Entrevista

Colonialidade: da América Latina para África?[90]

DOI: https://doi.org/10.21747/30517036/seb3a18

Michel Cahen
Historiador
Diretor emérito de investigação no CNRS, Centro "Les Afriques dans le Monde", Sciences Po Bordeaux (França)
m.cahen@sciencespobordeaux.fr

Entrevista realizada por

Philippe Lavigne Delville
Socio-antropólogo
Diretor de Investigação do IRD (França)
philippe.lavignedelville@ird.fr

&

Mame-Penda Ba
Professora de Ciências Políticas, Universidade Gaston-Berger, Senegal
Chefe de redação da *Global Africa*
mame-penda.ba@ugb.edu.sn

Michel Cahen

Historiador da colonização portuguesa, Michel Cahen interessa-se pelo tema da colonialidade há cerca de vinte anos. Publicou recentemente o livro* Colonialidade. Plaidoyer pour la précision d'un concept, *publicado pela

[90] Versão traduzida e com supressões da entrevista originalmente publicada em francês na revista *Africa Global* (Saint-Louis, Université Gaston Berger, Sénégal), 9, pp. 98-105, 2025 (https://www.globalafricasciences.org/fr). A tradução é da responsabilidade do proponente da publicação desta entrevista e o processo de revisão e edição foi levado a cabo pelos editores da *Sêbê Non Linguagens*. Garante-se que o processo editorial e de revisão não comprometeu ou deturpou a mensagem veiculada pelo autor, tendo sido extraídos segmentos apenas por motivo de limitação de páginas. Caso o leitor pretenda consultar a entrevista na íntegra, recomenda-se a leitura da versão francesa disponível em: https://www.globalafricasciences.org/fr/issues/numero-9/colonialite-de-lamerique-latine-a-lafrique/ (consultado a 01/10/2026).
O entrevistado Michel Cahen gostaria de agradecer à revista *Global Africa* pela autorização para traduzir e republicar. O comité editorial da revista *Sêbê Non Linguagens* agradece igualmente a autorização para republicar, em português, a entrevista ao Professor Doutor Michel Cahen.

Karthala (Paris, maio de 2024), que propõe uma leitura do conceito e das suas implicações, em diálogo crítico com autores, sobretudo sul-americanos, teóricos da decolonialidade. Destaca, em particular, a diversidade de "regimes de colonialidade", ligados a diferentes experiências históricas coloniais e pós-coloniais, que considera necessário diferenciar. Mame-Penda Ba e Philippe Lavigne Delville entrevistaram-no.

Philippe Lavigne Delville & Mame Penda Ba

No prólogo do seu livro, explica que inicialmente estava reticente em relação ao conceito de colonialidade, antes de se convencer gradualmente "de que este era indispensável para compreender a expansão do sistema-mundo capitalista a longo prazo, respeitando, simultaneamente, as inúmeras nuances necessárias" (p. 13, tradução do editor). Poderia explicar como é que estas leituras se integram numa história do pensamento crítico sobre o capitalismo e o que acrescentam relativamente às abordagens póscoloniais[91] e subalternas, por exemplo?

Michel Cahen

Há duas questões na vossa pergunta! Em primeiro lugar, sim, durante muito tempo fui muito reticente em relação aos estudos póscoloniais (na verdade, ainda não falávamos à época de estudos decoloniais). Sou um historiador com formação marxista – pois, defensor do materialismo histórico – pelo que já estava muito familiarizado com os conceitos de exploração, opressão, alienação, imperialismo, dependência, sistema-mundo capitalista, etc. Tinha dificuldade em ver o que havia de realmente novo no póscolonial, e havia uma boa razão para isso: não conseguia ver as consequências políticas da abordagem póscolonial.

