

# *Eurocentrismo: uma reconstrução histórico-crítica*

Hevelyn Werginia da Silva Lima

<http://lattes.cnpq.br/7360137703652095>

hevelynw@gmail.com

Universidade Federal Fluminense - UFF. Niterói, Rio de Janeiro - RJ, Brasil - BR.

**Resumo:** “O que é” e “como se desenvolve” o eurocentrismo vem sendo uma das questões primordiais, desde que a intelectualidade periférica tomou o entendimento de suas realidades históricas como projeto. Desde a década de 1980, quando os estudos póscoloniais (ou pós-coloniais) e decoloniais começaram a ganhar notoriedade, o eurocentrismo vêm sendo encarado como uma *ideologia* que generaliza o “*outro*” dialeticamente negativo ao “*ser*” positivamente determinado - a identidade europeia. Neste artigo, propomos uma ruptura com este pressuposto solidamente constituído nas ciências humanas: defendemos uma perspectiva que começa com o orientalismo, *ideologia* responsável por ligar os povos islâmicos, judeus e politeístas à heresias e negação do deus cristão, exercendo uma coerção para o estabelecimento de uma nova ordem religiosa, social, política e econômica, representada pelos Estados cristãos modernos unificados, para a formação da identidade europeia que se liga ao divino. Após isso, com a assim chamada “expansão marítima”, o colonialismo e conseqüentemente, o estranhamento radical de um novo tipo de humano, desenvolve-se o racismo, que será responsável por subsumir o orientalismo em eurocentrismo, marcando uma transformação estrutural de diferenciação e hierarquização humana na nova ordem social colonial. Entretanto, o eurocentrismo fica encerrado na dinâmica parasitária colonial. Somente com a passagem do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, será possível o eurocentrismo se internacionalizar ao mesmo tempo que organiza o mundo para a exploração e acumulação capitalista.

**Palavras chave:** Eurocentrismo, Estrutura Social, Colonialismo, Marxismo, Anticolonialidade.

***Eurocentrism: a historical-critical reconstruction***

**Abstract:** “What is” and “how does develop” the Eurocentrism have been one of the primary questions ever since peripheral intellectuals took the understanding of their historical realities as a project. Since the 1980s, when postcolonial (or post-colonial) and decolonial studies began to gain notoriety, Eurocentrism has been seen as an *ideology* that generalizes the dialectically negative “*other*” to the positively determined “*being*” - the European identity. In this article, we propose a break with this solidly established assumption in the human sciences: we defend a perspective that begins with Orientalism, an ideology responsible for linking Islamic, Jewish and polytheistic peoples to heresies and the denial of the Christian god, exerting coercion for the establishment of a new religious, social, political and economical order, represented by the unified modern Christian states, for the formation of the European identity that is linked to the divine. After this, with the so-called “maritime expansion”, colonialism and consequently, the radical alienation of a new type of human, racism developed, which would be responsible for subsuming Orientalism into Eurocentrism, marking a structural transformation of human differentiation and hierarchy in the new colonial social order. However, Eurocentrism remained locked in the parasitic colonial dynamic. Only with the transition from the feudal mode of production to the capitalist mode of production would it be possible for Eurocentrism to become internationalized while organizing the world for capitalist exploitation and accumulation.

**Keywords:** Eurocentrism, Social Structure, Colonialism, Marxism, Anticoloniality.

## Introdução

O que é o eurocentrismo? Em um pequeno artigo para o blog da editora Boitempo o pesquisador brasileiro e filósofo político Douglas Barros responde:

O eurocentrismo, em termos grosseiros, é a tentativa de consolidação de uma diferença irreduzível e absoluta que de maneira a priori circunscreve os indivíduos em uma genealogia e uma determinação de origem imutável. Justifica assim as desigualdades existentes e necessárias para o equilíbrio do capitalismo como um sistema que se mundializa. Trata-se, portanto, do credo necessário para naturalizar os seus aspectos contraditórios. É o eurocentrismo, como visão de mundo, que justifica a construção de um lugar para os indivíduos que são racializados, para países atrasados e para os assim chamados povos primitivos no interior da lógica sistêmica.<sup>1</sup> (BARROS, 2021)

---

<sup>1</sup> BARROS, Douglas Rodrigues "O que é eurocentrismo?" [https://blogdaboitempo.com.br/2021/06/16/o-que-e-eurocentrismo/#\\_ftnref1](https://blogdaboitempo.com.br/2021/06/16/o-que-e-eurocentrismo/#_ftnref1) acessado em 25/03/2025.

O enquadramento do pesquisador assemelha-se muito ao conceito de eurocentrismo dada pelo economista egípcio Samir Amin em seu livro “*Eurocentrismo: crítica de uma ideologia*”, que diz:

O eurocentrismo é um culturalismo: ele supõe a existência de invariantes culturais que conformam os trajetos históricos dos diferentes povos, irredutíveis entre si. É, então, anti-universalista, porque não se interessa em descobrir eventuais leis da evolução humana. Mas apresenta-se como um universalismo, uma vez que propõe a todos a imitação do modelo ocidental como única solução aos desafios do nosso tempo. [...] O eurocentrismo é um fenômeno especificamente moderno, cujas raízes remontam o Renascimento e que se difundiu no século XIX. Nesse sentido, constitui uma dimensão da cultura e da ideologia do mundo capitalista moderno.<sup>2</sup> (AMIN, 2021. pág. 11)

Autores das mais variadas escolas e correntes de pensamento, advindos dos mais variados lugares - sobretudo da periferia do sistema capitalista atual -, concordam com as passagens assinaladas acima, e em alguma medida, o presente artigo segue essa tendência. Entretanto nos diferenciamos quanto à seguinte hipótese, que tentarei sustentar ao longo deste trabalho: a de que *o eurocentrismo é uma estrutura social que* - junto com o direito, o Estado, a sociedade civil ou a ideologia liberal - *forma uma das bases que sustentam o sistema capitalista vigente*. Sendo assim, caberia aqui uma diferenciação introdutória entre *estrutura social e ideologia*. Para isso utilizaremos uma passagem ilustrativa do cânone da antropologia estrutural, o etnólogo Lévi-Strauss:

Consideramos que, para merecerem o nome de estrutura, os modelos devem exclusivamente satisfazer a quatro condições. Em primeiro lugar, uma estrutura apresenta um caráter de sistema. Consiste em elementos tais que uma modificação de qualquer um deles acarreta uma modificação de todos os demais. Em segundo lugar, todos os modelos pertencem a um grupo de transformações, cada uma das quais correspondendo a um modelo da mesma família, de modo que o conjunto dessas transformações constitui um grupo de modelos. Em terceiro lugar, as propriedades indicadas acima permitem prever de que modo reagirá o modelo em caso de modificação de um de seus elementos. Finalmente, o modelo deve ser de tal modo construído que seu funcionamento possa dar conta de todos os fatos observados.<sup>3</sup> (LÉVI-STRAUSS, 2008. p. 302)

Com relação a ideologia, destacamos um pequeno trecho de Terry Eagleton:

