



REVISTA CADERNOS *de* CIÊNCIAS SOCIAIS *da* UFRPE

Publicação do Departamento de
Ciências Sociais da Universidade Federal
Rural de Pernambuco

Dossiê

ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Organizadora: Dra. Júlia Figueredo Benzaquen

Ano VI, volume II, número 11 – Ago-Dez, 2017
ISSN: 2446-6662 – Versão Eletrônica



**UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO**

INDEXADORES

A Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE está indexada as seguintes bases:

Sumários de Revistas Brasileiras (Sumários.org)

Latindex (<http://www.latindex.unam.mx/index.html>)

Periódicos Capes (www.periodicos.capes.gov.br)

ASSESSORIA TÉCNICA

Projeto Gráfico: Bruna Andrade

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema Integrado de Bibliotecas da UFRPE
Biblioteca Central, Recife-PE, Brasil

Ficha catalográfica

C122 Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE / Departamento de Ciências Sociais da UFRPE. Ano VII, v. II, n. 11 (ago./dez. 2017). – Recife: EDUFRPE, 2018. 192 p.

Este volume: Dossiê: Estudos Pós-coloniais / organizadora: Júlia Figueredo Bezaquen.
ISSN 2446-6662

Referências.

1. Ciências Sociais – Periódicos I. Universidade Federal Rural de Pernambuco, Departamento de Ciências Sociais II. Bezaquen, Júlia Figueredo, org

CDD 300



**UNIVERSIDADE
FEDERAL RURAL
DE PERNAMBUCO**

Reitora:

Professora Dra. Maria José de Sena

Vice-reitor:

Professor Dr. Marcelo Brito Carneiro Leão

Pró-Reitoria de Ensino de Graduação – PREG

Professora Dra. Maria do Socorro de Lima Oliveira

Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação - PRPPG

Professora Maria Madalena Pessoa Guerra

Pró-Reitoria de Atividades de Extensão – PRAE

Professora Dr. Ana Virgínia Marinho

Pró-Reitoria de Administração – PROAD

Professor Dr. Mozart Alexandre Melo de Oliveira

Pró-Reitoria de Gestão Estudantil – Progest

Professor Dr. Severino Mendes de Azevedo Júnior

Pró-Reitoria de Planejamento – Proplan

Carolina Guimarães Raposo

Departamento de Ciências Sociais (DECISO)

Diretora Professora Dr. Carlos Antonio Alves Pontes

**REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS
COMISSÃO EDITORIAL**

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE

Dr^a Andrea Lorena Butto Zarzar – UFRPE

Dr. Marcos André de Barros – UFRPE

Dr^a Roseana Borges de Medeiros – UFRPE

Dr. Josias Vicente de Paula Junior - UFRPE

COMISSÃO DE PARECERISTAS PARA EDIÇÃO 2017.2

Aruã Silva de Lima – UFRPE, Gabriel Moura Peters – PPGS – UFPE, Claudio Moraes de Souza – UFRPE, Marcos Moraes Valença – IFPE, Recife, Maria Grazia Cribari Cardoso – UFRPE, Monaliza Rios Silva. UAG-UFRPE, Vico Dênis Sousa de Melo – UNILAB, Guilherme Figueredo Benzaquen – doutorando PPGS-UFPE, Lucia Falcão Barbosa – UFRPE, Francisco Sá Barreto dos Santos – UFPE, Anderson Fernandes de Alencar – UAG-UFRPE

EDITORES

Dra. Andrea Lorena Butto Zarzar – UFRPE

Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva – UFRPE

SUMÁRIO

6

EDITORIAL

10

UMA PROPOSTA DE MATRIZ METODOLÓGICA PARA OS ESTUDOS DESCOLONIAIS

Paulo Henrique Martins e Júlia Figueredo Benzaquen

32

A ACUMULAÇÃO (MUITO MAIS DO QUE) PRIMITIVA COMO ELO ENTRE CAPITALISMO, COLONIALISMO E PATRIARCADO

Maurício Hashizume

62

WEBER E A UNIVERSALIDADE DA CULTURA (IR)RACIONAL MODERNA: UMA ANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Filipe Barreiros Barbosa Alves Pinto

80

NARRATIVAS E APRENDIZADOS DO COLONIALISMO: MESTIÇAGEM, NAÇÃO E IDENTIDADE PÓS-COLONIAL A PARTIR DE VIVA O POVO BRASILEIRO

João Matias de Oliveira Neto

109

A HISTÓRIA, A PÓS-COLÔNIA E OS “NOVOS” SUJEITOS NA PRODUÇÃO DOS CONHECIMENTOS: REFLEXÕES COM ACHILE MBEMBE

Leandro Santos Bulhões de Jesus e Leonardo Grokoski Sampaio

126

O LADO BRUTAL DA MODERNIDADE E A PRODUÇÃO HISTÓRICA DA “MENDICÂNCIA” COMO ARGUMENTO PARA A VIOLÊNCIA ESTATAL NO BRASIL

Tiago Lemões

162

**DIVERSIDADE, FRONTEIRA E EPISTEMOLOGIAS DO SUL NA
EDUCAÇÃO DO CAMPO**

Caetano De' Carli

190

**ORIENTAÇÕES PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA CADERNOS DE
CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRPE**

EDITORIAL

É com grande satisfação que apresentamos este número da Revista Caderno de Ciências Sociais da UFRPE. Neste número temático os artigos se debruçam sobre o tema da pós-colonialidade. As teorias pós-coloniais discutem e analisam criticamente os sistemas de produção de poderes, procurando estudar os saberes e experiências silenciados pela relação colonial-capitalista. As perspectivas pós-coloniais se caracterizam pela tentativa de valorização de narrativas outras que não a narrativa totalizadora eurocêntrica. Nesse sentido, é através da visibilização da pluralidade que os estudos pós-coloniais conformam propostas de teorias contra-hegemônicas.

No presente número, o debate se inicia com o texto Uma proposta de matriz metodológica para os estudos descoloniais. Os autores enfrentam o desafio de contribuir para uma metodologia descolonial. Sabendo que nos últimos anos a literatura que explica e defende a perspectiva pós-colonial, a partir de uma epistemologia que critica a homogeneidade ocidental, se tornou extremamente abundante, os autores defendem que há uma lacuna metodológica neste campo teórico. O artigo propõe indicadores descoloniais que podem ser utilizados como categorias analíticas em pesquisas de vertente pós-colonial.

O texto de Maurício Hashisume nos auxilia a compreender melhor a relação imbricada entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. Tomando como base um clássico da sociologia, Karl Marx, o texto reflete a respeito do conceito de acumulação primitiva. Uma característica dos estudos pós-coloniais é justamente apontar os limites dos clássicos, que muitas

vezes se restringem a uma análise da modernidade, ficando oculta a colonialidade dos processos. Dessa forma, no texto, a acumulação primitiva, tão bem descrita por Marx como o “pecado original do capitalismo” se complexifica quando a partir de falas das periferias (autores latino-americanos, africanos, asiáticos, e principalmente da população indígena da América Latina) se acresce ao capitalismo, o colonialismo e o patriarcado, como bases importantes de opressões.

Outro clássico da sociologia é questionado, a partir da teoria pós-colonial, no texto “Weber e a universalidade da cultura (ir)racional moderna: uma análise crítica a partir dos estudos pós-coloniais”. O artigo apresenta as ideias de Weber de que os valores ocidentais foram capazes de se universalizar através da racionalização. Para fazer o contraponto a Weber, o autor se utiliza de Boaventura de Sousa Santos, uma referência citada em vários dos artigos presentes nesse número, para falar da linha abissal que desmistifica a universalidade dessa racionalização, pois “do outro lado da linha abissal”, ou seja, para além dos ideais modernos, há um mundo colonial.

Saindo da crítica aos clássicos, mas permanecendo num tema caro à sociologia, o texto de João Matias reflete sobre uma questão fundante das Ciências Sociais no Brasil: a identidade nacional. A literatura, mais especificamente o romance “Viva o povo brasileiro” de João Ubaldo Ribeiro, é utilizada como mecanismo para se pensar o que é ser brasileiro. Nesse sentido, o artigo se conecta com os estudos pós-coloniais, que possuem a origem e uma vasta tradição na literatura. Dessa forma, o texto promove um importante diálogo entre ciências sociais e literatura e valoriza um autor brasileiro. A valorização de autores locais é outra característica da perspectiva pós-colonial. No texto, ganha relevo a discussão de mestiçagem e do lugar do negro e do índio para a constituição da identidade brasileira. Dessa forma, coloca no centro temas fundamentais, como hibridação e o lugar de fala do subalterno, para os estudos pós-coloniais.

O racismo epistêmico, que problematiza a questão dos processos de subalternização na ciência é um assunto forte no artigo “História,

pós-colônia e a produção de conhecimentos nas Áfricas e Diásporas: diálogos sobre soberanias políticas e intelectuais com Achille Mbembe”. O artigo coloca o racismo como uma questão estrutural e faz uma crítica à assepsia ou à neutralidade científica, essa crítica é uma postura característica da perspectiva pós-colonial. A partir do continente africano, o texto advoga pela importância da própria história, pelo “direito a saber de si”. Através da historiografia, a reflexão denuncia a colonização mental e epistêmica ao evidenciar a invisibilização de autores negros e indígenas, que produzem teoria, mas que não estão no cânone do pensamento moderno.

O artigo de Tiago Lemões, assim como o texto anterior, dá um grande destaque para as contribuições teóricas do africano Achille Mbembe. O texto de grande erudição e com leituras importantes e fundamentais trata a respeito da população de rua. O conceito de necropolítica de Mbembe é utilizado para demonstrar a violência estatal em relação a “populações extermináveis, racialmente marcadas e destituídas de humanidade.” Dessa forma, o autor denuncia que a presença de populações de rua significa uma política do Estado, ou seja, não significa uma incapacidade ou ausência do Estado. Dessa forma, o texto tem uma potência política ao denunciar os mecanismos estatais, que ainda permanecem com uma lógica colonial de privilegiar certas práticas e populações.

Os limites do Estado também aparecem no texto de Caetano De’Carli. O Estado brasileiro, historicamente vem relegando a realidade do mundo rural. A educação do campo é colocada como pano de fundo para argumentar como o conceito de campo, é mais potente politicamente do que o conceito de rural. O campo aparece como o outro da cidade, o subalterno, como um conceito forte para enfrentar os desafios contemporâneos do rural. E é a educação do campo que fornece elementos para refletir sobre conceitos-chave da perspectiva pós-colonial como diversidade, fronteira e epistemologias do sul.

Diante da riqueza dos textos aqui reunidos, cabe ainda, nessa breve apresentação, explicar a imagem da capa desse número. A busca por

uma imagem que representasse a pluralidade das ideias veiculadas nos artigos deste número com temática pós-colonial nos levou a uma foto de uma favela. Um espaço estigmatizado e portador de uma diversidade de vozes e de virtudes. Da mesma forma, os artigos aqui reunidos apontam as ocultações, marginalizações e assimilações que a periferia, em seu sentido mais alargado, sofreu; ao mesmo tempo em que demonstram a força e a beleza desse lugar oprimido.

Por fim, faz-se necessário mencionar que a organização de um número da Revista não é tarefa fácil e envolve muitas pessoas. Tive a alegria de ficar com a responsabilidade de organizar esse número, no entanto, essa árdua tarefa não foi feita de forma isolada. Nesse sentido, é preciso dar o devido reconhecimento de quão imprescindível foi a participação em todo o processo de Andrea Lorena Butto Zarzar e de Tarcísio Augusto Alves da Silva, editores da Revista. Importa fazer um agradecimento especial aos pareceristas; foi fundamental o olhar cuidadoso de pelo menos dois acadêmicos, além dos editores, para cada um dos textos, possibilitando assim a publicação de artigos de qualidade inquestionável. Gostaria ainda de agradecer a colaboração dos autores, que trabalharam arduamente pra que os artigos agora apresentados ficassem da melhor forma possível. Boa leitura! ◀

UMA PROPOSTA DE MATRIZ METODOLÓGICA PARA OS ESTUDOS DESCOLONIAIS¹

Paulo Henrique Martins²

Júlia Figueredo Benzaquen³

RESUMO

O pensamento descolonial tem contribuído significativamente para a crítica teórica da colonialidade na medida em que busca desconstruir os discursos coloniais. No entanto, é preciso avançar nas formas de qualificar mais claramente os desafios da ação social e histórica. Nesta direção, este artigo busca oferecer alguns elementos para se organizar uma matriz metodológica formada por três categorias (saber, poder e ser) que possa subsidiar o entendimento prático do sujeito histórico e dos movimentos sociais.

Palavras-chave: Epistemologias do Sul, Descolonialidade, Metodologia, Marcadores.

-
- 1 Esse texto foi produzido inicialmente em 2013, no âmbito do projeto de pesquisa “O dom, a crítica pós-colonial e os dilemas do desenvolvimentismo na América Latina: centro, periferia, dependência e autonomia”. O que agora apresentamos é um amadurecimento do texto. Para as reflexões iniciais foi fundamental a contribuição de todos que na época faziam parte do Núcleo de Epistemologias do Sul Global – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.
 - 2 Professor no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-mail: paulohenriquemar@gmail.com
 - 3 Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: julia.benzaquen@ufrpe.br

A PROPOSAL OF A METHODOLOGICAL MATRIX FOR THE DECOLONIAL STUDIES

ABSTRACT

Decolonial thought has contributed significantly to the theoretical critique of coloniality insofar as it seeks to deconstruct colonial discourses. However, it is necessary to move forward in ways of qualifying more clearly the challenges of social action and history. In this direction, this article seeks to offer some elements to organize a methodological matrix formed by three categories (knowledge, power and being) that can subsidize the practical understanding of the historical subject and social movements.

Keywords: Epistemologies of the South; Decoloniality; Methodology; Markers.

1. Crise de sociedade

O atual modelo de crescimento econômico fundado na perspectiva de existência de recursos naturais inesgotáveis sustentando acumulação crescente de lucros está praticamente esgotado. A crise ambiental e social comprova. Acresce a isso o fato que a financeirização do capitalismo superou o capitalismo industrial e produtivo vigente até o século XX. A crise deste modelo está gerando diferentes movimentos. Há países em que os movimentos sociais estão pressionando por novas alternativas de desenvolvimento como vemos na Bolívia e no Equador, onde a ideia de bem viver aparece como uma reação paradigmática contra a colonialidade e contra o capitalismo predatório.

No entanto, em geral, a insatisfação social não vem sendo canalizada institucionalmente e objetivamente, pois há um déficit no plano da

representação política que gera uma perda de capacidade dos dirigentes auscultarem e entenderem as fontes do mal-estar social. Ao contrário, se sentindo aparentemente seguras no interior do pacto de poder, as elites insistem em reforçar o modelo de desenvolvimento centrado no crescimento do Produto Interno Bruto (PIB), que se reproduz politicamente a partir de uma aliança entre o capitalismo financeiro e as elites coloniais em torno do rentismo como eixo central do poder.

No Brasil, a Emenda Constitucional 95, promulgada em dezembro de 2016, que congela por 20 anos investimentos em áreas sociais, é um exemplo disso. Trata-se de uma estratégia de fortalecimento da acumulação a partir do crescimento do capital rentista e sem mais compromisso algum com a questão social, abrindo perspectivas perigosas com relação a um novo tipo de totalitarismo fundado no poder transnacional das grandes empresas. A crise do capitalismo radicaliza as lutas pelo controle dos sistemas de decisão, ameaçando os regimes democráticos com vistas a manter altas taxas de lucros. Assim tentam aplicar contrarreformas visando manter a hegemonia ideológica e militar das elites indiferentes ao caos social que se estabelece na cena política e social. Este modelo de enfrentamento da crise é perverso por acentuar a tendência do neoliberalismo de ampliar os processos de desumanização.

Vale lembrar que a retomada da acumulação do capitalismo neste contexto de crise das economias nacionais avança no sentido de reforçar a privatização do Estado e dos serviços públicos, por um lado, e de internacionalizar os mecanismos de controle financeiro, diminuindo as margens de decisão das sociedades nacionais, por outro. Neste contexto, a dependência e o imperialismo se atualizam num nível de mais complexidade gerencial e de produção de maior desigualdade econômica e social, a qual necessariamente gera mais desorganização e caos social e urbano.

As esquerdas democráticas têm dificuldades de se reposicionar no contexto visto que o novo modelo de acumulação escapa das regulações dos estados nacionais e se coloca em espaços de poder transnacionais

fortalecendo os sistemas de controle dos países do capitalismo central. Assim, sua crítica teórica e política não pode mais ser realizada exclusivamente a partir das realidades nacionais, devendo considerar aqueles movimentos teóricos e sociais transnacionais que assegurem novos olhares sobre a crise. Nesta direção, há reações alter-sistêmicas que contestam este modelo de acumulação capitalista intra-crise e que buscam organizar outras saídas para a sociedade mundial e para as sociedades nacionais e sistemas continentais. Estas saídas se realizam a partir de movimentos sociais fundados em redes e conexões virtuais e presenciais que têm as cidades e a juventude como foco central de reação e mobilização.

Os vários movimentos de ocupes e a primavera árabe são marcas deste estágio de polarização que se alastrou por diversos continentes. Ficou claro, por um lado, que a construção de novas ordens democráticas não pode simplesmente se limitar a estes movimentos de contestação. Por outro, ficou também evidente que o mal-estar social tende a se reproduzir como rastros de pólvora e tende a se multiplicar na medida em que as condições de reprodução social se tornam mais difíceis e que desaparecem as utopias de sociedades de bem-estar material dentro da lógica do capitalismo predatório. No Brasil, as manifestações de junho de 2013 continuam a gerar uma pluralidade de interpretações, reproduzindo o mal-estar com o poder dominante ainda que por caminhos ideologicamente difusos. Neste cenário, alternativas políticas estão surgindo seja pela esquerda ou pela ultradireita.

No Brasil, vivemos sob os efeitos devastadores de uma crise econômica, política e social. Os recentes fatos demonstram a promiscuidade entre os agentes públicos e privados, assim como as formas de cooptação através do financiamento de campanha como pagamento dos serviços realizados ao setor privado, seja de forma lícita ou ilícita. O judiciário brasileiro, como sempre, faz parte de todo esse jogo ambíguo da dominação, se apresentando de forma ineficiente e limitada. No entanto, importa ressaltar como o ano de 2017 foi marcado por fortes mobilizações.

A sequência de dias de lutas que iniciaram com a forte mobilização das mulheres no dia 08 de março foi o início do processo que culminou na maior greve geral do país em 28 de abril de 2017. Dessa forma, as pautas democráticas continuam sendo catalisadoras da mobilização em nosso país e no mundo.

Diante desse contexto de crises e de lutas, as Ciências Sociais vêm tentando fazer o seu papel de análise. Um caminho importante de entendimento do que ocorre é pensar as relações transnacionais e isso já era feito por teóricos marxistas e teóricos da dependência. Autores como R. M. Marini (1973), T. dos Santos (1972), entre outros autores mais próximos de um entendimento crítico da dependência, já tinham alertado sobre os mecanismos de reprodução da dependência internacional da América Latina, desde a década de setenta. Recentemente, a discussão sobre imperialismo tem sido retomada por autores que buscam enfatizar a atualidade do debate (Toni Negri...[et.al.], 2010; Sader, 2012; Lins Ribeiro, 2012), renovando a discussão da dependência.

Por seu lado, as ciências sociais, em geral, não têm conseguindo avançar com a mesma velocidade no desenvolvimento de uma sociologia transnacional que seja capaz de desconstruir eficazmente os dogmas do desenvolvimento capitalista colonial de modo a liberar uma consciência social e política mais complexa e capaz de influir sobre a organização do poder e sobre os destinos dos novos movimentos sociais. Por isso, as ciências sociais e a sociologia precisam avançar na crítica teórica de modo a entender as reações anti-capitalistas em curso sobretudo nas antigas periferias e que se voltam para o resgate da política e do social.

Alguns teóricos da sociologia global têm buscado entender os novos rumos da modernização a partir do potencial da nova cultura urbana produzida pela modernidade eurocêntrica estendida a esferas transnacionais (SASSEN, 1998 e 2010). Tais passos são importantes, mas insuficientes para colocar claramente os desafios de reconstrução da política participativa de modo a orientar os novos movimentos sociais articulando o

local, o nacional e o transnacional. Mas são nesses espaços periféricos e na América Latina, em particular, onde se verificam reações muito importantes e voltadas para fundação de heterotopias demonstradas, por exemplo, por movimentos e reações diversas como o zapatismo, a revolução boliviana e equatoriana, as reações camponesas, as novas redes sociais entre outras que apontam para uma heterotopia importante de caráter anti-capitalista (MARTINS, 2012). Assim, as reações teóricas e práticas precisam ser acompanhadas de reações transnacionais mais consistentes por parte das ciências sociais acadêmicas.

2. Epistemologias do Sul e crítica da colonialidade

A perspectiva pós-colonial vem se apresentando como um caminho importante para dar respostas aos desafios do nosso tempo, sejam eles teóricos ou práticos, no sentido de oferecer caminhos analíticos e práticos para entender e enfrentar as crises. As teorias pós-coloniais discutem e analisam criticamente os sistemas de produção de conhecimentos, procurando estudar os saberes e experiências silenciados pela relação colonial-capitalista. As perspectivas pós-coloniais se caracterizam pela tentativa de valorização de narrativas outras que não a narrativa totalizadora eurocêntrica. Nesse sentido, é através da visibilização da pluralidade que os estudos pós-coloniais conformam propostas de teorias contra-hegemônicas. Essa perspectiva está presente em todo o globo e no contexto latino americano o conceito de estudos descoloniais surge a partir do grupo colonialidade/modernidade formado por diversos autores como Mignolo, Quijano, Escobar. Descolonizar⁴ é colocar-se contra as diferentes

4 Existe um debate se há diferença entre o termo descolonial ou decolonial, entendemos que a diferença não é significativa e que se relaciona a distintas formas de traduzir o termo do espanhol, mas pode também significar diferentes filiações teóricas. Nesse artigo adotamos o termo descolonial.

formas de dominação que existiram e existem e que nos impõem uma lógica de pensar. Descolonizar é construir lógicas diferentes.

Boaventura de Sousa Santos traz importantes contributos para se pensar em uma perspectiva descolonial, adotando seriamente uma perspectiva do Sul. O autor defende o conceito de epistemologias do Sul:

O meu apelo a aprender com o Sul – entendendo o Sul como uma metáfora do sofrimento humano causado pelo capitalismo – significava precisamente o objetivo de reinventar a emancipação social indo mais além da teoria crítica produzida no Norte e da práxis social e política que ela subscrevera (SANTOS, 2006, p. 27).

Adjetivar a epistemologia como *epistemologia do Sul*, significa considerar como conhecimento válido aquilo que resistiu à dominação do Norte. Dessa forma, uma *epistemologia do Sul* permite ao Sul pensar em um conhecimento e uma forma de produzi-lo que não sejam importados, mas, sim, adequados a sua realidade. Dessa maneira, a *epistemologia do Sul* contribui para avançar a crítica descolonial, para além de um projeto intelectual crítico, ressaltando o valor do projeto político.

Como um projeto político, a teoria descolonial exige a explicitação da posicionalidade dos sujeitos envolvidos. Mignolo (2003b) faz a diferença entre perspectiva e lugar de enunciação. A perspectiva “[...] não é o produto da dor e da raiva dos despossuídos em si, mas sim de quem, mesmo não sendo despossuído, assume a perspectiva desses” (MIGNOLO 2003, p. 28). Já o lugar de enunciação refere-se a lugares de história, de memória, de dor, de línguas e de saberes diversos. Mignolo (2003) exemplifica que ao fazer uma defesa dos indígenas Bartolomeu de las Casas tinha uma *perspectiva* indígena. Mas, esclarece, o *lugar de enunciação* quem tem é o próprio indígena.

A concepção do conhecimento situado ou perspectivado defendido por essa corrente não pode comportar determinismos geográficos ou

outros. Não é possível, nem desejável, desconsiderar tudo que venha da Europa ou do mundo ocidental. Além do mais, após quinhentos anos de imposição global da modernidade ocidental, torna difícil conceber o que é exterior às sociedades frutos da colonialidade. Ou seja, a descolonialidade não é somente um projeto anti-colonial mas um programa de liberação do capitalismo que passa por uma crítica teórica que integra a complexidade cultural, racial, de gênero e religiosa do sistema-mundo no mesmo movimento em que contesta os novos mecanismos de dependência.

Fals Borda (1987) já apontava como uma sociologia da libertação como sendo construída por uma irmandade universal, independente de ser proveniente do Norte ou do Sul global. Dessa maneira, como nos diz Santos (2006), o Sul é uma metáfora mas que tem impactos para se pensar os modos de exploração entre centro e periferia do sistema mundial. Mas a utilização dessas metáforas dicotômicas (Norte e Sul, Ocidente e Oriente) deve evitar os erros do essencialismo, convidando o pesquisador para estar atento para a complexidade interna desses conceitos (CORONIL, 1989). É preciso afirmar que existe um Sul no Norte e um Norte no Sul. As metáforas pós-coloniais não podem repetir os erros das reduções binárias conceituais da modernidade que marcam o desenvolvimento científico e tecnológico até poucas décadas. As metáforas são necessárias e úteis, mas nunca é demais alertar que são metáforas e enquanto tais possuem limites. É então através dos conceitos de colonialidade do poder, do saber e do ser que propomos operacionalizar metodologicamente a ontologia descolonial, através de uma epistemologia do sul.

3. A nova ontologia que emerge da crítica descolonial

Toda metodologia tem como base uma ontologia pois ela consiste na organização de informações teóricas e práticas que conduzam ao entendimento dos fundamentos do objeto em análise. A matriz metodológica

que agora propomos parte da crítica descolonial à ontologia hegemônica. A ontologia moderna eurocêntrica se fundamenta basicamente na perspectiva do progresso moral, psicológico, político, econômico, religioso e cultural do ser humano tendo como espelho de referência o homem europeu e a perspectiva de controle e domesticação da natureza não humana. Este modelo analítico foi muito importante para assegurar a associação entre desenvolvimento capitalista e colonização planetária, havendo uma articulação estreita das dimensões do conhecimento (ciência), do poder (Estado) e do sujeito (homem europeu). O conceito de *colonialidade* auxilia na compreensão desta ontologia hegemônica presente em boa parte do mundo quando explica que a colonização teve efeitos culturais e ideológicos na organização das populações colonizadas de modo a garantir a exploração a baixo custo econômico e militar.

A ideia de *colonialidade*, inicialmente desenvolvida por Anibal Quijano (2002), supõe a imposição de um sistema de classificação hierárquica de conhecimentos, espaços e pessoas. A ideia de *colonialidade* vai além dos períodos históricos de colonização política e se refere a situações de opressão diversas. Desde o século XVI a hegemonia ideológica da ciência, da economia, da política e da religião do Norte vem sendo disseminada e muitas vezes imposta em todo o planeta. Falar em um globo dividido em Norte e Sul não se limita a uma questão geográfica. A história do capitalismo é que permite pensar nesses termos, pois pela história foi o Norte global (um Norte auto-definido e auto instituído pelas cartografias construídas nesse Norte) que colonizou o Sul. Assim, mesmo depois de tantos anos da independência política e administrativa, as sociedades que passaram por esse processo histórico continuam sentindo seus efeitos através de uma lógica de *colonialidade*, ou seja, de opressão e inferiorização do outro que não seja o *homem heterossexual/branco/patriarcal/militar/capitalista/europeu* (GROSFOGUEL, 2008).

A descolonialidade planetária ao desvendar o caráter ilusório do modelo eurocêntrico, libera diferentes processos de manifestação do

espírito humano devendo ser aqui registradas três dimensões ontológicas - saber, poder e ser - que servirão de guia para análise. Dessa forma, a *colonialidade* opera em três níveis: a *colonialidade do poder* ou a *colonialidade* da economia, da política e das instituições; a *colonialidade do saber* que se encontra nos níveis epistêmico, filosófico, científico e na relação língua-conhecimento; e a *colonialidade do ser* que opera na subjetividade, no controle da sexualidade, nos papéis atribuídos.

Para efeitos analíticos, restringimos a ideia de *colonialidade do poder* à dominação de uma lógica hierárquica, excludente e opressora no padrão das relações sociais institucionalizadas. É a vertente que mais se aproxima com as práticas de dominação econômicas capitalista. Assim, a *colonialidade do poder* se concretiza de diferentes formas, por exemplo: colonialismo interno⁵, governos indiretos⁶, práticas autoritárias e discriminadoras.

A *colonialidade do saber* é o que permite deslegitimar uns saberes e legitimar a suposta supremacia e superioridade de outros. São superiores os saberes de quem está em um lugar mais alto na escala hierárquica da *colonialidade*. É um conceito que está muito próximo ao conceito de eurocentrismo. O saber eurocêntrico se reveste de uma pretensa neutralidade, na qual o sujeito que conhece está supostamente livre dos

5 O *colonialismo interno*, conceito desenvolvido por Pablo González Casanova (2006), é a forma pela qual as antigas colônias mantêm com as populações nativas as mesmas ou parecidas relações de exploração dos antigos colonizadores. Segundo a perspectiva de Casanova (2006) o *colonialismo interno* deve ser entendido como profundamente ligado às classes sociais, ou seja, aqueles que sofrem com o *colonialismo interno* são, na sua maioria, das classes sociais menos abastadas. Outro ponto que o autor defende é que a luta contra o *colonialismo interno* coincide com a luta por um Estado-nação multiétnico, “pelo poder de um Estado de todo o povo ou de todos os povos, ou por um poder alternativo socialista que se construa desde os movimentos de trabalhadores, de camponeses, de populações urbanas” (CASANOVA, 2006: 416).

6 Um exemplo de governo indireto são as exigências que organismos multilaterais impõem a Estados periféricos. As exigências do FMI para reduzir os gastos em políticas sociais nos países da América Latina, nos princípios da década de 90, através de uma lógica neoliberal, é um exemplo concreto.

preconceitos e é possuidor da verdade absoluta. Na verdade, a pretensa universalidade do saber eurocêntrico é local, pois todo o conhecimento pode ser contextualizado e produzido a partir de um *corpo-político do conhecimento* (CASTRO-GÓMEZ E GROSFOGUEL, 2007). Todo o conhecimento possível se encontra incorporado, encarnado em sujeitos atravessados por contradições sociais, vinculados a lutas concretas, enraizados em pontos específicos de observação.

A *colonialidade do ser* é um conceito desenvolvido por Maldonado-Torres (2008) a partir de Quijano, Levinas, Fanon e outros filósofos. Quijano (2002) discute como através do exercício do poder surgem categorias que identificam os sujeitos, como por exemplo, as categorias de europeus, índios e negros. O autor demonstra como o poder naturaliza essas categorias, tornando algumas superiores e outras inferiores.

4. Aprofundando as perspectivas da matriz metodológica descolonial

Este trabalho visa aprofundar o desenvolvimento de uma matriz metodológica capaz de favorecer articulação de saberes diversos e iniciativas de produções acadêmicas conectadas com as mudanças sociais em curso. Esta matriz objetiva equalizar diferentes saberes na produção de uma crítica social mais consistente, favorecendo a organização de redes transnacionais de pesquisadores que possam compartilhar com mais intensidade e profundidade ideias e reflexões. Entre os desafios está o de analisar o aumento das desigualdades sociais e econômicas como as novas iniciativas anti-capitalistas e novos movimentos sociais que estão emergindo nesse processo de passagem do modelo hegemônico para um outro modelo mais complexo de regulação transnacional. O desafio então é favorecer a emergência de uma rede transnacional que possa apoiar metodologias comparativas que articulem os avanços teóricos com as

exigências da prática e da formação de redes transnacionais de pesquisadores que potencializem a divulgação desses estudos descoloniais.

No contexto hegemônico, a organização de um modelo analítico de caráter transnacional como este era pouco provável, na medida em que as pesquisas comparativas visavam, sobretudo, legitimar teorias eurocêntricas sobre o desenvolvimento social e justificar escolas de pensamento em torno de grandes nomes. No momento presente, com os avanços da crítica descolonial, a organização de um modelo analítico mais simétrico e dialógico envolvendo diferentes centros de produção de conhecimento se torna possível. Isto acontece na medida em que se concebe não haver uma hierarquia cognitiva e moral de conhecimentos sobre a vida social e que todas as experiências locais são “glocais”, como diria R. Robertson (2000), isto é, todas são intercambiáveis.

Certamente, o novo método aparece como um constructo complexo. Trata-se de uma matriz operadora de traduções de ideias, de experiências e memórias que deve funcionar horizontalmente assegurando os fluxos de disseminação e adaptação de informações produzidas a partir de diferentes contextos. Esta matriz tradutora é igualmente uma zona de contato que vem operando atualmente de forma prioritária em grandes eventos de debate como os fóruns internacionais e os encontros de grandes associações científicas. Mas agora emerge a importância de se assegurar trocas mais perenes e profundas de informações críticas e a matriz metodológica que propomos busca a responder a esta demanda acadêmica e aquelas de movimentos sociais e ativistas. A importância de uma metodologia comum é a de facilitar o diálogo entre as diferentes pesquisas e dessa forma construir uma representação plural e abrangente da realidade pesquisada.

O conceito de *colonialidade* e os seus três desdobramentos - colonialidade do poder, do saber e do ser -, permitem fundamentar as dimensões ontológicas de análise na perspectiva descolonial aqui adotada e, assim, fortalecer as epistemologias do Sul. Essas dimensões aparecem com um

caráter de *realidade instituída*, nos termos de Castoriadis, ou seja, como possibilidade de descrição do real, mas também como *realidade instituinte* (CASTORIADIS, 1995) como uma forma de imaginação sociológica e política⁷ que visa conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; e definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições.