Enquanto marxista, eu era obviamente muito crítico dos regimes de paternalismo autoritário em África (e noutros lugares) e do neocolonialismo, incluindo no caso dos países que estudava, as antigas colónias portuguesas em África. Apesar de os cinco países africanos de língua oficial portuguesa (PALOP) adotarem um discurso radical, até "marxista-leninista", pude constatar que se tratava de um discurso de poder e não de emancipação do povo, por parte de elites político-burocráticas que não constituíam verdadeiras burguesias e que, por isso mesmo, necessitavam absolutamente da propriedade do Estado para a

[91] Distingo a teoria póscolonial – sem hífen – do período pós-colonial – com hífen.

sua reprodução social. Além disso, apenas dez anos depois de terem chegado ao poder, estas elites "revolucionárias" embarcaram na viragem neoliberal.

Os textos póscoloniais não eram particularmente críticos desta situação de integração subalterna no sistema-mundo capitalista. O que mais lhes interessava era a análise textual, a crítica epistemológica, a colonialidade do saber, em primeiro lugar, e só depois a colonialidade do poder. Atenção, não estou a dizer que a questão epistémica é secundária! Estou a dizer que não pode ser tratada separadamente da questão do poder e da natureza de classe (ou mesmo de raça, em certos contextos) dos Estados e das sociedades.

Mas – para responder à segunda parte da vossa pergunta – estive no entanto atento a estas novas produções (e aos *Subaltern Studies* do Bengala nos anos 1980) por duas razões: via em muitos marxistas uma espécie de economicismo e hiper-classismo. Em última análise, a economia teria sido determinante e só a consciência de classe não seria uma falsa consciência. Estou a exagerar, mas há nisso uma parte de verdade. Ora, "em última análise" não quer dizer "no fim" nem "afinal, na realidade": quer dizer que, na análise que se faz de uma sociedade, a questão material é determinante. Mas na vida quotidiana e na consciência das pessoas, isso está longe de ser sempre o caso. Se todos os membros do proletariado tivessem uma consciência de classe que correspondesse exatamente à sua situação social proletária, a revolução socialista mundial já teria sido realizada há muito tempo!

Pela mesma razão, ainda que isso pareça resolvido hoje, alguns marxistas tiveram dificuldade em integrar a questão feminista, porque esta não era redutível à opressão capitalista e porque o movimento das mulheres devia ser autónomo (no entanto, como bem sabem, o feminismo interseccional não nega de modo algum a luta de classes!).

Além disso, como podem os historiadores analisar a expansão colonial a partir do século XV? Não seria já capitalismo, com certeza esclavagista e mercantilista, mas capitalista? Sim, era, mas não era o modo de produção capitalista (MPC), quer porque ainda não existia (antes do final do século XVIII), quer porque o capitalismo moderno não tinha interesse em implantá-lo. Os meus estudos sobre Moçambique colonial e a leitura de Immanuel Wallerstein ajudaram-me a compreender este facto: exportar o MPC durante a era imperialista teria significado proletarizar sociedades inteiras. Ora, um proletário vive (ou vive muito principalmente) da venda da sua força de trabalho. Se um patrão lhe pagar menos do que o custo da sua reprodução social, ele morre ou foge. É por isso que era mais rentável não proletarizar, mantendo as sociedades indígenas (nas quais o trabalho das mulheres resultava na produção da maior parte dos bens de subsistência) subalternizadas e sujeitas ao trabalho forçado. Os

homens saíam para o trabalho forçado dos colonos, enquanto as mulheres ficavam na aldeia para produzir alimento e garantir a sobrevivência dos filhos. Este espaço social produzido pela expansão capitalista sem a implantação do MPC é o espaço da colonialidade, uma formação social na qual o proletariado (no sentido de Marx) é fraco e não é necessariamente a classe mais explorada, um espaço onde as sociedades indígenas conseguiram sobreviver com parte das suas epistemes e modos de produção doméstica.

Houve estudos marxistas sobre isso, é claro, nomeadamente sobre o conceito de articulação dos modos de produção, que foi muito útil. Contudo, para além do conceito preciso (mas puramente económico) de capitalismo periférico, parece-me que era difícil conceptualizar estas *sociedades inteiras* moldadas por uma integração não capitalista (no sentido de "sem MPC") no sistema-mundo capitalista. Neste sentido, uma parte da reflexão póscolonial e, sobretudo, decolonial, pode ser útil para enriquecer o marxismo.