A ideologia é antes uma questão de “discurso” que de “linguagem” — mais uma questão de certos efeitos discursivos concretos que de significação como tal. Representa os pontos em que o poder tem impacto sobre certas enunciações e inscreve-se tacitamente dentro delas. Mas não deve, portanto, ser igualada a nenhuma forma de partidarismo discursivo, discurso “interessado” ou viés retórico; antes, o conceito de ideologia tem como objetivo revelar algo

---

<sup>2</sup> AMIN, Samir “Eurocentrismo: crítica de uma ideologia” - São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

<sup>3</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. “Antropologia Estrutural” - São Paulo: Cosac Naify, 2008.

da relação entre uma enunciação e suas condições materiais de possibilidade, quando essas condições de possibilidade são vistas à luz de certas lutas de poder centrais para a reprodução (ou, para algumas teorias, a contestação) de toda uma forma da vida social.<sup>4</sup> (EAGLETON, 1997. p. 194 e 195)

Evidentemente as passagens servem como uma diferenciação introdutória para demarcar que a *ideologia* se situa no âmbito das relações sociais - como o próprio Marx nos chama atenção -, diferentemente das *estruturas* que estariam mais ligadas às soluções criativas que cada sociedade encontra às contradições que seu desenvolvimento enseja. Nosso intuito é mostrar que o eurocentrismo como um processo histórico de longa duração começa como uma ideologia, no entanto, a cada transformação da sociedade, ele consegue se metamorfosear passando de ideologia à estrutura, até que finalmente, é subsumido pelo modo de produção capitalista, se transformando dessa maneira, numa de suas bases essenciais. Este artigo compreende um resumo da minha pesquisa de mestrado, e por conta da limitação de espaço, não conseguiremos adentrar de forma substancial na diferenciação entre *estrutura social* e *ideologia* como gostaríamos, mas sinalizamos que trabalho de pesquisa será aprofundado neste aspecto no doutorado, onde pretendemos aprofundar-nos sociologicamente no objeto para então poder delimitá-lo enquanto categoria e demarcá-lo de maneira robusta enquanto uma *estrutura social*.

Aqui, portanto, a proposta é acompanhar o desenvolvimento histórico do conceito assinalando os momentos de metamorfose do eurocentrismo e a quais necessidades materiais essas mudanças estão ligadas. O principal intuito deste artigo é começar um movimento de desbanalização do conceito e evidenciar como o eurocentrismo age nos métodos das ciências humanas de forma a obnubilar sua existência enquanto estrutura, parecendo aos pesquisadores como uma questão *ideológica*.

### *Sobre as disputas do campo de pesquisa*

De maneira bastante breve e esquemática - já que este não é o foco do artigo -, podemos descrever os estudos pós colonial (ou pós-coloniais, como preferir o leitor) partindo de duas concepções principais e complementares: a primeira, que existe uma herança colonial que todos as realidades sociais que experienciaram o processo de colonialidade partilham - a subalternidade -, que definem os rumos e limitam a possibilidade de ação e de integração desses países aos sistema vigente, que se daria de maneira heterogênea e parcial; já a segunda

---

<sup>4</sup> EAGLETON, Terry “Ideologia: Uma introdução” - São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista: Boitempo, 1997.

é de que a condição de subalternidade confere uma inferioridade *a priori* dos seres sociais racializados, comprovados na construção dos discursos sobre o *outro* que conferiria uma hierarquização racial e de gênero comprovadas empiricamente nas realidades sociais<sup>5</sup>. A corrente póscolonial (ou pós-colonial) concentra seus esforços na radiografia da produção intelectual e cultural muito, segundo Robert J. C. Young<sup>6</sup>, por ter como seu fundador o crítico literário de formação Edward Saïd, que com sua obra canônica “*Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*” é responsável por abrir o campo de estudo e imprimir esta marca no campo. Outrossim, seria impreciso dizer que os autores que compõem a corrente não tenham uma vida dedicada ao ativismo, ou mesmo à militância política. Entretanto, sua marca principal é a sistematização intelectual de temas como a construção do *outro* no imaginário simbólico da sociedade atual e a relação desse *outro* com o mundo racialmente hierarquizado. Quanto ao método de análise a corrente é bastante heterodoxa, às vezes mesclando vários métodos, encontramos abordagens marxistas e pós-marxistas: foucaultianas, deleuzianas, bourdieusianas, weberianas e etc. - o número é realmente extenso.

Novamente, de maneira bastante breve e esquemática, passaremos a descrição dos estudos decoloniais, responsáveis pelas “*epistemologias do Sul*” com contribuições latino americanas e islâmicas, etc. - quase que de maneira unânime, apesar de podermos encontrar autores indígenas, mulheres, afrolatinos, etc. - que propõe um olhar latino americano aos processos históricos e sociais. A corrente também inaugura a teoria do *sistema-mundo* e passa a analisar o mundo em termos de países centrais e periféricos (ou desenvolvidos e subdesenvolvidos) em conjunto com uma crítica da Modernidade e do *desenvolvimento*, onde a divisão internacional do trabalho relega aos países periféricos os trabalhos mais braçais e degradantes - e conseqüentemente mais mal remunerados -, enquanto na centralidade encontram-se aqueles com maior nível de especialização e de produção intelectual - e logo de melhor remuneração. Nesse sentido, o subdesenvolvimento e o atraso desses países de passado colonial seria causado por sua posição na divisão internacional do trabalho, onde as classes sociais se mundializam. Dessa forma, a periferia também atuaria nesse sistema como amortecedora das crises antes que estas últimas possam atingir a centralidade do mundo capitalista<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> CAHEN, Michel & BRAGA, Ruy “Para Além do Pós (-) Colonial” - 1ª edição - São Paulo: Alameda, 2018.

<sup>6</sup> YOUNG, Robert J. C. “Formations of Postcolonial Theory” In Postcolonialism - An Historical Introduction. Pondicherry, India: Wiley Blackwell, 2016.

<sup>7</sup> Existe também a reivindicação pela categoria de *colonialidade do saber*, no entanto, esta é uma contribuição original da corrente anticolonial. Conferir em: ZAPATA, Claudia. “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina”. Pléyade, n.21, 2018.

A corrente decolonial começa com análises marxistas, mas que aos poucos irão sendo abandonadas ou, quando não, diluem-se numa heterogeneidade, bem como a citada anteriormente. Apesar de tratarem de temas como o feminismo decolonial, racismo e o lugar do indígena na produção do saber, como representantes dessa corrente amontoam-se grandes nomes das ciências humanas contemporâneas como: Aníbal Quijano, Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi, Étienne Balibar, Paul Sweezy, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo, etc. Aqui também encontraremos autores dedicados ao ativismo e aos movimentos sociais, mas como também na corrente supracitada, os trabalhos estão mais situados na produção intelectual procurando entender esse *outro* e do lugar que esse *outro* passa a ocupar na divisão social do trabalho do atual *sistema-mundo*.