Assim, no âmbito da *realidade instituinte* podemos pensar o conceito de descolonialidade a partir das três dimensões ontológicas: uma descolonização do saber, do poder e do ser. Reivindicar saberes contextualizados e incorporados e questionar o saber eurocêntrico que tem a pretensão de ser neutro, total e verdadeiro, são formas descoloniais do saber. Facilitar práticas de democracia radical internamente e externamente (se organizando em forma de rede, por exemplo) contribui para a desestabilização de estruturas hierárquicas e autoritárias de organização, sendo assim, um exemplo de descolonialidade do poder. Valorizar a interculturalidade, permitir que os sujeitos possam elaborar suas identidades segundo os seus contextos e possam se fortalecer na troca com os outros são exemplos de descolonização do ser.

Dessa forma, qualquer objeto a ser estudado pelos pesquisadores interessados em utilizar esta matriz pode abarcar o estudo dessas três unidades de análise. Por exemplo, o estudo sobre humanização do parto, no âmbito de saúde: pode se pensar como saberes medicalizantes que oprimem os saberes populares das parteiras pois a hospitalização do parto é um mecanismo de poder, uma política estatal de controle da saúde pública; no âmbito do ser, pensar como a mãe é vista como um sujeito passivo pelo médico e como a humanização visa justamente empoderar essa mulher. Outro exemplo, o estudo sobre resistências nas cidades: pensar como os saberes mobilizados por essas resistências dialogam

7 O conceito de *Sociologia das Emergências* de Boaventura de Sousa Santos (2006) também desenvolve essa ideia de uma utopia possível.

com os saberes hegemônicos, seja contestando esses saberes ou os resignificando; a respeito do poder, como essas resistências se organizam e como dialogam ou não com o Estado; e por fim pensar que sujeitos são esses que estão propondo essas resistências, como se definem, como se relacionam com os outros. Tomando o exemplo do estudo sobre parto humanizado e o exemplo do estudo sobre resistências, surge a questão de entender se são organizados a partir desses três eixos propostos: saber, poder, ser. No nosso entender, os exemplos práticos sugerem possíveis comparações mesmo se referindo a objetos de estudo distintos.

Seguindo essa lógica poderíamos construir, através de indicadores que se enquadrariam nessas três categorias analíticas (saber, poder e ser), um modelo de parto humanizado e um modelo de resistência na cidade e a análise dos objetos específicos seriam “mensuradas” a partir da aproximação com esse tipo-ideal.

5. Importância dos marcadores na aplicação da metodologia

Faz-se necessário agora um maior detalhamento a respeito de que forma apreenderemos essas dimensões ontológicas a partir da observação e reflexão sobre fatos e experiências concretas a serem analisadas e que devem ser objeto de reflexão comparativa na perspectiva transnacional proposta. Neste sentido, é importante clarear que categorias, indicadores ou marcadores devem ser usados para balizar os estudos comparativos numa dimensão mais geral que abrange o conjunto de trabalhos a partir do tema do desenvolvimento e da transnacionalidade e, numa perspectiva mais reduzida, focalizada diretamente sobre cada objeto em particular.

O conceito de marcador, em particular, como é usado por Bhabha (1994), volta-se para a dinâmica dos eventos sociais, procurando analisar

os fluxos identitários. Ele deve ser considerado com particular atenção na medida em que evita a essencialização de categorias de análises sejam elas as classes, o mercado ou a ciência. A ideia de marcadores pode nos ajudar a operacionalizar as dimensões da análise empírica guardando a originalidade desconstrucionista da proposta teórica. Marcadores descoloniais são dispositivos simbólicos, morais, estéticos e cognitivos que são mobilizados na dinâmica de reprodução dos sistemas sociais, não sendo fixos mas flutuantes de acordo com a perspectiva analítica. Há dois aspectos importantes a serem observados nestes marcadores: o caráter da mediação e o impacto de sua ambivalência estrutural sobre a operacionalização do sistema.

O caráter de mediação explica que tais marcadores podem ser significados e ressignificados pelos sujeitos da pesquisa. O marcador de raça, por exemplo, foi usado pelos colonizadores para depreciar moralmente os povos “não-brancos” e assegurar a superioridade cultural dos “brancos”. Este mesmo marcador tem sido acionado pelos movimentos negros e indígenas para legitimar importantes mobilizações políticas e culturais nos contextos das modernidades periféricas.

O impacto de sua ambivalência sobre a operacionalização do sistema é definido por perspectivas de poder e dominação sistêmica ou de reação alter-sistêmica. O marcador pode se oferecer para uma interpretação espelhada podendo ser visto por uma ou outra face. Esta é sua ambivalência. Assim, o marcador de religião pode ser visto por uns como o “ópio do povo” e por outros como “a salvação dos ímpios”. É importante pois que o pesquisador que adote este método esteja atento a esta ambivalência pois ela abre o entendimento para a natureza dos conflitos e alianças presentes em cada contexto particular. Esta ambivalência estrutural do marcador pode ser interpretada como um aspecto simbólico da reprodução do sistema social. Neste caso, os agentes ao identificarem o marcador como algo que esclarece organicamente sua ação no mundo da vida, busca ritualizar esta ação honrando o marcador. Por exemplo, o

trabalhador de uma fábrica que tem consciência do valor de seu trabalho tende a dignificar a farda e a luta coletiva. A alienação com relação ao valor simbólico do marcador leva ao conformismo ou ao reacionarismo. Aqui entra a outra interpretação possível do marcador, como instrumento de ação a ser manipulado em benefício próprio, individual ou grupal. Neste caso o marcador é visto como um instrumento de controle da ação social o que explica o sucesso da leitura do marcador como indicador no sistema social.

Na abordagem eurocêntrica da crítica social os marcadores são definidos como categorias mais ou menos fixas e objetivadas como as de classe, de desigualdade social, de racionalidade cognitiva, de divisão disciplinar, de poder superior, de renda, de estratificação social entre outros. Na abordagem descolonial tais categorias continuam válidas, mas devem ser mediadas pelos contextos de organização da tensão entre colonialidade e descolonialidade e pelas subjetivações sociais e culturais. Assim categorias como as de raça, de patriarcalismo, de meio ambiente, de sexualidade, de consumo são ressignificadas permanentemente de acordo com as exigências da crítica teórica, por um lado, e das particularidades dos casos estudados, por outro. Também é de se salientar não haver entre estes marcadores uma hierarquia cognitiva ou moral que justifique a superioridade de uma sobre as demais como o fizeram as abordagens utilitaristas modernas, tanto na sua versão liberal como naquela marxista. Na crítica descolonial os marcadores não são categorias essenciais hierarquizadas. Logo, é possível entender que elas refletem processos cognitivos, estéticos, morais, políticos e econômicos diversos que merecem ser analisados de forma interativa de acordo com as exigências do objeto da pesquisa. Enfim, há uma infinidade de possibilidade de indicadores ou marcadores ou categorias que podem ser acionados dependendo do contexto da pesquisa.

Importa ainda aqui refletir que estamos querendo abarcar uma complexidade, um método comparativo transnacional. Para dar conta dessa

complexidade estamos buscando uma pluralidade de marcadores/indicadores que nos instrumentalize e que nos torne capaz de realizar uma análise não reducionista, mas que seja complexa. No entanto, precisamos estar cientes que uma teoria nunca poderá dar conta de toda complexidade do real. Assim, pretendemos avançar ao construir um modelo de análise com categorias que facilitem o desenvolvimento das pesquisas individuais e que permitam que essas pesquisas dialoguem. Os marcadores, ou indicadores, se enquadrariam em uma das três categorias, aqui propostas: saber, poder e ser.

Como já discutido nesse trabalho, essas categorias se justificam a partir das ideias de colonialidade do saber, colonialidade do poder e colonialidade do ser. Assim tentemos exemplificar o que caberia em cada um desses âmbitos. Por exemplo, ao se pensar em saber poderíamos pensar em marcadores relacionados com as questões epistemológicas como eurocentrismo, tradicionalismo, interculturalidade; no âmbito do poder as questões estatais, ou seja, as políticas públicas poderiam ser discutidas; e em relação ao ser entraria debates como o racismo, o machismo, entre outros.

6. Operacionalizando a metodologia proposta

No quadro abaixo segue uma proposta concreta de operacionalização da matriz metodológica. Buscando preservar e estimular a perspectiva da diferenciação igualitária de informações que entram na matriz a partir da ótica descolonial, é possível se pensar pesquisas que tencionem a ideia de centro-periferia, de Norte-Sul, de opressores-oprimidos. Ou seja, a matriz funciona para pesquisas que estão atentas à heterogeneidade do mundo, mas que também conseguem, pelo menos para fins analíticos e práticos, realçar a dicotomia entre os que defendem o *status quo* e os que almejam por outros mundos possíveis. Ao propor uma matriz

metodológica descolonial, claramente os autores do texto se posicionam numa perspectiva contra-hegemônica.

Cada pesquisador deve procurar identificar a partir do seu objeto particular características de colonialidade e de descolonialidade nas respectivas dimensões ontológicas. É possível também complexificar a tabela, ou seja, trazer mais características de colonialidade ou descolonialidade, tendo a clareza que nunca faremos um modelo completamente exaustivo.

Quadro 1 - Operacionalização da matriz metodológica

CATEGORIAS ONTOLÓGICAS	MARCADORES DE COLONIALIDADE	MARCADORES DE DESCOLONIALIDADE
Saber	Eurocentrismo	Questionamento do eurocentrismo
	Neutralidade do saber	Saberes contextualizados e incorporados
	Hegemonia de um saber específico	Conjugação de diferentes saberes no sentido de melhor informar uma prática transformadora
Poder	Autoritarismo	Práticas de democracia radical interna e externa (redes, articulações)
	Individualismo	Solidariedade
Ser	Identidades que fixam e subjugam	Identidades que descolonizam o ser
	Multiculturalismo (tolerância da diferença)	Interculturalidade (respeito a diferença)
	Primazia de um ator para fazer a transformação social	Ampliação do conceito de sujeito contra-hegemônico

Dessa forma, a matriz metodológica aqui sugerida permite que cada pesquisador elabore chaves de leitura da realidade que se enquadrem numa perspectiva paradoxal de colonialidade e-ou descolonialidade. Na perspectiva de colonialidade, o objeto de estudo desenvolvimento, por exemplo, tem como principal marcador o PIB, que sinaliza a acumulação de riquezas materiais. Numa perspectiva descolonial o PIB é ressignificado por uma ecologia de saberes que valoriza marcadores ecológicos e humanos. As constituições boliviana e equatoriana vão nessa direção ao reconhecer o direito da natureza ao lado dos direitos humanos. A riqueza da adoção da matriz metodológica é justamente permitir analisar comparativamente contextos diversos para verificar o nível de descolonialidade em diferentes situações sociais⁸.

Considerações finais

Para concluir devemos lembrar que os avanços da crítica descolonial encontra alguns desafios a nível do saber acadêmico que ainda se encontra muito dependente da pirâmide científica resultante do modo de organização das ciências sociais modernas nas sociedades industriais. Por um lado, não se considerou seriamente a relação do capitalismo e colonialidade que é fundamental para se fazer a crítica cultural e moral do capitalismo; por outro, se estabeleceu uma classificação de saberes em função do pretense caráter universal da racionalidade científica europeia (WALLERSTEIN, 2007), o que levou a se negligenciar outras racionalidades e formas de saberes inclusive de culturas milenares. Considera-se nesta classificação eurocêntrica que os saberes sistematizados por autores nascidos no Norte Global teriam um caráter mais universalizante que

8 Essa matriz já foi utilizada em diversas pesquisas, como exemplo o texto de Benzaquen (2012) e o de Melo (2017).

os saberes produzidos no contexto do Sul Global. Para se desmistificar tal classificação é, então, essencial, se olhar o outro lado do espelho para ver modos diversos de organização dos saberes na tensão ontológica entre homem e natureza.

A reprodução deste modelo nas universidades e centros de pesquisas nos países periféricos contribuiu para gerar modelos de análise das realidades locais que, frequentemente, negligenciaram uma série de marcadores próprios de contextos de colonialidade dados por aqueles de raça, gênero, religiosidades, memórias e determinações ecosociais. Estes tendem a sobredeterminar os marcadores clássicos das ciências sociais modernas como aqueles de classes sociais, cidadania republicana e funções e papéis sociais para permitir um entendimento complexo, ético e político do ser humano na sua diversidade.

O avanço dos estudos metodológicos da crítica descolonial deve, logo, considerar os desafios ontológicos apresentados pela tensão entre colonialidade e descolonialidade de modo a ressaltar a complexidade de variáveis que interferem na organização do pensamento e das práticas nas sociedades do Sul Global. O presente artigo pretende, assim, contribuir para o aprofundamento do debate sobre as metodologias descoloniais considerando que a crítica discursiva é relevante mas que é fundamental se avançar na reflexão sobre saber teórico e saber prático. Tal atitude metodológica é fundamental para que o pensamento reflexivo possa se nutrir das mutações do cotidiano, subsidiando mais decisivamente os novos movimentos e mobilizações que questionam as desigualdades e as injustiças geradas pela colonização.

Recebido em: 02 de mar. 2018.

Aceito em: 12 de mar. 2018.

Referências

BENZAQUEN, Júlia Figueredo. **Universidades dos Movimentos Sociais: apostas em saberes, práticas e sujeitos descoloniais**. Tese (Doutorado em Pós-colonialismos e Cidadania Global) – Centro de Estudos Sociais e Faculdade de Economia, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2012.

BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. London and New York: Routledge, 1994.

CASANOVA, Pablo González. “Colonialismo interno [una redefinición]” in Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González (compiladores). **La teoría marxista hoy, Problemas y perspectivas**. Buenos Aires: CLACSO, 2006.

CASTORIADIS, C. **L’institution imaginaire de la société**. Paris: Editions Seuil, 1995.

CASTRO GOMÉZ S and GROSGOQUEL R. **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistêmica más Allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

GROSGOQUEL, Ramón. “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. In: **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, 115-147, 2008.

LINS RIBEIRO, Gustavo. **Post-imperialism. A Latin American cosmopolitics**. Brasília: Série Antropologia, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. “A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império”. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março 2008: 71-114, 2008.

MARINI Rui Mauro. **Dialética da dependência**. México: Ed. Era, 1973.

MARTINS Paulo Henrique. **La decolonialidad de América Latina y la heterotopía de una comunidad de destino solidária**. Buenos Aires: CICCUS/Estudios Sociológicos Editora, 2012.

MELO, Camila Pimentel Lopes de. **No tempo da espera: reflexões sociológicas sobre a humanização do parto no Recife**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco, 2017.

MIGNOLO, Walter. “Os esplendores e as misérias da ‘ciência’: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica,” in Santos, Boaventura de Sousa Santos (org.). **Conhecimento Prudente para uma vida decente: ‘um discurso sobre as ciências revisitado’**. Porto: Afrontamento, 2003.

NEGRI, T. [et.al.] **Imperio, multitud y sociedad abigarrada**. Buenos Aires: CLACSO, 2010.

QUIJANO, Aníbal. “**Coloniality of power, Eurocentrism and Latin America**”. Neplanta: Views from South, 1 (3), 533-580, 2002.

ROBERTSON, R. Comments on global trade and glocalization dans Globalization and Indigenous culture. In: **Oue Nobutaka, general editor, Institute of Japanese culture and classics**. Kogukakuin University. www2kogukakuin.ac.jp/ijcc/wp/global/15robertson.html, 2000.

SADER, E. Pós-neoliberalismo na América Latina In P.H. Martins e C. Rodrigues (Orgs.) **Fronteiras abertas da América Latina: Diálogo na ALAS**. Recife: Ed. da UFPE, 2012.

SANTOS T. **Dependencia y cambio social**. Santiago: CESO, 1972.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SASSEN, S. **As cidades na economia mundial**. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

SASSEN, S. **Sociologia da globalização**. Porto Alegre: Artmed, 2010.

WALLERSTEIN, I. **O universalismo europeu: a retórica do poder**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007. ◀

A ACUMULAÇÃO (MUITO MAIS DO QUE) PRIMITIVA COMO ELO ENTRE CAPITALISMO, COLONIALISMO E PATRIARCADO¹

Maurício Hashizume²

RESUMO

O conceito de “acumulação primitiva”, considerado por Marx como o ponto de partida do modo de produção capitalista, tem sido retomado por pensadoras/es como Rosa Luxemburgo, Silvia Federici e David Harvey em um sentido mais alargado e contínuo que não necessariamente o dissocia da chamada “acumulação capitalista”. Por meio de uma análise crítica pós-colonial/descolonial, é possível vislumbrar através dele uma poderosa, contínua e influente conexão entre capitalismo, colonialismo e patriarcado.

Palavras-chave: Capitalismo; Colonialismo; Patriarcado.

-
- 1 Este artigo é um breve excerto de tese de doutorado no Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global, no Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC), que tem como base pesquisas de campo realizadas com organizações indígenas no Brasil e na Bolívia. Foi desenvolvido no âmbito do projeto de investigação “ALICE, espelhos estranhos, lições imprevistas”, coordenado por Boaventura de Sousa Santos no CES/UC. O projeto recebe fundos do Conselho Europeu de Investigação, 7º Programa Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / ERC Grant Agreement n. [269807].
 - 2 Professor substituto – Curso de Jornalismo Universidade Federal do Tocantins (UFT). Pesquisador júnior - Centro de Estudos Sociais (CES) da Universidade de Coimbra (UC).

THE (MUCH MORE THAN) PRIMITIVE ACCUMULATION AS A LINK BETWEEN CAPITALISM, COLONIALISM AND PATRIARCHY

ABSTRACT

The concept of “primitive accumulation”, considered by Marx as the starting point of capitalist mode of production, has been recaptured by thinkers such as Rosa Luxemburg, Silvia Federici and David Harvey in a broader and continuous sense that does not necessarily dissociate it from the “capitalist accumulation”. Through a postcolonial/decolonial critical analysis, it is possible to glimpse through it a powerful, continuous and influential connection between capitalism, colonialism and patriarchy.

Keywords: Capitalism; Colonialism; Patriarchy.

“(…) [A] guerra não é só uma forma, é certamente a essência pela qual o capitalismo se impõe e se implanta na periferia. É também um negócio em si mesmo. Uma forma de obter lucros. Paradoxalmente, na paz é mais difícil fazer negócios. E digo ‘paradoxalmente’ porque se supõe que o capital necessita de paz e tranquilidade para se desenvolver. Talvez isso tenha sido antes, não o sei, o que vemos é que agora ele necessita de guerra” Subcomandante Marcos (EZLN)³

3 Marcos (2008: 175-176).

“Na história real, como se sabe, a conquista, a subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência, desempenham o principal papel. Na suave Economia Política reinou desde sempre o idílio. Desde o início, o direito e o ‘trabalho’ têm sido os únicos meios de enriquecimento, excetuando-se de cada vez, naturalmente, ‘este ano’. Na realidade, os métodos da acumulação primitiva são tudo, menos idílicos” Karl Marx⁴

“Os cientistas sociais no Terceiro Mundo não podem pensar a história sem levar em conta a Grande Divisão de esmagadoras distorções que suas sociedades sofreram sob a pressão da exploração colonial. É surpreendente para eles descobrir que historiadores de língua inglesa, marxistas inclusive, parecem quase todos concordarem que a conquista imperialista do mundo pelo Ocidente não teve efeito algum para o surgimento e desenvolvimento do capitalismo nos países europeus!” Ashok Rudra⁵

Direta ou indiretamente, ainda é possível encontrar, entre as distintas análises acerca do capitalismo, interpretações que o afastam, de forma mais ou menos insinuante, dos assim chamados “resquícios pré-modernos” tradicionais (não raro, carregado de traços coloniais e patriarcais). Em contraste, sustento – a partir de reflexões em torno da noção de “acumulação primitiva” em Karl Marx e de leituras complementares, como a “acumulação do capital” em Rosa Luxemburgo e a “acumulação por espoliação” em David Harvey - que capitalismo, colonialismo e patriarcado são intrínsecos

4 Marx (1996 [1867]: 340).

5 Rudra (1987: 171).

em termos materiais (exploração do trabalho e dominação) e também imateriais (em termos epistemológicos/ontológicos e hegemonia), numa relação dialética que vai além das contradições específicas em torno dos meios de produção

Em grande medida, o panorama histórico-social aqui desenhado é informado pelo enfoque crítico-analítico da *linha abissal*, elaborado e desenvolvido por Boaventura de Sousa Santos⁶. Em síntese, assumo a pretensão de demonstrar que a hermenêutica corrente e comumente mais aceita em torno da origem, da estruturação e da dinâmica da formação do capitalismo é, em si mesma, *abissal*. Ou seja, está assentada ela própria em um *pensamento abissal*⁷ que se limita a iluminar “o lado de cá da linha” (nesse caso, o capitalismo, espaço por excelência da tensão/combinção entre regulação e emancipação) e se empenha em minimizar e esconder, ou ainda melhor, em *produzir ativamente como não-existente*, como realça o referido autor, “o outro lado da linha” (colonialismo e

6 A noção de *linha abissal* permeia vários trabalhos do autor, mas o artigo (SANTOS, 2009) que acompanha a coletânea *Epistemologias do Sul* - e que já havia sido publicado de forma avulsa na *Revista Crítica de Ciências Sociais* (SANTOS, 2007), em Portugal, e na *Revista Novos Estudos*, do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebap), no Brasil; bem como na revista *Review*, no mesmo ano, em Inglês - condensa algumas das principais ideias do seu pensamento. Foi apresentado originalmente no Centro Fernand Braudel, na Universidade de Binghampton, em 2006 - e nas Universidades de Glasgow e Victoria (Canadá), bem como nas Universidades de Coimbra e de Madison-Wisconsin, onde dá aulas.

7 Como bem nota Grosfoguel (2011), é possível traçar um diálogo crítico entre a “sociologia descolonial de Sousa Santos” e a “visão descolonial de Frantz Fanon”. Particularmente, é estabelecido um paralelo entre a diferenciação entre a “zona do ser” e a “zona do não-ser”, que faz parte da concepção de racismo estrutural de Fanon (2010) [1952], com o “lado de cá” e o “lado de lá” da “linha abissal”, de Santos. “A teoria crítica de esquerda produzida a partir da geopolítica do conhecimento e da corpo-política do conhecimento da experiência histórico-social do ‘Outro’ dentro da zona do ser [lado de cá da ‘linha abissal’] não é suficiente para entender os problemas vividos nem a maneira como se articulam os processos de violência e apropriação da dominação e da exploração na zona do não ser [lado de lá da ‘linha abissal’]” (GROSFOGUEL, 2011: 102). Em vez de sublinhar essa diferença entre as duas zonas, o que se pretende assinalar aqui é que as duas zonas são interdeterminantes e interdependentes.

patriarcado, contextos nos quais grassam e se naturalizam as relações de violência e de apropriação).

A arqueologia e a genealogia do pensamento *abissal* do sistema estariam, portanto, interconectadas com duas passagens/rupturas/transições históricas, concretas e simbólicas decisivos: a estruturação do patriarcado moderno e a efetivação da profunda lógica colonial de *produção de inexistências*. A primeira se deu por meio de fenômenos como a caça as bruxas (juntamente com outras perseguições de ordem étnico-cultural-religiosa aos corpos femininos rebeldes) tanto no “Velho Continente” como em territórios colonizados (FEDERICI, 2010 [1984]). E a segunda se efetivou e se estabeleceu como constitutivo do capitalismo-colonialismo com base na invasão, espólio e massacre dos povos indígenas no “Novo Mundo” *per se*, a partir do final do século XV (a qual também teve reflexos dentro da Europa) e ao longo do século XVI⁸.

Em consonância com o programa de pesquisa proposto por Santos (2002) de aplicação de uma *sociologia das ausências* a fim de desmontar quadros erigidos pela *razão indolente* e suas desconsiderações, invisibilizações e exclusões, apresento o argumento de que a habilitação de um *pensamento pós-abissal* relativamente à formação e desenvolvimento do capitalismo fratura essa ideia-força (deliberadamente parcial e incompleta) por trás dos diagnósticos e, por consequência, abre possibilidades para reflexões profícuas e ações concretas diante desse mesmo sistema

8 Grosfoguel (2013) se refere aos quatro genocídios/epistemicídios no longo século XVI - contra a população judia e muçulmana na conquista de *Al-Andalus* [denominação da península ibérica segundo conquistadores islâmicos], contra os povos indígenas na conquista do continente americano, contra os africanos raptados e escravizados no continente americano e contra as mulheres queimadas vivas sob acusações de bruxaria na Europa. O intento do autor é interconectar e inter-relacionar esses quatro genocídios/epistemicídios entre si, como parte constitutiva das estruturas epistêmicas do *sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocêntrico/cristianocêntrico moderno/colonial*. A referência ao longo século XVI (1450-1650) remete ao trabalho do historiador francês Fernand Braudel, que influenciou a formulação de *sistema-mundo moderno* de Immanuel Wallerstein.

inexoravelmente capitalista, colonial e patriarcal. Como meio para essa empreitada, retomo um dos aspectos mais discutidos quando o tema é a economia política daquilo que correntes marxistas (centradas na dialética entre as forças produtivas e as relações de produção) denominam como modo de produção capitalista⁹: a “acumulação primitiva”.

Amplamente conhecida pela pena de Marx, a “acumulação primitiva” é uma das concepções mais influentes para as análises dedicadas ao período da “transição do feudalismo ao capitalismo”. Como parte de uma poderosa engrenagem crítica de desconstrução do modo de produção capitalista com base no materialismo histórico e dialético, Marx formulou, em sua obra mais conhecida (*O Capital*), a concepção de “acumulação primitiva”, considerada como o ponto de partida da produção capitalista, isto é, como uma espécie de “pecado original” do capitalismo – segundo, inclusive, uma analogia teológico-religiosa feita pelo próprio autor¹⁰.

Objeto de reflexões praticamente desde o momento em que veio à tona, a “acumulação primitiva” de Marx estimulou uma série de

9 Há outras distintas perspectivas no campo da história econômica sobre o processo que também ficou conhecido como *A Ascensão do Ocidente* (que é inclusive o título de uma das obras mais influentes sobre o tema, de autoria do historiador norte-americano William H. McNeill). A partir, por exemplo, de assumidas concordâncias com a “teoria neoclássica *standard*”, tais perspectivas “revertem à explicação interna como alegada superioridade do Ocidente o porquê de sua ascendência sobre o resto do mundo” (FRANK e GILLS, 2014 [1993]: 28). Mesmo sobre as abordagens da história econômica marxista, Frank e Gills (2014 [1993]: 28-29) realçam que elas são “resultado do eurocentrismo e da preferência por marcos explicativos endógenos, classistas e causalísticos” visto que “nenhuma lei dita que a limitação do alcance da análise seja inevitável ou imposta”.

10 Segundo Marx (1996) [1867], no Capítulo 24 do Volume I (Livro Primeiro) d’*O capital*: “A acumulação do capital (...) pressupõe a mais-valia, a mais-valia a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos sair supondo uma acumulação ‘primitiva’ (*previous accumulation* [ou acumulação prévia] em Adam Smith), precedente à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas sim seu ponto de partida” (MARX, (1996) [1867]: 339).

contributos posteriores acerca do funcionamento do sistema – não apenas no que se refere ao seu “centro”, mas principalmente nas chamadas “periferias”. Intelectuais e militantes como Rosa Luxemburgo e, mais recentemente, Silvia Federici e David Harvey, entre muitas/os outras/os analistas marxistas e não marxistas do Sul e do Norte Global, têm apontado para aspectos complementares que envolvem um senso mais alargado e contínuo dessa ideia de “acumulação”. Esta última já não mais estaria apenas limitada aos cercos dos adjetivos “primitiva”, quando da sua formação histórica a partir da expansão colonial do final dos séculos XV e XVI, ou “capitalista”, em sua fase mais “desenvolvida” na esteira da Revolução Industrial, mas submetida a uma série de distintas abordagens.

Pouca ou nenhuma tentativa foi feita para ver como a formação de categorias tais como raça, sexo e classe, tanto historicamente como na prática moderna, se interseccionam e coexistem. A necessidade de encontrar maneiras de articular a importância das estruturas econômicas para a formação dessas categorias de análise é cada vez mais clara. Uma análise de classe tem um crucial, se complexo, papel a desempenhar ao enfatizar a ligação entre representação e prática material no discurso pós-colonial. Essa revisão é necessária porque na análise final os meios de representação e os meios de produção agem em conjunto reflexivamente¹¹ para criar as condições complexas das várias sociedades coloniais e pós-coloniais (ASHCROFT et al., 2007 [2000]: 40).

11 De uma maneira algo inversa (porém que tende a enfatizar aspectos antes invisíveis semelhantes), a corrente mais contemporânea da *Teoria da Reprodução Social* (BHATTACHARYA, 2017) tem se dedicado a pesquisar fatores que permitem que a exploração do trabalho se dê e se replique na práxis cotidiana.

A noção de “acumulação primitiva” ocupa uma posição estratégica nesse debate sobre os fundamentos da corriqueira dissociação entre capitalismo, colonialismo e patriarcado. Seguindo a linha de raciocínio de Marx (1996 [1867]: 340), a “assim chamada acumulação primitiva” vem a ser “nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” e “aparece como ‘primitivo’ porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde”.

Essas duas afirmações permitem uma série de considerações. Habitam-nas contradições de vários tipos. Primeiro, é preciso esmiuçar o que constituiria esse “processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” de que fala Marx. Na visão do pensador, as relações capitalistas só se tornaram reais (para depois se reproduzirem em escala cada vez mais crescente) a partir do momento em que se tornou possível uma configuração na sociedade na qual se defrontaram “duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias”:

Dinheiro e mercadoria, desde o princípio, são tão pouco capital quanto os meios de produção e de subsistência. Eles requerem sua transformação em capital. Mas essa transformação mesma só pode realizar-se em determinadas circunstâncias, que se reduzem ao seguinte: duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias têm de defrontar-se e entrar em contato; de um lado, possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que se propõem a valorizar a soma-valor que possuem mediante compra de força de trabalho alheia: do outro, trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, vendedores de trabalho. Trabalhadores livres no duplo sentido, porque não pertencem diretamente aos meios de produção, como os escravos, os servos etc., nem os meios de produção lhes pertencem, como, por

exemplo, o camponês economicamente autônomo etc., estando, pelo contrário, livres, soltos e desprovidos deles (MARX, 1996 [1867]: 340).

O sentido *abissal* dos termos colocados por Marx fica evidente nestas últimas colocações. Ao estabelecer que esse desequilíbrio histórico fundamental e as subsequentes interdependências e tensões dialéticas entre uma *classe compradora* e outra *classe vendedora* de força de trabalho estariam no início de tudo, parece estar muito mais preocupado com os desdobramentos e os resultados de tal operação do que em compreender ao pormenor os procedimentos concretos (materiais e simbólicos)¹² que permitiram que ela ocorresse. Sim, é justamente a “acumulação primitiva” que aparece como resposta para explicar como teria se gerado esse primeiro pontapé que teria dado uma ignição a todo o sistema. Para ilustrar a sofisticada obliteração do colonialismo e do patriarcado no coração do capitalismo, recorro à descrição que o próprio faz desses continuados momentos:

A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravização e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marcam a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos

12 É precisa a colocação de Santos (2013 [1994]: 43) acerca da “inexistência de um cânon marxista”, ou seja, de “uma versão ou interpretação autorizada do que Marx verdadeiramente disse ou quis dizer”: “Na medida em que Marx pretendeu colocar, no mesmo plano gnoseológico, a compreensão da sociedade capitalista tal como ela existe e a sua transformação futura, tornou-se vulnerável aos processos de canonização e de ortodoxia e à conseqüente inversão dos processos de verificação: em vez do teste da prática à teoria que, se falhado, conduz à falsificação da teoria, o teste da teoria à prática que, se falhado, conduz à condenação e à ostracização da prática”.

são momentos fundamentais da acumulação primitiva. De imediato segue a guerra comercial das nações europeias, tendo o mundo por palco. Ela é aberta pela sublevação dos Países Baixos contra a Espanha, assume proporção gigantesca na Guerra Antijacobina da Inglaterra e prossegue ainda nas Guerras do Ópio contra a China etc.

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se então, mais ou menos em ordem cronológica, a saber pela Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, em fins do século XVII, são resumidos sistematicamente no sistema colonial, no sistema da dívida pública, no moderno sistema tributário e no sistema protecionista. Esses métodos baseiam-se, em parte, sobre a mais brutal violência, por exemplo, o sistema colonial. Todos, porém, utilizaram o poder do Estado, a violência concentrada e organizada da sociedade, para ativar artificialmente o processo de transformação do modo feudal de produção em capitalista e para abreviar a transição. A violência é a parteira de toda velha sociedade que está prenhe de uma nova. Ela mesma é uma potência econômica (MARX, 1996 [1867]: 370).

À primeira vista, o destaque conferido pelo pensador alemão aos “diferentes momentos da acumulação primitiva” pareceria até reafirmar a centralidade do “sistema colonial” para a formação do capitalismo¹³.