Alguns marxistas (estou a pensar, em particular, na obra colectiva *Critique de la raison décoloniale. Sur une contre-révolution intellectuelle*, *L'Échappée*, Paris, novembro de 2024), sem cair no hiper-classismo ou no economicismo que acabo de criticar, criticam o essencialismo, o culturalismo, o neotradicionalismo de muitos pensadores decoloniais, etc., e, consequentemente, afirmam-se anti-decoloniais (ao mesmo tempo que denunciam a crítica reacionária do decolonial). Sinto-me muito próximo destas críticas, e até acrescento outras (o orientalismo, o campismo, o hispanocentrismo dos decoloniais *mainstream*, etc.). Mas defendo que pensar a colonialidade, entendida como o espaço social produzido pela expansão capitalista sem implantação do MPC, com todas as suas consequências culturais e epistémicas, permite compreender melhor o sistema-mundo e evitar o eurocentrismo. É claro que não estou a dizer que o marxismo é eurocêntrico (discuto isto de forma aprofundada no meu livro), mas há usos eurocêntricos do marxismo. Refletir sobre a colonialidade de um ponto de vista materialista permite recriar a unidade das sociedades: não há, por um lado, a luta de classes – e que classes, num contexto de colonialidade? – e, por outro, uma resistência epistémica. Tudo isso é unificado no *indivíduo* (que não pode ser dividido). É inútil tentar determinar se é a classe ou a cultura (incluindo a consciência de raça) que desencadeia «primeiro» a luta: nos movimentos sociais, as coisas não funcionam dessa forma. Um movimento pode começar por razões económicas, mesmo que não tenha havido rutura ideológica em relação à classe dominante, mas o movimento provocará essa rutura, pelo menos em parte. Inversamente, a agressão cultural pode provocar um movimento social para melhorar as condições de vida e assim por diante. Uma vez despojada das suas armadilhas essencialistas, a abordagem decolonial parece-me permitir ser "melhor marxista",

sem economicismo e hiper-classismo. Além disso, é preciso acabar com a ideia de que Marx raciocinava exclusivamente com base na realidade europeia. Se há um conceito hoje muito desatualizado que ele forjou com a documentação insuficiente de que dispunha, é o do "modo de produção asiático": mas isso pelo menos prova que ele não pensava apenas em termos de uma evolução de classes à maneira europeia.

Colonialidade não é sinónimo de colonização ou de neocolonialismo. A colonização é uma forma de colonialidade, mas a colonialidade é um conceito mais amplo. A colonialidade é o conjunto de relações sociais (com todas as consequências culturais que delas decorrem) de tipo colonial, independentemente do estatuto formal do território. O que significa "de tipo colonial"? As colonizações foram extremamente diversas, mas todas elas tiveram em comum certos pontos "fundadores": a presença de um invasor, depois ocupante, historicamente exógeno (mesmo que se crioulize ao permanecer no local ao longo das gerações) e que se mantém no poder através de políticas discriminatórias em relação às populações indígenas (emprego este termo no sentido antropológico), a subalternização de sociedades inteiras (através de trocas desiguais, dívidas imaginárias, paternalismo autoritário, implantação de escravos exógenos em partes significativas dos seus territórios), uma ideologia de evangelização/ desenvolvimento baseada num complexo de superioridade, etc.

[...]

Note-se que não estou a falar de neocolonialismo: o neocolonialismo é a política de um Estado ou de um governo que defende e pratica a integração subalterna no sistema-mundo capitalista. A colonialidade é relativa ao país, à sociedade. As duas coisas estão ligadas, claro, mas não se encontram no mesmo nível de análise.

Philippe Lavigne Delville & Mame Penda Ba

Ao mesmo tempo, faz uma série de críticas muito fortes a estas teorias. Em particular, nas passagens sobre os "regimes de colonialidade", considera que tendem para uma "reificação do 'Ocidente' e da 'Modernidade'", e que pecam por "latinocentrismo". Pode explicar o que quer dizer com isto?