Já a corrente anticolonial (em sua primeira fase) ficou conhecida pelos movimentos revolucionários e pelas lutas de libertação nacional, que se deram no pós Segunda Guerra Mundial, sobretudo em África e Ásia. Diferentes intelectuais revolucionários de inspiração abertamente marxista-leninistas - e mais tarde, também maoistas e Juche - fundaram a corrente. Dentre eles podemos destacar: Frantz Fanon, Thomas Sankara, Kwame Nkrumah, Amílcar Cabral, Samora Machel, Che Guevara, Ho Chi Minh, Mao Tsé-Tung, Kim Jong-il, Kim Il-sung, Kim Jong-suk além de muitos outros. Evidentemente a atual corrente anticolonial é diferente daquela de outrora, mas mantém-se como uma corrente de militantes intelectuais, sendo essa sua principal marca. Quer dizer, a corrente anticolonial pode ser encontrada nos ambientes acadêmicos, aqui na América Latina em especial no México, Colômbia, Bolívia e Argentina, mas diferente das citadas anteriormente, a preocupação com o debate intelectual encerrado nos ambientes universitários não é algo encarado como primordial. Além disso, muitos desses intelectuais são enquadrados erroneamente como decoloniais.

O principal ponto de virada ocorreu durante a pandemia da COVID-19. Até então, muitos militantes não se interessavam pela vida acadêmica. Em grande medida isso se deve pela resistência que as Universidades mostraram ao pensamento radical e militante - talvez em parte, isso possa ser explicado pelo trauma profundo, ainda não resolvido, dos processos de golpes ditatoriais sofridos na América Latina e em outros países da periferia do sistema. Mas certamente, em grande medida, isso também se deve primordialmente a dificuldade de acesso a essas instituições, já que em via de regra são localizadas em grandes centros urbanos, onde as condições de vida são muito mais desafiadoras para a classe trabalhadora mais pobre e sem tradição acadêmica - sobretudo com o recrudescimento dos investimentos e os constantes ataques à educação básica e superior que a América Latina vêm sofrendo desde

as suas respectivas redemocratizações, o que dificulta bastante o ingresso desses profissionais e seu consequente desenvolvimento numa carreira acadêmica.

Atualmente a corrente conta com grande número de representantes indígenas, mulheres, membros da comunidade LGBTIAQPN+, afrolatinos, quilombolas, campesinato e etc. Dentre eles destacamos: Silvia Rivera Cusicanqui, Ochy Curiel, Aura Cumes, Claudia Zapata Silva, Yuderkys Espinosa Miñoso, Mara Viveros Vigoya, Javier Sanjinés, entre outros. Talvez a marca que representa a corrente anticolonial atual, seja uma despreocupação pela ocupação de espaços de poder nos centros universitários da centralidade do mundo capitalista, muito disso devendo-se à profunda ligação aos movimentos sociais - quase sempre sem representação da política institucional burguesa - e ao fato de tais intelectuais acatarem a *tese da desconexão*<sup>8</sup> defendida tangencialmente por Frantz Fanon em “*Os Condenados da Terra*” e Samir Amin (esse último que o fez ao longo de toda sua trajetória intelectual). Seu método de análise é o marxismo em conjunto com as contribuições de pensadores revolucionários, como Gramsci, J.C. Mariátegui, Lenin, Mao, etc.

A pesquisa que apresentarei ao leitor tomará os avanços dos autores sem se preocupar com as demarcações das correntes supracitadas. Todavia, gostaríamos de deixar sobressaltada a demarcação da corrente a qual essa pesquisa pertence (a anticolonialidade), para que evidencie-se o ponto de partida de nosso estudo e a quais interesses ela atende. Pensamos que a tese apresentada aqui - a saber de que o eurocentrismo deixa de ser uma ideologia, para passar a ser uma estrutura no período colonial e, logo depois é subsumido pelo capitalismo como uma de suas bases - pode contribuir substancialmente não só às análises metodológicas das ciências humanas, mas também nas lutas dos movimentos sociais, elevando a condição de luta - e de entendimento dessa luta - a um novo patamar de consciência.

Dessa forma, acatamos a hipótese de Edward Saïd de que o orientalismo é um dos mecanismos simbólicos de diferenciação amplamente utilizados durante a Idade Média, implementado na disputa entre islã e cristianismo. Entretanto, concordamos com Samir Amin na sua constatação de que esse preconceito é simétrico e proporcional, verificado em ambos os lados da disputa. Na nossa hipótese o orientalismo só conseguiu ser subsumido pelo eurocentrismo com o fator *raça*, corroborando com Aníbal Quijano, inaugurado pela

---

<sup>8</sup> A tese da desconexão movimenta-se no limite do internacionalismo - a saber o da autonomia dos povos -, é o reconhecimento que o proletariado central abriu mão de seu papel revolucionário histórico em prol de uma conciliação de raça e classe. Nesse sentido, o proletariado periférico deve tomar para si o seu papel histórico e levar a cabo a Revolução partindo da periferia, sem a participação ou interferência do proletariado central, causando, dessa forma, uma desconexão entre centro e periferia. À partir dessa desconexão, toda a opressão que recai no mundo periférico, recairia agora, sobre os ombros do proletariado central, empurrando-o a retomar seu papel histórico de luta contra a burguesia central. Ver em: AMIN, Samir “Eurocentrismo: crítica de uma ideologia” - São Paulo: Lavrapalavra, 2021. a partir da pág. 199.

colonização de Abya Ayala [*“América”*]. Nesse sentido, *raça* seria o elemento catártico capaz de transformar um conjunto de discursos sustentados através do conceito jurídico da *“guerra justa”* em prática material de opressão, marcado pela transformação desse conceito em *“justa causa”*- elemento que marca não apenas a *diferenciação*, mas o *estranhamento* como salienta Enrique Dussel - metamorfoseando o orientalismo (ideologia) em eurocentrismo (estrutura social), instrumento de dominação e submissão das populações ditas “inferiores”. A partir daqui, a dita “América”, passaria a contribuir (junto com o campesinato despossuído e proletarizado europeu) para a “assim chamada *acumulação primitiva*”, que possibilitaria a ascensão do modo de produção capitalista a partir do século XVIII. Da mesma forma, o racismo seria o elemento ideológico que marcaria esse novo período e que forneceria as bases de sustentação para a estrutura social do eurocentrismo.

### *Eurocentrismo estrutural: de ideologia à estrutura*

A partir do século XV, com a vitória sobre os “mouros” e sua conseqüente expulsão, a Europa começa um processo de reelaboração de sua história onde o discurso racista é central, projetado ao seu mito de formação e, junto deste último, as estruturas modernas. Pensamos que esse é o motivo pelo qual autores especialistas do tema não tenham conseguido perceber essa sutil diferença qualitativa da passagem da ideologia à estrutura, como é possível observar no fragmento de Ciro Flamarion que segue.