13 Há uma linha gradual e temporal que se estabelece entre a fase da “acumulação primitiva” para a “acumulação capitalista” - quando teria se estabilizado o sistema mais clássico de divisão de classes sociais entre os capitalistas, donos dos meios de produção, e os proletários, que só dispõem da própria força de trabalho para “vender” aos capitalistas – uma sorte de apagamento de uma das características fundamentais do novo sistema que vai se instalando, é sempre válido ressaltar, ao longo de séculos. Ainda que faça sentido do ponto de vista descritivo - afinal, há mudanças evidentes dentro do

No entanto, Marx, da forma como apresenta a questão, entrelaça ao colonialismo uma série de fenômenos paralelos - formação e consolidação do Estado moderno (e de suas ações no âmbito da dívida pública, da arrecadação tributária e do protecionismo perante a concorrência) que acabam por lançar uma cortina de fumaça no papel imprescindível da primordial das primordiais “brutais violências”: a invasão, a imposição de uma ordem alheia às populações e comunidades nativas, o saque e a apropriação de proporções quase incomensuráveis de vidas (de seres humanos e não-humanos) em território americano. Tais operações foram, aliás, imprescindíveis às demais intervenções complementares de cunho estatal (nas áreas de dívida pública, tributação e protecionismo, que requerem tanto a circulação como a concentração de monumentais recursos) que mereceram a citação de Marx como parte da “acumulação primitiva”.

Mais apenas do que as descomunais riquezas materiais extraídas de enclaves periféricos em favor das metrópoles centrais europeias, fundou-se, com o colonialismo (e também com o patriarcado), uma *conjugação de relações de poder*. Conjugação essa que é mais alargada que a divisão estanque entre “compradores” e “vendedores” de força de trabalho. Na realidade, essa matriz *capitalista, colonial e patriarcal* exerce uma influência crucial na própria “luta de classes” tal qual entendida por Marx.

Em outro trecho, o destaque se anuncia ainda mais incisivo. O autor denomina o papel desempenhado pelo sistema colonial como “o ‘deus estranho’ que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra” (MARX, 1996 [1867]: 373). Ao proceder desse modo, teria

sistema-mundo capitalista moderno/colonial (GROSFUGUEL e CERVANTES-RODRIGUEZ, 2002), a transição da “acumulação primitiva” para a “acumulação capitalista” instaura também uma cisão que contribui sobremaneira para situar o que se entende como “sistema colonial” apenas como um fenômeno estacionado no passado. Como se fosse um momento específico de explosão de violências e injustiças que, com a normalização das engrenagens sociais, se dissipou e passou a mais não se verificar.

proclamado “a extração de mais-valia como objetivo último e único da humanidade”. Neste salto entre a “acumulação primitiva” e a “acumulação capitalista” centrada exclusivamente na extração da *mais-valia*, diversas hierarquias (não só de ordem étnica, racial e cultural, mas também de gênero) estabelecidas e exercitadas ao longo do processo histórico, nas mais variadas escalas e contextos, foram sendo borradas e até apagadas de um dos quadros crítico-analíticos de maior referência e influência no campo das ciências sociais.

Na visão de Marx, toda a violenta e verticalizada ordenação que se desenrola a ferro e fogo entre colonizadores e colonizados - não necessariamente com base na origem ou na história de vida de cada pessoa, nem sequer nas divisões étnico-raciais, *stricto sensu*, mas em termos da escala de imposições epistemológicas e ontológicas de valoração e naturalização de um único modo de vida superior a todos os outros – pouco importaria em si. Sua função maior estaria naquilo que proporcionou como “segredo da acumulação primitiva”: a canonização do “deus estranho” simbolizado pela *mais-valia*.

Meiksins Wood (1981) retoma Marx para enfatizar que essa passagem pode ser entendida como “ponto de partida” da produção capitalista, nada menos que o “processo histórico da separação do produtor dos meios de produção”, um “processo de luta de classes e de intervenções sangrentas por parte do Estado em nome da classe expropriadora”. Em outras palavras – e segundo a mesma autora –, a argumentação de Marx leva a entender que o “segredo definitivo” da produção capitalista tem um caráter político que, ao contrário do entendimento de uma política econômica clássica que ele critica, mantém continuidades com a esfera econômica¹⁴.

14 Como destaca Meiksins Wood (1981), a abordagem de Marx se difere da economia política burguesa precisamente ao insistir que “um sistema produtivo é feito de determinações sociais específicas – relações sociais, modos de propriedade e de dominação, formas legais e políticas específicas. Isso não significa simplesmente que a ‘base’ econômica é refletida em e mantida por certas instituições da ‘super-estrutura’, mas que

Ainda que se posicione com firmeza contra argumentos que buscam deslegitimar a interpretação social do materialismo histórico (como os que acreditam na existência de um impulso *natural e perene*, independentemente de condições sociais e históricas, fundamentado na natureza e na racionalidade humanas, em direção ao melhoramento de forças tecnológicas), o *marxismo político* de Meiksins Wood e outros não costumam dar muita importância à influência de questões étnico-culturais-raciais e de gênero para a formação do capitalismo¹⁵.

Dentro de correntes marxistas, outras reflexões revisitaram o relevante tema da relação entre “acumulação primitiva” e “acumulação capitalista”. Rosa Luxemburgo, em especial, contrariou uma série de pensadores que eram seus contemporâneos da virada do século XIX para o início do XX e buscou dar uma explicação que trazia de novo à ribalta o papel protagônico do avanço sobre economias não-capitalistas para o desenvolvimento do capitalismo. Luxemburgo vai além das análises enfocadas nas relações de produção (nas fábricas, nas minas, nas propriedades agrícolas etc.) e na respectiva extração da *mais-valia*. De sua parte, reaviva a temática da “acumulação primitiva”, no plano do mercado mundial e de suas fronteiras de expansão, para tentar desvendar os mecanismos histórico-materiais de multiplicação e de reafirmação do sistema.

Nesse esforço, realça uma *produção de ausência* que separava em dimensões desconectadas os contextos “centrais” do mercado mundial em que o trabalho assalariado e a *mais-valia* se converteram em regras e as realidades múltiplas das “bordas” de confronto direto dos ditames capitalistas com economias não-capitalistas:

a base produtiva em si existe na forma de construtos sociais, jurídicos e políticos – em particular, formas de propriedade e de dominação”.

15 Haja vista a insistência de Brenner [1987] (1977) quanto ao “nascimento” do capitalismo precisamente no meio rural da Inglaterra, única a reunir condições para tal feito extraordinário.

Nesse nível, a paz, a propriedade e a igualdade reinam como formas e faz-se necessária a dialética apurada de uma análise científica para descobrir como por meio da acumulação o direito de propriedade se transforma em apropriação da propriedade alheia, a troca em exploração e a igualdade em dominação de classe. O outro aspecto da acumulação de capital é o que se verifica entre o capital e as formas de produção não-capitalistas. Seu palco é o cenário mundial. Como métodos da política colonial reinam o sistema de empréstimos internacionais, a política das esferas de influência e as guerras. Aí a violência aberta, a fraude, a repressão e o saque aparecem sem disfarces, dificultando a descoberta, sob esse emaranhado de atos de violência e provas de força, do desenho das leis severas do processo econômico (LUXEMBURGO, 1985 [1913]: 86)

Ainda no seu ímpeto em decifrar a expansão capitalista, Luxemburgo reitera essa duplicidade de discursos relacionados ao capitalismo: em um, a teoria liberal-burguesa enfatiza o “domínio da ‘concorrência pacífica’ das maravilhas técnicas e do comércio propriamente dito” nos países centrais; enquanto o que ela classifica como “terreno da violência ruidosa do capital”¹⁶ se manifesta nas periferias de forma sorrateira, como se fosse

16 Loureiro (2015: 97) considera que Rosa Luxemburgo tenha sido “a teórica que pela primeira vez deu lugar permanente, na civilização ocidental, aos países da periferia do capitalismo, não somente porque serviram como fonte de acumulação primitiva do capital, mas porque, desde a época da colonização até agora, foram um elemento imprescindível do desenvolvimento capitalista mundial”. Ainda segundo a mesma autora, essa novidade teria antecipado em 60 anos algumas das conclusões da teoria da dependência, uma vez que “foi reconhecida na América Latina dos anos 1970 por intelectuais marxistas não-stalinistas que se deram conta de que Rosa Luxemburgo havia tido uma intuição original (que não se desenvolveu) ao reforçar a unidade dialética entre metrópole e periferia: o sistema capitalista mundial, no seu processo de constituição histórica, gerava o

uma vertente “mais ou menos fortuita da ‘política externa’, dissociada do domínio econômico do capital”. Daí, para a pensadora, que:

(...) a violência política é apenas o veículo do processo econômico; ambos os aspectos da reprodução do capital encontram-se interligados organicamente, resultando dessa união a trajetória histórica do capital (LUXEMBURGO, 1985 [1913]: 86).

Ou seja, a concepção historicamente estacionada de “acumulação primitiva” proposta por Marx é desafiada por Luxemburgo, para quem o processo “prossegue inclusive em nossos dias”¹⁷ e, no tocante às “sociedades primitivas”, trata-se de uma “luta pela sobrevivência” que tem o “caráter de uma luta de vida ou morte”. Löwy (2015: 88), por sinal, se revela surpreso com o fato de que em sua *Introdução à economia política*¹⁸ (e ainda que seja um texto inacabado), “os capítulos dedicados à sociedade comunista primitiva e sua dissolução ocupem mais espaço do que o conjunto dos capítulos dedicados à produção mercantil e à economia capitalista”. As *sociedades comunistas primitivas* são colocadas como antípodas da sociedade capitalista de mercado numa “abordagem

subdesenvolvimento na periferia como um aspecto complementar do desenvolvimento dos países centrais” (LOUREIRO, 2015, 97-98).

- 17 Vale ressaltar que a abordagem de Luxemburgo contrasta com a leitura de Lênin, que entendia o imperialismo como um novo estágio do capitalismo da virada do século XIX para o século XX. Para ela, a voracidade do capital para com as economias não-capitalistas era uma constante do sistema – ou seja, para se expandir, o capitalismo necessitaria obrigatoriamente de se valer de expedientes coloniais.
- 18 Manuscrito redigido por Paul Levi no período em que esteve na prisão (1914-1915) com base em notas dos cursos de economia política dados por Rosa Luxemburgo na Escola do Partido Social-Democrata da Alemanha entre os anos de 1907 e 1914.

totalmente original da evolução das formações sociais” e “em oposição à concepção linear e evolucionista do ‘progresso’”¹⁹.

Mesmo partilhando da ideia de que as nações colonizadas acabavam por ser beneficiadas pelo progresso econômico do imperialismo, Luxemburgo não se limitava a se posicionar somente do “lado de cá da linha (abissal)” e mencionava também as consequências socialmente destrutivas do “progresso” capitalista do “lado de lá da linha”²⁰. No Capítulo 27 de *A acumulação do capital* (“A luta contra a economia natural”), ela sustenta que todos os empreendimentos coloniais europeus compartilham a mesma política brutal de extirpar as estruturas sociais pré-capitalistas.

Como as organizações sociais primitivas dos nativos constituem os baluartes na defesa dessas sociedades, bem como as bases materiais de sua

19 Luxemburgo se inspira nos escritos do historiador Georg Ludwig von Maurer sobre a antiga comuna germânica (“marca”) em considerações que constam da *Introdução à Economia Política*. “Não é possível imaginar nada de mais simples e harmonioso do que o sistema econômico das antigas marcas germânicas. Todo o mecanismo da vida social funciona à vista de todo o mundo. Um plano rigoroso e uma organização robusta determinam a atividade de cada um e o integram como um elemento do todo. As necessidades imediatas da vida cotidiana e sua satisfação igual para todos, tal é o ponto de partida e o coroamento dessa organização. Todos trabalham em conjunto para todos e decidem em conjunto a respeito de tudo. De onde provêm e em que se fundam essa organização e o poder da coletividade sobre o indivíduo? Do comunismo do solo, quer dizer, da posse comum do mais importante meio de produção pelos trabalhadores”. Löwy (2015: 91) relembra, entretanto, que “Rosa Luxemburgo partilha com Marx a convicção de que o imperialismo leva o progresso econômico às nações colonizadas, embora utilizando ‘os métodos ignóbeis de uma sociedade de classes’”.

20 Sobre o empreendimento colonial britânico na Índia, por exemplo, Rosa Luxemburgo comenta. “Os antigos vínculos foram rompidos, o pacífico isolamento do comunismo das aldeias foi aniquilado e substituído por querelas, discórdia, desigualdade e exploração. Daí resultaram enormes latifúndios, de um lado, e, de outro, uma enorme massa de milhões de arrendatários sem meios”. Também n’*A acumulação do capital* ela critica o papel histórico do colonialismo inglês e manifesta sua indignação com o desprezo criminoso dos conquistadores europeus em relação ao antigo sistema de irrigação que mantinha a produção agrícola na civilização indiana. Uma vez destruído, gerou fome a milhões.

subsistência, o capital serviu-se, de preferência, do método da destruição e da aniquilação sistemáticas e planejadas dessas organizações sociais *não-capitalistas* [grifo da autora], com as quais entra em choque por força da expansão por ele pretendida (...). Cada nova expansão colonial se faz acompanhar, naturalmente, de uma guerra encarniçada dessas, do capital contra as relações econômico-sociais, assim como pela desapropriação violenta de seus meios de produção e pelo roubo de sua força de trabalho (LUXEMBURGO, 1988 [1913]: 32-33).

Em síntese, o argumento de Rosa Luxemburgo é o de que a “acumulação primitiva” é um *traço permanente da expansão imperialista* do século XVI até hoje:

O capital não conhece outra solução que não a da violência, um método constante da acumulação capitalista no processo histórico, não apenas por ocasião da sua gênese, mas até mesmo hoje (...). O método da violência é a consequência direta do choque que se estabelece entre o capitalismo e as formações que, na economia natural, interpõem barreiras à sua acumulação (LUXEMBURGO, 1988 [1913]: 37).

É também a partir dos escritos de Luxemburgo que o geógrafo David Harvey renova a discussão sobre a continuidade da “acumulação primitiva” para além do momento fundacional dos séculos XV e XVI descrito por Marx. Harvey (2011) forja o conceito de “acumulação por expropriação (ou por espoliação)”²¹. Trata-se, resumidamente, de um conjunto de

21 Para entender a compreensão que Harvey tem da continuidade da “acumulação primitiva”, é útil recuperar um trecho da obra em que trata d’*Os Limites do Capital*: “O ponto central de discordância implícita de Marx com Hegel (...) não está na premissa de que

mecanismos convencionais descritos por Marx na “acumulação primitiva” (privatização da terra e expulsão da população camponesa, mercantilização da força de trabalho e supressão de formas autônomas de produção e consumo, apropriação de recursos naturais etc.) somado a novos mecanismos de mercantilização em todos os domínios (patentes de material genético e de sementes; biopirataria; mercantilização da cultura e da educação; privatização dos sistemas de saúde e de previdência social).

Apesar de direcionar luzes para a continuidade da verificação de mecanismos de traços “coloniais” para a reprodução do capital (seja no campo, especialmente em atividades de extrativismo de recursos naturais, ou nas cidades), a posição de Harvey quanto ao colonialismo como fundamento do capitalismo é marcada por muitas reticências. Ao fim e ao cabo, o geógrafo tende (na esteira de uma porção considerável de tendências marxistas contemporâneas) a confirmar a supremacia das relações de produção estritamente capitalistas sobre as demais.

a colonização não consiga permitir qualquer alívio temporário às contradições do capitalismo, mas na compreensão de que só tem como fazê-lo se acompanhada pela acumulação primitiva. A significância desse último capítulo do primeiro volume d'*O Capital* ressurgiu agora com força redobrada. A acumulação de capital é o aumento do proletariado, e isso significa a acumulação primitiva de um jeito ou de outro” (HARVEY, 1982: 436). Nota-se, porém, que o autor demonstra dificuldades em compreender o colonialismo como força constituinte de uma mesma matriz em que também se encontra o capitalismo. Há uma tendência, da parte dele, de reforçar uma subordinação de possíveis “exceções” coloniais frente à “regra” das relações capitalistas: “(...) a acumulação primitiva tem muitos disfarces. As penetrações da forma- dinheiro e do comércio exercem ‘mais ou menos uma influência de dissolução em toda a organização produtiva que se encontra a seu alcance e cujas diferentes formas são majoritariamente realizadas a fim de confirmar o valor de uso’ (*O Capital*, vol 3: 331-332; *Grundrisse*: 224-225). Mas as formas do processo de trabalho e das relações sociais de produção resultantes variam consideravelmente, dependendo das condições iniciais. A descrição ‘clássica’ de acumulação primitiva que Marx expõe n’*O Capital* está aberta à repetição em outros lugares apenas na medida em que condições mais ou menos paralelas são encontradas. O próprio Marx reconheceu algumas das possíveis variações. Colônias de *plantation*, dirigidas por capitalistas com base no trabalho escravo, produziram para o mercado mundial e foram formalmente integradas dentro do capitalismo sem serem baseadas em trabalho assalariado”.

“Imperialismos, conquistas coloniais, guerras intercapitalistas e discriminações raciais tiveram um papel dramático na geografia histórica do capitalismo. Nenhuma narrativa sobre as origens do capitalismo pode evitar confrontar a significância de fenômenos como esses. Mas isso significa que esses fenômenos são necessários para a sobrevivência do capitalismo? Poderia o capitalismo evoluir juntamente com linhas anti-racistas, não-militaristas, não-imperialistas e não-coloniais? O que acontece quando, como Giovanni Arrighi sugere em *O Longo Século XX* (1994), nós substituímos a noção de hegemonia por teorias tradicionais de dominação imperialista e colonial e insistimos que a primeira é uma organização do poder global muito diferente desta última?”²² (HARVEY, 2011: 204)

Em seu importante contributo no qual relaciona a formação do capitalismo com o patriarcado²³, Federici (2010) [1984] faz uma descrição da “acumulação primitiva” que “inclui uma série de fenômenos que estão

-
- 22 O jogo de palavras aqui empregado carrega consigo implicitamente a ideia de que o anti-racismo, o não-militarismo, o não-imperialismo e o não-colonialismo são, sim, compatíveis com a hegemonia capitalista. Talvez todos esses fenômenos, se tomados apenas superficialmente, podem, sim, conviver, de modo apaziguado com o capitalismo. Já o enfrentamento profundo do colonialismo fatalmente tem de carregar, por via inversa, de elementos de anticapitalismo. Além disso, ao focar a “espoliação”, a acumulação tal qual entendida por Harvey não necessariamente compreenderia exatamente o sentido da tradicional “acumulação primitiva” conforme colocada por Marx, segundo Bin (2016: 5-8). Mais do que estabelecer diferenciações entre as modalidades de “acumulação”, o que importa para este artigo é a exposição do caráter colonial e patriarcal embutido, nem sempre reconhecido, na mesma.
- 23 Santos (2013 [1994]: 42) reputa a chamada de atenção para a importância e a especificidade da exploração do trabalho e da identidade femininas, não só no espaço da produção capitalista, como também no espaço doméstico e na esfera pública em geral, como “o contributo mais importante para a sociologia dos anos oitenta [1980]”.

ausentes em Marx e que, no entanto, são extremamente importantes para a acumulação capitalista”:

Estes incluem: i) o desenvolvimento de uma nova divisão sexual do trabalho que submete o trabalho das mulheres e a função reprodutiva das mulheres à reprodução da força de trabalho; ii) a construção de uma nova ordem patriarcal, com base na exclusão das mulheres do trabalho assalariado e sua subordinação aos homens; iii) a mecanização do corpo proletária e sua transformação, no caso das mulheres, em uma máquina de produção de novos trabalhadores. E o mais importante, situei no centro desta análise da acumulação primitiva a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII; defendo aqui que a perseguição às bruxas, tanto na Europa como no Novo Mundo, foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo como a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras (FEDERICI (2010) [1984]: 21-22)

Ela também manifesta desacordo com relação à avaliação do legado e da função da “acumulação primitiva” atribuída a Marx. Ainda que fosse bastante consciente do caráter criminoso do desenvolvimento capitalista, este último não tinha dúvida, de acordo com a autora, que se tratava de “um passo necessário no processo de libertação humana”. Com o fim da propriedade em pequena escala, Marx “projetava o incremento (até um grau não alcançado por nenhum outro sistema econômico) da capacidade produtiva do trabalho, criando as condições materiais para libertar a humanidade da escassez e da necessidade”, assim como “supunha que a violência que havia presidido as primeiras fases da expansão capitalista retrocederia com a maturação das relações capitalistas; a partir desse momento, a exploração e a imposição de uma disciplina do trabalho

seriam alcançadas fundamentalmente através do funcionamento das leis econômicas”²⁴ (FEDERICI, 2010 [1984], 22):

Nisso estava profundamente equivocado. Cada fase da globalização capitalista, incluída a atual, veio acompanhada de um retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, o que demonstra que a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque à escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época²⁵.

Deveria agregar que Marx jamais poderia ter imaginado que o capitalismo pavimentaria o caminho para a libertação humana se ele tivesse olhado para a história a partir do ponto de vista das mulheres. Esta história ensina que, ainda quando os homens tenham alcançado um certo grau formal de liberdade, as mulheres sempre foram tratadas como seres socialmente inferiores, exploradas de um modo similar a formas de escravidão. ‘Mulheres’, então, no contexto deste livro²⁶, significa não só

24 Marx (1996) [1867].

25 Em Bin (2016), há um extenso debate sobre a pertinência do uso de *acumulação primitiva* para fenômenos que se distanciariam da mesma. Efetivamente, a distinção sugerida pelo autor de “espoliação redistributiva” e “espoliação expansiva” pode possuir utilidade analítica e teórica, mas os elementos coloniais e patriarcais dessa operação, entremeados em meio aos tipos particulares de acumulação, pouco são levados mais uma vez em consideração.

26 Segundo a autora, a pergunta histórica mais importante de *Calibã e a Bruxa* é a de como explicar a execução de centenas de milhares de ‘bruxas’ no início da era moderna e por que motivo o capitalismo surge enquanto está em marcha esta guerra contra as mulheres. Conforme ela, existe um acordo generalizado (a partir do trabalho de acadêmicas feministas) sobre o fato de que a caça às bruxas “tratou de destruir o controle que as mulheres haviam exercido sobre sua função reprodutiva e que serviu para facilitar o caminho ao desenvolvimento de um regime patriarcal mais opressivo” (FEDERICI (2010) [1984]: 25). Defende-se ainda que a caça às bruxas “estava arraigada nas transformações

uma história oculta que necessita se fazer visível, mas também uma forma particular de exploração e, portanto, uma perspectiva especial a partir da qual reconsiderar a história das relações capitalistas (FEDERICI, 2010 [1984], 22-23)

Conclusão provisória

Interpretações parciais e limitadas²⁷ reduzem a hermenêutica da transição apenas ao “lado de cá da linha (*abissal*)”, ou seja, ao espaço-tempo em que se estabeleceu a relação de produção clássica do capitalismo moderno, com base na compra e venda de força de trabalho (associada

sociais que acompanham o surgimento do capitalismo” (sendo “conveniente demonstrar que constituiu como um aspecto central da acumulação e da formação do proletário moderno assim como o tráfico de escravos e os cercamentos de terras”), mas que “as circunstâncias históricas específicas sob as quais a perseguição das bruxas se deu e as razões pelas quais o surgimento do capitalismo exigiu um ataque genocida contra as mulheres ainda não haviam sido investigadas” (FEDERICI, 2010 [1984]: 25)

- 27 A forma como Brenner se insere no “debate sobre a transição”, por exemplo, é sintomática de uma espécie de circuito fechado de visões sobre a questão. Ele busca reagir com às leituras apresentadas por Gunder Frank, Amin e Wallerstein (as quais considera “comerciais-mercantilistas”), ao mesmo tempo em que refuta o viés demográfico-malthusiano que se distancia da análise de classes sociais. Ainda que ricas em termos do estudo da história econômica, parecem menosprezar um aspecto central, que inclusive está presente nos próprios escritos de Marx (ver próximo item “Sobre a *acumulação primitiva*”): a concentração de riquezas proporcionada pelos empreendimentos coloniais como elemento-chave para o fortalecimento da burguesia como classe na Europa ocidental. “Essa limitação do âmbito da análise não era inevitável, nem previsto por lei. Pelo contrário, foi o resultado do eurocentrismo e de uma preferência por quadros explicativos causais baseados nas classes endógenas. Ao preferir essas unidades limitadas e limitantes de análise, como o Estado, a sociedade ou a civilização nacionais, ‘transições’ ocorrem principalmente por motivos ‘internos’ de ‘classe’. Central a essas ‘transições’ têm sido as transições entre os modos de produção, que eram geralmente analisadas como se ocorressem inteiramente dentro de cada entidade separada de acordo com o desenvolvimento de suas contradições internas” (FRANK e GILLS, 2014 [1993]: 27-28).

à estabilização da mercadoria e da teoria do valor). Exaltam-se, com frequência, o rompimento dos grilhões da servidão para a implantação do regime de salários²⁸ e o surgimento endógeno da classe burguesa (representada neste início, segundo os seguidores da linha de Dobb e Brenner, pelos arrendatários de terra “proto”-capitalistas e seus atribuídos afãs pelo incremento da produtividade). Toma-se relativamente pouco em consideração que essas mudanças foram também possíveis em função do que se deu do “lado de lá da linha (abissal)”, ou seja, os múltiplos “benefícios”²⁹ colhidos pelas distintas configurações de colonialismo. Para ser mais preciso, os “benefícios” são, sim, levados em conta (desde Sweezy até Wallerstein) – o que parece despertar interesse bem menor, sem merecer a condição de depositária da mesma relevância, é a fonte desses mesmos “benefícios”, as operações políticas, econômicas, culturais e sociais, em suma, as relações sociais que estão nas bases da geração desses “benefícios”³⁰.

28 A interpretação de Perelman (2000) exemplifica esse foco mais específico no momento de transição do feudalismo para o capitalismo, sem prestar atenção devida ao colonialismo. Para ele, a mera subtração das posses das terras comunais foi uma condição necessária, porém nem sempre suficiente para conduzir a população rural ao mercado de trabalho. A “acumulação primitiva” teria cortado o modo de vida tradicional camponês como uma tesoura, ilustra o autor. A primeira lâmina minou a capacidade de subsistência das pessoas; e a segunda se deu com leis severas arquitetadas para fulminar qualquer resistência contra o trabalho assalariado (PERELMAN, 2000: 14).

29 “(...) as nações europeias espojam-se na opulência mais ostensiva. Essa opulência europeia é literalmente escandalosa porque foi edificada sobre o dorso de escravos, nutriu-se do sangue de escravos, procede em linha reta do solo e do subsolo deste mundo subdesenvolvido. O bem-estar e o progresso da Europa foram construídos com o suor e o cadáver dos negros, árabes, índios e amarelos. Convém que não nos esqueçamos disto” (FANON, 2001 [1963]: 76).

30 Aqui vale lembrar as palavras cortantes do martinicano Aimé Césaire (2006 [1955]) n’O *Discurso sobre o Colonialismo*: “Não nos livraremos facilmente dessas cabeças de homens, dessas orelhas cortadas, dessas casas queimadas, dessas invasões góticas, deste sangue fumegante, dessas cidades que se evaporam pelo fio da espada”.

É possível sublinhar ao menos três níveis de colonialismo³¹ que foram acionados para a formação do capitalismo (que, por mais esforços que se façam nas mais diferentes esferas, não consegue ser dissociado do colonialismo e do patriarcado). O primeiro deles se deu no próprio “olho do furacão” da Europa ocidental (e, com requintes, na Inglaterra), com um amplo leque de medidas de ataques e desestruturação³² aos modos de vida historicamente “não-proletários” dos camponeses. O segundo foi em nível “continental”, basicamente com a já citada “segunda servidão” do Leste Europeu. E o terceiro é o colonialismo ultramarino propriamente dito no Novo Mundo, que tantas riquezas e bonanças proporcionou - seja com a extração direta de metais preciosos ou com a larga implementação do sistema de *plantations* com tráfico e exploração de mão de obra escrava, mas também do comércio e de tributos e outros benefícios relacionados. A criação das variáveis de capital fixo e de capital variável, essenciais para a equação da obtenção da mais-valia, tem a ver, por exemplo, com a importante oportunidade para a constituição de estruturas e agentes estatais “racializados”, que vão além da mera divisão internacional do trabalho³³.

31 Que de alguma forma repete os mesmos três níveis de análise propostos por Braudel: material-local, comercial-regional, e mundial-internacional.

32 Veja-se a postura representativa de Brenner sobre a diferenciação entre a Inglaterra e a França. Na França, segundo ele, a luta dos camponeses para garantir a posse de suas terras acabou sendo desastrosa, pois não viabilizou o verdadeiro desenvolvimento das relações capitalistas; ou seja, acabou por ser uma perpetuação do atraso. Já na Inglaterra, a força devastadora do capitalismo agrário rompeu todas as barreiras e se instalou como força motriz de incentivos à produtividade. Essa derrota da classe dos camponeses acaba por ser interpretada como positiva, pois teria permitido o “verdadeiro” desenvolvimento econômico. Esse tipo de tese que associa a resistência de populações locais-rurais-camponesas-indígenas-originárias à mercantilização de suas terras e de seus territórios pelo capital ao “atraso” tem efeitos de grande repercussão nos contextos estudados na América Latina (e não só).

33 Aqui está uma das limitações evidentes também da teoria do *sistema-mundo moderno* de Wallerstein, que confere uma centralidade à organização em termos da materialidade do trabalho, sem considerar a fundo a hierarquização colonial de modos de vida de

Enquanto o privilégio à Europa, e ao Ocidente, no contexto da história do imperialismo, colonialismo e escravidão que se estendeu praticamente por todo o globo, soa compreensível, o que parece ser menos compreensível é o fracasso da maioria dos teóricos que privilegiam a Europa e o Ocidente em seguida também no exame que fazem das histórias do imperialismo, do colonialismo e da escravidão que permitiram que a Europa e o Ocidente alcançassem esse domínio. Como tal, 'provincializar a Europa'³⁴ não consiste apenas em trazer à tona outras histórias e experiências, mas também reconhecer e desconstruir – e, então, reconstruir – as posições acadêmicas que privilegiam uma parte do mundo sem nenhum reconhecimento das vidas (das mortes e das mortes vividas da escravidão) que contribuíram para que essa parte do mundo tenha atingido a condição de privilegiada. Abordar a construção da 'Europa moderna', pois, é necessário para um engajamento adequado com a história, e o presente, do mundo. Apenas pelo entendimento de como a Europa passou a representar o mundo em geral e oferecendo uma explicação mais adequada das interconexões

forma mais ampla, a qual inclusive determina, justifica e pereniza a divisão internacional do trabalho. "A característica definidora de um sistema social é a divisão do trabalho que nela existe, de forma que os distintos setores ou áreas dependem do intercâmbio econômico recíproco para a satisfação fluida e contínua de suas necessidades. Tal intercâmbio econômico pode se dar, evidentemente, sem uma estrutura política comum e, o que é ainda mais óbvio, sem compartilhar a mesma cultura" (WALLERSTEIN, 2004 [1974]: 88). Para efeito de contraste, é interessante notar a forma como se expressa sobre a temática Fanon (2001 [1963]: 169): "Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas e esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de lógica perversa, ele se volta para o passado do povo oprimido, e deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética".

34 Em referência à obra *Provincializando a Europa*, de Dipesh Chakrabarty.

que vieram a constituí-la como tal, é possível pensar em uma história global e em uma sociologia global (BHAMBRA, 2007: 145-146)

O quadro geral da história e da sociologia “globais” – que a autora vai buscar nas “histórias conectadas” de Subrahmanyam (1997) – se apresenta como uma janela aberta para a compreensão de articulações abafadas por interpretações dominantes a partir de perspectivas interessadas. Organizações sociais indígenas com intensa atuação na América Latina, em suas lutas diversificadas e ancoradas nas “epistemologias do Sul” por direitos plenos de viver conforme os seus desígnios, pelo exercício da auto-determinação³⁵, são um exemplo que escancaram e deslegitimam o *pensamento abissal*. Com base nessa abordagem mais ampliada (que de algum modo segue a senda da *longue durée* de Braudel), aquilo que poderia parecer um mero “essencialismo”³⁶ se converte em uma luta muito mais alargada que entende colonialismo e patriarcado³⁷ como constituintes do capitalismo, ainda que possam ser muito distintas as suas respectivas manifestações, contexto a contexto.

Recebido em: 11 dez. 2017.

Aceito em: 02 de fev. 2018

35 Inclusive já reconhecida por normativas internacionais como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, ratificados nos países em que se realizaram as pesquisas, e a recente Declaração Americana dos Povos Indígenas, aprovada em 2016.

36 Descrito por Grosfoguel (2011: 107) como “processo necessário de reconstrução de seus próprios pensamentos e identidades” que a “esquerda ocidentalizada tem dificuldade para entender”.

37 Em compasso semelhante ao suscitado pela sociologia feminista. Com relação a este quesito, Santos (2013 [1994]: 42) reconhece a importante contribuição da crítica vinda do movimento feminista com relação ao “privilégio no marxismo da ação, das práticas, das identidades e do poder de classe, em detrimento de outras formas de construção da subjetividade social e nomeadamente a assente na identidade e na discriminação sexuais”.