Michel Cahen

A corrente dominante dos estudos decoloniais (W. Mignolo, H. Dussel, R. Grosfgoguel, N. Maldonado-Torres, etc.) acentuou a deriva epistémica já patente no seu fundador, o peruano Aníbal Quijano (1992). Em vez de verem a

colonialidade como um sistema social completo, reduzem-na a uma "matriz epistémica" (uma ideologia, como diria Marx). Resta praticamente apenas o aspeto subjetivo, cognitivo. Assim, para eles, é preciso romper com essa matriz, e, então, falam cada vez menos de capitalismo e cada vez mais de "Ocidente" e de "Modernidade", sem nunca os definir. A emancipação vem da rutura com os valores ocidentais – "desobediência epistémica", diz Walter Mignolo. Isto reifica e homogeneíza o Ocidente (apesar de ser uma parte imensa do planeta com sociedades muito diferentes), e responsabiliza toda a população do "Norte" (mesmo os proletários) pela miséria do "Sul Global" – note-se que este conceito ("Sul") substituiu os de capitalismo periférico e de Terceiro Mundo, numa "geografização" de conceitos.

[...]

Mas, como salienta na sua pergunta, esta deriva tem as suas origens no latino-centrismo. O póscolonial denunciou, com razão, o eurocentrismo que continuava a estar presente em muitos textos literários, jornalísticos e das ciências sociais produzidos na Europa ou na América do Norte. O movimento decolonial prosseguiu nesta via, inicialmente de uma forma mais política e militante. Mas sucumbiu às suas origens geográficas, na América andina e entre os académicos latinos residentes nos Estados Unidos. Estes consideravam que tudo partia deles: "1492" (data da chegada de Cristóvão Colombo ao "Novo Mundo") seria a data de nascimento do sistema-mundo capitalista, da raça, do género, do Estado-nação... Não posso entrar em muitos pormenores, mas trata-se de um desconhecimento total do funcionamento do Velho Mundo (Europa-África-Ásia), com um sistema-mundo que já existia há séculos (comércio com a China, ouro do Gana que irrigava toda a Europa medieval), um tráfico de escravos brancos a partir dos países eslavos até 1453 – queda de Constantinopla – ou através da pirataria no Mediterrâneo, um tráfico de escravos negros trans-saariano e, muito cedo (1440), um tráfico Leste-Atlântico ao longo da costa da África Ocidental. No início do século XVI, havia mais de 150 000 escravos negros na Península Ibérica e em Itália. Não quero com isto dizer que "1492" não seja uma data importante, longe disso. Digo que o surgimento e o alargamento do sistema-mundo foi um processo multissecular, e não data de 1492. Os nossos decoloniais *mainstream* também parecem desconhecer que, inicialmente (digamos até meados do século XVI), a expansão portuguesa ao longo das costas de África e da Ásia era mais lucrativa do que a pilhagem das Américas *pelos Descobridores* (que, aliás, começou vinte ou trinta anos depois de 1492).

[...]

Philippe Lavigne Delville & Mame Penda Ba

Salienta a importância da diversidade das histórias coloniais e póscoloniais (no sentido de "depois da colónia") e as diferentes relações entre descolonização e independência. Quais são, na sua opinião, as chaves para analisar esta diversidade e, em particular, como é que as situações africanas diferem das latino-americanas?

Michel Cahen

[...]

A descolonização significa que um território que já foi indígena e depois colonizado volta a ser indígena (o que não significa que os europeus tenham de sair; podem ficar, mas sem privilégios raciais, sob um *regime da maioria* que não proíbe as minorias). Esta descolonização pode ser encabeçada por um *governo* neocolonialista, mas o *país* foi descolonizado. É o caso do Senegal, por exemplo. O Brasil, onde apenas 0,6%[92] da população é indígena, nunca poderá ser descolonizado. Mas é possível lutar contra a colonialidade do poder.