Por outro lado, se o clã já estava tão perto de se dissolver no século VIII a.C., como explicar que a estruturação em *genos/fratria* (grupo que integra várias famílias extensas)/*tribo* pareça com tanta persistência e vigor nas cidades-Estados mais avançadas em períodos posteriores - e só nelas, nunca nos Estados estruturalmente atrasados que não eram *póleis*? De fato, a estruturação mencionada parece ser tardia e artificial, na forma em que a conhecemos nos tempos arcaicos e clássicos da Grécia.<sup>9</sup> (CARDOSO, 1998. p. 202 - grifos do original)

Antes de prosseguir, precisamos também adentrar nesse terreno espinhoso: quando começa o modo de produção capitalista? Autores proeminentes como Immanuel Wallerstein e Aníbal Quijano enxergam na invasão de Abya Ayala o marco inicial do capitalismo. Outros como James Morris Blaut e André Gunder Frank projetam esse nascimento em períodos mais remotos, na tentativa de chamar atenção para a importância das sociedades coevas ao subcontinente europeu. Por conseguinte, pensamos que o estudo de Karl Marx em “O

---

<sup>9</sup> CARDOSO, Ciro Flamarion “Sete Olhares Sobre a Antiguidade” - 2ª edição, Brasília: Editora UNB, 1998.

*Capital*” - livro I - sobre a transição do modo de produção feudal ao capitalismo e a forma como isso é trabalhado nas obras de Samir Amin, são suficientemente claros nessa questão.

Assim sendo, baseados sobretudo nas obras de Marx e Amin, o século XV também marcaria o início do período de *transição* do modo de produção feudal para modo de produção capitalista, que ascende por volta do século XVIII. Também marca a integração subordinada de Abya Ayala ao mercado mundializado em duas frentes diferentes, mas complementares: a primeira, mais amplamente discutida e de mais fácil percepção, diz respeito à sujeição político-econômica que marca materialmente a posição de colônia; e a segunda, refere-se ao campo social, que por conta de sua complexidade permanece em disputa. Nossa pesquisa insere-se neste segundo âmbito, nossa hipótese secundária é que a tensão existente entre o ordenamento jurídico - que ainda estava em vias de encontrar sua síntese entre as reminiscências do direito de clã e o direito romano -, e a religião - assentada sobre suas bases seculares, mas constantemente revolucionada pelos avanços na matriz filosófico-teológicas islâmicas, incorporadas de maneira conservadoras pelo cristianismo -, criaram juntas uma coesão e um ordenamento social estranhas àquelas europeias. Em outras palavras, a colonização cria um novo ordenamento social-espacial (a colônia), enquanto na Europa gera um impasse entre Estado e religião que só será resolvido séculos mais tarde com o Iluminismo e a conseqüente separação entre essas duas esferas.

As invasões de Abya Ayala criam, materialmente, um problema: “o que fazer?”. Se por um lado a chamada “descoberta”, poderia oferecer soluções à soberania dos Estados nacionais recém criados e ao endividamento provocado pelas lutas contra os “mouros” - que resultou, como conseqüência, na unificação desses Estados nacionais modernos -, ela poderia também financiar a “reconstrução” dessas regiões. Por outro, o território não estava desocupado e isso acabaria por colocar a Europa num dilema filosófico, social, religioso, político e jurídico. Os resultados serão soluções diferentes - tanto na esfera jurídica, como na esfera religiosa -, que no longo prazo se somariam aos fatores que contribuirão para a separação entre Estado e Igreja. É a isso que nos referimos, quando falamos do campo social em disputa acima.

Os autores que estudamos, nos chamam atenção de que nos documentos relacionados ao primeiro século de colonização as terras e recursos encontrados que figuram apartados de seus habitantes, como se em Abya Ayala fosse um terreno disponível à ocupação.

Mais essencial e decisivo para os séculos seguintes, no entanto, foi o fato de que o novo mundo emergente não apareceu como um novo inimigo, mas como um espaço livre, como uma área aberta à ocupação e expansão europeias. Por 300 anos, isso foi uma tremenda

afirmação da Europa tanto como o centro da Terra quanto como um velho continente. Mas também destruiu conceitos previamente mantidos do centro e da idade da Terra, porque iniciou uma luta interna europeia por esse novo mundo que, por sua vez, levou a uma nova ordem espacial da Terra com novas divisões. Obviamente, quando um velho mundo vê um novo mundo surgir ao seu lado, ele é desafiado dialeticamente e não é mais velho no mesmo sentido.<sup>10</sup> (SCHMITT, 2006. p. 87)

A partir da análise bibliográfica dos autores que estudam o período de colonização, podemos dividir a construção europeia sobre esse “*outro*” em três eixos principais: o primeiro de estranhamento, onde os indígenas são colocados fora do ordenamento espacial e *estranhados* enquanto humanos; o segundo de semi-humanidade, quando o indígena é recolocado no território às custas de sua humanidade, a partir daqui ele passa a ser reconstruído como inferior e, por isso, passível ao assujeitamento e à superexploração; e por último, o terceiro eixo de assimilação, quando o indígena recusa o assujeitamento (mau selvagem), se revoltando contra essa nova ordem<sup>11</sup>. Dessa forma eles se transformam em um risco ao novo ordenamento social colonial e por isso deveriam ser destruídos, em contraposição aos indígenas que conseguiram ser mais ou menos “assimilados” à essa sociedade colonial (bom selvagem) e, portanto, poderiam ser salvos e re-conduzidos à “civilização”, ao estatuto de humano em “evolução”<sup>12</sup>. É importante evidenciar isso porque esses eixos irão marcar as análises sociais da Europa sobre o mundo colonial, mas não somente isso, imprime sobre o senso comum da centralidade do mundo capitalista uma ordem pré-subjetiva de enquadramento do latino-americano - sobretudo da mulher latino-americana - embasando ataques racistas e xenofóbicos em nossa contemporaneidade, mas voltaremos a isso adiante.

---

<sup>10</sup> SCHMITT, Carl. “The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum” Translated and Annotated by G. L. Ulmen - New York, NY: Telos Press Publishing, 2006 [do original: *Most essential and decisive for the following centuries, however, was the fact that the emerging new world did not appear as a new enemy, but as free space, as an area open to European occupation and expansion. For 300 years, this was a tremendous affirmation of Europe both as the center of the earth and as an old continent. But it also destroyed previously held concepts of the center and age of the earth, because it initiated an internal European struggle for this new world that, in turn, led to a new spatial order of the earth with new divisions. Obviously, when an old world sees a new world arise beside it, it is challenged dialectically and is no longer old in the same sense.*]

<sup>11</sup> A resistência indígena se faz desde o primeiro momento de invasão, no entanto também houveram aqueles povos que para fugir do domínio colonial dos grandes impérios - maias, astecas e incas -, ou se livrar de povos rivais, se aliaram aos invasores portugueses e/ou espanhóis. Essa política de alianças entre povos originários e invasores sofre de períodos de recrudescimento e avanços, sobretudo após a implementação da escravização indígena, marcando períodos de revolta, insurreições e rebeliões. Seja como for, não se pode negar que indígenas tenham sido grandes aliados, inclusive, para o repelimento nas tentativas de invasão de holandeses, franceses, etc. como já é de amplo conhecimento na historiografia latino-americana.

