda assim, estes narradores que estão “contando a sua própria história e dissimulando sua regionalidade”, e, se tomássemos como universais os seus paradigmas, estaríamos produzindo apenas uma variação da história dentro da lógica da modernidade.

Enrique Dussel (2016, p. 57, p. 63) aponta para a necessidade de reconstruir a totalidade a partir de uma perspectiva “exterior”, ou seja, global, mas não provinciana como as perspectivas europeias que se pretendem *universais*. Com este movimento seria possível avançarmos da modernidade para a *transmodernidade*.

O projeto *transmoderno* de Dussel (2016, p. 69) é um projeto de libertação que tem como ponto de partida para uma crítica interna da modernidade a “valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade”, a partir das “possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas”. Para isso, é papel dos críticos “criar um pensamento verdadeiramente crítico” a partir do “biculturalismo das ‘fronteiras’” – isto é, o pensamento fronteiriço. Este processo “supõe um período longo de resistência, de amadurecimento e de acumulação de forças”, isto é, um tempo de “cultivo acelerado e criativo do desenvolvimento da própria tradição cultural, agora a caminho de uma utopia transmoderna”. Trata-se de uma “estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonizada, mas renovada”. Assim, embora assumam os “desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana”, o fazem “a partir de outro lugar, *other location* (Dussel, 2002), do ponto

de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana”, e por isso é “capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única”.

Neste sentido, Mignolo (2010, p. 125) compartilha da afirmação de Aníbal Quijano de que para avançarmos em direção a uma “verdadeira comunicação intercultural”, é necessária descolonização epistêmica, para que, tendo como base para uma “racionalidade-outra”, haja uma troca de “experiências e significados” que funcione como uma “alternativa ao ‘espaço da experiência’ de Koselleck”, ao passo que esta racionalidade-outra substituirá o “horizonte das expectativas” – que será, precisamente, a “pluriversalidade como um projeto universal”.

El “espacio de la experiencia” y el “horizonte de expectativas” son diversos, o mejor dicho pluriversos – lo que cada historia local tiene en común con las otras es el hecho de que todas tienen que enfrentar la presencia inevitable del mundo moderno/ colonial y de sus diferenciales de poder, empezando por la clasificación racial y la clasificación del planeta. [...] la pluriversalidad de cada historia local y su relato de la descolonización se pueden conectar través de esta experiencia común y utilizarla como la base para una nueva lógica común del “conocer”: el pensamiento fronterizo (Mignolo, 2010, p. 122).

Neste sentido, podemos ir além das “perspectivas eurocentradas” do pensamento de Benjamin para, “transgredindo as fronteiras”, introduzir “ideias nascidas da experiência da colonização e da perseguição de diferentes subjetividades”, permitindo-nos “estabelecer relações entre Ser, espaço e história”, até então ausentes no seu pensamento, a fim de identificar também como *vencidos* da História os *condenados da terra*, isto é, o *ser-colonizado* (Maldonado-Torres, 2008, p. 96).

A perspectiva decolonial potencializa o ideário de Benjamin ao trazer outros sujeitos como os vencidos da história: os condenados da terra, categoria produzida por Frantz Fanon na sua análise sobre a condição dos povos colonizados. Sob este prisma, o cortejo triunfal dos colonizadores continua passando sobre os colonizados prostrados no chão – entretanto, parece que o materialista histórico não apenas observa estes com distanciamento, mas os ignora por completo. Entretanto, ao *escovar à contrapelo* as teorias críticas eurocentradas, a decolonialidade acaba abrindo outra possibilidade de aplicação destas. A perspectiva decolonial, ao evocar a memória e a própria existência dos condenados da terra, pode elevar a uma outra potência o proposto por Benjamin; não invalida o seu pensamento, mas o potencializada, e, assim, torna a universalidade do projeto de História de Benjamin de fato, universal.

O projeto benjaminiano de universalidade poderia avançar em direção ao projeto transmoderno decolonial se a) reconhecemos as injustiças passadas cometidas pelo colonialismo, perpetradas através da manutenção de um padrão de poder colonial na contemporaneidade; b) se este “valor absoluto à vida do indivíduo” dizer respeito também à vida do sujeito colonial; c) se a crítica à modernidade avançar no sentido de reconhecer

que as conquistas e os avanços desta foram construídos “sobre as costas dos vencidos” – sobretudo os povos subalternizados das Américas, África e Ásia.