Mencionei a Bolívia e o Brasil. Mas se utilizar a mesma palavra para África que utilizo para as Américas, em África (exceto na África do Sul) os "indígenas" constituem 99% da população. Quer isto dizer que não há colonialidade económica, social ou cultural em África? Claro que há. Ela está presente na própria definição do país: na grande maioria dos casos, foram as fronteiras coloniais que definiram o espaço dos novos países africanos, que foram convocadas para eles se tornarem nações, apesar de essas fronteiras cortarem as nações africanas pré-coloniais em dois, ou mesmo em vários pedaços (hoje em dia, são desvalorizadas ao serem descritas como "grupos étnicos" ou "tribos"). Por exemplo, o mesmo povo será mauritano ou senegalês porque o colonizador decidiu que um rio serviria de fronteira, quando ele sempre foi um elo, um fator de unificação. Há muitos outros exemplos.

O vocabulário político, e mesmo a antropologia, subestimaram as nações africanas pré-coloniais como pré-modernas, que deveriam desaparecer gradualmente em nome da nação pós-colonial. É a ideia de que "a tribo deve morrer para que a nação viva", quando outros modelos são possíveis, como uma nação de nações, um "encaixe" de identidades. O colonizador iniciou esta negação, nomeadamente nos casos francês e português, em que todos os nativos tinham de se tornar pouco a pouco franceses e portugueses – o que não impediu

[92] Nota dos editores: De acordo com o recenseamento de 2022, levado a cabo pelo IBGE, a população indígena no país, à época, representava 0,83%.

a discriminação de classe e de raça. Mas é preciso notar que a maioria das elites africanas que chegaram ao poder continuaram este trabalho. Tendo aceitado o território da colónia – apesar de um pan-africanismo de conveniência –, continuaram de várias maneiras (não posso entrar em pormenores aqui) a "produção da nação" sem respeito pelas nações pré-coloniais. Acabo de dizer que outros modelos são possíveis, como o de nação de nações: não é essa a realidade do Reino Unido, que inclui as quatro nações de Inglaterra, Escócia, País de Gales e Irlanda do Norte? No meu país, a França, isso seria inimaginável – só pode haver uma nação e um povo em França! Assim, negamos os bretões, os bascos, os corsos, etc., para não falar dos "territórios ultramarinos".

Há também uma certa ideia de "construção da nação" que é muito copiada do modelo europeu e do modelo latino em particular: não é somente a desvalorização das velhas nações, já referida, mas também a ideia de que a modernidade é o betão e não o barro melhorado (para os edifícios "modernos"), que é a alfabetização na língua colonial (mesmo que, por vezes, nas primeiras classes, também se utilizem as línguas nacionais, mas sobretudo para aprender melhor a língua colonial depois e não com o objetivo de alcançar um multilinguismo generalizado), que as religiões tradicionais são inferiores às religiões monoteístas. Por último – e não abordo este aspeto no meu livro – creio que a integração regional é também muito marcada pela colonialidade. Temos de distinguir a questão do pan-africanismo em geral da questão das organizações de integração. Discute-se muito sobre as dificuldades da integração e a melhor forma de a tornar um sucesso, mas a questão inicial quase nunca é colocada: será a integração necessária? Com que objetivo? Se um país A produz milho e um país B produz milho, o que é que eles vão trocar? Estou a fazer uma caricatura, claro! Mas o objetivo não deve ser clonar a União Europeia, como a CEDEAO [Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental] está a fazer. Contrariamente à crença popular, a unidade deve ser, em primeiro lugar, política, e veremos mais tarde se isso conduz à unidade económica. A integração regional não pode ser bem-sucedida se for construída como uma mera "circunscrição" do capitalismo globalizado.