<sup>12</sup> TODOROV, Tzvetan. “A conquista da América: a questão do outro” - 5ª edição - São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

Entre o final do século XVI e início do século XVII as teorias liberais começam a ganhar força, importantes por proporcionarem uma nova matriz filosófica que fosse capaz de substituir a escolástica. A essa altura a identidade europeia, forjada no seio da teologia cristã, já encontrava-se acabada e bem sedimentada. Isso é importante porque a identidade europeia incorpora para si os ideais de transcendência cristãos, expurgando os elementos *desajustados*<sup>13</sup>. “Como os muçulmanos eram considerados filhos do diabo, a palavra “adversário” aqui deve ser entendida no sentido de “inimigo”, ou seja, um adversário mortal que deve ser aniquilado.”<sup>14</sup> (SCHMITT, 2006. p. 58 - rodapé, tradução nossa) Dessa forma os muçulmanos eram inimigos da humanidade e uma ameaça ao equilíbrio mundial, o mesmo não pode ser afirmado - como podemos observar - quanto aos indígenas do “Novo Mundo”.

Esse elemento metafísico, escolástico, será incorporado à nova filosofia liberal como o *sujeito transcendental da filosofia*: um sujeito branco, europeu, homem, cristão, chefe da família e moralmente superior. Sujeito esse criado através de um processo que começa com a disputa entre cristianismo e islã, onde o cristão liga-se ao divino pelo bom, belo, moral e justo, em detrimento do islâmico herege, representante do mal, do anti-cristo, do imoral e do superado. É importante ressaltar que, nesse sentido, a construção do feminino também segue uma lógica semelhante, só que dessa vez para expurgar as reminiscências da organização clânica e/ou semi-nômade de tradição religiosa politeísta imigradas para o interior da Europa, que ameaçavam a coesão social dos Estados nacionais em vias de unificação. No caso do feminino é responsável por redistribuir os papéis binários de gênero aceitáveis dentro dessa nova ordem social em construção. Em ambos os casos, o aparato repressivo capaz de estabelecer essa coesão e coerção social, para formar um novo *ethos* que desse conta da nova ordem seria a Inquisição.

As ondas de expurgos de judeus e islâmicos, seguidas do estabelecimento dos Tribunais do “Santo” Ofício, juntas, são responsáveis por rearranjar o tempo e o espaço. No caso do tempo, estabelecendo uma linha cronológica de uma ordem cósmica e mundana -

---

<sup>13</sup> MEAD, Margaret. “Sexo e temperamento em três sociedades primitivas”, São Paulo, SP: Perspectiva, 2000. Sobre os “*desajustados*” a autora argumenta em seu livro que são elementos da sociedade que por algum motivo não conseguem assimilar os elementos culturais e, por isso, são expurgados de suas sociedades. Enxergamos paralelos entre os “*desajustados*” de Mead e os hereges das Inquisições que ocorreram em todo esse período na Europa, bastante ressaltado por Le Goff. Ver também em LE GOFF, Jacques “As raízes medievais da Europa” - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

<sup>14</sup> SCHMITT, Op. Cit. [do original: *Since Muslims were considered to be children of the devil, the word "enemy" here should be understood in the sense of "foe," i.e., a mortal enemy that should be annihilated.*] Nota de Tradução: No original os termos contrapostos por Schmitt são “*enemy*” e “*foe*”. No nível da semântica são quase sinônimos, mas sua diferença de intensidade dificulta a tradução para língua portuguesa onde não se encontram palavras de igual relação. Sendo assim as entradas “*enemy*” foram traduzidas como “*adversário*”, e não com o cognato “*inimigo*”, que foi reservado para traduzir o termo “*foe*” por apresentar maior intensidade.

histórica -, onde a organização social europeia e a religião, formariam juntas a *Res-publica Christiana*<sup>15</sup> triunfante sobre a anarquia, a idolatria e as heresias, relegados ao passado superado. “*As heresias inaceitáveis para ela [a igreja] são as que questionam o poder*”(LE GOFF, 2007. p.120). No caso do espaço, estabelecendo um rearranjo social capaz de sustentar o poder aristocrático e eclesiástico altamente hierarquizado e em disputa, que desse conta de transformar o *colonus* e o *coloni*<sup>16</sup> numa classe organizada para a exploração, que mais tarde ficaria conhecida por *campesinato*.

Destarte, percebemos que esses elementos reunidos serviram para formar a identidade europeia em seus primórdios, quando o orientalismo ainda estava em seu processo de subsunção ao eurocentrismo. Uma identidade que não pode suportar a alteridade, por esta representar o negativo absoluto e, por isso, deve ser combatida e eliminada. Entretanto, com as invasões à Abya Ayala, seguido do novo elemento ideológico do racismo, essa matriz identitária europeia sofre a alteração: o eurocentrismo finalmente pode subsumir o orientalismo, ascendendo à estrutura social que passa a engendrar a partir, e através de si, uma complexa teia que envolve o todo social. Sendo assim a filosofia, a teoria, a prática e o ordenamento social, bem como os aparatos jurídico, político, econômico e religioso passam a ser atravessados por essa nova estrutura social. A partir desse processo, será possível derogar para si o elemento da *transcendência* que servirá de arcabouço filosófico para a construção do *sujeito transcendental* da filosofia - conforme mencionamos anteriormente - das teorias liberais.

Tendo em vista o que foi dito até esse momento, percebemos que o eurocentrismo não é algo que possa se encerrar somente na esfera da *produção do discurso*, como salienta a passagem de Terry Eagleton, como destacamos no início dessas páginas. O eurocentrismo é um conjunto de discursos, mas sobretudo de práticas e interdições materiais que atravessa formas de “*ser*”, “*estar*” e possibilidades de “*agir*” na sociedade em ascensão. Esse conjunto de expectativas de papéis sociais e interdições atravessa todo o complexo social formando, dessa forma, um novo *ethos* social, um novo ordenamento cultural.

Isso é cultura, essencialmente um conjunto de princípios justificadores para reunir apoio e solidariedade, e um conjunto de sinais de “*entrada proibida*”. A cultura não depende

---

<sup>15</sup> SCHMITT, Op. Cit.

<sup>16</sup> ANDERSON, Perry “Passagens da Antiguidade ao Feudalismo” - São Paulo: Brasiliense, 2000. p. 90. “*Colonus - o rendeiro camponês depende, amarrado à propriedade de seu senhor, pagando-lhe aluguéis em bens ou em dinheiro por seu lote trabalhado em seu cultivo em base da meação (os trabalhos remunerados propriamente dito não eram comuns. Os coloni geralmente retinham a metade do que produzia o lote.*” - grifos do original.

simplesmente da organização, ela é parte da organização, e fornece as justificativas para limites e controles.<sup>17</sup> (DOUGLAS, 2004. p.44)

Dessa forma, enquadrar o eurocentrismo somente em sua dimensão ideológica, relegando toda a dimensão concreta - que faz do eurocentrismo algo quase que inescapável, até aos subalternos, num eurocentrismo autoinfligido -, significa deixar de lado parte essencial do problema: a de reconhecer que o eurocentrismo deixou há muito de ser uma ideologia e que ele se encontra numa dimensão mais essencial da vida social moderna, produzindo e reproduzindo hierarquias, outorgando e destituindo humanidades. Entretanto percebemos que toda essa estrutura social fica circunscrita ao universo parasitário entre metrópole-colônia.