Referências

- ASHCROFT, B; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (2007) [2000], **Post-colonial studies: The Key concepts**, 2 ed., London: Routledge.
- BHAMBRA, Gurinder. **Rethinking Modernity – Postcolonialism and the sociological imagination**, London: Palgrave Macmillan, 2007.
- BHATTACHARYA, Tithi (org.) **Social Reproduction Theory - Remapping Class, Recentering Oppression**, London: Pluto Press. 2007.
- BIN, Daniel. **“So-called Accumulation by Dispossession”**, *Critical Sociology*, v 1, n 14: 1-14. 2016.
- BRAUDEL, Fernand. **The Perspective of the World (Civilization and Capitalism 15th-18th Century, Vol. III)**, London: Collins. 1984.
- BRENNER, Robert [1987], “Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe”, in ASHTON e PHIPIN (org.) (1987), **The Brenner Debate: Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe (Past and Present Publications)**, Cambridge University Press.1997.
- CÉSAIRE, Aimé [1955]. **Discurso sobre el colonialismo**, Madrid: Akal. 2006.
- FANON, Frantz [1952]. **Piel Negra, Máscaras Blancas**, Madrid: Akal. 2010.
- FEDERICI. [1984]. **El Caliban y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria**, Traficantes de Sueños: Madrid, 2010.
- FERREIRA, Andrey Cordeiro. “Colonialismo, capitalismo e segmentaridade: nacionalismo e internacionalismo na teoria e política anticolonial e pós-colonial”, **Revista Sociedade e Estado**, vol 29, n 1 (Janeiro/Abril): 255-288. 2010.
- GROSGOUEL. R. e CERVANTES-RODRÍGUEZ, A. M. **The Modern/Colonial/Capitalist World-System in the Twentieth Century: Global Processes, Antisystemic Movements, and the Geopolitics of Knowledge**, New York: Praeger. 2002.

GROSGOUEL, Ramón. “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, in **Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer**, Barcelona: CIDOB Edicions (Colección Monografías): 97-108. 2011.

GUNDER Frank, A. e Gills, B. [1993], “The 5.000-Year Old System – An interdisciplinary introduction”, in Andre Gunder FRANK e Barry K. GILLS, **The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?**, London and New York: Routledge: 3-55.2014.

GUNDER Frank, Andre. **Latin America: Underdevelopment or Revolution**, New York: Monthly Review Press.1996.

HARVEY, David. **The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism**, London: Profile Books.2011

HILTON, Rodney H. “Introduction”, in Aston , T. H. e Philpin, C. H. E. (eds.) (1985), **The Brenner debate: agrarian class structure and economic development in pre-industrial Europe**, Cambridge: Cambridge University Press: 5-9.1987.

LEVINSON, Daniel J. “**The Study of Ethnocentric Ideology**”, in **Theodor Adorno et al, The Authoritarian Personality**, Nova Iorque: Harper & Brothers/American Jewish Committee: 102-150.1950.

LOUREIRO, Isabel. “A menos eurocêntrica de todos - Rosa Luxemburgo e a acumulação primitiva permanente”, in Jörn SCHÜTRUMPF (org.), **Rosa Luxemburgo e o preço da liberdade**, São Paulo: Fund. Rosa Luxemburgo: 97-107.2015.

LÖWY, Michael. “Imperialismo ocidental versus comunismo primitivo – Uma releitura dos escritos econômicos de Rosa Luxemburgo”, in Jörn SCHÜTRUMPF (org.), **Rosa Luxemburgo e o preço da liberdade**, São Paulo: Fund. Rosa Luxemburgo: 87-96.2015.

LUXEMBURGO, Rosa [1913]. **A Acumulação de Capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo**. São Paulo: Abril Cultural. 1985.

MARCOS, Subcomandante Insurgente (EZLN). **Nem o centro e nem a periferia – sobre cores, calendários e geografias**, ERAHSTO Felício e Alex HILSENBECK

(orgs.), tradução de Coletivo Protopia S.A. e Danilo Ornelas Ribeiro, Porto Alegre: Deriva.2008

MARX, Karl. [1859]. **Contribuição à crítica da economia política**, tradução e introdução de Florestan Fernandes, 2 ed, São Paulo: Expressão Popular.2008.

MARX, Karl. [1867]. **O capital: crítica da economia política. Volume I, Livro Primeiro: O Processo de produção do capital**; Regis Barbosa e Flávio R. Kothe (trad.), São Paulo: Nova Cultural.1996.

MARX, K. e Engels. F. [1846]. **A Ideologia Alemã**, tradução de Luiz Claudio de Castro e Costa, 3ª ed, São Paulo: Martins Fontes.2007.

MEIKSINS Wood, Ellen. **“The Separation of the Economic and the Political in Capitalism”**, New Left Review 127: 66-95.1981.

PERELMAN, Michael. **The Invention of Capitalism – classical political economy and the secret History of primitive accumulation**. North Carolina: Duke University Press. 2000.

RUDRA, Ashok. “The Transition Debate: Lessons for the Third World Marxists”, **Science & Society**, vol 51, n 2: 170-178.1987.

SAID, Edward. **The World, The Text, and the Critic**, Cambridge: Harvard University Press.1983.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para um sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, **Revista Crítica de Ciências Sociais (RCCS)** 63: 237-280.2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. “Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes”, in SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.), **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Editora Almedina, 23-71.2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa [1994]. **Pela mão de Alice – O Social e o Político na Pós-Modernidade**, Coimbra: Almedina.2013.

SILVER, B. J. e SLATER, E. "Los orígenes sociales de las hegemonías mundiales", *in* GIOVANNI Arrighi e BEVERLY J. Silver (eds.), **Caos y orden el sistema-mundo moderno**, Madrid: Akal: 157-221.2001.

SUBRAHMANYAN, Sanjay. "**Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia**", *Modern Asian Studies* 31/3: 735-762.1997.

WALLERSTEIN, Immanuel [1974]. "El ascenso y futura decadencia del sistema-mundo capitalista: conceptos para un análisis comparativo", *in* WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos. Un análisis de sistemas-mundo**, Madrid: Akal: 85-114.2004. ◀

WEBER E A UNIVERSALIDADE DA CULTURA (IR) RACIONAL MODERNA: UMA ANÁLISE CRÍTICA A PARTIR DOS ESTUDOS PÓS-COLONIAIS

Filipe Barreiros Barbosa Alves Pinto¹

RESUMO

Max Weber percebe que só no Ocidente os fenômenos culturais alcançaram a universalidade. Weber analisa o porquê desse fato e encontra sua resposta no processo de racionalização. Esquece, porém, o processo colonial, fundamental para compreender a modernidade e a universalização dos valores ocidentais. Este trabalho tem como objetivo analisar como Weber compreende o processo de universalização da cultura do Ocidente, pensar como a experiência colonial é importante nesse fato e como Max Weber não a considera em suas explicações.

Palavras-chave: Max Weber; Universalização; Racionalização; Colonialismo; Pós-colonialismo.

1 Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco.

WEBER AND THE UNIVERSALITY OF (IR)RATIONAL MODERN CULTURE: A CRITICAL ANALYSIS FROM POSTCOLONIAL STUDIES

ABSTRACT

Max Weber realizes that only in Western the cultural phenomena reached the universality. Weber analyses the cause of this fact and find his response in the rationalization process. However, he forgets the colonial process, which is essential to understand modernity and the universalization of Western values. This study aims to analyze how Weber comprises the universalization process of western culture and think how the colonial experience is important in this fact and how Max Weber does not consider it in their explanations.

Keywords: Weber; Universalization; Rationalization; Colonialism; Post-colonialism.

Introdução

Em sua introdução ao livro *A ética protestante e o espírito do Capitalismo* (2001), Max Weber inicia com uma afirmação que vale ser citada desde já por completo, pois ela guiará os questionamentos que levantarei e tentarei responder ao longo do trabalho:

Ao estudarmos qualquer problema da história universal, o produto da moderna civilização europeia estará sujeito à indagação sobre a que combinações de circunstancias se pode atribuir o fato de na civilização ocidental, e só nela, terem aparecido

fenômenos culturais, que, como queremos crer, apresentam uma linha de desenvolvimento de significado e valor *universais* (2001, p. 23).

A questão que Weber (2001) se propõe a responder é a mesma que embasará este trabalho, ou seja: quais foram os fatores que fizeram com que o modo ocidental de ver o mundo fosse considerado o único universalmente válido? O que fez com que todas as bases primordiais, sobre as quais o ocidente moderno se assentou, gozassem do mesmo status universal? Que motivos fizeram com que só a ciência, a arte, o modo de vivenciar a realidade, o direito e o Estado ocidentais pudessem ser os únicos tidos como universais?

Weber (2001) tem uma resposta para isso e talvez ela esteja no processo que fez com que a razão fosse a maneira primordial de explicação do mundo no ocidente. A universalidade da forma racional de ver o mundo seria, dessa maneira, resultado de processos internos à própria cultura ocidental e às características intrínsecas a ela. No entanto, Weber deixa de lado um elemento que parece ser fundante da experiência moderna e primordial para que ela alcançasse o tão falado caráter universal, qual seja: o processo de colonização. Seria impensável que uma única maneira de experienciar e perceber o mundo fosse considerada universal sem que inúmeras outras fossem caracterizadas como inválidas e sem sentido - e é justamente esse o efeito da experiência colonial.

Com base no que foi dito, o trabalho assumirá a seguinte composição: primeiro tentarei mostrar dentro da obra do próprio Weber como ele compreende o processo que alçou o modo ocidental de ver o mundo como o único universalmente válido, a fim de explorar a hipótese de que ele deixa de lado o processo de colonização para a explicação desse fenômeno. Na segunda parte, preocupo-me em mostrar como a experiência colonial foi base da construção do caráter universal da cultura do ocidente.

O que pretendo com este trabalho não é ignorar as contribuições de Weber, mas evidenciar um elemento que julgo fundamental e que parece ter escapado às análises do autor. Tentarei, assim, fazer uma crítica que possa ampliar os debates sobre o tema e levantar novas questões e reflexões.

1. Weber e a universalização da cultura ocidental

Para começar, mostrarei um pouco do pensamento de Weber de uma forma geral, no entanto pretendo ir afunilando os argumentos de forma a chegar aos pontos mais importantes para a discussão proposta no trabalho. Os estudos desse autor são voltados para a compreensão da moderna sociedade ocidental, levando em conta sua complexidade e problemas. Para desenvolver sua sociologia, toma por base analítica o indivíduo e a maneira como busca dar sentido a suas ações e ao seu lugar no mundo. Para Weber, portanto, a vida social se relacionaria com a procura pelo sentido da existência. Esta seria o motor do processo de racionalização e se manifestaria na cultura. Por isso que ele considera a racionalização como um processo comum a diversas culturas e nos mais diversos campos da sociedade (conhecimento, arte, religião, política etc.). O processo de racionalização estaria, dessa forma, regendo as mais diversas manifestações culturais e modos de ver o mundo, como tentativa de encontrar uma explicação para o sentido da realidade.

O que é peculiar ao ocidente moderno é o racionalismo, uma maneira de enxergar a realidade que é orientada, prioritariamente, pela razão. O racionalismo traz diversas modificações na sociedade e na maneira como ela é vivenciada. A primeira a ser destacada diz respeito ao desencantamento do mundo, que se refere à perda das explicações mágicas e sobrenaturais sobre os fenômenos. Significa que a compreensão do universo não estaria legada a pessoas e habilidades especiais, mas que

o conhecimento seria acessível a qualquer um e a qualquer momento. Para Weber:

Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. [...] Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e cálculos realizam o serviço. (1982, p. 165).

Correlata ao desencantamento do mundo, temos a segunda consequência. Antes da modernidade e do domínio da razão, o que se observava era uma unidade das explicações. Com a ascensão e a coexistência de diversos sistemas valorativos (o que Weber chama de “politeísmo de valores”), ocorre a autonomização das esferas de valor sendo regidas por diferentes instâncias tais como a ciência, o direito e a arte. Se hoje o que é verdadeiro, o que é falso, belo, feio, certo e errado é regido por diferentes instâncias, antes da modernidade esses valores se confundiam, porque estavam intimamente ligados. Era possível que uma sociedade tivesse todos esses valores regidos pela religião e que eles estivessem relacionados (o que é certo é belo e verdadeiro, por exemplo), mas o que ocorre na modernidade é que com a coexistência de diversos sistemas valorativos essas esferas de valor se autonomizam.

Essas consequências acabam por gerar uma terceira: trata-se do surgimento de um modo de ver e sentir o mundo, um *ethos* racional. É precisamente esse *ethos* que Weber pretende identificar ao longo de toda *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (2001), um modo de vida correspondente ao sistema econômico capitalista, uma maneira de viver a realidade que combine com esse sistema econômico (pelo menos em sua fase de desenvolvimento). Um dos principais fatores encontrados

por Weber, no desenvolvimento desse *ethos*, é a expansão do protestantismo e do seu modo ascético e metódico de vida. O que ele percebe é que, mesmo na religião, é possível perceber um processo claro de racionalização. As religiões vão deixando as explicações e rituais mágicos cada vez mais de lado, até o seu ápice, encontrado por Weber no protestantismo. Nessa religião, o contato entre Deus e o fiel era minimamente mediado por rituais, o que impedia que este condicionasse seu modo de vida à tentativa de salvação por meio de ritos e mágicas. Para o protestante, nada mais poderia ser feito para sua salvação, além de honrar o nome de Deus na terra, através de seu trabalho duro e constante, de uma vida regrada e sem desperdícios. Nesse contexto, a acumulação do dinheiro não era condenada, mas, pelo contrário, era sinal de recompensa pelo esforço.

Para Weber (2001), essas características combinam perfeitamente com o momento de ascensão do moderno capitalismo, isto é, em seu momento de acumulação. Além disso, trata-se de um fato importante para a emergência da razão como maneira primordial de explicação e de vivência do mundo.

No início da *Ética protestante e o espírito do capitalismo* (2001), logo depois de questionar os motivos que levaram a cultura moderna ocidental ao patamar da universalidade, o autor inicia uma comparação entre diversas formas de manifestação cultural e de maneiras de viver o mundo em relação ao ocidente. Como já foi dito, o elemento primordial, tido como peculiar ao ocidente, é o racionalismo - a maneira racional de ver o mundo.

Por exemplo, ao falar da ciência como o único modo de conhecimento num estágio de desenvolvimento válido, Weber (2001) se refere ao seu caráter racional para justificar tal fenômeno. Ele dá uma série de exemplos de maneiras como diversas áreas do saber, tais como a astronomia, a geometria, as ciências naturais, a medicina, a química, a história, as codificações jurídicas etc. desenvolvidas em países como o Egito,

a China, a Índia e a Babilônia embora tenham conseguido alto grau de desenvolvimento, eram limitadas, já que careciam de formas sistemáticas de pensamento, de métodos e conceitos racionais.

Destaca também que o mesmo processo ocorreu, em outras culturas, no âmbito das artes, da arquitetura, da pintura, dentre outros. Mesmo nesses casos, havia a carência daquilo que é peculiaridade das culturas ocidentais: o refletir sobre o próprio processo de construção do conhecimento (característica do racionalismo), o qual se dava a partir da elaboração de métodos, de conceitos e sistemas de pensamento.

O racionalismo não fica restrito, contudo, ao campo da produção de conhecimento e ao campo artístico. Ele se espraia para os mais diversos âmbitos e se infiltra na própria organização da sociedade através do Estado, da existência dos funcionários públicos especialmente treinados, na organização político-partidária, na elaboração das leis e chega até o capitalismo, considerada a força mais decisiva da vida moderna. Para Weber (2001), a busca pelo lucro, pelo ganho do maior montante de dinheiro possível não tem relação direta com o capitalismo, o que é próprio a esse sistema político e econômico é a busca *racional* pelo lucro, ajustada por cálculos, baseada numa contabilidade, organização do trabalho livre e indústria racionais.

Acima de tudo, o racionalismo passa por uma maneira de ver, vivenciar e experienciar o mundo. A modernidade é, portanto, caracterizada por esse *ethos* racional, no qual, a maioria das ações se dá com vistas a um fim determinado e a uma tentativa de adequação dos melhores meios (pensados através de métodos e cálculos) a esse fim.

É essa cultura moderna ocidental, a qual tem na racionalidade a principal maneira de perceber o mundo e de construir conhecimento, que Weber (2001) identifica como a única que adquiriu status universal. Ao falar sobre a maneira como o moderno capitalismo se desenvolveu no ocidente o autor questiona:

E por que os interesses capitalistas não fizeram o mesmo na Índia ou na China? Por que lá o desenvolvimento científico, artístico, político ou econômico não tomou o mesmo caminho de racionalização que é peculiar ao Ocidente? Porque em todos os casos acima o problema é o racionalismo peculiar e específico da cultura ocidental. (2001, p. 32)

Acerca disso há algo importante que Antônio Flávio Pierucci (2005) aponta em seu livro *O desencantamento do mundo*. Ao comentar sobre *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, afirma que a racionalização da vida representou uma dominação sistemática do mundo natural. Pierucci aponta que, para Weber, o mundo, antes da Modernidade, era “animado”, “encantado”, possuía vida própria. Foi necessário, dessa forma, que houvesse um longo processo histórico para desencantá-lo. Esse desencantamento propiciou sua objetivação e, como tal, a possibilidade de ser dominado. Essa quebra do encanto era fundamental para que o mundo pudesse ser transformado. É por isso que, para Weber, a ausência do desencantamento do mundo é que explica o atraso do mundo não ocidental. A transformação do mundo natural em um simples objeto a ser manuseado e transformado para atender aos interesses humanos foi, na interpretação de Weber, central para os avanços técnicos e científicos do moderno Ocidente. Assim, podemos concluir que, para ele, o elemento que fez com que a cultura moderna fosse a única a possuir caráter universal foi o processo de racionalização que gerou o racionalismo.

2. O processo de colonização e a universalização da cultura moderna ocidental

Ao longo de tudo que foi dito até agora, nada se falou da colonização e a conseqüente eliminação de outras culturas, maneira através da qual a

cultura moderna do Ocidente pôde atingir esse caráter universal. Sobre isso, Santiago Castro-Gómez, em seu artigo intitulado *Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro* (2005, p. 83), diz algo bastante pertinente:

A persistente negação deste vínculo entre modernidade e colonialismo por parte das ciências sociais tem sido, na realidade, um dos sinais mais claros de sua limitação conceitual. Impregnadas desde suas origens por um imaginário eurocêntrico, as ciências sociais projetaram a idéia de uma Europa *ascética e autogerada*, formada historicamente sem contato algum com outras culturas (Blaut, 1993). A racionalização em sentido weberiano teria sido o resultado da ação *qualidades inerentes* às sociedades ocidentais (a passagem da tradição à modernidade), e não da interação colonial da Europa com a América, a Ásia e a África a partir de 1492. Deste ponto de vista, a experiência do colonialismo resultaria completamente irrelevante para entender o fenômeno da modernidade e o surgimento das ciências sociais. Isto significa que para os africanos, asiáticos e latino-americanos, o colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso mas inevitável caminho em direção ao desenvolvimento e à modernização. Este é o imaginário colonial que tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico.

Por isso, nesta segunda parte do trabalho, tentarei mostrar a relevância de levar em conta o processo de colonização para melhor compreender o surgimento da cultura moderna ocidental e os motivos que a alçaram ao patamar de universalidade. Tendo isto em vista, trago a interpretação de

alguns teóricos da corrente de pensamento do pós-colonialismo, para os quais, é imprescindível que se leve em conta a colonização para a compreensão da modernidade e da maneira como ela se forjou.

Começo trazendo à tona alguns elementos do pensamento de Boaventura de Sousa Santos (2010) que podem contribuir no debate. Primeiramente, o autor parte da ideia de que a injustiça social global estaria diretamente ligada à injustiça cognitiva global, ou seja, as desigualdades não se dão apenas no plano econômico e político, mas se alastram para a própria maneira de conceber o mundo, já que apenas uma das inúmeras possíveis adquiriu o status de universalidade. Para Sousa Santos, o pensamento moderno ocidental é abissal, ou seja, dividido por distinções visíveis ou invisíveis (mas estas sustentam aquelas). E estas últimas dividem a realidade em dois lados: o universo “deste lado da linha” (que se refere à cultura do ocidente) e o “do outro lado da linha” (se refere a outros modos possíveis percepção do mundo). Essa divisão se dá de tal forma que o outro lado da linha é tido e produzido como inexistente, irrelevante e incompreensível. Tudo que está do outro lado da linha é excluído de maneira radical, pois está fora até do que a concepção hegemônica considera como o Outro. Nessa forma de pensamento abissal é impossível a presença mútua dos dois lados da linha, pois o que está deste lado da linha só prevalece ao esgotar outras realidades possíveis. A partir disso, formulo uma questão que põe em xeque a concepção weberiana acerca dos motivos que levaram a cultura ocidental à universalidade: seria possível que, diante de diversas maneiras de percepção do mundo, uma única forma de pensá-lo adquirisse caráter universal sem que inúmeras outras fossem deslegitimadas e consideradas como inexistentes?

Prossigo no raciocínio de Sousa Santos (2010), que pode nos ajudar nessa questão. Para deixar mais claro o que o autor quer dizer com a ideia de que o que está posto deste lado da linha só pode prevalecer ao excluir o que está do outro lado da linha, ele traz os exemplos do conhecimento e do direito modernos como sendo os melhores representantes da lógica

do pensamento abissal. Cada um desses campos cria, segundo Sousa Santos, subsistemas de distinções visíveis e invisíveis, sendo as últimas fundamento das primeiras.

Na área do conhecimento, a ciência detém o monopólio da distinção entre o que é verdadeiro e o que é falso, no lugar da filosofia e da teologia, considerados conhecimentos alternativos. O monopólio do conhecimento, que a ciência detém, está dado numa tensão entre as formas científicas ou não científicas de verdade, pois a filosofia e a teologia podem reivindicar, inclusive, um caráter superior ao da ciência. O que Sousa Santos apresenta é que essas tensões são bastante visíveis, mas que todas elas estão postas deste lado da linha e que sua visibilidade se dá a partir da invisibilidade de outras formas de conhecer. Quando Sousa Santos fala dessas outras formas de conhecer está se referindo a conhecimentos leigos, camponeses, populares, indígenas, plebeus, dentre outros, os quais estão do outro lado da linha e que são tidos como não relevantes e inexistentes, pois estariam além da divisão entre verdadeiro e falso existente deste lado da linha. A linha visível que separa a ciência dos outros modernos só existe por estar assentada numa divisão invisível que exclui do debate qualquer outra forma de conhecimento considerada irrelevante por não obedecer nem aos critérios científicos, nem teológicos e nem filosóficos - os únicos considerados aceitáveis. (SANTOS, 2010)

No direito moderno, por seu turno, a divisão visível é entre aquilo que é legal ou ilegal, regido pelo direito do Estado ou pelo direito internacional. Essa distinção é a única relevante diante da lei e, por isso, é considerada universal. Diz Sousa Santos:

Esta dicotomia central deixa de fora todo um território social onde ela seria impensável como princípio organizador, isto é, o território sem lei, fora da lei, o território do a-legal, ou mesmo do legal e ilegal de acordo com direitos não oficialmente

reconhecidos. Assim, a linha abissal invisível que separa o domínio do direito do domínio do não-direito fundamenta a dicotomia visível entre o legal e o ilegal que deste lado da linha organiza o domínio do direito (2010, p. 6).

Nos âmbitos da ciência e do direito, as divisões são tais que eliminam tudo aquilo que se encontra do outro lado da linha. Quero dizer que a universalidade das formas que estão postas deste lado da linha só pode existir pela produção da ausência de tudo o que existe do outro lado da linha.

É possível ampliar a interpretação de Sousa Santos (2010) e pensar que a divisão colocada em linhas visíveis e invisíveis está posta também em outros campos que continuam reproduzindo a lógica de que o único modo de vida coerente está deste lado da linha. Por exemplo, as concepções do que é universal em arte, em política, em economia só podem ser produzidas pela construção da irrelevância e da inexistência de outras formas possíveis de vivenciá-las.

Apesar disso, a crítica de Sousa Santos (2010) continua bastante consistente e deve ser levada em consideração. Por isso, trago ainda outros elementos do autor para pensar o processo histórico que levou à cisão do mundo em linhas abissais. No início da colonização, o debate dos europeus acerca do novo mundo se concentrou exclusivamente no que era o colonial e não em sua organização interna. O colonial foi identificado como estado de natureza, seja por cientistas, seja nas relações políticas, econômicas, nas representações artísticas e nas interpretações filosóficas e sociológicas. Essa identificação do colonial com a natureza diz muito sobre a forma como foi dado o processo de colonização. Se lembrarmos que a ciência moderna está pautada na objetivação da natureza, temos um elemento que faz com que a dominação daqueles povos em “estado de natureza” também fosse legítima, afinal a natureza deveria ser dominada e modificada.

A identificação dos sujeitos coloniais com o estado de natureza acaba por negar a humanidade desses indivíduos. Suas práticas e conhecimentos eram considerados incompreensíveis, sem sentido e não eram reconhecidos como humanos ou, pelo menos, não no mesmo nível de humanidade dos europeus. Sousa Santos (2010) aponta que os humanistas dos séculos XV e XVI concluíram que os selvagens eram sub-humanos e que em 1537 o Papa Paulo III havia dito que a alma dos povos selvagens era um receptáculo vazio, uma *anima nullius*, pronta para receber a fé católica. Outro conceito importante criado na época é o de *terra nullius*, o qual representa o vazio jurídico que justificou a ocupação dos territórios indígenas. Tendo tudo isso que foi dito em vista, é possível perceber como a forma pela qual a modernidade se constituiu teve bases no processo de colonização. A humanidade moderna só pôde existir com a construção de uma sub-humanidade. Para Sousa Santos: “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (2010: 10). A universalidade da cultura moderna ocidental apontada por Weber não existiria se uma parte da humanidade e de suas formas de viver não fosse negada e considerada inexistente.

O que é relevante perceber no argumento de Sousa Santos é que esses padrões e essas divisões persistem na contemporaneidade sob algumas formas mais sutis e outras nem tanto, a exemplo das experiências de Guantánamo, das guerras promovidas pelos EUA no Iraque e no Afeganistão, dentre outras. Tais divisões podem até mesmo ser pensadas dentro deste lado da linha, nas zonas selvagens das grandes cidades, nas prisões, nos guetos e em inúmeras outras formas de desumanização promovidas pelo ocidente. Essa desumanização, entretanto, não é considerada assim por se dirigir aos que vem do outro lado da linha (àqueles que são “menos humanos”). A injustiça no mundo passa, portanto, também pelo não reconhecimento do outro e de outras formas de *episteme* que não aquelas impostas pela modernidade ocidental (SANTOS, 2010).

Para ampliar esse debate e reforçar os argumentos de Boaventura de Souza Santos, trago o pensamento de Aníbal Quijano (2009), que pode ajudar nesta discussão. Esse autor faz uma importante distinção entre colonialismo e colonialidade. Quando fala do primeiro se refere:

a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder (2009, p. 73).

Ao definir o segundo, afirma que:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social cotidiana e da escala societal (2009, p. 73).

É claro que os dois conceitos estão intimamente ligados, mas ao falar de colonialidade, Quijano se refere a um processo maior e que se estende até a atualidade. Para ele, a colonialidade está intimamente ligada à modernidade, pois estas teriam sido (e ainda são) as duas principais formas de dominação dos países capitalistas europeus. Com o surgimento da mundialização eurocentrada do capitalismo, novas identidades, novas relações espaciais e novas relações intersubjetivas se formaram mediadas por esse processo. As experiências do colonialismo e da colonialidade se misturaram com as necessidades do capitalismo gerando um

novo universo, no qual as relações intersubjetivas eram dadas a partir de uma dominação eurocentrada. Para Quijano, é, precisamente, esse novo universo gerado que será, mais tarde, denominado como modernidade (QUIJANO, 2009).

Dentro desse universo foi elaborado um modo de produção de conhecimento que dava conta das necessidades cognitivas do capitalismo: a medição, a objetivação da natureza para o seu controle, de forma que as relações, experiências e identidades geradas pela colonialidade e pelo capitalismo eurocentrado fossem naturalizadas. Essa forma de conhecimento, claramente eurocêntrica, foi imposta no mundo capitalista como a única racionalidade legítima e como símbolo da modernidade. Dessa maneira (para reforçar as ideias de Boaventura de Sousa Santos), o eurocentrismo não é exclusividade dos países europeus, ou dos principais centros do capitalismo mundial, mas de todos os outros que foram subjugados por esse sistema. Para Quijano:

O eurocentrismo levou virtualmente todo o mundo a admitir que numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada uma das partes e que, portanto, há uma e só uma lógica que governa o comportamento do todo e de cada uma das partes. As possíveis variantes do movimento de cada parte são secundárias, sem efeito sobre o todo e reconhecidas como particularidades de uma regra ou lógica geral do todo a que pertencem (2009, p. 83).

Para finalizar e reforçar mais ainda o argumento, trago o conceito de violência epistêmica desenvolvido por Gayatri Spivak (2010). Para ela, a violência epistêmica trata-se do “projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2010: 47). Esse projeto mencionado por Spivak, não é outro se

não o projeto da modernidade ocidental. A modernidade só pôde ser elaborada conjugada com uma violência epistêmica, a qual serviu para desprezar, desmerecer e ignorar inúmeras outras formas de ver o mundo, alçando a cultura moderna ao caráter de universalidade.

O projeto de dominação ocidental, através da violência epistêmica, como apontado por Spivak, é bem mais sutil e eficiente do que pode parecer, pois dar voz ao *outro* significa, na verdade, dar voz a si (valores ocidentais), o que acaba por reforçar a dominação. Então, se por vezes o sujeito colonizado parece ter acesso à voz, ao discurso, muitas vezes isso representa, na verdade, um reforço da sua posição como subalterno, pois a voz é dada, mas é pronunciada como a voz do *outro* do ocidente. Para Spivak, não basta simplesmente dar voz ao *outro* (já que isso reforçaria seu lugar como *outro*). É necessário, portanto, reconhecer a condição de subalternidade para poder superá-la, é preciso desconstruir as supostas verdades ocidentais, desconstruir a voz do ocidente para poder, finalmente, transformar o *outro* em sujeito. Quando Spivak fala isso, ela aponta para a desconstrução das bases sobre as quais a própria modernidade foi construída: é preciso desfazer essas bases, pois são elas que fazem da cultura moderna uma cultura universal pela exclusão de inúmeras outras (SPIVAK, 2010).

Considerações finais

Com esse trabalho, espero ter apontado uma falha, uma ausência no trabalho de Max Weber, mas busquei ir além disso e mostrar que essa não é uma falha pontual de um único autor. Na verdade, ela é a visão de um pensador que estava refletindo a modernidade a partir de suas bases, de sua própria lógica. Essa visão não é peculiar a Weber; ela esteve presente em toda a ciência moderna e nos mais diversos campos da cultura ocidental.

A principal conclusão do trabalho é que é impossível dissociar as experiências da modernidade e da colonização, porque a primeira se construiu a partir da segunda. Foi a partir da negação de inúmeras formas culturais que a modernidade pôde se constituir como universal, diferente de como Weber pensava: que ela havia se universalizado por características próprias, intrínsecas, fruto de um processo de racionalização interno que havia levado ao ocidente o predomínio das formas racionais de pensar. É verdade que o racionalismo é peculiar ao ocidente e que ele se tornou universal, mas isso se deu à custa de um longo processo de violência e exclusão, temas sobre os quais Weber não se debruça com a necessária profundidade.

Recebido em: 31 de out. 2017.

Aceito em: 15 de jan. 2018.

Referências

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Biblioteca Clacso, 2005. p. 80-87

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: Editora 34, 2005.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. IN: **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina SA, 2009.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes IN: **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez 2010

SPIVAK, Gayatri Chakraavorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

_____. Ciência como Vocação (p.118-154). In **Ensaio de sociologia**. 1982. Rio de Janeiro, Editora Guanabara. P. 154-183. ◀

NARRATIVAS E APRENDIZADOS DO COLONIALISMO: MESTIÇAGEM, NAÇÃO E IDENTIDADE PÓS-COLONIAL A PARTIR DE VIVA O POVO BRASILEIRO

João Matias de Oliveira Neto¹

RESUMO

Neste trabalho, sugerimos uma abordagem do romance *Viva o Povo Brasileiro* à luz do pensamento social e da teoria pós-colonial, enfocando como os negros e mulatos estiveram presentes no processo de construção nacional e de seus ideários, sobretudo ao silenciar seus processos de afirmação e de concepção de identidades. Entre a história e a ficção, o 'mundo da obra', como distingue Paul Ricoeur, nos aproxima da perspectiva de um pensamento social produzido pela literatura sobre temas caros ao Brasil.

Palavras-chave: pensamento social brasileiro; Alteridade, Identidade pós-colonial; Literatura brasileira; Sociologia da cultura.

1 Doutorando em Sociologia (UFPE). Pesquisador do Instituto de Estudos da África (IEAF-UFPE)

NARRATIVES AND LEARNINGS IN COLONIALISM: MISCEGENATION, NATION AND POSTCOLONIAL IDENTITY FROM VIVA O POVO BRASILEIRO

ABSTRACT

In this work, we suggest an approach of the novel *Viva o Povo Brasileiro* (An invincible memory) in face of social thought and postcolonial theory, focusing on how blacks and mulattos were present in the process of national construction and its ideals, specially in silence produced about processes of identity. Between history and fiction, the 'world of work', as Paul Ricoeur distinguishes, brings us closer to the perspective of a social thought produced by literature about Brazil.

Keywords: Brazilian history; Otherness, Postcolonial identity, Brazilian literature, Sociology of culture.