Ao levarmos em consideração a experiência colonial a partir das memórias dos colonizados, podemos entender os *condenados da terra* como vidas frustradas; integram o contingente de fracassados “descartados pela lógica da história”, cujas injustiças sofridas não se limitaram a um passado longínquo, mas se atualizam em um passado presente, que foi e continua sendo: a colonialidade, com a manutenção do padrão de poder colonial/moderno. Outrossim, a memória dos condenados da terra diz respeito não apenas de um passado ausente, que não chegou a ser porque foi interrompido: a ordem moderna/colonial se impôs violentamente sobre estas outras experiências, negando-lhes o direito de *ser*.

Se Benjamin (2012, p. 244) afirma que “nunca houve um documento da cultura que não fosse simultaneamente um documento da barbárie”, podemos inferir que as próprias noções de cultura e de civilização legadas pela modernidade ocidental foram construídas sobre a barbárie, isto é, através da violenta expropriação de territórios, bens, conhecimentos, vidas humanas. Nesta perspectiva, podemos identificar a *retórica da modernidade* como este cortejo triunfal sobre os vencidos – ou os subalternizados, ou os *condenados da terra*, os que não são (Fanon, 1968) – pois é esta que assegura aos herdeiros dos vencedores o direito de continuarem em sua posição dominante.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Walter Benjamin é, de fato, como disse Löwy (2005), inclassificável: com a sua *crítica moderna da modernidade*, ele não é um pós-moderno, mas também não é moderno; não é apenas marxista, como não é apenas teólogo, ou romântico, somente; e, certamente, também não é decolonial. Mas o seu pensamento singular, original, possui brechas por onde a decolonialidade pode ser infiltrada para potencializar a sua crítica, e, assim, construir algo novo: um *pensamento fronteiro* (Dussel, 2016).

Diferentemente das epistemologias eurocêntricas, a perspectiva decolonial não tem a pretensão de estabelecer um outro paradigma de universalidade; antes, pretende ser *pluriversal*. Não se trata de fazer tábula rasa das teorias críticas unicamente por haverem sido gestadas na Europa. Nesta perspectiva, as epistemologias ocidentais devem ter o seu papel reconhecido como uma forma de produção de conhecimentos, mas não a única – e, muito menos, central. Por isso, como apontam Paim (2016), Mignolo (2010) e Grosfoguel (2008), o *desprendimento* não deve ser uma total ruptura com o cânone ocidental.

É preciso, também, reconhecermos que os avanços da perspectiva decolonial foram possíveis porque outros passos foram dados anteriormente. Os conceitos e categorias mobilizados pelos autores decoloniais têm a sua origem nas teorias críticas ocidentais; a decolonialidade está relacionada à Escola dos Annales e à História Social Inglesa, bem como

à Teoria da Dependência e à Teoria Crítica da Escola de Frankfurt – ambas fundamentadas no marxismo. Ainda que a decolonialidade tenha como base outras racionalidades, outras formas de produzir conhecimento fora do âmbito acadêmico, cultural e social europeu, negar as categorias e conceitos desenvolvidos pelas teorias críticas europeias seria negar a decolonialidade.

A perspectiva decolonial busca outras referências para além do cânone ocidental para construir outras práticas que não reproduzam uma dada forma de colonialidade do poder/conhecimento”, a fim de ampliar o repositório de conceitos, visões e energias até então subalternizados, ou não reconhecidos, e, desta forma, expandir o seu espaço de experiência e o seu horizonte de expectativas para além da Europa.

É possível uma outra leitura das teorias críticas por um viés não-eurocêntrico: uma leitura intercultural, que não tome as perspectivas ocidentais como centrais no diálogo com outras não-ocidentais, mas que reconheça a pluralidade de saberes, culturas, experiências históricas. Enfim, que rompa com o “marco da egopolítica do conhecimento” eurocêntricos. Benjaminianamente falando, as teorias críticas ocidentais podem ser *redimidas*.