Apesar de já podermos encontrar alguns pensadores que começavam a escrever sobre o liberalismo durante o século XVI, como o famoso exemplo de Michel de Montaigne, essa corrente filosófica ganha fôlego a partir do século XVII através dos “*valores universais do homem*”, que serão responsáveis por servir de base filosófica para a conclusão da fase de transição do modo de produção feudal ao modo de produção capitalista. A mudança radical do *ethos* individual que era - até então - quantitativo, passa a ser qualitativo: um indivíduo como uma representação numérica de uma coletividade passa, dessa forma, a representar um universo de valores éticos, morais e humanos *unos* e intransferíveis, que encarnariam uma subjetividade, um *devoir* histórico de um tempo específico, mas apresentando-se como universal<sup>18</sup>. Essa construção qualitativa do indivíduo operacionalizada a partir da noção de “*natureza humana*” é providencial, mas aparece como um corte epistemológico entre a filosofia moderna e a escolástica.

Para que esse projeto tenha sucesso é necessário o resgate das raízes da racionalidade da qual o Iluminismo seria reivindicado como seu legítimo herdeiro. Dessa forma, a racionalidade pode ligar-se ao gênero humano projetando ao passado as características de um tempo, de uma sociedade e de uma forma de organização específicos, como se fosse algo identificável desde os primórdios daquilo que viria a ser a Europa, como que evidências arqueológicas da pretensa superioridade europeia. É assim que paulatinamente a Grécia começa a tomar o lugar de Roma na “gênese” da Europa. Entretanto, essa Grécia que passa a figurar é aquela da *pólis*, livre das heresias combatidas pela igreja, vocacionada à democracia,

---

<sup>17</sup> DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

<sup>18</sup> Aqui podemos perceber como os eixos que destacamos anteriormente são responsáveis por impactar e transformar a Europa de forma endógena, mostrando como as transformações colonialistas são dialéticas tanto nas metrópoles, quanto nas colônias.

aos valores humanistas, à filosofia e à racionalidade, conforme descrito pela passagem de Ciro Flamarion que destacamos no início deste tópico. É por isso que autores liberais começam seus escritos distinguindo o “selvagem” ou “primitivo”, para diferenciá-lo e opô-lo ao “civilizado”. Isso cria uma linha de continuidade entre a Europa moderna e a Grécia clássica, ao mesmo tempo que alude ao Império romano ressurgido e reconquistado - e ampliado. Criando dessa forma, uma nova linha do tempo legitimada e aparentemente racionalmente divorciada daquela pertencente à escolástica de outrora.

O problema é que a própria identidade europeia é criada a partir da escolástica, e por isso conserva em sua essência esses elementos metafísicos. Talvez seja por isso que a identidade europeia seja tão afeita ao abstrato e irrealizável, para isso basta que observemos o movimento de refluxo do racismo aplicado à realidade europeia, onde a raça branca nunca é suficientemente branca, ou europeia. Seja como for, a noção de uma “natureza humana” *una* relacionando-se intimamente à conceitos abstratos e excludentes, formam uma ordem pré-subjetiva de conceitos que exprimem aquilo que Adorno chama de *ratio-burguesa*<sup>19</sup>, onde a identidade<sup>20</sup> se transforma em tautológica e expressa-se somente pelo que se “é”.

Assim, a filosofia liberal passa ao posto de *ideologia* e pode ser interrogada como “o sujeito” transcendental da filosofia, colocando-se no mais elevado posto das hierarquias sociais. No entanto todo o processo descrito acima só torna-se altamente eficiente - como de fato o é - inserindo-se nesse processo a estrutura social do eurocentrismo. É por isso que o eurocentrismo precisa ser subsumido pelo capitalismo: o capitalismo depende de algo que

---

<sup>19</sup> Ver em ADORNO, T. W. “Dialética Negativa” - Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

<sup>20</sup> Adorno, Op. Cit. p.124 e 125 [rodapé]. “A palavra identidade possui muitos sentidos na história da filosofia moderna. Por um lado, ela designa a unidade da consciência pessoal: o fato de um eu se manter como o mesmo em todas as suas experiências. Era isso que tinha em vista a sentença kantiana relativa ao “‘eu penso’ que deve poder acompanhar todas as minhas representações”. Em seguida, a identidade deveria ser uma vez mais legalmente igual em todas as essências dotadas de razão, pensamento enquanto universalidade lógica; mais além, a igualdade consigo mesmo de todo objeto de pensamento, o simples  $A=A$ . Por fim, segundo o ponto de vista da teoria do conhecimento: o fato de o sujeito e objeto, como quer que venham a ser mediados, coincidirem. As duas primeiras camadas de significação também não são mantidas de maneira alguma estritamente afastadas uma da outra. Isso não é culpa de um uso pouco rigoroso da linguagem. A identidade designa muito mais o ponto de indiferença entre o momento psicológico e o lógico no idealismo. A universalidade lógica enquanto a universalidade do pensamento é ligada à identidade individual, sem a qual ela não chegaria a termo porque, de outro modo, nenhum passado seria fixado em algo atual, e, com isso, não seria fixado absolutamente nada enquanto igual. O recurso a isso pressupõe uma vez mais a universalidade lógica; ele é um recurso do pensamento. O “eu penso” kantiano, o momento individual da unidade, sempre exige também o universal supraindividual. O eu particular só é um em virtude da universalidade do princípio numérico da unidade; a unidade da própria consciência é uma forma de reflexão da identidade lógica. O fato de uma consciência individual ser uma só vale sob a pressuposição lógica do terceiro excluído: o fato de ela não dever poder ser uma outra. Nessa medida, sua singularidade, para ser apenas possível, precisa ser supraindividual. Nenhum dos dois momentos tem prioridade em relação ao outro. Se não houvesse nenhuma consciência idêntica, nenhuma identidade da particularização, então não haveria nenhum algo universal nem o universo. Assim, legitima-se em termos de teoria do conhecimento a concepção dialética do particular e do universal.”

seja capaz de hierarquizar e organizar as classes - e as frações de classe - em disputa para a exploração, coisa que o eurocentrismo já realizava de forma eficaz, mas de maneira limitada, às colônias. Dito dessa forma, evidencia-se a relação dialética e de co-dependência existente entre o capitalismo e o eurocentrismo.

É por isso que sustento a hipótese que apresento no início desta digressão, a de que o eurocentrismo é uma estrutura social que ao ser subsumida pelo capitalismo, torna-se em uma de suas bases essenciais. O eurocentrismo, ao mundializar-se, engendra a partir - e através de si - uma forma de organizar as forças produtivas para a exploração e acumulação capitalista de maneira inescapável, pois é capaz de ligar-se à noção de inferioridade “natural” incorporada pelo racismo. Ele, ao mesmo tempo, reconstrói uma linha temporal onde todos os caminhos levam à Europa como a “gênese” da civilização e do desenvolvimento, tornando dessa maneira impossível contar a história de diversas sociedades distintas entre si, sem que se recorra à Europa e ao seu “passado” grego.