Introdução

O título deste trabalho se refere a narrativas e aprendizados de uma perspectiva coetânea, como se o ato de narrar levasse, inevitavelmente ao aprendizado e que, por sua vez, remetesse ao ato de escravos narrarem histórias para se fazerem compreender em seus tantos significados e vivências. Dando um salto temporal, tais significados se encontram imersos no romance de João Ubaldo Ribeiro, escrito em 1984, época, portanto, do enfraquecimento do regime civil-militar pelo qual o país passava e de aparente redemocratização com a nova constituinte. Uma redemocratização que, como deixaria claro Florestan Fernandes (2006), não se realizou na plenitude da inclusão do mestiço, do negro e de outras classes

excluídas do processo de modernização à brasileira em que nossa sociedade esteve imersa ao longo do século XX. Tratando disso e de um tempo importante para o pensamento social brasileiro, queremos com esse trabalho demonstrar o quanto o romance de João Ubaldo Ribeiro contribui para pensarmos a mestiçagem e a descoberta de um “outro”, visto nos negros e mulatos, em um contexto nacional. Mais ainda, ao aproximar esta mestiçagem da proposta de pensar uma identidade pós-colonial, buscamos compreender como esta dialoga com os sentidos que a palavra ‘híbrido cultural’ e ‘mestiço’ apresentam na teoria pós-colonial, sobretudo no que diz respeito à formação da nação brasileira e seus desafios.

Primeiramente, cabe fazer algumas considerações sobre o romance *Viva o Povo Brasileiro*. Então, este é um romance que possui vinte capítulos, separados por cronologias, ambientes e personagens diversos. O mote da narrativa se apresenta quando do desencarnar da alma do Alferes Brandão Galvão, um dos soldados a defender o bastião da independência no Brasil que morreu no litoral da Bahia. Pelos capítulos subsequentes do livro, esta mesma alma busca entender o que seria uma alma brasileira, haja visto ter a alma desencarnado num contexto de independência do Brasil. Assim, a história que se desenvolve por quatro séculos promove uma releitura do processo de independência brasileiro do século XVII ao XX, explorando a multiplicidade de linguagens de barões, feitores, escravos, índios, mestiços. No romance, percebemos que o sentido que se apresenta dessa miscigenação, a priori, aparenta ser tanto atravessada por conflitos e violências silenciadas do lugar social ocupado por cada personagem (CONCEIÇÃO, 2011), como os indícios da formação de uma nação é, muitas vezes, ironicamente traçado pela multiplicidade de vozes silenciadas em que o povo brasileiro se constitui (TRANCOSO, 2008).

Viva o Povo Brasileiro foi publicado em 1984 pela editora Record. Embora se atribua a ele o epíteto de um romance histórico, a qualificação de romance histórico é rejeitada por alguns estudiosos, pois nele a narrativa ficcional reinventa o objeto histórico e, nestas representações

do material histórico, os sentidos do passado e de sua ficcionalização se constituem como uma realidade autônoma, mesmo plasmando valores não-literários (CONCEIÇÃO, 2011). Na epígrafe do livro, consta a seguinte frase: “O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”, o que seria uma menção clara a uma opção de narrar uma história da nação pelo ponto de vista de vários personagens que fizeram a história desta nação e que, não necessariamente, precisam ser fatos para se fazerem histórias. Tendo sido publicado em 1984, *Viva o Povo Brasileiro* também surge em um momento de aparente retomada das discussões sobre o Brasil na literatura brasileira. Por ser um livro que traz elementos identitários para se pensar a própria formação da nação, o *Viva o Povo Brasileiro* do título depreende interpretações diversas, interpretações também pelo fato de que veio à lume com uma fase de transição do regime militar brasileiro para a declarada democratização, isto é, de um período de aparelhamento de uma burguesia autocrática para uma democratização que, afinal, não se constitui em uma revolução democrática do ponto de vista da universalização dos direitos e de superação do que havia de arcaico e colonial tanto na superfície quanto no âmago de uma ordem social patrimonialista (FERNANDES, 2006).

A nação, em *Viva o Povo Brasileiro*, dialoga com a própria história do Brasil, na qual o contexto colonial é perpassado por uma espoliação econômica acompanhada de uma “imposição étnica e civilizatória do colonizador”, na qual esta identidade imposta pelo colonizador sobre a nação brasileira gerou processos de perda de um contingente cultural entre negros e índios, conforme o descreve Darcy Ribeiro (2000). Segundo Boris Fausto (2000), a violência cultural que se estabeleceu no processo de colonização do Brasil resultou em uma população mestiça que até hoje mostra sua presença silenciosa na sociedade brasileira, incluindo movimentos de resistência e de subjugação destas culturas, passando pelo processo de independência política em 1822. E assim o tema racial ligado a questões de identidade, desde os primeiros anos de instalação

dos museus e instituições científicas no Brasil colônia até as instituições científicas do século XX, teve na questão racial traços de um construto histórico e social utilizado para um projeto nacional de entender um país que, ainda inseguro sobre as heranças do processo de colonização, não conseguia se compreender bem diante da diversidade de raças, desigualdades e do que seria esta mestiçagem (SCHWARCZ, 1993).

No romance, questões sobre a identidade surgem das relações entre colonizadores e colonizados, feitores e serviçais, em uma complexa trama cronológica na qual as distinções características de uma alteridade entre os personagens os levam a vários “descentramentos” diante da ação da história, mas descentramentos que se valem de uma construção própria da linguagem para a formação de traços desta identidade (TRANCOSO, 2008). Ao passo que os personagens, no romance, possuem uma voz própria, por exemplo, nos traços de oralidade com que negros, índios, barões e feitores tecem diálogos, entende-se que no romance não há uma única história, mas várias histórias e várias vozes, imprimindo um sentido de “reconstrução do passado, ao desvendar transformações tanto econômicas quanto políticas e sociais do Brasil” (CONCEIÇÃO, 2011)².

Viva o Povo Brasileiro reproduz a formação complexa da sociedade brasileira, incorporando as diferenças marcantes dos povos e, segundo Ângela Conceição (2011), uma identidade “mestiça e plural”, na qual índios e escravos submeteram-se à violência cultural, epidemias e mortes nas quais o contato com o europeu resultou em silenciamentos sobre este processo de formação da sociedade brasileira. Pelo romance de João

2 Optamos, neste artigo, dialogar com a formação do mestiço Amleto Ferreira. Filho de escravos, Amleto adquire a “nacionalidade” do colonizador quando da morte do Barão de Pirapuama. Ao assumir o lugar do barão, tendo, na verdade, infligido um golpe na fortuna do personagem, Amleto Ferreira utiliza dos jargões, da linguagem e das características do barão. Compra o sobrenome “Dutton”, para parecer filho de ingleses e “apaga” do passado sua descendência afro-brasileira. Através dele, seus filhos, netos e bisnetos remetem à sua memória para redescobrir a herança da família.

Ubaldo Ribeiro ser também um romance permeado de mestiçagens, tanto dentro de uma visão sobre a aparente “inevitabilidade da mestiçagem” como de um reconhecimento dela na formação da sociedade, compreendemos que os dualismos e contradições no modo como esta mestiçagem é vista conferem a ela um esforço de tradução desta identidade nas suas relações e interações múltiplas com o processo de colonização³. Características que, no romance, estão presentes em vários aspectos culturais, como a religiosidade, símbolos e sentimentos que emergem destes personagens como traços de uma identidade marcada por disputas e afirmações.

Dentre os trabalhos mais interessantes sobre a questão da mestiçagem no Brasil está o livro *Rediscutindo a Mestiçagem*, de Kabengele Munanga (1999), no qual a mestiçagem no Brasil é compreendida como uma apropriação de ideias já concebidas sobre raça e cultura no pensamento científico da Europa e de séculos anteriores. Com um apanhado crítico acerca desta recepção no pensamento social brasileiro, Munanga destaca as múltiplas facetas com que intelectuais brasileiros buscaram uma “solução” local para o “problema” da mestiçagem, ora reafirmando posições radicais darwinistas e evolucionistas do século XIX, ora aventando para um ideal de branqueamento que passaria pela apropriação cultural do mestiço e de sua separação do que seria a cultura negra, raiz de fundo dos problemas envolvendo a inviável dicotomia de separar o mestiço das demandas pleiteadas pelo movimento negro.

3 No romance, é rica a referência à cultura afro-brasileira, bem como à resistência personificada no jargão “viva o povo brasileiro, viva nós!”, sempre atribuído a um personagem cuja luta pela resistência deste povo brasileiro, jamais especificado na narrativa, enceta uma discussão sobre o lugar social de negros e mestiços. No romance, uma hereditariedade entre negros e índios se faz a partir da descendência do Caboclo Capiroba, a quem sucede diversas gerações de escravos e negros que, silenciados pela ação da história, ora conformam-se, ora revoltam-se contra o lugar social que lhes foi atribuído.

Em via semelhante, Lilia Schwarcz problematiza a mestiçagem não como o desenvolvimento de uma nova consciência e de expectativas em torno dela, mas da própria historicidade que a carga de sentidos em torno da mestiçagem trouxe. A mestiçagem, para Lilia Schwarcz (1993), é o construto de representação da nação, que “não era só descrita como adjetivada, constituindo uma pista para explicar o atraso ou uma possível inviabilidade da nação”. Entendido como uma categoria histórica, o argumento racial foi política e historicamente construído, bem como o próprio conceito de raça passou de uma definição biológica para uma interpretação social cujo significado é passível de ser renegociado e experimentado dentro das várias teorias e hipóteses que se faziam do país (SCHWARCZ, 1993). Assim, modelos raciais teriam influência na produção científica e cultural de um período que vai do enfraquecimento e final da escravidão até o século XX, quando a mestiçagem passa por projetos nacionais ligados ora a uma interpretação negativa, ora a uma interpretação positiva de país. Dessa forma, discussões sobre a mestiçagem estiveram ligadas a instituições, intelectuais e tendências que se propunham a escrever uma determinada história do país a partir de diferentes interpretações dadas à miscigenação. Uma linguagem, portanto, pela qual se tornou possível apreender as desigualdades e singularidades nacionais, colocando a mestiçagem como um “resumo das raças que compõem uma nação”.

Para uma análise da identidade pós-colonial em discussão neste trabalho, interpretamos que este romance é de uma importância essencial para percebermos uma mestiçagem vista não pelo anteparo da harmonização ou da simples comunhão de raças, culturas e origens diversas, reificando muitas vezes o “mito das origens” no qual recai a “naturalização” da mestiçagem, o lusotropicalismo e suas variantes. Certo é que muitos pesquisadores acabam por interpretar *Viva o Povo Brasileiro* recaindo em um elogio à identidade cultural permeada por misturas e encontros de cultura, mas não denunciam, para tanto, as violências e traços silenciosos em

que se constituiu o processo de afirmação de negros, mestiços e índios. Ao optar por uma abordagem da mestiçagem enquanto uma identidade atravessada por conflitos e violências diversas, intuímos que pensá-la hoje significa questionar, no sentido crítico, o “mito da origem das três raças”, a suposta necessidade do híbrido cultural como uma tendência exótica e a aparente formação deste híbrido como um elogio às supostas vantagens “harmônicas” do processo de colonização como, por exemplo, observa-se na tradição engendrada por Gilberto Freyre (2010) e a socialização do lusotropicalismo (MEUCCI, 2010).

Propomos, para tanto, uma leitura do ideal de mestiçagem brasileira pelo anteparo da identidade pós-colonial, pensando a partir da leitura de uma obra literária. Assim, ao abordar a questão da mestiçagem no pensamento social brasileiro, indiretamente abordamos a formação da nação enquanto uma história contada para o futuro. Neste processo de formação da nação, as minorias excluídas de sua história tenderiam a se ver silenciadas e excluídas de uma história escrita por vencedores, afastando-a da possibilidade de imprimir, em seu próprio linguajar, uma história vista pelos “de baixo”, isto é, uma história das minorias excluídas.

Na discussão da mestiçagem enquanto produção de um conhecimento de fronteira, optamos por pensar a formação da mestiçagem a partir de *Viva o Povo Brasileiro* pelo anteparo de Boaventura de Sousa Santos (2010), acerca dos desafios que o pós-colonial suscita, e Inocência Mata (2013), sobretudo na definição que a pesquisadora nos traz de literatura e de sua inserção no campo do conhecimento. Promovendo, assim, uma releitura dessa identidade pós-colonial à luz de uma forma de situar o debate pós-colonial no processo de observação da mestiçagem no Brasil, chegamos à conclusão de que a mestiçagem, longe de ser um mito, um fetiche ou uma simples comunhão estética de elementos culturais, possui raízes em histórias ocultas, traços silenciosos e formas de pensar a identidade brasileira no universo da literatura.

2. Viva o povo brasileiro, pensamento social e mestiçagens

Na introdução ao livro *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*, o cientista político Bernardo Ricupero (2011) inicia sua reflexão sobre a construção das interpretações do Brasil desde os primórdios. Para tanto, o autor questiona o surgimento destas interpretações à época do Brasil império e seu enfraquecimento após a reflexão científica e o surgimento das universidades. A questão, entretanto, que se colocava à época não era de necessariamente pensar o Brasil, mas de criar referências nacionais para um país recém-independente. Uma espécie de “emancipação mental”, portanto, na qual as áreas buscavam sua independência, da crítica literária, à historiografia e também à literatura (RICUPERO, 2011: 21).

Segundo Ricupero (2011), uma das áreas de interesse da virada do século XIX para o século XX seria o tema da escravidão e suas consequências para a formação da sociedade brasileira. Embora houvesse uma resistência ao se deter sobre tais temas neste período, após os anos de 1930 foi prevacente o número de ensaios e monografias acerca de temas controversos e pouco falados. Algumas destas ideias, que remetiam às relações entre a raça e a questão nacional, a mestiçagem, a identidade nacional e a formação de uma nação provieram naturalmente das influências externas e de ideias estrangeiras, como se provou natural em termos de apropriação deste conhecimento produzido no centro capitalista por outras nações, dentro de um outro contexto social e político diferente, “dependente e periférico” (RICUPERO, 2011: 31).

No momento em que a escravidão era um fato, conservadores e liberais tinham pela instituição da escravidão sentimentos distintos, embora envergonhados da instituição em si (RICUPERO, 2011). O apego dos liberais pela abolição soava não só como um grito contra o trabalho servil, mas também este grito vinha movido pela força idealista

de ideias estrangeiras, ainda que adiada ao extremo a capacidade de enfrentar o problema⁴.

As teorias explicativas do Brasil elencam de que modo a questão racial foi abordada pelos precursores das Ciências Sociais no Brasil, adquirindo na verdade um contorno claramente racista, mas destacando uma constatação constante na história da cultura brasileira: a problemática da identidade nacional. De tal modo, para Renato Ortiz (2012), tendo por Silvio Romero, Nina Rodrigues e Euclides da Cunha alguns dos precursores das Ciências Sociais no Brasil, uma das principais questões que remontariam à época seria o modo como intelectuais brasileiros fariam uma reflexão sobre o evolucionismo, que legitimava a posição hegemônica do mundo ocidental e a ‘superioridade’ da civilização europeia, junto com a questão de tornar necessária uma explicação sobre o ‘atraso brasileiro’, apontando para um futuro próximo à necessidade de constituição de um povo e de uma nação.⁵

Na ordem do pensamento social, voltando às teorias anteriormente expostas por Bernardo Ricupero (2011), o dilema desses intelectuais se colocou em como compreender a defasagem entre teoria e realidade, culminando que o pensamento brasileiro encontraria como chave para compreender essa dimensão do ‘caráter nacional’ a combinação de duas noções particulares: o meio e a raça, abrindo espaço para interpretações

4 Segundo Florestan Fernandes (2008b: 314-315), o objetivo do abolicionismo não constava de subverter a estrutura racial da sociedade de castas, mas sua ordenação jurídica. Dizia-se, por exemplo, “não podem querer [os abolicionistas] instilar no coração do oprimido um ódio que ele não sente”. Em outro aspecto, a propaganda abolicionista não se dirigia aos escravos, mas aos senhores, uma vez que seria um “suicídio político” ao partido abolicionista um possível estímulo a insurreição dos escravos, passíveis de serem mortalmente punidos pela justiça pública à época.

5 Para Lilia Moritz Schwarcz (1993), sob a influência do evolucionismo social se acreditou que a noção de raças humanas não permanecia estacionada, mas em constante evolução e aperfeiçoamento. Os usos inusitados e paralelos desta percepção transformariam modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso.

deterministas sobre o mestiço (ORTIZ, 2012). Assim, o elemento mestiço remete a uma maneira de retomar a metáfora do 'cadinho', segundo a qual o Brasil seria um espaço de miscigenação, na qual estaria imersa a fusão de três raças fundamentais, isto é, o branco, o negro e o índio, ainda que este quadro de interpretação atribuísse à raça branca uma posição de superioridade. O que se caracteriza como racial para este período seria posteriormente analisado em termos culturais por Gilberto Freyre (2010), mas aqui torna-se importante ressaltar que a mestiçagem remete a uma necessidade de considerar o elemento mestiço diante de interpretações que tendem a pensar a identidade nacional juntamente com a disparidade racial. Símbolo de uma suposta 'aclimatação' da colonização no país, a mestiçagem é também símbolo de uma cultura brasileira distinta da europeia, ganhando um sentido real e metafórico, ao remeter sua origem ao processo de miscigenação como também à construção de um projeto nacional (ORTIZ, 2011: 19-20).

Como o demonstra Sevcenko (1983), o século 19 foi marcado pelo consumo burguês da elite por ideias, livros e formulações advindas do estrangeiro, tanto no sentido literário como no sentido científico e filosófico. O atraso com que certas ideias chegam ao território nacional sinalizam para uma defasagem entre o momento de produção e o de consumo (ORTIZ, 2012: 30). Haja vista o dilema dos intelectuais da virada do século XIX para o XX ser a construção da identidade nacional, essas ideias estrangeiras também viriam a legitimar o ideal de branqueamento que propiciou o estímulo à política imigratória europeia, uma vez que mesmo estas ideias chegando 'atrasadas' ainda assim cooperavam com uma resolução para a questão anteriormente posta, ou seja, um modo de observar a conexão entre raça e meio ambiente como algo decisivo para a interpretação da realidade.

De acordo com Ortiz (2012), enquanto as qualidades do mestiço eram diminuídas devido à sua "irracionalidade" típica, o desenvolvimento capitalista no Brasil era visto com descrédito pelos intelectuais brasileiros.

Com a aceleração do processo de industrialização e de urbanização, o Estado buscou consolidar o próprio desenvolvimento social orientando politicamente tais mudanças, tornando-se necessário superar as teorias raciológicas, uma vez que a realidade necessitaria de outro tipo de interpretação do Brasil. Nesta seara, as obras de Silvio Romero e Gilberto Freyre viriam a calhar. Mesmo em épocas diferentes, com Romero no final do século XIX e Freyre no início do século XX, e a partir de suas leituras inovadoras para a época, o elemento da mestiçagem passou a ser visto não mais como algo negativo, mas positivo e constitutivo de uma originalidade brasileira. Transformando a negatividade do mestiço em positividade, permitiu-se dar forma e conteúdo a uma identidade que há muito vinha em discussão e debate. Em 1930, portanto, o que era mestiço se tornaria nacional, no carnaval, no futebol e no samba, uma vez que estavam mais claros os rumos do desenvolvimento e a predisposição do Estado em alimentar essa mudança; o que era visto como “indolência” e “preguiça”, converteria-se na ideologia do trabalho, pedra de toque do Estado Novo (ORTIZ, 2012: 43).

Mas, à medida que a mestiçagem virou política de Estado, em uma suposta fase de transição, o ‘apelo ao branqueamento’ era algo que o país reproduzia em imagens, debates e instituições da época. Segundo Lilia Moritz Schwarcz (1993), esta ‘fase de transição’ silenciava uma violenta concepção sobre o branqueamento da sociedade brasileira, observando no mestiço um elemento ‘distante’ do negro e do índio, mas em fase de transição para um indivíduo branco, que lembrasse o europeu. Para Schwarcz (1993: 17), interessaria perceber aqui como o argumento racial foi política e historicamente construído, assim como o significado social do conceito de raça, sendo este um “objeto de conhecimento cujo significado estará sendo constantemente renegociado e experimentado nesse contexto histórico específico”.

Diante dos silenciamentos sobre o tema da mestiçagem e da questão racial no Brasil, Florestan Fernandes (2007) destaca que o dilema racial

brasileiro convive com um contraste entre normas ideais, desenhadas por um suposto 'ethos democrático', mas tendentes a uma subalternização do negro e do mulato, uma vez que mesmo havendo um movimento de "aderência" às normas democráticas, a percepção dos conflitos pela esfera íntima ou pessoal anteriormente descrita impede aos brasileiros de observar os graus de estereotipagem e segregação ao qual os negros e mulatos são restringidos. Diante disso, abolida a escravidão, este dilema se instala nas condições de desintegração da sociedade escravista em sua sociedade de classes. Agindo como se as estruturas desta sociedade de classes não conseguissem ter eliminado as estruturas pré-existentes na esfera das relações raciais, esta segregação ao qual os negros e mulatos estariam submetidos criaria um verdadeiro 'mundo dos brancos', significando que a ordem social competitiva não alcançava sua vigência para todos (FERNANDES, 2007: 288).

Tendo longas raízes culturais, econômicas e sociais, a manutenção de estruturas de poder faz com que o 'mundo dos brancos' se estenda pelos mais diversos campos, da mídia à política, passando por instâncias democráticas e de reconhecimento da cidadania, o que também faz com que a manutenção de tais estruturas seja não apenas de grupos, classes ou raças dominantes, como também as formas dos submetidos a essa dominação reagir sejam limitadas ou impotentes (FERNANDES, 2007: 289). Schwarcz (2012: 27) faz uma menção a esse aspecto de dominação do 'mundo dos brancos' quando ressalta que a história do Brasil começaria por ser escrita quando se buscou que esta fosse tanto nacional como imperial, por exemplo, a partir do momento em que a simbologia tropical, que misturava elementos das monarquias tradicionais brasileiras e europeias, excluiu os negros, limitando seu espaço nessa história à mera necessidade da força de trabalho.

Por esta interpretação, a descolonização ainda estaria em processo ao longo do século XX, uma vez que, mesmo desaparecido historicamente, o 'mundo colonial' existiria institucionalmente e funcionalmente; em outras

palavras, para Florestan Fernandes (2007), ainda que uma ordem social e política se fundisse em uma “ideologia democrática”, as relações econômicas que organizam o sistema de produção institucionalizam o privilégio de mandar e dominar por parte de uma classe legítima. Instala-se, portanto, um conflito axiológico que, mesmo negado pelo discurso da ‘harmonia racial’, é confirmado na não-participação do negro ou do mulato nas instâncias cidadãs de direitos e igualdade de oportunidades.

Deste modo, vemos que o “branqueamento” se revela no modo como o negro e o mulato são proscritos a uma comercialização econômica, social e política de sua subserviência e lealdade. Visto como ‘integração nacional’ ou ‘democracia racial’, há aí uma herança do mundo colonial sendo aperfeiçoada por novos contingentes nacionais, através da imigração e dos deslocamentos internos de populações mestiças. Ainda que houvesse a resistência para desmascarar o branco e sua dominação racial autocrática, os movimentos contra ideológicos adviriam com a percepção crítica por parte do negro e do mulato da sua realidade; mas, segundo Fernandes (2007), dada a concentração do poder político, que já pressupõe suas próprias competições e conflitos, até mesmo as finalidades voltadas para a defesa, controle ou subversão da ordem social são prerrogativas políticas dos brancos. Em resumo, tais circunstâncias históricas e sociais fazem com que o “mito da democracia racial” seja fruto de uma manipulação como “conexão dinâmica dos mecanismos societários de defesa dissimulada de atitudes, comportamentos e ideais ‘aristocráticos’ da ‘raça dominante’” (FERNANDES, 2008b: 320).

Os desafios que ora se apresentam, como deixa claro o trabalho de Kabengele Munanga (1999), é o de pensar a mestiçagem como um “desafio epistemológico”. Ao trabalhar romances e a mestiçagem atrelada à perspectiva de nação, entendemos que a formação da ideia de nação e identidade nacional, no Brasil, passa pela configuração do índio no romantismo brasileiro, pela ‘descoberta’ do mestiço e pelo esquecimento do negro ou da herança africana neste processo. Pelo mestiço, um

desafio epistemológico se apresenta por se descobrir como o conjunto de influências, pensamentos e caracterizações deste mestiço na cultura pode ser observado no romance *Viva o Povo Brasileiro*⁶.

Segundo Kabengele Munanga (1999), tal identidade não é construída no vazio, uma vez que seus elementos constitutivos fazem parte de uma história. Para o pesquisador, a ideologia do 'branqueamento' foi capaz de dividir negros e mestiços ao alienar o processo de identidade de ambos. Isto remete ao conteúdo simbólico e político da mestiçagem, marcado pela busca de uma identidade nacional, ao mesmo tempo que a marginalização do negro o afasta do mestiço que seria visto, por sua vez, como um 'meio caminho' para o ideal do branqueamento. Não diferente do que discutimos aqui, Munanga (1999) levanta a tese de que a formação da identidade nacional no Brasil recorreu a métodos eugenistas, propondo-se ao embranquecimento da sociedade; ainda que fracassado neste ideal, os mecanismos psicológicos inculcados ficaram intactos no inconsciente coletivo brasileiro, fazendo-se crer que a 'identidade branca' é um progresso em relação à negritude e a mestiçagem.

As reflexões de Munanga (1999) nos ajudam a observar o mestiço como um desafio epistemológico e antropológico dentro da história do Brasil. O ideal de branqueamento, ao longo do Brasil republicano, ocorre de ser tão forte que haveria a dificuldade do movimento negro em mobilizar negros e mestiços em torno de uma única identidade 'negra'; e ainda que se tente reconfigurar o movimento para assumir uma "identidade mestiça", isto nos parece uma reedição da proposta de unidade nacional

6 No romance de João Ubaldo Ribeiro, é interessante o modo como a mestiçagem é tratada como algo que aproxima os mestiços de ex-escravos, negros ou de tendências revolucionárias. Seja pela negação; seja pela afirmação. Percorrendo, talvez, o caminho oposto ao do branqueamento vivenciado pelo feitor Amleto Ferreira, Maria da Fé, uma personagem forte e que se apaixona pelo bisneto do feitor Amleto Ferreira, assume um protagonismo na discussão sobre a sujeição de quilombos à ordem dominante de senhores de terras.

não alcançada pelo projeto do branqueamento físico da sociedade. Isto é, tal proposta não tende a reconhecer o Brasil em sua pluralidade de vozes, mas sim dentro do sempre problemático campo da ‘unidade nacional’, que não pressupõe uma sociedade plural, nem identidades múltiplas.

A noção de mestiçagem, portanto, possui uma faceta científica e popular, mas igualmente repleta de ideologia, razão pela qual parece estar bem mais ligada ao fato de percebermos como ela é vista pela população como um todo, e menos pelas supostas consequências biológicas da miscigenação. Entender as consequências da “distância cultural biologizada” sobre as relações sociais e a interpretação dos fatos nos levam a entender como e por quê o mestiço é associado ao grupo “inferiorizado” e não ao “superiorizado” (MUNANGA, 1999: 19). O alargamento do campo conceitual em torno da mestiçagem igualmente nos leva a entender como se dá os processos de transculturação em torno da mestiçagem e suas consequências.

Segundo Giralda Seyferth (2002), a tese do branqueamento escapa ao âmbito erudito da discussão na qual usualmente é feita e levanta a possibilidade que corrobora a versão do senso comum sobre a formação do povo, sobretudo no contexto em que o mestiço surge como categoria ambígua e que dificulta a “explicitação da qualidade ou essência do brasileiro” (SEYFERTH, 2002: 25). No início do século XX, dada a imigração europeia, esperava-se o desaparecimento de negros e mestiços pela assimilação cultural e física dos europeus. De tal modo que essa nação imaginada pelo “nacionalismo racializado” não teria espaço para negros, indígenas ou mestiços, próximos de “raças bárbaras” (SEYFERTH, 2002: 36). Uma vez que a base deste nacionalismo parece ser a assimilação e a miscigenação, esta discussão ainda entra em evidência pela influência que tem o multiculturalismo em um mundo globalizado.

A relação entre cultura e nacionalidade supõe uma reflexão acerca do significado das diferenças sociais para esta integração. Ao reivindicar a etnia e a nação como traços dessa nacionalidade, o multiculturalismo por

um lado defende valores relativísticos e o pluralismo cultural, mas por outro lado põe grupos étnicos e minorias à margem do corpo nacional, algo que significaria uma continuidade na tolerância com as desigualdades (SEYFERTH, 2002: 40). Entretanto, o ponto principal deste debate continua sendo o fato de que ideias deterministas nunca se encerraram dentro dos meios acadêmicos que as produziram, chegando determinadas apropriações aos leigos, com versões do senso comum sobre a mestiçagem e a questão nacional que interferem nas relações sociais.

Em *Viva o Povo Brasileiro*, os mestiços são branqueados quando ocupam posições que reverberam um determinado significado de branqueamento conferido a eles pelos brancos, colonizadores e afins, enquanto aos mestiços mais escuros ou insubordinados, pesa o lugar de um “rebelde” ou de um mestiço escuro, atribuindo aos qualificativos dos “não-branco”, o negro, o mestiço e o escravo, observados em vias de um determinismo que transcende a mera representação e alcança a linguagem, os trejeitos e a desigualdade econômica da sociedade. A divisão, ao longo de todo o romance, é clara de como os mestiços ocupam diversos lugares e materializam, no caso de Amleto Ferreira e seu desejo de ascendência financeira, o ideal do branqueamento via progressão econômica, via correção da linguagem e dos costumes.

3. Um debate pós-colonial?

Refletir sobre os entre-lugares nas narrativas históricas ou nos processos de aprofundamento de uma determinada faceta da história do Brasil dão indícios de nossos signos de identidade e lugares de contestação. Segundo Bhabha (2013), o direito de se expressar a partir de uma “periferia do poder” e do privilégio autorizados independe de uma tradição. Pelo contrário, condições de contingência e de contrariedade são alimentados pelo poder de uma tradição, cujo reconhecimento que outorga a

determinadas identidades seria uma maneira parcial de identificação. As novas identidades, assim, estariam subsumidas a outras temporalidades culturais, incomensuráveis na invenção de uma tradição. Nesta perspectiva, Bhabha (2013) aposta no debate pós-colonial como uma forma de incorporar uma energia inquieta e revisionária, ao transformar o presente, enquanto um espaço de afirmação dessas identidades, em um lugar expandido e “ex-cêntrico” da experiência e aquisição do poder (BHABHA, 2013: 24).

Isso estaria relacionado com uma demografia do internacionalismo, nos processos de migração, diáspora e suas necessárias narrativas⁷. Para Bhabha (2013), a idéia dessa identidade nacional pura, conforme escrutinamos em relação à associação entre mestiçagem e identidade nacional, só se construiria com a morte dos complexos entrelaçamentos da história, ao não observarmos os entrelaçamentos das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna (BHABHA, 2013). Ao promover uma crítica da formação da nação, induzindo-nos a pensar na pluralidade de classes representadas e sub-representadas, esta nação como uma narração busca uma temporalidade cumulativa de narrativas que se sobrepõem umas às outras (BHABHA, 2013: 240). Este processo nos leva a questionar o modo como a mestiçagem veio sendo trabalhada em livros históricos desde o começo do século XX e de que maneira os cientistas sociais brasileiros receberam “suas influências” acerca do tema da mestiçagem no debate nacional, bem como trabalharam para subverte-lo ou aprofundar suas questões mais complexas.

7 A diáspora africana e colonial é abordada no episódio das memórias da personagem Dadinha, uma escrava matriarca e velha. Desde a linguagem, reproduzida nos moldes orais, até às memórias da escravidão e do presente colonial da narrativa, há um interesse claro da narrativa em reconstituir uma história silenciada. Ao longo da narrativa, Dadinha passa a ser uma referência nas histórias que conta e em seu simbolismo, respeitado por negros, escravos e mestiços, como pela simbologia africana presente na obra (RIBEIRO, 2011).

Quando falamos em identidade pós-colonial remetemos a uma noção de fronteira que dialoga com a noção segundo a qual a nação se encontraria cindida no interior de si mesma, provando a heterogeneidade de sua população como o processo de alienação sobre a sua própria auto-geração. O pressuposto desta identidade pós-colonial começaria a ser percebido no modo como essas fronteiras dialogam com os espaços liminares de significação, quando histórias de mestiços, minorias, heterogeneidades de povos em disputas e novas identidades, diferentes das narradas pelos mitos de concepção nacional, surgem e pleiteiam reconhecimento por parte da história nacional. São as histórias de mestiços, negros, índios e demais classes excluídas do processo de formação nacional, ou a ele subordinadas como partes irrelevantes ou menos importantes, que falam, vivem e contam sua história. Para Bhabha (2013: 244), estaríamos falando de uma “dissemi-nação”, isto é, de uma nação que é uma comunidade atravessada por fronteiras, com um povo dividido dentro de sua própria nação “oficial”, levando a forma de observarmos esta nação pelo ponto de vista da alteridade para com o outro que fez parte dela, mas foi silenciado.

Reafirma-se, portanto, não mais o significado homogêneo de um povo, mas uma pluralidade de signos que compõem o nacional, ou ainda aqueles indivíduos que se sentem “integrantes específicos de uma cultura específica” (WEBER, 1974: 202). Para Bhabha (2013), ao percebermos estas fronteiras de identidade, podemos perceber também que algo começa a se fazer presente a partir delas, uma vez que o seu significado básico é o de ir além do que as fronteiras escrutinam como limites territoriais, imaginários, culturais, nacionais. A relação entre identidade e diferença, muito apropriada pelos estudos culturais a partir de Stuart Hall (2006), cede a uma diferença que não se encontraria em um estrangeiro estranho e incomunicável, mas no processo de descobrir o “Outro” dentro de sua própria comunidade, no interior de sua própria nação.