Isto levanta naturalmente a questão da natureza do capitalismo (ou melhor, dos capitalismos) periférico(s). Aqui, o neocolonialismo governamental encontra a colonialidade dos países. O facto de preferirem exportar o máximo possível de petróleo bruto em vez de se limitarem a extrair apenas o que podem transformar localmente (indústrias químicas, adubos, etc.), o facto de preferirem a agricultura comercial e o agronegócio de exportação em vez de darem prioridade à agricultura familiar e às culturas alimentares é típico da colonialidade das elites dominantes: gerar moeda convertível para assegurar a

sua reprodução social através do Estado e viver de acordo com o seu *habitus* mais ou menos europeu.

Philippe Lavigne Delville & Mame Penda

A sua definição do decolonial e da decolonialidade difere da dos teóricos latino-americanos. Escreve que "definir a decolonialidade apenas como um afastamento da hegemonia ideológica 'ocidental' é um impasse idealista que rapidamente se transforma em culturalismo" (p.172, tradução do autor). Pode esclarecer esta crítica e explicar como é que as suas definições a evitam?

Michel Cahen

O anticolonialismo luta contra a colonização e o colonialismo. O decolonial luta contra a colonialidade e desemboca na decolonialidade. Está relacionado, mas não é a mesma coisa. A teoria decolonial *mainstream* derivou para uma perspetiva puramente epistémica e, apesar de um vocabulário que por vezes parece radical, na realidade despolitizou-se: quais são as consequências políticas das propostas feitas? Estamos simplesmente a propor que os senegaleses "rompam com os valores ocidentais"? Mas o que são os valores ocidentais? Não se trata apenas da defesa dos direitos LGBTQ+ ou da luta, por vezes desajeitada, contra a circuncisão feminina financiada por ONG europeias! Será que isto vai enfraquecer a dominação económica capitalista (e não a dominação económica "ocidental"), venha ela de onde vier (a Rússia é tão capitalista como a França)? Não pode haver decolonialidade sem movimentos sociais, feminismo interseccional e lutas de classes.

O decolonial *mainstream* (puramente epistémico), ao apontar o "Ocidente" como inimigo, uniformiza este imenso espaço heterogéneo. De certa forma, faz como os orientalistas de outrora que inventaram o "Oriente" das suas fantasias, numa espécie de orientalismo invertido. Faz o mesmo com a "Modernidade", que se diz ter "nascido" em 1492, sem ver que esse período histórico incluía correntes muito diversas, incluindo correntes anti-esclavagistas e anti-coloniais (usando as palavras e os conceitos da época, claro). Não defende a ideia de "modernidades alternativas", como faziam os *Subaltern Studies,* mas defende que é necessário romper com a modernidade (no singular), caindo assim no neotradicionalismo. Homogeneíza o "Ocidente", mas considera que existe um número infinito de epistemes no "Sul", embora acuse, com razão, o colonialismo de ter provocado um epistemicídio generalizado. Como é que essas duas proposições podem ser possíveis ao mesmo tempo? E como é que pode haver um Ocidente (ou "Norte") uniforme e um "Sul" proteiforme? Porquê? Dito isto, a questão das epistemes é

importante, e qualquer militante revolucionário sério sabe que os sistemas de pensamento de cada povo devem ser tidos em conta ao máximo. Todavia, não precisamos de os transformar em sistemas fechados.

Além disso, a grande pluralidade de epistemes no "Sul" que é destacada não garante de modo algum que não haja uma essencialização do próprio "Sul". Os escritos decoloniais são frequentemente muito vagos e nunca mostram como a episteme de um povo indígena é libertadora ou contém elementos libertadores substanciais. Assumir que todas estas formações sociais têm em comum o facto de se fundarem em princípios radicalmente opostos aos do "Norte" obscurece a sua imensa diversidade e, de certa forma, reproduz a "grande divisão" do século XIX entre "sociedades modernas" e "sociedades tradicionais", apenas invertendo o estigma. Transformar esta gama infinita de epistemologias do Sul num penhor global de anti-ocidentalismo é tão homogeneizador e reificador como o abuso das noções de "Ocidente" e "Modernidade". No fim de contas, o decolonial *mainstream* essencializa tanto o "Norte" como o "Sul".