Ao longo dessas linhas procuramos ressaltar que o colonialismo como a lógica por detrás dos processos de tentativa de “*assujeitamento*” para a transferência de recursos, que marcaria de maneira endógena o tipo de capitalismo dependente que será desenvolvido, ainda que posteriormente, nessas regiões e, de maneira exógena, a dinâmica mundial do tipo centro-periferia. Talvez, à primeira vista, essas coisas não estejam conectadas, mas a dominação material é essencial não só para o estabelecimento do poder e aquilo que se transformaria na hegemonia europeia capitalista que se seguirá após o século XVIII, como também uma ferramenta indispensável para o controle sobre as formas de “*ser*”, “*estar*” e “*agir*” no mundo. Assim, o colonialismo não é só uma estrutura objetiva material que sobredetermina as realidades periféricas, mas também, o elemento subjetivo - ou *intersubjetivo*, nas palavras de Quijano - e estrutural que limita as possibilidades de existirmos no mundo. Nesse contexto, o *eurocentrismo* começa seu processo de subsunção: de uma *estrutura social* para a dominação colonial, para uma *estrutura social capitalista* que limita nossas possibilidades de pensarmos a nós mesmos. Isso é mais visível na produção intelectual terceiro-mundista a partir do século XIX, cujas obras permeadas de preconceitos raciais reproduzem o *eurocentrismo auto-infligido* como uma auto proibição que advém da impossibilidade de um não-europeu em ser um europeu.

## *Considerações Finais*

Após a subsunção do eurocentrismo pelo capitalismo, o racismo age como elemento que fetichiza - aliena, mistifica e reifica - sua existência enquanto um processo histórico de longa duração que acaba por formar uma estrutura social, mundializada pelo modo de produção, sendo dessa forma o racismo sua dimensão mais aparente e, por isso, mais visível. Ao fazermos essa afirmação não negamos que o próprio racismo tenha sido subsumido à estrutura na contemporaneidade, desejamos tão somente demarcar como um processo histórico de longa duração que metamorfoseia-se a cada transformação social.

A crítica ao *eurocentrismo* necessita desvelar as objetividades alienadas e o fetichismo dos conceitos para alcançar o que há de mais essencial nos fenômenos sociais pára-europeus, colocando esses conceitos em suspeita. Por isso é que se faz tão imperativa a revisão conceitual, questionando-nos sobre tais categorias já dadas, examinando e reatualizando-as quando necessário for, sem nenhum tipo de constrangimento. Foi isso que procuramos realizar em nossa pesquisa. Reivindicamos a dialética materialista porque essa converte-se em uma filosofia assentada nos princípios da emancipação - concreta e possível -, sendo assim, oferecendo uma crítica mordaz aos fundamentos filosóficos liberais de uma sociedade assentada sobre bases alienadas, mistificadas e reificadas. Acreditamos que é por esse motivo que ela é tão atacada pela intelectualidade pós-moderna, que através do irracionalismo pretende oferecer uma crítica ao racionalismo, envenenando suas próprias raízes e dissolvendo-se no ar. Dizer isso não significa negar que os chamados “euro-marxistas” ou “euro-comunistas” - ou qualquer marxista/comunista proveniente de qualquer lugar - não sejam eurocêntricos, ou pior ainda, que o marxismo está acima das acusações de *eurocentrismo*: significa, tão somente, que queremos fugir da banalização do conceito e seu conseqüente esvaziamento. Antes de tudo, nosso intuito é enriquecer a categoria, para que se torne mais consistente para qualquer acusação do tipo, dessa forma, impelindo que os intelectuais e teorias que incorram nesse tipo de imprecisão sejam obrigados a retroceder em suas pesquisas e reavaliarem seus parâmetros metodológicos. Ou seja, ambicionamos “destrivializar” as denúncias de *eurocentrismo*.

Uma das características básicas do eurocentrismo é se projetar no passado, remontando Grécia e Roma, para posicioná-las como o berço da civilização, ainda que ambas estivessem inseridas num contexto de grande efervescência civilizacional, onde as trocas culturais - ainda que permeada da distinção - eram realizadas sem o fator “*raça*”, por isso,

realizadas de maneira mais horizontalizadas, abrangente e de transformações duradouras e profundas, ainda que o elemento do preconceito étnico seja verificável em muitas dessas sociedades da Antiguidade. O eixo “*Afro-urasiático*” na Antiguidade, é o que podemos chamar nas ciências sociais de “*sociedades de contato*” - ainda que seja importante pontuar que esses contatos nem sempre eram amistosos ou puramente de trocas -, autores como Enrique Dussel, André Gunder Frank e James Morris Blaut, inclusive, sustentam a hipótese de que as sociedades proto-europeias fossem periféricas às coexistentes em seus respectivos períodos. Seja como for, não podemos perder de vista o fato que todas as sociedades da Antiguidade - independentemente de sua localização geográfica ou cultural -, suas relações e trocas culturais são o real berço da civilização “*A história da humanidade é a do seu penoso combate para superar as contradições nascidas do seu próprio desenvolvimento.*”<sup>21</sup> (AMIN, 2021. p. 131). Esse processo é importante para conseguirmos apreender o momento que a distinção passa a afirmar e construir um “*self*”, determinando através da *dialética negativa* o “*outro*” tão popular nas digressões póscoloniais (pós-coloniais) e decoloniais.

A partir daí, nossa pesquisa coloca-se de forma conciliadora entre as hipóteses dos “*estudos subalternos*” que enxergam o nascedouro do eurocentrismo no orientalismo, e a “*corrente decolonial*” que vê nas invasões europeias à Abya Yala a inflexão necessária para a constituição do elemento ideológico legitimador do poder colonial, através da “*raça*”. Nesse sentido, a “*raça*” é o elemento catártico - como se diz na psicanálise - capaz de libertar a construção do “*self*” de suas amarras empíricas e epistemológicas. Somente com esse ingrediente o “*orientalismo*” consegue subsumir ao “*eurocentrismo*” e encerrar o processo de longa duração da construção da identidade europeia “branca”, cristã, patriarcal e burguesa, para além de seu aspecto distintivo: a partir desse advento, ele passa a ser uma estrutura social hierárquica e condição primeira capaz de outorgar humanidade. Se de um lado a estrutura social colonial do eurocentrismo encerrava-se nesse ecossistema parasitário, por outro através dele foi possível ordenar e hierarquizar para a exploração de todo o complexo colonial.

Quando a filosofia liberal começa a figurar na Europa, torna-se cada vez mais imperativa a necessidade de romper com a escolástica e formar uma nova matriz filosófica que representasse o ordenamento social que surgia. Assim, a filosofia liberal alça-se à ideologia desse novo tempo histórico, sustentando o capitalismo insurgente e rompendo com a escolástica, derogando para si o pensamento racional e resgatando da filosofia clássica a

---

<sup>21</sup> AMIN, Op. Cit.

oposição entre natureza *versus* racionalidade. Nesse procedimento o eurocentrismo passa a ocupar um papel essencial no modo de produção capitalista: ele é capaz de construir uma noção de “natureza humana” desigual, hierárquica e transcendental. A partir daqui os seres humanos são tidos como “naturalmente” desiguais e, por isso, passíveis de desumanização e superexploração, fazendo com que o eurocentrismo se libertasse das amarras coloniais e se mundializasse. Eurocentrismo e capitalismo tornam-se um metabolismo social que implementa e organiza a classe trabalhadora para a exploração e transferência de recursos, resolvendo - inclusive - o “problema” das independências formais, a partir da fase imperialista do capitalismo.