Nesta perspectiva, as culturas nacionais estariam sendo construídas cada vez mais a partir de minorias destituídas do processo oficial da história de uma nação. Ainda segundo Hommi Bhabha (2013), toda história pós-colonial pode ser contada “pelo influxo de migrantes e refugiados do pós-guerra, como uma narrativa indígena ou nativa interna à sua identidade nacional” (BHABHA, 2013: 27). Neste sentido, habitar um espaço intermédio, “estar no além”, significa ser parte de um tempo revisionário, encarar a alteridade segundo projeções de alteridade, assumindo que a perspectiva contemporânea da cultura estaria em sua perspectiva etnográfica de ofertar voz para novas narrativas, vozes marginais e discursos de minorias (BHABHA, 2013: 244). Assim, essa identidade pós-colonial seria percebida nas fronteiras complexas entre o “ser negro” e o “ser mestiço”, como bem descreveu Munanga (2013) acerca dos sentimentos complexos que estas duas ambivalências do debate racial no Brasil se veem dentro de movimentos sociais e na sua percepção da realidade.

Neste envolvimento, a linguagem tem importância para demarcar territórios, uma vez que a nação para se constituir como “história oficial” seria obrigada a esquecer, isto é, de ignorar aquilo que fez parte do passado nacional atávico, mas não como linguagem, aptas a narrar um discurso até então improvável da nação. Assim, o espaço pós-colonial se tornaria um espaço suplementar ao “centro metropolitano”, procurando redesenhar seus limites em fronteiras agonísticas de diferença cultural (BHABHA, 2013: 270). Ao afirmar isso, também deduzimos que esta identidade surge da ideia de finitude da nação, da liminaridade da identidade cultural, dos discursos ambíguos, contraditórios, conflituosos e do que demonstra as fronteiras do humano e a perplexidade dos vivos. A partir desta fronteira, da história e da língua, surgem questões sobre a produção de novas formas de conhecimento e do reconhecimento de novas cidadanias, identidades e vozes da história.

Nesta perspectiva, a crítica pós-colonial é testemunha de forças desiguais e irregulares na representação cultural, imersas em uma competição

pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. Não à toa, essas perspectivas pós-coloniais derivam do testemunho dos países do chamado terceiro mundo e das “minorias”, intervindo em uma normalidade hegemônica de discursos ideológicos da modernidade e com vistas a histórias diferenciadas de nações, raças, povos e comunidades. Até aqui, a nossa revisão crítica se dá no âmbito da diferença cultural, autoridade social e discriminação política para enxergar, justamente, ambivalências no interior de um processo de racionalização da própria modernidade e seus significados subjacentes.

A noção de pós-colonial também é relativamente antiga. Segundo Inocência Mata (2014), esta noção remonta aos anos de 1970, adquirindo substância conceitual a partir dos anos de 1980, sobretudo no mundo anglo-saxônico. A partir destas considerações, destacamos que a genealogia destes estudos pós-coloniais se refere a deixar claro a evidente dimensão eurocêntrica do pensamento subjacente a uma hegemonia etnocultural. Assim, Inocência Mata (2014) observa a dinâmica da crítica pós-colonial desde o questionamento da lógica da produção de saberes ainda prevalentes na investigação acadêmica, que tendem a homogeneizar as experiências culturais dos chamados ‘subalternos’ e suas construções culturais a um lugar secundário, rotulado “saber local” que a tradição filosófica ocidental não considera relevante (MATA, 2014: 29). Ainda concordando com esta visão, Mudimbe (2013) destacaria esse estereótipo também na produção científica, nas conclusões astrológicas e no próprio desenvolvimento da produção de cultura e literatura em África, por exemplo, quando tais saberes foram reduzidos a indícios do que já seria produzido pela mentalidade europeia, quando os próprios europeus “subtraíam” aos africanos a racionalidade suficiente para determinadas habilidades e conhecimentos.

Neste viés, a definição do pós-colonial para Inocência Mata (2014: 30) se qualifica em uma construção de epistemologias que apontam para “outros paradigmas metodológicos”, que estimulariam o conhecimento

sobre outras formas de racionalidade, racionalidades alternativas, outras epistemologias. Os estudos pós-coloniais seriam responsáveis pela análise de relações de poder nas atividades caracterizadas pela diferença étnica, de raça, classe, entre outras, como também na análise de relações de hegemonia e desvelamento da colonialidade do saber do ponto de vista da resistência a “sistemas de conformação da tendência hierarquizante da diferença” (MATA, 2014: 31).

Uma determinada mistificação em torno da mestiçagem remete a celebrações tendenciosamente eugênicas da mestiçagem como uma “evolução civilizacional”. A crítica apontada por Inocência Mata (2014) acerca desta visão sobre a mestiçagem reside no modo como sua celebração leva a uma santificação do processo colonizador, quando não silencia as relações coloniais de dominação das populações colonizadas. Nisto, reside o perigo de observar o pós-colonial como uma ideologia, isto é, segundo a autora “percorrer os trilhos que levam a uma geocrítica do eurocentrismo” (MATA, 2014: 32). Ao contrário de celebrar a mestiçagem, silenciando ou celebrando o processo de colonização, o pós-colonial deveria se inserir nos “trópicos do discurso epistemológico cujos paradigmas são marcadamente eurocêntricos” (MATA, 2014: 32), formulando uma crítica que não omite suas tensões e contradições e ajudando a esclarecer a espacialidade das relações de poder e de dominação no processo colonizador.

A reivindicação de uma autonomia teórica para o debate pós-colonial implica em questionar até que ponto o lugar e espaço são importantes no processo de produção do conhecimento. Práticas de dominação se manifestam no interior das instituições de saber e se imiscuem em tendências a enxergar o mestiço a partir de categorias como hibridez ou hibridismo (MENDONÇA, 2011), para enquadramento teórico e compreensão das culturas e produções de países ex-colonizados ou de espaços periféricos. Como foi dito, a celebração do sincretismo, da mestiçagem e da hibridez, caso não esteja acompanhada de um conhecimento sobre

questões de hegemonia e das relações de poder neocoloniais, corre o risco de “santificar” ou silenciar a violência colonial (MATA, 2014). Logo, a descolonização teórica exigiria uma releitura do quanto um discurso eurocêntrico tem uma raiz ideológica comum com o discurso colonialista, ao aproximar as compreensões do mestiço e da mestiçagem ao elogio de um suposto sincretismo harmônico ou de uma “evolução racial” ou “civilizatória”, como pretendiam as instituições científicas e de saberes do início do século XX no Brasil.

A necessidade de uma descolonização teórica exige um novo olhar para categorias e conceitos de espaços periferizados, a exemplo da mestiçagem. Com uma crítica ao “mestiço” idealizado, advindo de uma lógica eurocêntrica e colonial de origem, também reavaliamos de que maneira esse mestiço se insere dentro da literatura, e nos países em que a colonização portuguesa foi uma realidade dura e violenta.

Para Boaventura de Sousa Santos (2010), o trabalho de compreender o mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo, modificando as concepções sobre tempo e temporalidade na contração do presente e expansão do futuro. Assim, o teórico propõe uma razão cosmopolita que expandiria o presente e contrairia o futuro. Neste trabalho, uma sociologia das ausências teria como missão expandir o futuro ao perceber que formas de conhecimento distantes se perdem pelo trabalho de não as considerar como formas de conhecimento válidas. Enfatizando que o debate sobre o processo de “traduzir” o outro ocorreu com a emancipação dos estudos culturais nas décadas de 1980 e 1990, Santos (2010) propõe com ênfase analisar a heterogeneidade de práticas e de narrativas dentro da pluralidade pouco estável de culturas. Nisso, outros saberes, nem científicos ou filosóficos, exteriores a uma perspectiva de cânone, viriam de um “silenciamento” produzido por uma razão ocidental indolente, para uma razão que consideraria estas formas de conhecimento com saberes em suas próprias bases (SANTOS, 2010).

Para Santos (2010), qualquer ideia de totalidade é feita de heterogeneidade, sendo as partes que a compõem uma vida própria fora do todo. Assim, pensar os termos da dicotomia em que se encontra a relação entre Norte e Sul na produção do conhecimento significa revelar outras relações relativas que têm estado ofuscadas pelas dicotomias hegemônicas. Nesta perspectiva, o que não existe seria produzido como não-existente, sendo-o impossível à luz das ciências sociais convencionais; a sociologia das emergências, visa a comungar a existência desses não-existentes dentro de uma ecologia de saberes, substituindo o vazio do futuro de um tempo linear por um futuro de possibilidades plurais e concretas, a serem construídas no presente (SANTOS, 2010). Para tanto, é necessário estar atento para traduzir novas linguagens e novos saberes acerca do pós-colonial.

Acerca da herança pós-colonial, Santos (2010) destaca que o colonialismo português foi um colonialismo periférico à medida que carregou elementos subalternos na relação econômica e política com outros impérios, a exemplo da Inglaterra. Essencial, sobretudo, seria considerar que para o autor o fim do colonialismo político não significa o fim do colonialismo social, quando as bases da sujeição permanecem escamoteadas na sociedade que passou pela experiência colonial. Muito embora Portugal fosse um país submetido em termos de assimetria de poder político e econômico ao colonialismo inglês, uma vez que a Inglaterra impunha a normatividade do sistema mundial, o colonialismo português obedeceu mais a situações e conjunturas políticas que os favoreceram. Com base nesta dupla característica de subdesenvolvido, do colonizador para o colonizado, Santos considera que a negatividade relativa do colonialismo português, naquilo que o impossibilitava de ser um “império genuíno” (como seria o inglês), moldou a possibilidade de criar elementos reconfortantes para este colonialismo, tornando-o mais “cordial” (SANTOS, 2010: 233).

Assim, para Santos (2010), o pós-colonialismo poderia ser entendido como um período que sucede a independência das colônias, bem como um conjunto de discursos e práticas que desconstruem a narrativa

colonial escrita pelo colonizador, procurando substituí-las por narrativas do ponto de vista do colonizado. Dessa forma, o escritor ou intelectual pós-colonial necessitaria para o ser assim classificado de superar a distinção entre crítica e política, fazendo-se um crítico que possa irromper eficazmente frente aos discursos hegemônicos ocidentais que racionalizam ou normatizam o desenvolvimento desigual e diferencial das histórias, das nações, raças e comunidades (SANTOS, 2010). A fala, neste sentido, seria a própria subversão da subalternidade.

Dentro de um contexto colonial, a raça seria um símbolo possível da diferença, bem como do insucesso da imitação. Ser um “assimilado” seria significar não ser português, no sentido que se quer imprimir ao que seria um assimilado, isto é, o colonizado que se apresenta com os trejeitos e aparências de um colonizador sob o fito de “superar” o estigma da colonização. Para Santos (2010: 236), o espaço híbrido cria aberturas pelo modo como “descredibiliza as representações hegemônicas e, ao fazê-lo, desloca o antagonismo de tal modo que ele deixa de sustentar as polarizações puras que o construíram”. Ao subverter aparentes essencialismos, o hibridismo, muitas vezes visto como uma forma de “apaziguar” a mistura entre culturas e nacionalidades, traria a vantagem de alterar relações de poder entre os sentidos dos dominantes e os sentidos dominados, mas converter a hibridez, ou a mestiçagem, em um novo “essencialismo” não pareceria, neste trabalho, uma tarefa contributiva da emergência das histórias silenciadas e do racismo oculto nessas relações históricas.

Finalizando, a identidade pós-colonial, para Boaventura de Sousa Santos (2010), tem de ser construída em direção ao centro hegemônico, a partir das margens de representações e através de um movimento que vá das margens ao centro. Seria o esgarçamento do espaço liminar, do espaço de fronteira, no qual somente se tornaria possível a experiência da proximidade da diferença. E seria neste espaço que se negociaria a diferença cultural. Para ele, subverter as ideias de homogeneidade e uniformidade culturais caminha no sentido de uma afirmação da diferença

por estes espaços de fronteira. Em outras palavras, cria-se uma temporalidade própria para entender a enunciação de modernidades alternativas nas traduções pós-coloniais (SANTOS, 2010).

Considerações finais

Na contramão de diversas leituras acerca da mestiçagem, sobretudo no romance de João Ubaldo Ribeiro, elencamos a hipótese de que *Viva o Povo Brasileiro* não é um livro que celebra o processo de miscigenação em suas raízes biológicas, evolutivas e harmônicas do mito da igualdade racial. Ao jogar luzes sobre os impasses aos privilégios galgados pelo feitor mestiço Amleto Ferreira, em contraposição a diversos outros grupos mestiços que não obtiveram uma fortuna para se “branquear”, *Viva o Povo Brasileiro* se mostra um romance que esgarça as contradições da sociedade brasileira e contribui, de uma perspectiva pós-colonial, para a compreensão das histórias silenciadas e para uma reavaliação da sociedade brasileira por este prisma.

Se, como deixou claro Florestan Fernandes (2007) e Boaventura de Sousa Santos (2010), a estrutura colonial, ou colonialismo social, continua nas relações de sujeição e na autocracia da sociedade burguesa, o mestiço Amleto Ferreira do romance abordado reúne em si a negatividade e as estratégias para a positividade do que é ser mestiço em uma determinada sociedade. A positividade e a negatividade reúnem fronteiras diversas, as quais podem ser atravessadas pelo viés celebratório, se naturalizarmos a mestiçagem como uma “qualidade nacional”, ou se considerarmos na fronteira o desafio de pensar a diferença dentro da própria sociedade, com seus parâmetros e idiosincrasias.

Elencamos, nestas considerações finais, a possibilidade de pensar a mestiçagem voltada para a maneira como a noção de limite e de fronteiras expande a compreensão sobre o que seria o “Outro”, a alteridade

que chama a um reposicionamento da identidade. Ao apostar que esse “Outro” reside nas negatividades e supostas positivities características de uma sociedade de estrutura colonial, concluímos que a mestiçagem pode ser vista de forma plural, com violências que atravessam suas fronteiras, e a distinção do papel do “branco” como um anteparo crítico de como pensar a mestiçagem dentro de seu sentido múltiplo.

Nada mais do que refazer os caminhos de Kabengele Munanga, estas considerações vão no caminho de conferir novos sentidos à mestiçagem. Não como natureza, mas como expressão de uma diversidade social heterogênea, uma identidade pós-colonial, cujas históricas silenciadas encontram em personagens de romances uma forma original de ganhar vida, dentro de uma possível maneira de transmitir um conhecimento sobre o Brasil.

Recebido em: 31 de out. 2017.

Aceito em: 26 de jan. 2018.

Referências

- BHABHA, H. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.
- CONCEIÇÃO, Ângela Cristina Antunes. **Caminhos e trilhas do comunitarismo cultural em José Luandino Vieira (Nosso Musseque) e João Ubaldo Ribeiro (Viva o povo brasileiro): identidades em (trans)formação**. 2011. 232 f. Tese (Doutorado) - FFLCH-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 8ª ed. São Paulo: EDUSP, 2000.
- FREYRE, G. **O mundo que o português criou: aspectos das relações sociais e de cultura do Brasil com Portugal e as colônias portuguesas**. São Paulo: É Realizações, 2010

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. 2. Ed. Revista. São Paulo: Global, 2007.

FERNANDES, F. **A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica**. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

FERNANDES, Florestan, 1920-1995. **A integração do negro na sociedade de classes : (o legado da “raça branca”)** , volume 1 / Florestan Fernandes ; prefácio Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. – 5. ed. – São Paulo : Globo, 2008b.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

MATA, I. **Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêtricas**. Civitas. Porto Alegre v. 14., n. 1, p.27-42, jan-abr, 2014.

MENDONÇA, Fátima. **Hibridismo ou estratégias narrativas? Modelos de herói na ficção cultural em José Luandino Vieira (Nosso Musseque) e João Ubaldo Ribeiro (Viva o povo brasileiro): identidades em (trans)formação**. 2011. 232 f. Tese (Doutorado) - FFLCH-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção de África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Portugal: Edições Pedagogo, 2013.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

RIBEIRO, Darcy.. **O Povo Brasileiro; a formação e o sentido do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

RICUPERO, B. **Sete lições sobre as interpretações do Brasil**. São Paulo: Alameda, 2011.

SANTOS, B. S. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3. Ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SEVCENKO, N. **Literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1983.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira.** 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo Das Raças: Cientistas, Instituições E Questão Racial No Brasil.** São Paulo: Companhia Das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. **O beneplácito da Desigualdade: breve digressão sobre racismo.** In: **ABONG. Racismo no Brasil.** São Paulo: Editora Fundação Peirópolis Ltda, 2002.

MEUCCI, S. O mundo português criado por Gilberto Freyre: fundamentos, efeitos e possibilidades do luso-tropicalismo nos anos 1950. IN: FERREIRA, G. N.; BOTELHO, A. **Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil.** São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional** / Renato Ortiz. São Paulo: Brasiliense, 2012.

TRANCOSO, C. B. **A Transfiguração Identitária Em Viva O Povo Brasileiro.** 142 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Letras: Literatura e Crítica Literária, da Universidade Católica de Goiás (UCG). Goiânia, 2008. Suporte eletrônico.

WEBER, M. Max Weber - **Ensaio de sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974. ◀

A HISTÓRIA, A PÓS-COLÔNIA E OS “NOVOS” SUJEITOS NA PRODUÇÃO DOS CONHECIMENTOS: REFLEXÕES COM ACHILLE MBEMBE

Leandro Santos Bulhões de Jesus¹

Leonardo Grokoski Sampaio²

RESUMO

Em diálogos com as produções do autor camaronês Achille Mbembe, refletimos sobre o papel da História e das e dos historiadores em contextos de disputas e de lutas por soberanias políticas, econômicas e intelectuais. Embora Mbembe concentre seus trabalhos nas experiências de descolonizações africanas, buscamos encontrar neles inspirações para pensarmos nos desafios e possibilidades de ressemantização da História pelos sujeitos que historicamente foram excluídos dos espaços de produção dos conhecimentos no Brasil.

Palavras-chaves: História; Pós-colônia; Achille Mbembe; Racismo; Novos Sujeitos.

1 Doutor em História, faz o pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional - PPGDSCI/CEAM/UnB

2 Graduado em história (UNB)

HISTORY, THE POST-COLONY AND THE “NEW” SUBJECTS IN THE PRODUCTION OF KNOWLEDGE: REFLECTIONS WITH ACHILLE MBEMBE

ABSTRACT

In dialogues with the productions of the Cameroonian author Achille Mbembe, we reflect on the role of history and historians in contexts of disputes and struggles for political, economic and intellectual sovereignty. Although Mbembe concentrates his work on the experiences of African decolonizations, we seek to find in them inspirations to think about the challenges and possibilities of resemantization of history by the subjects who historically were excluded from the spaces of knowledge production in Brazil.

Keywords: History; Post-colony; Achille Mbembe; Racism; New Subjects.

Considerações preliminares

Este texto é resultado de um conjunto de experiências e discussões articuladas num grupo formado por estudantes de graduação da Universidade de Brasília, interessadas e interessados em temas relacionados às questões raciais, racismo, racismo na universidade e as possibilidades de elaboração e de expressão das soberanias intelectuais negras nos ambiente acadêmicos³. Com estudantes de vários cursos de ciências humanas e um professor do departamento de História, investigamos algumas facetas das

3 Grupo de Estudos em Políticas Públicas, História e Educação para as Relações Raciais e de Gênero – Geppherg – FE/UnB.

questões raciais no ocidente enquanto processo historicamente construído e assentado nos projetos coloniais capitaneados pelos europeus, com atenção especial às repercussões deste fenômeno nos espaços de construção e de legitimação dos saberes, como as universidades e escolas.

Recentes mudanças políticas em nosso país, como a instauração de cotas raciais na graduação e pós-graduação nas universidades públicas – conquistas dos movimentos sociais – sacudiram as dinâmicas do ensino superior no Brasil. Nosso grupo se propôs a discutir os impactos da entrada dos corpos e dos conhecimentos de sujeitos que historicamente foram excluídos dos espaços acadêmicos, sobretudo no que diz respeito às expectativas associadas a este fenômeno, como a disputa por cotas epistêmicas e a conquista de uma escuta verdadeiramente respeitosa e com potências para criações e autonomia de pensamento.

A entrada de negras e negros, indígenas, quilombolas, sujeitos pobres e periféricos instaura a necessidade da entrada dos seus conhecimentos, suas histórias e demandas políticas – agora com os próprios indivíduos falando por si⁴. Entretanto, as e os próprios estudantes tem pautado os entraves sofridos para a consolidação das políticas de entrada e permanência nas universidades e as variadas facetas do racismo estrutural que constituem os ambientes acadêmicos. Ora, se a sociedade brasileira é racista a universidade não seria diferente. Discussões como estas propostas num grupo de estudos estão em diálogo com demandas dos movimentos sociais negros ao longo do século XX (NASCIMENTO, 2008; CRUZ, 2005) e dos marcos normativos conquistados ao longo dos últimos trinta

4 Os conhecimentos produzidos nas universidades relacionados “ao outro”, a saber: pobres, trabalhadoras e trabalhadores, povos indígenas, povos negros, etc. consolidaram-se como uma produção feita quase que exclusivamente por pessoas brancas e abastadas sobre realidades que elas não conheciam ou pouco conheciam. Quando os indivíduos que fazem parte destes coletivos entram nas universidades é muito comum que seus interesses de pesquisa estejam associados às trajetórias e experiências dos grupos dos quais integram. Entretanto, isso não significa que estes sujeitos não possam pesquisar o que quer que seja e desejarem.

anos, como as Leis de Diretrizes e Bases (LDB's); os Parâmetros Curriculares Nacionais para a Educação Básica; a alteração do Artigo 26A da LDB por meio das Leis 10.639/03 e a 11.645/08, que instituíram a obrigatoriedade do ensino das Histórias e Culturas africanas, afro-brasileiras e indígenas; as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais; as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola; Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica.

Um dos pontos centrais discutidos por nós foi a exclusividade das bases epistêmicas ditas ocidentais nas escolas e universidades, em detrimento da exclusão, silenciamento, invisibilidade e, muitas vezes, da negação das outras formas de se conceber as produções e os usos de conhecimentos elaborados por outros povos. Chama a atenção igualmente o fato de que até mesmo por dentro da produção do conhecimento dito ocidental autoras e autores negros ou indígenas não integram os programas das disciplinas. Por que, no Brasil, estudamos maioritariamente autoras e autores brancos, europeus e norte-americanos? Será que pensadoras negras, indígenas ou quaisquer outros sujeitos não brancos, masculinos e europeus não produziram nada de relevante para esta ou aquela área do conhecimento? Se produziram e produzem, por quais motivos existe a dificuldade de acessá-lo não constam nos emen-tários dos cursos?⁵ Daí, um dos fios condutores das nossas reflexões do grupo esteve centrado nas problematizações do chamado racismo

5 Entre 2015 e 2016, a pesquisa de Iniciação Científica “Quem, como e por quê?”, coordenada pelos professores Leandro Bulhões e Renísia Garcia Felice visou identificar quem eram os docentes que trabalhavam questões raciais em todos os cursos de todos os Campi da Universidade de Brasília. A pesquisa contou com a participação ativa de 14 estudantes de Graduação de duas instituições, UnB e Centro Universitário de Brasília (UniCeub) e resultou no artigo “Docentes da UnB, Currículo Lattes e Temática Racial: breve reflexão sobre educar para as relações raciais” (2017). Da pesquisa foram identificados menos de 2% de docentes que registram em suas ementas algum tipo de tema ligado às questões raciais.

epistémico: sua história, suas estratégias de manutenção e as possibilidades de enfrentamento e de superação.

Como parte expressiva das e dos discentes do grupo de estudo eram estudantes de cursos de Licenciatura em História e Ciências Sociais, estávamos sempre questionando as narrativas acessadas ao longo da graduação e pautando que tipo de sujeito educador e pesquisador o curso pretendia formar. Diante deste quadro, pensamos nas possíveis contribuições que os chamados estudos pós-coloniais podem oferecer na crítica à concepção, produção e circulação do conhecimento histórico. Num recorte mais específico, neste artigo dialogamos com algumas reflexões do pensador camaronês Achille Mbembe, que tem produzido obras relevantes no campo das teorias contra hegemônicas.

Nascido em Otélé, Camarões em 1957, Mbembe obteve um Ph.D em História pela Universidade de Sorbonne em 1989. Logo depois, formou-se também em Ciência Política, e passou a lecionar em universidades como: Columbia, Duke, Yale (EUA); Witerwatersrand (África do Sul). Sua obra *Crítica da Razão Negra* (2013) ganhou o prêmio *Geschwister-Scholl-Preis*, em 2015. No conjunto de sua obra, por diferentes caminhos, ele demonstra preocupações com o campo da História, sobretudo nas questões específicas que tocam esta área do conhecimento no continente africano, ao longo do século XX. Isto é, no período das lutas anticoloniais, independência e nas décadas seguintes, as problemáticas relacionadas à produção de narrativas históricas revelam tensões e disputas políticas que deixaram marcas. Neste texto, interessou-nos refletir sobre as experiências africanas articuladas com as tensões geradas nas universidades brasileiras, por causa da entrada de indivíduos que majoritariamente eram os chamados “objetos” e não os sujeitos das pesquisas.

Este texto é então resultado dos encontros realizados na UnB, durante um ano (2016-2017). Para a realização desta pesquisa, as atividades foram divididas em três blocos: um primeiro momento de revisão bibliográfica dos autores e autoras que fundamentam os primórdios da

discussão chamada de pós-colonial; um segundo momento em que lemos e discutimos os artigos de Achille Mbembe e no terceiro estágio a leitura e discussão coletiva de três dos seus livros: *O Sair da Grande Noite: Ensaio Sobre a África Descolonizada* (2010), *África Insubmissa: Cristianismo, Poder e Estado na Sociedade Pós-Colonial* (2005) e *Crítica da Razão Negra* (2013).

2. Colonialismo, história e o saber de si

As experiências coloniais marcaram definitivamente o desenvolvimento do capitalismo e da chamada globalização da época considerada moderna. A forte tentativa de universalizar a visão de mundo por meio de perspectivas e referenciais europeus foi fundamentada e legitimada por práticas que repercutem minuciosa e explicitamente até os dias de hoje e tem nos espaços de produção e circulação de informações, bem como os lugares formais de educação lócus privilegiados de perpetuação dos projetos de hegemonia que cruzam temporalidades. O racismo foi e é parte estruturante na máquina colonial e está inscrito sobre os corpos dos sujeitos que compõem as sociedades que foram colonizadas, como o Brasil. Negras, negros e indígenas são desde muito cedo submetidos a imagens de inferioridade, diferença, exotismo, infantilidade, tutela, subserviência, pobreza, violência, derrota. Brancas e brancos, de um modo geral, por outro lado, acessam referências de superioridade, beleza, poder, dinheiro, liderança, vitória, cuidados. Neste caso, não importa muito se os sujeitos negros, indígenas e brancos sejam ricos ou pobres, se estão no norte ou sul do país, estas imagens-referências irão compor seus repertórios de experiências visuais e sociais. Trata-se de um dos resquícios do colonialismo que continua a marcar as sociedades que foram colonizadas, institucionalizando, internalizando e naturalizando as violências físicas, psíquicas, simbólicas. O pensador da Martinica Frantz

Fanon (2008) entende este fenômeno como “neuroses” que marcam os sujeitos no mundo da colônia.

O projeto de “Modernidade” que alguns países europeus planejaram para o mundo destaca-se especialmente pela industrialização, adesão ao mercado capitalista global, ciência empírica e positivista, cristianização e adoção de costumes e valores sociais ditos europeus. Antes visto como um projeto de progresso e civilização, a “tal modernidade” jamais teria se manifestado sem as práticas de violência inéditas deste colonialismo e estas ainda servem para reafirmar a supremacia branca dos valores ditos ocidentais e a manutenção da marginalização dos grupos que estão – nas canetas dos colonizadores e daqueles que gozam das benesses historicamente acumuladas – nas periferias geográficas, culturais, políticas e “raciais” do projeto colonial.

Em diálogos com Stam & Shohat (2005) e Mbembe (2010 e 2013) observamos que o discurso da universalização dos conhecimentos europeus é um fenômeno datado, sobretudo entre os séculos XIX e XX momento em que a fragmentação dos conhecimentos serviu para legitimar, aos olhos dos ocidentais, a politização e hierarquização dos saberes que ainda marcam a nossa época. A própria noção de objetividade científica serve para esconder os corpos brancos e masculinos de alguns países da Europa como os únicos supostamente produtores do conhecimento e detentores da razão (GROSFOGUEL, 2013). Epistemologias, cosmovisões e múltiplas formas de se conceber as coisas do mundo foram brutalmente perseguidas, apagadas e desconsideradas pelas potências europeias em nome de uma ciência dita civilizada e “humana”. As tentativas desse apagamento forçado de histórias, identidades e conhecimentos resultaram em delirantes narrativas de superioridades culturais e sociais que permeiam os projetos de hegemonia das sociedades ocidentais. A “África”, como continente, nasce como produto inventivo das enfabulações europeias. Seria o reduto do vazio humano e dos obscurantismos, selvagerias e brutalidades como assinalou o pensador congolês V. Y Mudimbe (2013).

Achille Mbembe empenhou-se em estudar os vários significados atribuídos ao espaço geográfico que hoje conhecemos como “África” e os povos que lá habitam. Analisando a História produzida acerca desse continente, pelos povos árabes e europeus e depois pelos próprios africanos, Mbembe nota as semelhanças e dificuldades em produzir uma História para além dos vícios e armadilhas das ciências racistas ou, como diria Mudimbe, das pseudociências. Ao aprofundar na historiografia marxista e nacionalista que surge após as independências nacionais dos países africanos, por exemplo, Mbembe nota que seus fundamentos estão arraigados às tradições europeias, incapazes de estabelecerem uma crítica coerente aos acontecimentos como *apartheid*, colonização ou escravidão (MBEMBE, 2001).

Aprofundando-se nas abordagens que marcaram as interpretações sobre as histórias africanas, explica Mbembe que os historiadores africanos marxistas e nacionalistas, em primeira instância, encontraram-se presos ao arquétipo da *vítima histórica*; retrataram um povo sem subjetividade ou autonomia, subjugado constantemente à mercê de forças indefinidas. Em segunda instância, teria havido os historiadores e principalmente poetas e artistas no movimento de nativismo africano que clamavam por um resgate da raça e da “personalidade” africana. A contradição, segundo o camaronês, seria a radicalização da chamada *metafísica da diferença ontológica*. O problema seria, de acordo com o autor, a armadilha em reafirmar apenas um laço cultural que uniria os diversos povos africanos. Ele defende que este laço não existia antes das invasões europeias no continente e teria sido forjado a partir das lógicas violentas e etnocêntricas da *racialização*, prendendo assim o signo do *corpo negro* ao signo da *África*. E, depois das experiências da Diáspora Atlântica, ao signo da *escravidão*.

Seu olhar crítico a respeito das produções historiográficas revela os vícios da História hoje que herdou, enquanto signatários do chamado mundo ocidental, as bases dos referenciais iluministas e positivistas de

uma “verdade divina”. Assim, a historiografia moderna e contemporânea tem se mostrado muito pouco capaz e com profundas dificuldades e limitações em analisar realidades marcadas por outras epistemes, regimes de temporalidades e historicidades.

Como podemos estudar um *proletariado* ou uma *burguesia* na economia capitalista congoleza? E na economia capitalista brasileira? Mas são categorias constantemente invocadas para estudos na área e são tidas como universais. Elas são transpostas das realidades específicas europeias para as realidades distantes de países ex-colônias, como problematizaram intelectuais africanas/os e diaspóricas nos anos 1980, do grupo dos estudos da Afrocentricidade (ASANTE In: NASCIMENTO, 2008). Neste caso temos um grupo de pensadoras e pensadores negros da África e da sua Diáspora que ao tecerem críticas aos limites e problemas do repertório científico dito ocidental, elaboram proposições de encaminhamentos teórico-metodológicos de produção de conhecimentos por meio de outros referenciais, destacando especialmente as potências do local de fala das e dos cientistas e do lugar da produção destes conhecimentos.

Amílcar Cabral (1972), intelectual combatente das lutas anticoloniais na Guiné Bissau e Cabo Verde, chamou atenção para o fato de que um grupo não domina outro sem antes sequestrar e destruir os referenciais identitários daquele grupo que quer submeter. A história, as narrativas de pertencimento, as divindades, o sagrado, enfim, tudo que possa sustentar um povo em dignidade, centramento e autogestão precisa ser destruído para que a máquina colonial vença.

O altericídio (MBEMBE, 2013), isto é, o desejo da destruição da diferença, é parte estruturante da colônia e a questão da narrativa, das memórias, isto é, das formas como os grupos representam a si mesmo e o outro são um lócus para pensar as possibilidades de enfrentamento ao racismo e de conquistar/expressar soberania intelectual. Ki-Zerbo, o primeiro Historiador doutor do continente africano, formado nos bancos escolares ocidentais, em meados do século XX, afirma que na África a

história tem um papel muito importante ligado ao despertar das consciências (HAMA; Ki-ZERBO, 2010).

Mbembe explicita que a História é necessária para explicar o significado do passado e do presente, através da referência ao futuro (MBEMBE, 2001). Esta carga retoma a agência e autonomia política do e da profissional da História, deixando para trás o desejo falacioso de transgredir a linha entre humano e divino. O compromisso ético com uma verdade histórica deve contemplar e compreender o passado e o presente, mas sempre dando sentido ao futuro. É necessário superar a ideia “humanista” deturpada depois do Iluminismo e consolidar a ideia da humanidade como uma caravana em constante movimento, “marchando todo o tempo, de noite e de dia, na companhia do homem, de todos os homens” (FANON, 1968).