Deste erro deriva outro: a confusão catastrófica entre universalismo e uniformidade. Será que o facto de muitas políticas imperialistas terem adotado um discurso "universalista" significa que devemos abandonar este conceito? O mesmo se poderia dizer de muitos outros, como "nação" e "democracia". Na realidade, o universalismo concreto opõe-se ao universalismo abstrato da burguesia, é a convergência do que é comum a todos os povos, é a afirmação de que não há diferenças radicais (intransponíveis) entre os povos. É por isso que o "pluriversalismo" dos decoloniais não é, de todo, a pluralidade de universais (se é que isso faz algum sentido), mas a negação de qualquer universal. Além disso, o decolonial *mainstream* não distingue entre universalismo abstrato e universalismo concreto; condena qualquer universalismo.

Também explico no livro que "Sul Global" não significa nada. Em primeiro lugar, "Sul", por si só, não significa nada. A palavra entrou em uso quando, com a queda dos países estalinistas (ditos "comunistas") que deveriam ser o "segundo mundo", deixámos de falar do "terceiro mundo". Em vez de dizermos "capitalismo periférico" ou mesmo "Terceiro Mundo" (expressão que incluía a noção de dependência), utilizámos esta expressão geográfica, o "Sul". Mas o que é o Sul? Um bilionário indiano, angolano ou brasileiro? Um califa mourisco? Um separatista da Casamança? Um quilombola brasileiro? Uma criança de rua de Maputo? Um ditador fascista chileno? etc.

Quanto à expressão "Sul global", é ainda pior porque significa o contrário do que pretende explicar: o "Sul" (capitalismo periférico) é certamente *globalizado*, tal como o "Norte" (capitalismo central), mas é o mundo que é *global*! Usar a

expressão "Sul global" significa que estamos a falar de uma zona com um sistema-mundo próprio, "global" por direito próprio.

As minhas definições são historicizadas e materialistas. Falo de sistemas sociais, de processos multisseculares, da diversidade de situações (daí o meu conceito de "regimes de colonialidade"), não essencializo um "Ocidente" e um "Sul", e julgo as teorias críticas de acordo com as suas consequências práticas e políticas. Afirmo que não pode haver decolonialidade sem movimentos sociais. Integro a questão epistémica (e a subjetividade em geral) no movimento social decolonial.

Como disse no início, alguns marxistas que apresentam críticas muito próximas das minhas são "anti-decoloniais", contra o próprio conceito de colonialidade. Pelo contrário, penso que é possível e desejável um decolonial materialista, de modo a ter em conta na análise marxista a grande diversidade de capitalismos na Terra. Mas há trabalho a fazer para desenvolver esta orientação, que é certamente crítica, mas que não deita tudo a perder.

A abordagem decolonial, praticamente inexistente em África há dez anos, está agora a desenvolver-se rapidamente (nomeadamente na África do Sul, no Senegal e em Cabo Verde). Existe o perigo de simplesmente "africanizar" as insuficiências da abordagem decolonial de origem latino-americana. O debate deve prosseguir.

18 de dezembro de 2024 e 8 de janeiro de 2025.

Michel Cahen, nascido em Strasbourg (França) em 1953, é historiador. É especialista em colonização portuguesa em África e analista político dos atuais Países Africanos de Língua Oficial Portuguesa (PALOP). Mas, a partir deste "terreno" lusófono, interessou-se também por temas mais vastos e por reflexões conceptuais sobre as relações entre etnicidade e democracia, fascismo e colonialismo, marxismo e nacionalismo, subalternidade e crioulidade, etc. Nos últimos vinte anos, tem-se interessado criticamente pelas abordagens pós-coloniais e decoloniais. Atualmente, trabalha sobre os fenómenos de longo prazo da crioulização, além de acompanhar sempre a evolução dos PALOPs, em particular Moçambique e Cabo Verde.

CV e lista de trabalhos:
<https://www.lam.sciencespobordeaux.fr/membre/michel-cahen/>.