Assim sendo, esperamos que tenha-se evidenciado a insuficiência do enquadramento do eurocentrismo como uma ideologia, como vem sendo realizado até o momento nas ciências sociais. O eurocentrismo age na matriz filosófica que assenta o modo de produção capitalista, mas ele não encerra-se nisso: ele é um conjunto de práticas materiais que organiza todo o modo de produção atual, sem o qual não seria capaz de ser realizado a expropriação de forma global, como condição necessária do atual sistema. Esperamos que o artigo tenha servido ao seu propósito de comunicar por quais caminhos nossa pesquisa percorreu - e ainda está percorrendo, uma vez que ainda não está terminada -, a fim de elevar o nível de consciência sobre o problema do eurocentrismo e sobre as implicações programáticas de ignorar este problema. Esperamos também que a partir da nossa pesquisa se abram novas possibilidades de análise e crítica ao sistema atual e às realidades periféricas.

**FINANCIAMENTO:** O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES). Programa de Excelência Acadêmica.

### *Bibliografia*

ADORNO, T. W. “Dialética Negativa” - Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

AMIN, Samir. “Eurocentrismo: crítica de uma ideologia” - São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

ANDERSON, Kevin B. “Marx nas Margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais” - São Paulo, SP: Boitempo, 2019.

ANDERSON, Perry “Passagens da Antiguidade ao Feudalismo” - São Paulo: Brasiliense, 2000.

BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito de história. In: O anjo da história”, Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2012.

BARROS, Douglas Rodrigues "O que é eurocentrismo?"  
[https://blogdaboitempo.com.br/2021/06/16/o-que-e-eurocentrismo/#\\_ftnref1](https://blogdaboitempo.com.br/2021/06/16/o-que-e-eurocentrismo/#_ftnref1) acessado em 25/03/2025.

BORBA, Pedro, 2020. “Para uma teoria crítica do eurocentrismo: história, colonialismo e o resto do mundo.” Revista Estudos Políticos: a publicação semestral do Laboratório de Estudos Hum(e)anos (UFF). Rio de Janeiro, Vol.11 | N.1, pp.63-82, outubro de 2020.

CARDOSO, Ciro Flamarion “Um historiador fala de teoria e metodologia: Ensaios” - Bauru, SP: Edusc, 2005.

\_\_\_\_\_ “Sete Olhares Sobre a Antiguidade” - 2ª edição, Brasília: Editora UNB, 1998.

CAHEN, Michel & BRAGA, Ruy “Para Além do Pós (-) Colonial” - 1ª edição - São Paulo: Alameda, 2018.

DETIENNE, Marcel “A Identidade Nacional, Um Enigma” - Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2013.

\_\_\_\_\_ "Comparar o Incomparável" - Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2004.

DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

DUSSEL, Enrique. "1492 - O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade" - Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

\_\_\_\_\_ “Europa, Modernidade e Eurocentrismo” - Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. “Os condenados da terra” Civilização Brasileira S.A.: Rio de Janeiro, 1968.

\_\_\_\_\_ “Pele negra, máscaras brancas” - Salvador : EDUFBA, 2008.

FRANÇOIS Hartog. “Os antigos, o passado e o presente” In; Fundamentos gregos da ideia de Europa - Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2003. (Pérgamo).

FRANK, André Gunder “ReORIENT:Global Economy in the Asian Age” - Berkeley / Los Angeles / London: University of California Press, 1998.

GRAMSCI, Antônio "Cadernos do Cárcere" in "Volume 2: Os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo" - 3ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

HAIDER, Asad. Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje - São Paulo: Veneta, 2019. (Coleção Baderna)

HALL, Stuart. "Introdução", In: Cultura e representação. Rio de Janeiro: Ed. Puc Rio/Apicuri, 2016

LE GOFF, Jacques "As raízes medievais da Europa" - Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LORAUX, Nicole. "La Guerra Civil en Atenas: La política entre la sombra y la utopía" - Madrid: Ediciones Akal, 2008.

MARX, Karl. "O Capital [Livro I] Crítica da Economia Política: O processo de produção do Capital" Tradução Rubens Enderle. 2ª edição - São Paulo: Boitempo, 2017.

\_\_\_\_\_ "O Capital [Livro II] Crítica da Economia Política: O processo de circulação do Capital" Tradução Rubens Enderle. 1ª edição - São Paulo: Boitempo, 2014.

\_\_\_\_\_ "Contribuição à crítica da economia política" tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2ª edição - São Paulo, SP: Expressão Popular, 2008.

\_\_\_\_\_ "A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)" São Paulo, SP: Boitempo, 2007.

\_\_\_\_\_ "Crítica da filosofia do direito de Hegel" - 2ª edição revista - São Paulo, SP: Boitempo, 2010.

MEAD, Margaret. "Sexo e temperamento em três sociedades primitivas", São Paulo, SP: Perspectiva, 2000.

MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador. - Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2007.

REICHEL, Heloisa Jochims "Relatos de viagens como fonte histórica para estudo de conflitos étnicos na região platina (séc. XIX) In: Vésicio, L. E. & Santos, Pedro Brum. Literatura e História: perspectivas e convergências. Bauru: Edusc, 1999.

REVEL, Jacques. "Microanálise e construção do social", In: Revel, Jacques (organizador). Jogos de escalas: a experiência da microanálise. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.

PRATT, Mary Louise. “Pós-colonialidade: projeto incompleto ou irrelevante”, In: Vécio, L. E. & Santos, Pedro Brum. *Literatura e História: perspectivas e convergências*. Bauru: Edusc, 1999.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”, Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_ “Aníbal Quijano: Textos de Fundación”, Colección El Desprendimiento - Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

SAÏD, Edward “Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente” - 1ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHMITT, Carl. “The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum” Translated and Annotated by G. L. Ulmen - New York, NY: Telos Press Publishing, 2006

SETH, S. “Razão ou Raciocínio? Clio ou Shiva?” *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 6, n. 11, p. 173–189, 2013.

DOI: 10.15848/hh.v0i11.554. Disponível em: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/554>. Acesso em: 7 fev. 2025. Do original “A história é um código, e que esse código é incapaz de codificar passados não ocidentais”

SPIVAK, Gayatri Chakravorty “Pode o Subalterno Falar?” - Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

THOMPSON, E. P. “Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.” São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TODOROV, Tzvetan. “A conquista da América: a questão do outro” - 5ª edição - São Paulo, SP: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

YOUNG, Robert J. C. “Formations of Postcolonial Theory” In *Postcolonialism - An Historical Introduction*. Pondicherry, India: Wiley Blackwll, 2016.

ZAPATA, Claudia. “El giro decolonial. Consideraciones críticas desde América Latina.” *Pléyade*, n.21, 2018.