Walter Benjamin não poderia lançar mão de conceitos e ideias que não estavam dados em sua época; mas podemos questioná-lo quanto às ausências em sua obra de conceitos, ideias e fatos contemporâneos seus – como o imperialismo. Ainda assim, é impossível para um autor abarcar a totalidade, por maior que tenha sido a gama de temas que Walter Benjamin trabalhou em sua obra – muito dela inacabada, cabe lembrar, como é o caso das *Passagens*. Devemos levar em conta, também, outros fatores: seu insucesso acadêmico em vida, a dificuldade em manter uma estabilidade econômica, e, por fim, sua morte prematura. Entretanto, os seus interlocutores expandiram o arsenal de ideias benjaminianas muito além das limitações deste autor – é o que atesta o grande volume de teses e dissertações que têm o filósofo berlinense como referencial teórico.

Benjamin contribuiu significativamente para as teorias críticas ocidentais ao fornecer elementos para um marxismo não-ortodoxo, junto com outros pensadores como Lukács e Gramsci. José Carlos Mariátegui e Frantz Fanon, a seu modo, contribuíram de modo semelhante: enquanto o filósofo berlinense propunha um caminho alternativo àquele construído com base na experiência bolchevique a partir de um retorno a Marx, Mariátegui e Fanon o fizeram levantando elementos das suas realidades peruanas e antilhanas, respectivamente; isto é, apropriaram-se do marxismo de maneira não-dogmática, mas olhando para as condições reais da América Latina no século XX. A decolonialidade adota um procedimento semelhante, aprofundando esta mirada a partir de outras categorias e conceitos de uma epistemologia não-europeia.

O ideário benjaminiano e a perspectiva decolonial não são incompatíveis; há uma gama de possibilidades de aproximações, diálogos, releituras e outras produções. As questões debatidas tanto pela perspectiva decolonial quanto por Walter Benjamin profundamente *atuais* – no sentido empregado por este de que serem capazes de conceber um outro porvir.

REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, p. 89-117, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8ª ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras Escolhidas v.1)

DUSSEL, Enrique. **1492**: El encubrimiento del Otro - Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Plural Editores, 1994.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, Janeiro/Abril 2016.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FREIRE, Ana Paula da Silva; PAIM, Elison Antonio; PEREIRA, Pedro Mülbersted (Org.). **Diálogos com Walter Benjamin**: memórias e experiências educativas. 1. ed. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

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

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

MALDONADO TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. 80, p. 71-114, 2008.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**: comentários às teses de Walter Benjamin “Sobre o conceito de história”. São Leopoldo (RS): Ed. UNISINOS, 2011.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010

PAIM, Elison Antonio. **Memórias e experiências do fazer-se professor**. 2005. 532 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, SP.

PAIM, Elison Antonio. Para além das leis: o ensino de culturas e histórias africanas, afrodescendentes e indígenas como decolonização do ensino da história. In.: MOLINA, Ana Heloísa; FERREIRA, Carlos Augusto Lima. **Entre textos e contextos**: caminhos do ensino de História. Curitiba: Editora CRV, 2016.

PAIM, Elison Antonio; ARAÚJO, Helena Maria Marques. Memórias Outras, Patrimônios Outros e Decolonialidades: Contribuições Teórico-metodológicas para o Estudo de História da África e dos Afrodescendentes e de História dos Indígenas no Brasil. **Arquivos Analíticos de Políticas Educativas**, v. 26, n. 92, p. 1 – 24, 2018.

PAIM, Elison Antonio; SANTANA, Giovanna; HADLER, Maria Sílvia Duarte; PEREIRA, Pedro Mülbersted. Por que persistimos em dialogar com as acepções de Walter Benjamin ou para fins de apresentação. In: PAIM, Elison Antonio; SANTANA, Giovanna; HADLER, Maria Sílvia Duarte; PEREIRA, Pedro Mülbersted (Org.). **Conhecimentos Histórico-Educativos**: diálogos com Walter Benjamin. 1ed. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023, v. 1, p. 17-33.

PIAZZA, Cecília Paladini; DE PAULA, Josiane Beloni. Contribuições benjaminianas acerca da decolonialidade. In.: PAIM, Elison Antonio; PEREIRA, Nilton Mullet. **Interfaces**: educação e temas sensíveis na contemporaneidade. Florianópolis: NUP/CED/UFSC, 2018, p. 45-58.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. **Perú Indígena**, n. 13, v. 29, p. 11-20, 1992.

(Recebido para publicação em 31 de maio de 2024)

(Aprovado para publicação em 7 de junho de 2024)