Em *Sair da grande noite...*, Mbembe descreve o colonialismo como um fenômeno que trouxe uma noite escura para a História da humanidade. Em constante diálogo com os trabalhos poéticos dos pensadores da Martinica Aimé Césaire e Frantz Fanon para evocar suas metáforas, entendemos que a era do Iluminismo europeu inaugurou uma era da *força do falso*. Mascarado com a bandeira da Razão e do Progresso, a Europa foi capaz de propagar uma reducionista ideia “humanista” e universal enquanto massacrava o próprio ser humano em todo lugar que encontrou. Esta traição dos princípios filosóficos e científicos marcou profundamente as ciências humanas e sociais, perdidas em universos fechados que pouco elaboravam sobre as realidades presentes e passadas. As sociedades pós-coloniais, aqui entendidas como aquelas que histórica e juridicamente haviam “superado” a colônia, ainda não responderam o que Mbembe cita como a questão filosófica-moral fundamental: “como renegociar um laço social corrompido por relações comerciais (venda de seres humanos), pela violência das guerras sem fim e pelas catastróficas consequências do modo pelo qual o poder era exercido?” (MBEMBE, 2001).

Negar a um indivíduo ou um povo o direito de conhecer a sua História tem implicações políticas devastadoras. Sem registros ou acesso às suas ancestralidades, povos que foram colonizados e seus descendentes tiveram que lidar com instituições que normatizaram a obrigatoriedade da aprendizagem das histórias europeias que serviram como parte das consolidações das colonizações mentais. Os jogos dos simulacros escondiam o abismo entre o projeto democrático liberal e as realidades que viviam e vivem os países ex-colônias.

Por dentro destas teorias, as instituições democráticas serviam e servem para cumprirem formalidades públicas e estão distantes de assegurarem os compromissos éticos e políticos com os povos que elas representam. Neste contexto de descaso político e econômico, Mbembe reinterpreta o conceito de “biopolítica” do francês Michel Foucault. Uma contribuição fundamental para as discussões pós-estruturalistas da filosofia política, este conceito descreve o poder estatal sobre as sociedades ocidentais hoje; o poder de fazer viver e deixar morrer. Cabível para uma sociedade como a França de 1976, este conceito não enquadra o poder do Estado ex-colônia, então Mbembe introduz sua ideia de *necropolítica*. O Estado “democrático” ex-colonial vive em um estado de guerra perpétua contra inimigos reais ou imaginários, e muitas vezes contra sua própria população. Neste cenário, o Estado exerce o poder de fazer morrer e deixar viver. Isso diz respeito às mortes físicas, os genocídios dos povos negros e indígenas, por exemplo, no caso brasileiro, bem como aos epistemicídios, no que se refere às dificuldades destes povos expressarem (e até mesmo de identificarem) dignamente seus conhecimentos, ciências, projetos de sociedade, etc.

A questão filosófica-moral fundamental levantada por Mbembe continua sem resposta porque existe uma ciência ocidental capaz de ignorar e, em muitas instâncias, até negar a existência de tal abismo social. Mbembe dedica sua obra supracitada à chamada “comunidade descolonizada”, uma comunidade que vivencia uma emergência e uma

insurreição. Muito além de uma comunidade acadêmica apenas, esta comunidade nasceu a partir do primeiro momento que houve uma bifurcação nas significações da modernidade. A primeira resistência à condição sub-humana imposta pelos europeus brancos aos povos diversos teria criado uma linguagem totalmente separada da dominante e a comunidade descolonizada seria composta pelos indivíduos que transistavam entre as duas linguagens.

Como já foi descrito, a linguagem dominante se ergueu com a força do falso, da hierarquia e da fabulação, então a linguagem da insurreição clama pela verdade, buscando retomar os sentidos primeiros dos acontecimentos. Sendo assim, entendemos a *descolonização* como um “não-acontecimento” (MBEMBE, 2010). A chamada “independência” das ex-colônias não trouxe mais liberdades ou autonomia a muitos países, mas sim institucionalizou as trocas desiguais coloniais. Afirmar que estamos em uma sociedade pós-colonial não implica que as estruturas coloniais de poder e exploração foram deixadas para trás ou superadas, mas sim ressignificadas e institucionalizadas. A descolonização começa como projeto político; um enorme trabalho estético e epistemológico para reconstituir o sujeito, abrir o mundo e atingir uma ascensão universal da humanidade (MBEMBE, 2010). Sobre “universal” vale ouvirmos o que Ki-Zerbo tem a nos dizer:

Em matéria de ciência, bastaria conjugar o que é bom por toda a parte para atingir algo de verdadeiramente universal. Porque o universal não é simplesmente a adição dos diferentes particulares. E também não é um particular que esmagando todos os outros, pode proclamar-se universal. O universal é o que há de mais precioso em todos os particulares, que devem encontrar-se como os planos laterais no vértice de uma pirâmide (KI-ZERBO, 2006, p. 90).

Para retomar os sentidos primordiais da História é preciso *provincializar a Europa*, uma resposta à medida da provincialização do mundo por ela mesma. Relocar o palco de grandes mudanças e transformações das sociedades do mundo para espaços além de fronteiras de estados-nações, como para o Oceano Atlântico, já permite um olhar bastante diferenciado a respeito dos trajetos das sociedades humanas. Destacar outros sujeitos históricos, a não ser classes sociais, estados-nações e personagens masculinas brancas, heterossexuais e cristãs também enriquece a compreensão histórica com sua multiplicidade óbvia.

Reconhecemos um mundo *Afropolitano*, como sugere Mbembe (2015) no qual a História da humanidade é inseparável da África antes de ser pretensamente inseparável da Europa. As ciências têm comprovado que o surgimento do ser humano se deu no continente africano, então a primeira diáspora africana seria o povoamento do resto das terras no globo pelos sujeitos africanos e podemos afirmar que todo ser humano encontra sua raiz em África (MBEMBE, 2013).

A diáspora mais abordada na historiografia hoje continua sendo a relocação forçada de corpos negros escravizados do continente para outros cantos do mundo, no momento em que a Europa colonizava o mundo e os corpos negros descolonizavam ao mesmo tempo. A linguagem colonizadora foi imposta de cima para baixo através da violência, capitaneada pelos homens e mulheres brancas dominantes. Já a partir das resistências e das agências, comuns às trajetórias dos povos negros e indígenas, a linguagem descolonizadora criou e cria uma rede de significações paralelas e em disputa e gerou e gera uma comunidade transnacional que denuncia o poder do falso. Acreditamos que a provincialização da Europa e da visão de mundo ocidental e a justa inclusão desta comunidade de resistência podemos atingir uma retomada da História como possibilidade multifacetada, que pode implicar em novas consciências, mais sintonizadas com ideais de simetrias nas relações com os outros. Narrada por outros povos que não apenas os europeus e por meio de outras linguagens, epistemes,

noções de tempo, espaço, de sentido histórico estas narrativas podem ter um poder de criação que celebre valores de coletividades que continuarão em disputas, certamente, mas que não percam a potência de poderem olhar para si com dignidade e para o outro com empatias.

Vale ressaltar que reconhecer autonomia e soberania sobre si não implica numa “eurofobia” ou xenofobias ou um descarte total de heranças consideradas europeias ou estrangeiras. Até mesmo porque, como afirmam Stam & Shohat (2005), o ocidente é uma construção fictícia e muito do que se diz ocidental é, na verdade, um conjunto de elementos apropriados de outras civilizações.

Considerações finais

Muitas pessoas parecem acreditar e defender que o racismo e a organização do poder colonial estão relegados ao passado e não atuam nas sociedades hoje. Compreendemos que tal versão é estratégica, uma vez que passa uma ideia de superação das mazelas coloniais e retira – dos grupos que hoje continuam com poder e dinheiro – a capacidade de refletir histórica e criticamente sobre seus privilégios: por quais motivos os tem e por quais razões os mantém.

Por outro lado, os coletivos injustiçados na experiência colonial muitas vezes tecem e demarcam suas narrativas sem aquilo que consideramos crucial para a consciência histórica: o direito a saber de si, para além das fabulações dos chamados vencedores da conquista colonial. As discussões sobre as consequências do colonialismo nas configurações das narrativas históricas precisam ser qualificadas, visando o aprofundamento dos caminhos teórico e metodológicos dos inúmeros processos de descolonização (política, econômica, cultural, epistêmica) que ainda estão em marcha.

Como assinalamos no início deste texto, a entrada dos novos sujeitos nas universidades brasileiras simboliza a materialidade destas disputas

históricas. Acreditamos, portanto, que o compromisso intelectual geracional destes indivíduos em levarem consigo suas demandas, seus conhecimentos e suas experiências pode ser um dos caminhos para a consolidação de práticas contra hegemônicas.

Os países africanos passaram quase todos eles pelas lutas e conquistas das suas independências ao longo do século XX. Suas estratégias de emancipação e de conquista de soberanias (políticas, econômicas, intelectuais), como vimos em Achille Mbembe, em muito podem contribuir para pensarmos a produção da história em contexto de disputas por autonomia de pensamento como as que passamos aqui no Brasil. Os desafios e as possibilidades encontradas pelas e pelos historiadores africanos no correr destes processos constituem-se como um rico campo de teorização do campo da História que não integra os cânones da área chamada de “Teoria da História”, no mundo ocidental. Nós estamos interessadas e interessados nestas discussões e pretendemos realizar desdobramentos futuros.

“Sair da Grande Noite” é uma expressão de Fanon que Mbembe utiliza para dar nome a um dos seus livros aqui utilizados. Com ela, Fanon quer explorar a imagem da saída do mundo de obscurantismo que os processos descolonizadores podem oferecer. Enquanto há duas linguagens universais, do mestre e do escravo, do sujeito e do objeto, do Eu e do Outro, há cisão entre a singularidade e a universalidade das experiências humanas.

A reescrita de si mesmo implica também num conjunto de críticas e de revisões às ferramentas do consagrado campo historiográfico dito ocidental do qual fazemos parte. A busca por um complexo de conhecimentos em simetria é primordial para um futuro mais seguro e justo, e a busca por uma História descolonizada e representativa que contemple todas as humanidades pode seguir neste caminho.

Recebido em: 01 de dez. 2017.

Aceito em: 29 de dez. 2017.

Referências

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.

BULHÕES, Leandro; GARCIA-FELICE, Renísia. “Docentes da UnB, Currículo Lattes e temática Racial: breve reflexão sobre educar para as relações raciais”. Em: ALMEIDA, Jacqueline de; CHALETA, Maria E. R.. (Org.). **Formação Docente em inclusão e Direitos Humanos no Brasil e em Portugal**. Maceió, Alagoas: EDUFAL, 2017, p. 183-212.

CABRAL, Amílcar. O papel da cultura na luta pela independência. Em: **Textos Políticos de Amílcar Cabral**. Lisboa: Distribuidora Livraria Ler, 1972.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre colonialismo**. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1978.

CRUZ, Marileia. Uma abordagem sobre a história da educação dos negros. Em: **História da Educação do Negro e outras histórias**/Organização: Jeruse Romão. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. 2005.

HAMA, Boubou; Joseph. KI-ZERBO. “Lugar da história na sociedade africana”. Em: **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África** / editado por Joseph Ki -Zerbo. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

GROSGOUEL, Ramón. **“Racismo/sexismo epistémico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocídios/epistemicídios del largo siglo XVI”**, em: *Tabula Rasa*. Bogotá 2013.

FANON, Frantz. **Condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1968.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras branca**. Salvador: EDUFBA, 2008.

KI-ZERBO, Joseph. **Para quando a África? – Entrevista com René Holenstein**. Rio de Janeiro: Palla, 2006.

MBEMBE, Achille. "Formas africanas de auto-inscrição" em: **Revista Estudos Afro-Asiáticos**, ano 23. Pp 171-209. 2001.

_____. **África insubmissa: Cristianismo, Poder e Estado na Sociedade Pós-Colonial**. Luanda: Edições Pedagogo, 2005.

_____. **Sair da grande noite: Ensaio Sobre a África Descolonizada**. Luanda: Edições Mulemba, 2010.

_____. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2013.

_____. Afropolitanismo. Em: **Revista Áskesis**, v. 4, n. 2, julho/dezembro – 2015, p. 68-71.

MUDIMBE, V. Y. **A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Lisboa: Ed. Pedagogo, 2013.

NASCIMENTO, Elisa L. **Coleção Sankofa. TOMO I & III**. Rio de Janeiro, 2008.

SHOHAT, Ella & STAM, Robert. **Crítica da Imagem eurocêntrica: multiculturalismo e representações**. São Paulo: Cosac Naify, 2006. ◀

O LADO BRUTAL DA MODERNIDADE E A PRODUÇÃO HISTÓRICA DA “MENDICÂNCIA” COMO ARGUMENTO PARA A VIOLÊNCIA ESTATAL NO BRASIL

Tiago Lemões¹

RESUMO

Por uma crítica à literatura específica sobre “população em situação de rua”, o texto persegue práticas, políticas e modos de intervenção estatais sobre populações assistidas ou eliminadas no Brasil. Com base em inferências pós-coloniais e decoloniais, estabelece um diálogo com a historiografia referente ao período de transição do sistema escravista para o republicano, argumentando que a cruzada contra a “vadiagem” foi marcada por elucubrações racistas, com incrível continuidade na contemporaneidade do espaço colonial.

Palavras-chave: Mendicância; Estado; Modernidade; Racismo; Pós-colonialismo.

1 Doutor em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS) e pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Política Social e Direitos Humanos da Universidade Católica de Pelotas.

THE BRUTAL SIDE OF MODERNITY AND THE HISTORICAL PRODUCTION OF “MENDICANCE” AS AN ARGUMENT FOR STATE VIOLENCE IN BRAZIL

ABSTRACT

This paper analyzes the practices, policies and modes of state intervention on populations assisted or eliminated in Brazil. Through dialogue with postcolonial and decolonial inferences, the article establishes a dialogue with a historiography referring to the period of transition from the slave system to the republican, to argue that the crusade against “mendicance” was one of these plans marked by the racism, with incredible continuity in the contemporaneity of the colonial space.

Keywords: Mendicance; State; Modernity; Racisme; Postcolonialism.

1. Silenciamentos

Todos os impérios que já existiram, em seus discursos oficiais, afirmaram não ser como os outros, explicaram que suas circunstâncias são especiais, que existem com a missão de educar, civilizar e instaurar a ordem e a democracia, e que só em último caso recorrem à força. Além disso, o que é mais triste, sempre aparece um coro de intelectuais de boa vontade para dizer palavras pacificadoras acerca de impérios benignos e altruístas, como se não devêssemos confiar na evidência que nossos próprios olhos nos oferecem quando contemplamos

a destruição, a miséria e a morte trazidas pela mais recente *mission civilisatrice*.

Edward Said, 1978.

Exploradores da caridade e da bondade alheia, usurpadores de seus próprios corpos, manipuladores da sensibilidade pública, perturbadores da moral, reprodutores do degredo, predispostos ao crime, foco e disseminadores de doenças, semeadores da violência e do medo, depravados, viciados, vadios, ociosos, desordeiros, desregrados, indigentes, homens e mulheres de má conduta, prostitutas, velhas e velhos imprestáveis, pobres envergonhados, falsos mendigos e mendigos legítimos. Códigos criminais, leis de contravenções penais, casas de correção, colônias penitenciárias, policiamento, corporações de ofício, asilos, abrigos de mendicidade, orfanatos, conventos, sanatórios, hospitais, missões religiosas, campanhas contra a vadiagem, intervenções médico-sanitárias, remoções urbanas, limpeza social, repressão, isolamento, controle e disciplina – conjunto de nomeações, categorias acusatórias, classificações, instituições e práticas de controle decorrentes de uma conhecida estruturação de saberes e poderes que, ao erigirem fronteiras entre a razão e a loucura, a lei e a ilegalidade, a norma e o desvio, lançaram, também, o relógio moral do trabalho sobre os corpos (DINIZ, 2004) e organizaram dispositivos de sujeição e maximização de suas utilidades.

Já sabemos, quase como lição decorada, que essa verdadeira decomposição utilitária da pobreza se vincula às transformações técnicas e valorativas do trabalho na Europa, onde se formularam as primeiras leis contra a vadiagem (MAUCH, 2004) dentro de um processo de inscrição do projeto de modernidade em corpos, mentalidades e subjetividades. Estimulada como fonte de redenção e humildade, a “mendicância” foi um modo de vida exemplar de santificação valorado pela igreja católica no período medieval. Os sinais de desmoronamento da sociedade feudal, com a dissolução dos laços servis, o aumento considerável da pobreza urbana e rural,

as revoltas camponesas e o impacto de epidemias mortais teriam multiplicado ondas de “mendigos” a viverem de esmolas e trabalhos não regulamentados pelas nascentes cidades burguesas. Os séculos seguintes teriam sido palco de uma verdadeira “caçada aos vadios”, com a emergência de uma parafernália de classificações, intervenções, discursos e instituições normativas voltadas à punição, assistência ou recuperação de grandes contingentes de “pobres” e “desocupados” que vagavam pelas bordas do mundo europeu industrial (STOFFELS, 1977; DINIZ, 2004; MAGNI, 2006).

É frequente que a retomada destes argumentos de ordem histórica seja realizada para elucidar o surgimento e o gerenciamento de corpos e populações refratárias no meio urbano – alvos de piedade, repulsa, medo, rejeição, repressão e debate público sobre as possibilidades de “resolução” do que se configurou num dos grandes problemas sociais do “mundo ocidental”. Seríamos, assim, herdeiros, junto com um vasto “patrimônio europeu”, das formas pelas quais as populações nômades foram percebidas e tratadas socialmente no Velho Mundo (MAGNI, 2006). A esse “patrimônio” acrescenta-se a proliferação de categorias acusatórias, como “vagabundos”, “falsos mendigos”, “bons pobres” ou “mendigos verdadeiros”, utilizadas pela ação conjunta de órgãos repressivos, caritativos e assistenciais (STOFFELS, 1997; ESCOREL, 1999; FRANGELLA, 2009; MAGNI, 2006; SCHUCH *et al*, 2008; MELO, 2011).

Essa concepção patrimonial dos modos de intervenção sobre a “pobreza” e a “mendicância”, quando evocada pela bibliografia específica sobre “população de rua”, guarda particularidades instigantes na análise de sua “aplicação” no cenário latino-americano, mais especificamente no Brasil. É significativo que o foco de nossas atenções diacrônicas, no que concerne às “primeiras investidas” públicas sobre os referidos grupos, concentre-se no final do século XIX, quando transformações urbanas, sustentadas por concepções médico-sanitárias, provocaram o desamontoamento das regiões centrais das cidades brasileiras e a periferização da população mais pobre. Essa atenção analítica é parcialmente

compreensível. Trata-se de um período tomado pela preocupação com a construção de uma “sociedade civilizada”, ordeira e assentada no trabalho assalariado, o que intensificou a associação entre pobreza e criminalidade, formulada dentro da noção de “classes perigosas”, apreendida dos compêndios europeus para designar os pobres reincidentes e irrecuperáveis do crime² (CHALHOUB, 2001).

A questão é que entre essas “contextualizações” históricas sentimos uma espécie de hiato historiográfico, como se um corpo de ideias, legislações e instituições tivesse sido transplantado da França ou da Inglaterra diretamente para o Brasil, no eufórico momento de construção republicana do país. Raríssimos são os estudos específicos sobre “população de rua” que recuam no percurso histórico brasileiro, para além do período imediatamente pós-abolição. Mesmo quando o fazem, sentimos novamente um certo isolamento contextual, como nos casos em que o Código Criminal do Império, instituído em 1830, é localizado para expor as origens jurídicas da criminalização da vadiagem no Brasil e suas relações com novos valores do trabalho imposto aos “desajustados” da cidade (ALVES, 2002; MÜLLER, 2009; MELO, 2011; STRAPASSON & PAMPLONA, 2014). O que mais impressiona é que essa incursão é realizada muitas vezes sem considerar o fato de que, fundado no seio do sistema escravista, aquele código só poderia criminalizar nada mais do que corpos negros que aos poucos “adquiriam” suas “liberdades”.

Os estudos que se reportam ao período, o fazem de forma tangencial e ilustrativa. Magni (2006) nos lembra que na primeira metade do

2 O aumento populacional das cidades e o afrouxamento dos laços de dependência pessoal também potencializaram um “embate cultural” entre a moralidade popular e os preceitos de ordem e legalidade que a República tentava impor. É nesse contexto que os “perigosos” e “indesejáveis” recebem uma “visibilidade negativa” em vários periódicos que, década após década, pressionaram o poder público por investidas enérgicas e eficazes contra a ameaça que o desregramento moral representava para a nova sociedade que se pretendia construir (MAUCH, 2004).

século XIX, em Porto Alegre, os serviços de higiene ficavam a cargo dos proprietários e eram executados pelos escravos. Décadas depois, continua a autora, as concepções sanitaristas corroboram “a necessidade burguesa de disciplinamento e educação da população pobre e do segmento escravo recém ingresso no mercado de trabalho” (p.26). Já Escorel (1999), vai um pouco mais longe ao afirmar que a especificidade do caso brasileiro na abordagem da pobreza foi delineada pela “escravidão de africanos”, cuja intensidade e duração tiveram “uma configuração particular para as representações sociais da pobreza na qual interferem não apenas a etnia – aqui a pobreza urbana será sempre majoritariamente não-branca – mas também o lugar que o trabalho tem no imaginário social” (p.35). Nascimento (2000), por sua vez, ao elucidar a existência dos “excluídos necessários” na história brasileira³, argumenta que os “negros escravos” “eram necessários à economia, mas excluídos da cidadania, à semelhança dos índios que não eram considerados cidadãos” (p. 72).

Não obstante o rigor e a relevância teórico-analítica desses estudos sociológicos e antropológicos sobre a realidade a que se propõem analisar, não encontramos o peso, por exemplo, de questões relacionadas às teorias raciais na formulação de discursos e práticas de intervenção sobre a pobreza urbana ou sobre os considerados “vadios” e “mendigos”. Aliás, quando raramente identificamos referências a essa questão, é como se os seus efeitos não tivessem tido nenhuma continuidade após a assinatura da Lei Áurea. Constantemente, as posições explicativas para a existência de “pessoas em situação de rua” retomam as contradições do

3 Ao exemplificar a noção de “exclusão” pela ruptura de laços sociais, Nascimento evoca “três personagens clássicos” na história brasileira: os indígenas, os negros e os trabalhadores rurais. Vistos como “sub-raça” com humanidade extremamente duvidosa, os indígenas foram os “excluídos” fundamentais na produção de mercadorias e conquista de novos territórios. Sem nenhum alcance de cidadania também eram os negros escravizados, embora imprescindíveis ao funcionamento da economia. Por fim, Nascimento (2000) assinala que, após a abolição, entram em cena os trabalhadores rurais como atores indispensáveis ao processo de industrialização, mas o direito ao voto e muito menos de organização sindical.

sistema capitalista, chamando atenção para as mudanças estruturais na economia, as sucessivas crises mundiais, o acirramento das desigualdades socioeconômicas (ROSA, 2005; BURSZTYN, 2000; NEVES, 2010, entre outros) e a produção de exércitos de reserva que se transformam, cada vez mais, em lixo industrial sem serventia para o mercado de trabalho, excluídos dos espaços de cidadania (NASCIMENTO, 2000) ou ingressos na massa de “trabalhadores que não deram certo” (NEVES, 1983).

Nessa tendência analítica, a “exclusão social” ocupa lugar de impressionante destaque. Formulada por teóricos franceses para dar conta de processos de desfiliação e ruptura de laços sociais (CASTEL, 1998; PAUGAM, 1996; QUEIROZ, 1996), essa noção explicativa emerge frente aos problemas no âmbito da integração relacional, produzidos pela crescente precarização do trabalho na sociedade francesa, sobretudo com o aparecimento da “nova pobreza”⁴. Essa marca da ruptura de laços sociais com o universo familiar, comunitário e laboral se mantém para pensar a emergência de “pessoas em situação de rua” no Brasil, seja para reforçar sua singularidade a partir da inserção precária e da cidadania restrita (LEAL, 2004); para marcar o caráter relacional e processual do fenômeno, localizando a exclusão no seio de uma “interação excludente”, que diferencia e

4 A “nova pobreza” faz referência ao contexto de mudanças do processo produtivo e da dinâmica de acumulação capitalista – cujas consequências desastrosas atingiram grupos sociais até então distintos dos tradicionalmente assolados pelas flutuações econômicas, sujeitos que até então usufruíam dos benefícios provenientes do desenvolvimento econômico e da proteção social. O núcleo duro destas transformações ancorou-se na crise do assalariamento como mecanismo de inserção, o que gerou a diminuição de empregos e o encolhimento das oportunidades de solidariedade e de participação social, sobretudo a partir da década de 1980 (ESCOREL, 1999). A adoção da noção no Brasil também se ancora em compreensões semelhantes sobre mudanças objetivas e subjetivas da “questão social”, provocadas pela clivagem econômica, social e política, pelos ciclos econômicos recessivos e pela transição do regime democrático (Idem, 1999). Já na década de 1990, surgem os sinais evidentes da precarização das condições de vida da população pobre, cujos principais elementos denunciativos eram a visibilidade contundente da população em situação de rua e da violência urbana (NASCIMENTO, 1993).

hierarquiza os sujeitos em interação (ESCOREL, 1999); ou ainda para relativizar a própria ideia de ruptura de laços sociais ao valorizar o agenciamento das pessoas na construção e manutenção de vínculos familiares e afetivos no “universo das ruas” (LEMÕES, 2013).

Mesmo na evocação atenta e cuidadosa dos amplos dispositivos que perpetuam a constituição de zonas de vulnerabilidade e de precarização no acesso a determinados direitos, além de experiências cotidianas atravessadas por situações de estigmas e discriminação, novamente temos a impressão de que a dimensão socioeconômica e as clivagens de classe social (como fenômenos invariáveis histórica e geopoliticamente) encerram as possibilidades de compreensão desses processos. É como se nenhum outro traço de poder tivesse cruzado a história destes corpos, o que abre brechas para respaldar o que Segato (2010) denomina de ponto cego no discurso latino-americano sobre o Outro: uma cegueira sintomática resultante de silenciamentos que naturalizam a presença maciça de populações pobres e negras entre os alvos privilegiados da violência estatal (SEGATO, 2010).

Ainda que possamos reconhecer a circulação e mesmo a imposição de tecnologias de governo sobre corpos e populações formuladas na Europa e adotadas em suas colônias, é desafiante dar conta da reinscrição do poder em terras alhures. O desafio é justamente o de não cair na variante restringida do ocidente como grade analítica aplicável a qualquer contexto ou, como afirma Spivak (2008), numa “versão em miniatura” da análise sobre séculos de imperialismo europeu encerrado em asilos, hospitais e prisões, transformados em alegorias que dificultam o diálogo com uma leitura deslocada rumo à configuração do poder nas periferias do capitalismo – reflexão que nos faz atentar para a perversidade constitutiva do espaço colonial na delimitação de populações extermináveis, racialmente marcadas e destituídas de humanidade. Portanto, não estamos falando de um legado Europeu que se reformula nas colônias, numa generosa concessão de heranças modernas para superar sistemas

arcaicos de sociedade, mas de uma política de subjugação e extermínio constitutiva dessa própria modernidade.

Partindo dessa perspectiva, este artigo concentra um esforço em restituir carne, sangue e cor à gramática de classes (SEGATO, 2010), considerando uma outra história, contada a partir do terror e não da promessa salvacionista da modernidade. Receoso com um certo perigo epistemológico em pensar o fenômeno da “população de rua” somente pela problemática da “moradia” ou da “exclusão social” ((BRUNETEAUX, PRYSKA e LEMÕES, 2015) volto minhas atenções para o percurso sócio-histórico das práticas estatais, algumas modalidades de políticas de intervenção e para relações específicas entre elites econômicas e as populações assistidas ou eliminadas. Para tal, estabeleço um diálogo com a historiografia referente ao século XIX para argumentar que a cruzada contra a vadiagem foi um destes planos absolutamente marcados pelas concepções racistas do período, radicalizadas ante a inevitabilidade do fim do sistema escravista, com incrível continuidade ao longo do século XX, camuflado com as máscaras da luta contra a “criminalidade”. Considero que essa abordagem nos permite levar a sério uma história arquitetada por projetos de dominação extremamente latentes na contemporaneidade e que continuam, ontem e hoje, a valerem-se de categorias semelhantes para decidir quem merece compaixão, “reintegração” ou extermínio. Aqui os acontecimentos mudam de figura e nos servem à mesa a face mais brutal da empresa humanista ou, como diria Walter Mignolo (2005), a face escura da modernidade, assentada em um novo padrão de poder colonial.

2. Brutal modernidade

Já aprendemos com Latour (1994) que a partição ontológica do mundo entre natureza e cultura, assim como a linha divisória entre sujeito (conhecedor) e objeto (a ser conhecido), é a operação fundacional da

modernidade, dualizada em zonas ontológicas distintas de humanos e não-humanos. Foi justamente essa trama ontológica que potencializou as tentativas violentas de aniquilação e subjugação de mundos agrupados neste Outro constituinte da Europa ocidental: a América. Enquanto primeira identidade da modernidade, estes mundos experimentaram, para Quijano (2000), um dos processos históricos fundamentais para a produção de um novo padrão de poder constitutivo das relações de dominação exigidos pela “conquista”: a codificação das diferenças na ideia de raça, operando a suposta distinção biológica de alguns seres em situação natural de inferioridade.

A raça emerge, então, como discurso que outorga legitimidade a um longo processo de realocação de povos colonizados no passado de uma trajetória que parte da natureza para culminar na Europa. O que se vislumbra aqui é justamente a dimensão brutal e atroz que produziu esse Outro colonial, sujeito marcado pela ambiguidade própria do humanismo, um ser não totalmente homem e, por isso, passível de salvação ou aniquilação nos movimentos de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia que produziram alteridades para que o Ocidente se constituísse enquanto tal (HALL, 2013). Sem construir a selvageria, sem edificar corpos sub-humanos, a civilização ocidental jamais existiria.

Ainda nos termos de Quijano (2000), a copresença das dimensões de corpo e não-corpo estiveram absolutamente inseparáveis em diferentes concentrações humanas ao menos até a emergência do eurocentrismo, que operacionaliza o fosso cartesiano entre o sujeito dotado de razão e o corpo incapaz de raciocinar – mudança que corresponderia à secularização burguesa do pensamento cristão no que concerne à supremacia da alma sobre o corpo. Um corpo pesado, preso a si mesmo, arrastado por suas dores e emoções. Um corpo que, a partir de sua objetivação, passaria ao mundo da natureza, integrado a um domínio a ser conhecido, esquadrihado, explorado e dominado por seres dotados de racionalidade, que

pela razão domam corpos selvagens e desprovidos de discernimento a respeito do que são, fazem ou dizem.

Esse cruzamento entre dualismo e evolucionismo – sustentado pela naturalização das diferenças a partir da ideia de raça e pelo distanciamento, em graus de humanidade, entre europeus e o resto do mundo – só foi possível graças à *colonialidade do poder*, esse padrão de controle, hierarquização e classificação do mundo não-europeu (QUIJANO, 2000). A modernidade, então, não teria surgido como pretensa alternativa ao controle colonial ou como uma promessa de libertação de correntes e grilhões. É Edward Said (2007) quem relembra aos esquecidos: a história é sempre feita e desfeita, escrita e reescrita por silêncios e desfiguramentos tolerados. Precisamente, a *colonialidade do poder* insurge como estratégia da modernidade na sustentação de sua “missão civilizadora” e sobretudo no processo mesmo de autodefinição da Europa. Como parte indissociável do capitalismo, a construção do imaginário colonial é silenciada pela imagem reflexiva dos discursos estatais e intelectuais que ovacionam vocações modernas e salvadoras (MIGNOLO, 2000).

Não é demasiado repetitivo lembrar que mais de três séculos de servidão, escravidão e extermínio de povos indígenas e africanos marcaram o processo colonizador no Brasil e em outros territórios, partícipes desse grande encontro marcado pelo imperativo da matança e pela imposição de valores, tradições, percepções e julgamentos pretensiosamente “dignos” e “verdadeiros”. Entre estes, um dos mais significativos foi a dignidade de um “bem viver” branco, católico, metropolitano e, por isso mesmo, ponto de referência positiva para julgar, impor e intervir sobre todos que representassem o seu reverso ou que ameaçassem, pela revolta e ousadia, seus pilares de sustentação. Em nome desses ideais e de tudo que eles justificavam para o imperialismo mercantil, dois milhões e quinhentos mil indígenas foram reduzidos, no período de 1500 a 1820, a não mais do que oitocentos mil sobreviventes; assim como foram trazidos para o Brasil, até 1850, mais de três milhões de africanos escravizados

e mastigados pela máquina de trabalho compulsório e exterminador (MARCÍLIO, 2004, *apud* FLAUZINA, 2006).

Temos, assim, que a *colonialidade* é o que legitima diferenças de ordem biológica e silencia diferenças em termos de poder. É justamente na retórica da salvação da modernidade que ela se oculta. Os operários europeus, que certamente experimentaram no corpo a emergência dos regimes de poder disciplinar e biopolítico, foram logo incluídos na espécie humana pela pretensa universalidade humanista, pois do contrário colocariam em cheque a mercantilização da força de trabalho, elemento chave para a prosperidade e centralidade europeia na empresa capitalista. Mas essa hegemonia não passaria de desejo frustrado não fosse o fluxo de metais preciosos procedente das Américas e o controle do tráfico comercial na região do Atlântico: uma riqueza que, para impulsionar novos movimentos de urbanização europeia, foi escoada por rios de sangue, onde eram abatidos corpos “desprovidos de razão”, e, como diria Mbembe (2011), expulsos para fora da humanidade mesmo quando mantidos com vida, mutilados em um mundo de horror e de existências dessacralizadas.

Na fonte dessa riqueza, o trabalho não-pago associado às “raças inferiores” potencializou o genocídio indígena nas primeiras décadas da colonização. Esse aniquilamento de vidas descartáveis não ocorreu pela violência da conquista ou por novas enfermidades físicas trazidas por corpos brancos, mas pelo fato de que os indígenas eram obrigados a trabalhar até morrer (QUIJANO, 2000). Ao explicitarmos essa face brutal da modernidade – a sua vocação para o terror – estamos, em alguma medida, descentrando a evolução pacífica para a violência imposta (HALL, 2013) e destacando que “o terror racial não é meramente compatível com a racionalidade ocidental, mas voluntariamente cúmplice dela” (GILROY, 2001, p. 127). Como característica marcante na formação desse terror, a humanidade do Outro aparece como sombra personificada na figura do “morto-vivo”: uma vida possuída por outrem, tal como ocorrera na escravidão colonial, quando as primeiras sínteses entre massacre e

burocracia foram adotadas como encarnação da racionalidade ocidental (MBEMBE, 2011).

Parece impossível pensar nessa vontade de assegurar o domínio pela perpetuação do terror, a não ser a partir de toda a sua produtividade e continuidade: ergueu troncos de flagelação, aqueceu ferro em brasa para marcar faces em fuga, enlaçou pescoços em praça pública, ergueu paredes de prisões, casas de correção e trabalho forçado, conventos, albergues e abrigos de mendicidade, estipulou graus de classificação e níveis morais de tolerância para com os corpos negros cada vez mais presentes e visíveis nas ruas do espaço colonial.

Com essas questões em mente, é chegado o momento oportuno de estabelecermos um diálogo historiográfico estrategicamente debruçado sobre múltiplas formas de domínio, relegação, extermínio e “recuperação” elaboradas em torno de questões como liberdade, raça, nação, identidade nacional, desenvolvimento, segurança, cidadania e direitos humanos. Veremos que essa imersão histórica deixa entrever que a produção de “populações vulneráveis” é parte crucial da violência colonial que não foi, não passou, não cessou. Ela é. Ela está.

3. Corrigindo o vício e branqueando o sangue

Como amar uma atividade que por mais de três séculos circulou como um veneno pelos corpos daqueles que eram obrigados a ingerir sua toxicidade cotidianamente, brutalizados por violências que transformavam suas vidas em breves passagens pelo mundo, rapidamente esmagadas no próprio cativeiro? Como transformar o mesmo veneno em antídoto contra o mal que atingiria os que desafiassem sua moral? Como evitar que as vítimas do trabalho escravo se transformassem em inimigos internos que envenenariam as elites brasileiras com devastadora sede de vingança, luta e resistência – como faziam nos atos cotidianos de insurgência e nas

revoltas negras que já começavam a se espalhar pelo país na primeira metade do século XIX? Para os preocupados com o futuro do país, estas indagações atormentavam na medida em que se enraizava a certeza racista de que o negro era inimigo não só por sua “natureza bárbara”, sem moral e sem lei, mas definitivamente porque, submetidos à crueldade, desejariam tão somente a destruição dos seus opressores e a negação do trabalho “livre”, minando os projetos de construção de uma “verdadeira nação”, burguesa e civilizada.

No Brasil oitocentista, bem longe dessa sociedade idealizada pela aristocracia, estava a população de livres e libertos que vivia a itinerância enquanto experiência articulada à negatividade do trabalho forjada no interior da escravidão: trabalhar é deixar-se capturar (KOWARICK, 1984; FILHO, 1995). Por isso, os “pés leves” ou “pés ligeiros”, como eram conhecidos os sujeitos “sem eira nem beira”, se recusavam a fixar raízes, dispensando dependências de senhores ou patrões e violando “o ideal patriarcal segundo o qual todo homem devia ter seu lugar, sua família e seu senhor” (FILHO, 1995, p. 79). Urgia, pois, o imperativo de internalização das hierarquias sociais, uma vez que a presença daqueles libertos só aumentaria o risco de convulsões ou escape do mundo social ordenado pela relação senhor-escravo, como já pressentiam e acordavam a aristocracia rural, os intelectuais, legisladores e reformadores sociais. Entre estes, uma verdadeira pedagogia da transição começava a ser debatida e formulada, sendo posteriormente retomada pelos abolicionistas.

Mas parece que o fantasma da desordem não deu tréguas. Por mais que se buscasse “corrigir vícios” e “preparar para a liberdade”, nada apagaria a memória do cativo e do terror perpetrado contra sucessivas gerações de homens e mulheres escravizados. Em São Paulo, a partir de 1860, revoltosos iniciaram uma série de crimes contra os senhores e suas famílias, entregando-se voluntariamente à polícia por julgarem-se no direito de matar quem os oprimia. Estes crimes tornaram-se recorrentes, somando-se ao abandono do trabalho forçado nas fazendas por um

número cada vez maior de escravos que passou a não mais se esconder em comunidade nas matas, mas a permanecer próximo às localidades de origem, buscando soluções múltiplas para ordenar seus destinos como homens livres, exigindo suas cartas de liberdade e o direito ao trabalho assalariado, reunindo-se em grupo pelas matas, organizando saques em vilas e cidades, degolando senhores na calada da noite (AZEVEDO, 1987). Não adiantaria mais justificar e dosar o castigo, conceder benefícios que estimulassem o amor e o respeito ao superior ou mesmo pensar que o catolicismo motivaria uma submissão fiel aos senhores, transformando o “inimigo doméstico” em um aliado sempre resignado à espera dos mandos de outrem.

Frente aos passos largos e ameaçadores da resistência negra, outras propostas surgiram, transpassadas por uma carência básica cada vez mais nítida entre as elites brasileiras: a nacionalidade. O pensamento dos que almejavam transformar o país recém-independente em uma nação, esbarrava na percepção da heterogenia sociorracial como um entrave ao progresso e à constituição de uma ética nacional. Aos poucos, os projetos de integração dos libertos no mundo do trabalho assalariado cederam lugar às políticas imigrantistas e ao reforço e instrumentalização das teorias raciais diante de um sentimento difuso de crise e da necessidade de uma transição planejada rumo à nova ordem social. O elemento europeu passou a ser encarado como um eficiente antídoto aos “inimigos do progresso”, que solapavam a tranquilidade das elites imperiais e tiravam o sono dos reformadores sociais ante à possibilidade de maior equacionamento, ao menos no plano jurídico, entre brancos e negros. A força desse medo branco demonstrou em números a sua potência: mais de 3.400.000 europeus ingressaram no país entre 1870 e 1920, quase o mesmo número de africanos ingressos durante os mais de três séculos de tráfico transatlântico (FLAUZINA, 2006).

Desde então, assistimos ao investimento generalizado de uma clara política de branqueamento da nação. Se por um longo período a retórica

da escassez de mão-de-obra foi estrategicamente explicada pela falta de “amor ao trabalho” por parte da população liberta, agora a reivindicação de imigrantes brancos escancara muito mais do que uma simples solução para aquele discurso: o deslocamento do elemento negro de todos os setores possíveis, substituindo-os por trabalhadores europeus – símbolo, aposta e promessa de civilização. A inserção destes novos contingentes populacionais relegou os nacionais e libertos ao segundo plano, destes extinguindo praticamente qualquer possibilidade de participação no trabalho assalariado (KOWARICK, 1994). Ao sair da discursiva posição de vítima de um sistema cuja violência secular do cativeiro supostamente impedia uma relação positiva com o trabalho, o negro entrou no rol de acusações respaldadas cientificamente pelas teorias raciais em voga no período: enquanto raça inferior, o africano escravizado teria determinado o atraso do país⁵. Agora, a ociosidade não se explicaria mais pela potência perversa da escravidão, mas pelas origens raciais inferiores que faziam com que a falta de energia, iniciativa, responsabilidade e disciplina fosse um defeito incontornável. Por tais razões, a imagem fatalista

5 No século XIX, as teorias racialistas reafirmaram-se enquanto explicação científica para as diferenças entre os grupos humanos a partir de uma taxonomia racial baseada em características físicas que, por sua vez, permitiam identificar diferentes estágios de desenvolvimento da espécie humana. A marcha ou o curso deste progresso seria comandado pela raça branca, enquanto as “atrasadas” estariam ainda em uma fase primitiva ou infantil. Com isso, antropólogos daquele período respaldavam a suposta hierarquia entre as raças com a afirmação de que a “civilização” e o “progresso” eram modelos universais que seriam alcançados pelo conjunto da humanidade (GIAROLA, 2010). É, porém, no final daquele século que a ideia de “cruzamento das raças” passa a ser vista como um grande fator de degeneração biológica da espécie e, com isso, o Brasil começa a ser representado como exemplo de uma nação degenerada e comprometida pela “mistura”. É nesse contexto que a teoria do branqueamento surge, no Brasil, como uma espécie de esperança nacional (HOFBAUER, 1999) calcada na certeza de que a extinção da raça negra era uma questão de tempo. Assim, intelectuais do período esforçaram-se em negar o caráter degenerativo da miscigenação e em afirmar uma posição otimista baseada na afirmação de que a miscigenação levaria ao branqueamento da nação – o que estimulou o incentivo de grande fluxo imigratório europeu.

da população negra serviu para descartá-la do presente e lançá-la num futuro incerto, quando seria racial e moralmente regenerada pelos imigrantes europeus. Claramente, o negro aparece, mais do que nunca, como o sujeito da falta, desprovido de noções de progresso e civilização que só seriam, em última hipótese, sanadas e transmitidas pelo elemento branco (AZEVEDO, 1987).

Essa discussão atravessou o século XIX, cambaleando entre uma explicação liberal – segundo a qual a escravidão era um regime irracional calcado no trabalho forçado, em contraposição à racionalidade do “trabalho livre” – e a incontornável inferioridade racial dos africanos. Tanto uma quanto a outra problematizavam a ociosidade, a vagabundagem e a criminalidade ora como vícios passíveis de correção a partir de uma postura pedagógica de amor ao trabalho e respeito às hierarquias sociais, ora como traços raciais que só seriam eliminados pelo transbordamento de uma onda branca e europeia, considerando a crença de que o *sangue branco* prevaleceria sobre o *sangue negro*, assim como as virtudes do primeiro sobre os vícios do segundo. Potencializadas pelo consenso racista de inferioridade racial, estes posicionamentos ganharam vida porque vislumbravam, num horizonte próximo, a queda do regime escravocrata. O medo e a incerteza dessa transformação acionaram mecanismos para assegurar a distribuição desigual de poder entre brancos e negros – buscando manter mandos e desmandos em mãos brancas no “trabalho livre” – e a clara vontade de eliminação destes corpos negros, fosse pela perpetuação do terror ou pela política pública de branqueamento.

Tudo isso produziu, obviamente, muito mais do que discursos, ideias e adesões intelectuais às aclamadas teorias europeias sobre a raça humana. A vida prática daqueles anseios assinou e promulgou legislações, ergueu instituições de aprisionamento e correções, desenvolveu estratégias de identificação, controle, repressão e eliminação de corpos que, saindo pouco a pouco dos grilhões desumanos da escravidão, passaram a marcar

presença nos espaços urbanos imperiais e republicanos. Contra eles, uma verdadeira caçada foi arquitetada ao longo de todo o século XIX.

4. Enclausurando corpos

A propalada “vadiagem” tornou-se, então, um problema. Problema também se tornaram aqueles que se ocupavam apenas consigo mesmo e não se submetiam a outrem. Mas não apenas por isso. Fica cada vez mais evidente que as práticas e discursos contra a “vadiagem” justificaram medidas violentas contra a população negra, ao mesmo tempo em que negavam a existência social de homens e mulheres egressos da escravidão, fechando-lhes as portas para qualquer reconhecimento social a partir de uma retórica de culpabilização pela condição de incapacidade para o trabalho e de permanência nos vícios da “ociosidade”. Até certo ponto, a “vadiagem” se impunha como liberdade em trabalhar para a própria sobrevivência, fazendo com que as elites afirmassem que os que assim vivessem só trabalhariam para outros mediante coerção, ocultando, com isso, a realidade miserável e as portas fechadas para novas possibilidades de ascensão social que encerravam os recém libertos (DINIZ, 2004).

Foi necessário, pois, problematizar a “vadiagem” a partir de seu reconhecimento, esquadrinhamento e planejamento público em busca de soluções eficazes, o que permitia tanto a estruturação de uma ideologia positiva do trabalho quanto a hostilidade contra determinados grupos sociais. Enclausurar era uma das formas de aproximação dessa realidade, mensurando o fenômeno e dando corpo às categorias classificatórias que começavam a emergir. Impressiona, por exemplo, o fato de que foi ainda na metade do século XIX que pela primeira vez se buscou, por meios censitários, conhecer uma população refratária – mais especificamente entre os anos de 1854-55, quando na província da Bahia um chefe de polícia determinou que os subdelegados fizessem a relação completa de todos

os mendigos existentes na cidade, cumprindo a urgência de se estabelecer um controle mais rígido dos mesmos. Quase quinze anos antes, na mesma província, outro chefe interino de polícia já havia proposto a fundação de “Casas de Socorro” onde seriam abrigados os quinhentos pobres inválidos da cidade, dos quais cem doentes seriam encaminhados aos hospitais e duzentos seriam coagidos a tomar ocupação (FILHO, 1995).

Embora suponha-se que a entrada do poder público na gestão destas pessoas tenha substituído a ação religiosa e a autoridade privada, está claro que, na verdade, estes poderes reinaram de mãos dadas. A vontade de contabilizar e conhecer para intervir permitiu estabelecer um corte entre os mercedores da caridade cristã e os que se aproveitavam, “como parasitas”, forjando doenças, flagelos e desgraças. No compasso com o Estado, a caridade deveria tornar-se mais esclarecida e atenta aos “verdadeiros pobres” a partir da intervenção policial, que passaria a debelar pontos de esmola, controlar a movimentação dos pedintes e, lançando mão de uma “tipologia das capacidades”, recrutar os falsos mendigos para o trabalho, encaminhar os inválidos aos hospitais de caridade e os menores aos orfanatos. Empenhando-se na purificação da mendicância, retirando os elementos perturbadores e avessos à imagem de resignação e humildade, os órgãos repressores asseguravam a segurança das elites, a satisfação das práticas cristãs e a subjugação de corpos negros que, de forma suspeita, vagavam livres pelas cidades. A esse respeito, Filho (1995) nos mostra que quase 90% dos internados em asilos de mendicidade na Bahia, em 1877, eram negros que, em contraposição à totalidade de Salvador, representavam pouco mais da metade da população – dados que escancaram a cor da luta contra a “vadiagem” e a “mendicância”, perpetrada pela conjunção entre os adeptos da caridade cristã e as instituições estatais.

Núcleos coloniais de trabalho e oficinas de profissionalização também fizeram parte destes intentos. Ainda na Paraíba, em 1857, o então presidente da província, Beaurepaire Rohan, criou colônias agrícolas

onde os trabalhadores aprenderiam a ser mais disciplinados, eficientes e produtivos – empreendimento que demonstrava intensa preocupação com o futuro da grande lavoura e propriedade no país, frente a desintegração da escravidão. Para aquele reformador, a questão da “vadiagem” poderia ser resolvida pela criação de uma “autonomia ilusória”: ao acenar com a posse de um pequeno lote de terra próximo aos grandes centros agrícolas, seria mais fácil compelir escravos, livres e mesmo imigrantes a trabalharem para os grandes proprietários, apenas num movimento de substituição da denominação de escravos para a de foreiros. Escolas de educação industrial também foram criadas em consonância a este projeto, no duplo objetivo de familiarização com instrumentos agrícolas e de construção de outra mentalidade em relação ao tempo das ocupações úteis e produtivas (DINIZ, 2004). Em Belém do Pará, por exemplo, nos idos de 1840, a fundação da primeira Casa de Educandos Artífices – instituição que se espalhou pelas demais províncias – tinha o claro escopo de diminuir a ociosidade e livrar crianças e jovens da criminalidade. Com efeito, a justificativa para a criação destas escolas, como as corporações de ofício no Brasil imperial, era a de ocupar o máximo de indivíduos pobres no objetivo de resguardar a sociedade contra o risco de violências e revoltas, retirando os mais jovens das ruas, ensinando-os um ofício, e transformando “vadios potencialmente perigosos” em trabalhadores obedientes (MÜLLER, 2009).

Todos esses empreendimentos não ocorreram por isolada vontade de seus idealizadores. Na verdade, a legislação imperial e provincial abriu muitos caminhos para a criminalização da “vadiagem” e da “mendicância” ainda na primeira metade do século XIX. Mas a cereja do bolo desse aparato legislativo foi, sem sombra de dúvidas, o Código Criminal de 1830, que definiu e estipulou penas contra a “mendicância” e a “vadiagem”, estabelecendo como contraventores aqueles que não tomassem “ocupação honesta”. Na esteira das inquietações produzidas pelo inevitável e gradual término do sistema escravista, esse código é incisivo ao prever

prisão aos que, se estivessem em condições de trabalhar, fingissem enfermidades ou mesmo inválidos mendigassem em grupo. Flagrados em tais condições, seriam condenados à prisão com trabalho forçado entre oito dias e um mês, de acordo com “as forças do mendigo”. A mesma legislação tipificou uma série de agravantes para crimes cometidos por escravos contra seus senhores, igualmente estipulando, conforme a gravidade do crime, penas que iam do trabalho forçado à pena de morte. Esta última também era aplicada aos casos de insurreição de escravos (capítulo IV), assim como a prisão com trabalho de seis meses a quatro anos em casos de resistência às ordens de autoridade, não deixando, por fim, de arrolar, entre os crimes justificáveis (capítulo II), os castigos moderados dados pelos senhores aos seus escravos, para os quais foram mantidas as penas cruéis como açoites, marcas de ferro e até a morte, embora abolidas para outras categorias de sujeitos (BRASIL, 1830).

De fato, a constituição imperial de 1824 já havia assumido e sofisticado o projeto colonial, mantendo a escravidão e barrando qualquer rastro de cidadania aos possuidores do estatuto de mercadoria. Fica explícito que a punição da “vadiagem” e da “mendicância” estava, na verdade, criminalizando a presença, no espaço público, de corpos negros recém-libertos do trabalho escravo, o que demandou a estruturação de uma rede mais complexa de controle e captura. Em 1829, um ano antes da publicação do Código Criminal, um Decreto de 20 de março, em seu artigo 1º, já determinava prisão e castigo (dado pelos próprios senhores) aos escravizados que perambulassem pela rua sem a autorização assinada pelos seus proprietários. No artigo 3º do mesmo decreto, os “pretos forros” deveriam solicitar passaporte a um Juiz de Paz que concederia a liberação por seu livre arbítrio. Em 1841, a reforma do Código de Processo Penal transferiu poderes de magistratura para a autoridade policial, sinalizando a institucionalização do sistema de vigilância, garantindo a “limpeza das cidades” e a hierarquia das relações sociais (FLAUZINA, 2006).

A fórmula é simples. De um lado, temos os escravizados, sob o jugo do controle privado e de uma rede pública de vigilância que começa a se fazer cada vez mais presente. De outro, temos os “libertos” que, escapando da coisificação, devem ser igualmente adestrados pela disciplina do poder hegemônico. É justamente para suprir essa lacuna que a categoria vadiagem é criminalizada originalmente. [...] Dentro do Império, portanto, na obsessão pelo controle de corpos negros, gera-se o ócio como argumento para a punição (FLAUZINA, 2006, p. 58-59).

A “vadiagem”, nesse contexto, emerge, conforme Flauzina (2006), como um dos símbolos mais acabados do projeto político imperial na disposição de impedir a ocupação livre dos espaços públicos por corpos negros⁶. Na verdade, esses impedimentos também se expressaram na articulação do direito penal público ao direito penal privado-doméstico, encobrindo as mutilações, torturas e homicídios que vitimavam negros em regimes exaustivos de trabalho nos domínios privados. O código penal de 1830, embora figure como uma primeira tentativa de expansão das atribuições estatais, interferindo timidamente nos códigos próprios de servidão, trabalho e violência da “disciplina particular”, foi implementado no intuito de restringir o estatuto de liberdade e cidadania para determinados indivíduos, gerenciando e estabelecendo regras para o exercício pleno dos direitos e operando em consonância com as “leis costumeiras” que faziam das “distinções de cor” o principal critério na

6 Na mesma lógica de aniquilamento, a Guerra do Paraguai (1864-1870) funcionou como uma verdadeira máquina de limpeza racial ao reduzir a população negra em um milhão em termos absolutos, tanto pelas mortes nas frentes de batalha, quanto pela sobrecarga de trabalho aos que escapavam de lutar. Nessa cruzada interna, a guerra escondia a morte sobre a promessa de liberdade (FLAUZINA, 2006) – a mesma liberdade criminalizada pela legislação sobre a vadiagem.

atribuição seletiva de cidadania, perpetuando hierarquias construídas na autoridade familiar e no uso privado da violência (CUNHA, 2002).

Nessa discussão sobre liberdade individual, Olívia da Cunha (2002) circunscreve o debate sobre sua especificidade no Brasil ainda no Império, chamando atenção para a sua vinculação ao imperativo de construção de uma nação unida e homogênea, na qual a liberdade deveria ser estimulada e gerida pelo Estado enquanto uma questão pública e não como monopólio dos indivíduos, tal qual afirmavam as crenças de caráter iluminista e liberal⁷. No processo de gerenciamento público da “liberdade individual”, assiste-se o desenrolar de sua consolidação como um direito do cidadão, assim qualificado a partir da instrução, da participação política e da idoneidade moral – e aqui já sabemos quem fica fora disso, pois “na prática, a regulação da condição de livre continuará a ser constitutiva da alçada da legislação criminal, que sucessivamente aperfeiçoará e reformará a dinâmica de sua aplicação (CUNHA, 2002, p. 395).

Enquanto não totalmente exterminados ou “branqueados”, estes corpos negros deveriam passar cuidadosamente da tutela do senhor para a do Estado, dos grilhões para as algemas. Não deixa de ser emblemático que, meses após a abolição, novas estratégias de repressão repetissem as mesmas preleções sobre o fantasma da desordem e a imprescindível correção dos “vícios dos libertos”. Em 1888, o projeto de repressão à ociosidade, elaborado no Rio de Janeiro pelo ministro Ferreira Vianna, foi discutido sob os ânimos ainda exaltados frente a então recente lei de 13 de maio. Aceito por unanimidade pela Câmara, o projeto sugeria que os libertos fossem recrutados em massa para o exército, sob o argumento

7 Cunha (2002) evidencia que em alguns projetos constitucionais do Brasil imperial, liberdade e nacionalidade se confundem quando brasileiros são definidos como livres habitantes e nascidos no país (projeto redigido por José Bonifácio); ou mesmo quando nacionalidade se confunde com cidadania, na medida em que se definem cidadãos como todos aqueles nascidos no Brasil, sejam ingênuos ou libertos (projeto de João Maciel da Costa).

de que esses homens não teriam nenhuma noção de justiça, de propriedade, de liberdade, não possuíam inclinação para fazer o bem, trabalhar honestamente e cultivar uma civilidade suficiente para a vida em sociedade (CHALHOUB, 2001).

A visão de ministros e deputados, discutidas por Chalhoub (2001), explicita um processo de construção da ideologia do trabalho a partir da elaboração do conceito de “vadiagem”, reafirmando o mito da preguiça inata do “trabalhador nacional” e acionando um processo de inversão no qual todos os predicados associados ao trabalho são esmagados quando a “vadiagem” é o foco da reflexão. O ocioso é aquele indivíduo que desafia a lei suprema do trabalho, colocando-se “à margem da sociedade” e nada produzindo para pagar sua dívida social. O mais interessante destas elaborações conceituais é que agora, nesse período importante de transição, a relação entre pobreza, indigência e ociosidade é potencializada:

Se um indivíduo é ocioso, mas tem meios de garantir a sua sobrevivência, ele não é obviamente perigoso à ordem social. Só a união da vadiagem com a indigência afeta o senso moral, deturpando o homem e engendrando o crime. Fica claro, portanto, que existe uma má ociosidade e uma boa ociosidade. A má ociosidade é aquela característica das classes pobres, e deve ser prontamente reprimida. A boa ociosidade é, com certeza, atributo dos nobres deputados e seus iguais...” (CHALHOUB, 2001, p. 75).

Os atributos que compunham a noção de “vadiagem”, como “preguiça”, “promiscuidade”, “violência” e “imoralidade” foram, na verdade, construídos pelas interpretações dominantes acerca da experiência social dos grupos populares, uma leitura útil e poderosa da realidade rumo à continuidade das subordinações raciais. Na mesma discussão parlamentar, também nos explica Cunha (2002) que é possível identificar tentativas

de constituir não apenas um novo *ethos* do trabalho, positivado no seu distanciamento da ideia de servidão, mas também uma nova concepção de ócio que, em vez de decorrência da falta de trabalho, passa a ser percebido como um vício na própria negação da ordem pública ou um comportamento, uma prática de repúdio à vida em sociedade. Assim, cada vez mais as representações positivas em torno do “homem produtivo” são prescritas como terapia corretiva aos ociosos que, acometidos por incapacidades físico-morais, teriam suspenso o estatuto de cidadão, tornando-se objeto de outros tipos de intervenção, notadamente aqueles conduzidos por organismos de correção e disciplinarização (CUNHA, 2002).

Com isso, a fusão entre o não-trabalho, a ociosidade e o crime consolida-se na constatação coletiva da incapacidade de ex-cativos de subsistirem em liberdade e na concepção de que o “estado de pobreza” é potencialmente perigoso, o que justifica a prisão sem que nenhum crime tenha sido cometido: a ausência de domicílio e o não-trabalho serão motivos suficientes para que um indivíduo seja preso, pois se apresentam como sintomas de uma criminalidade latente, ainda que não manifesta em ato. Liberdade e cidadania passam a ser propriedades dos alfabetizados e daqueles que podem representar politicamente os seus interesses, deixando claro que o estatuto de livre não pressupõe o de cidadão, uma vez que é necessário um processo de restauração ou de transformação sobre “homens viciados” (CUNHA, 2002).

Assim, no advento republicano, a liberdade só pode ser compreendida dentro de modelos de moralidade e disciplina nos quais a cidadania deveria ser conquistada em observância a outros deveres civis, como a contribuição no âmbito do trabalho, cuja negação era prova de estados patológicos passíveis de contágio: para os médicos, medidas profiláticas e de higiene pública seriam preventivos ao “problema”; para os legisladores, a vadiagem só poderia ser enfrentada com leis que a proibissem. No seio destas classificações médico-jurídicas, pobreza, miséria e periculosidade embasaram um poderoso discurso de ordenamento e

disciplinarização dos espaços (Idem, 2002). Essas formas de compreender e intervir sobre a vadiagem nos levam a constatar que, em 1889, a república recebeu das mãos imperiais um edifício de controle e extermínio racial que seria, novamente, preservado e aperfeiçoado ao longo de todo o século XX (FLAUZINA, 2006).

É como se acompanhássemos uma constante atualização da *colonialidade do poder*, perpetrando classificações deformantes e distribuindo desigualmente o estatuto de “humanidade”, “honestidade”, “dignidade” e “cidadania” em nome da “civilização”, da “ordem”, do “desenvolvimento”, da “nação” e da recuperação/aniquilamento de corpos e condutas. Um processo, enfim, que sugere, nos termos de Segato (2010), a continuidade de mecanismos que fazem da raça uma realidade substancial das relações sociais e econômicas, produzindo, ao mesmo tempo, um espaço extra-legal onde o racismo terá um caráter difuso e inominável, passando a dimensão racial e hierárquica das relações a ser naturalizada nos sistemas de autoridade das novas instituições supostamente democráticas.

5. Argumentos finais

Há alguns anos, a antropóloga Claudia Fonseca (2004) ficou impactada quando percebeu semelhanças entre o ECA e outras legislações distribuídas no espaço e no tempo, desfazendo, assim, a convicção de que princípios diferenciados, como a proteção integral e a prioridade absoluta da criança, eram genuínas obras brasileiras. O estranhamento foi causado não só pela produção concomitante de leis similares em outros países – como a Lei do Bem-Estar da Criança, na Espanha, ou o Estatuto Africano dos Direitos e Bem-Estar da Criança, ambos de 1987 – mas também pelo fato de que estas legislações não representavam uma inovação histórica tal qual proclamavam seus idealizadores. Não faltam exemplos para mostrar que “direitos e proteção da criança” conformam um debate que remonta

pelo menos ao início do século passado: a fundação da *Childrens Bureau* nos Estados Unidos (1912), da Associação Internacional para a Proteção da Infância (1913) e da União Internacional para a Proteção da Criança que, em 1923, editou a Declaração dos Direitos da Criança, um documento que mais tarde deu impulso à criação da UNICEF e que já encerrava o germe dos princípios que seriam desenvolvidos posteriormente.

Ao beber na fonte dos historiadores, Fonseca nos lembra que a “evolução” das leis não é linear e envolve processos políticos muitas vezes determinantes na discussão sobre direitos. O que de fato impressiona não é apenas a remota existência de comitês e associações internacionais preocupadas com a “infância”, mas principalmente a formulação e aplicação de legislações muito próximas ao ECA e, em alguns pontos, aparentemente “mais avançadas”. O considerável debate promovido na primeira metade do século XX sobre os direitos da criança na América Latina, por meio de congressos nacionais e pan-americanos, gerou grande interesse público e estimulou a criação de códigos nacionais que implantaram medidas contra o abandono e exploração do trabalho, oferecendo alternativa aos orfanatos por meio de adoção familiar legal, promovendo a reabilitação, antes da punição, aos que infringiam a lei, além de outras medidas relativas à educação, prostituição e “crianças de rua” – tópicos não muito destoantes dos que preocupariam ativistas 50 anos mais tarde (FONSECA, 2004).

Tomo esse estranhamento apresentado pela antropóloga como inspiração para os argumentos que encerram este artigo. Hoje, as pesquisas censitárias, a multiplicação de estudos acadêmicos sobre “população em situação de rua”⁸, a aprovação de políticas nacionais, estaduais e municipais, a publicação de portarias, decretos, emendas, programas

8 Para se ter uma ideia, somente no período de 1993 a 2010, foram registradas, no Banco de Dados da CAPES, cerca de 117 dissertações de mestrado e 22 teses de doutorado sobre o tema da “população adulta em situação de rua”, voltados, em sua maioria, para a “caracterização do fenômeno”, os processos de “exclusão social” e a estruturação de

específicos, a adoção de uma nova categoria, nomeação e definição oficiais, assim como os declarados objetivos de reinserção de pessoas no mercado de trabalho e nas redes familiares e comunitárias são celebrados como conquistas inéditas. De fato, nasceram de um contexto repleto de muitos embates, organização, diálogos e antagonismos que, na onda de transformações mais amplas, inseriram um contingente heterogêneo de pessoas na mira das discussões sobre direitos e políticas sociais.

Assim, se de um lado deparamo-nos com uma invisibilidade histórica no reconhecimento de direitos básicos, de outro nos damos conta de um excesso de “atenção violenta”, mas também de debates, reflexões, propostas, especulações, produção intensa e minuciosa de saberes sobre aqueles que inicialmente ousavam ocupar espaços historicamente negados, tirando o sono de muitos proprietários de terras, legisladores, intelectuais e planejadores urbanos.

Já vimos que, justamente quando corpos expulsos para fora da humanidade (MBEMBE, 2011) passaram a marcar o espaço público com tímidas posturas de liberdade, conformaram-se propostas para barrar estas presenças ante a inevitável queda de um regime oficial de dessacralização da vida. No mesmo passo das mudanças internacionais que anunciavam o fim da escravidão, ramificou-se uma preocupação pública que temia uma “revolução brutal” e que não titubeou em criar mecanismos jurídicos para paralisar a potência de qualquer revanche. Para tal, o imperativo da internalização das hierarquias sociais disparou a atenção para uma pedagogia da transição que docilizasse futuros libertos rumo à elevação do trabalho e à vida “civilizada”.

Esse percurso histórico, até hoje não efetivamente explorado em estudos sobre a temática das “pessoas em situação de rua”, nos permite constatar que a preocupação com “o que fazer com essas pessoas” vem

serviços públicos. Para a abordagem desses estudos como formadores de uma “comunidade acadêmica” no referido período, ver Silva (2012).

sendo uma questão pública constante que parece adquirir publicidade junto com temáticas de peso, como escravidão, liberdade, raça, nação, sanitarismo, urbanismo, identidade nacional, desenvolvimento e, mais recentemente, segurança, cidadania e direitos humanos.

Quando olhamos somente para os anos 80 e 90 do século passado, temos a impressão de que a discussão ampla sobre as causas de produção de grupos historicamente indesejáveis, assim como os anseios por sua superação, foi fabricada sobre um terreno infértil, pedregoso, abandonado e tomado pela indiferença. Ledo engano. No campo das políticas penais e sanitaristas, no cotidiano das intervenções policiais, nos discursos midiáticos e nas elucubrações científicas jamais existiu “abandono” ou “invisibilidade”. De olhos bem abertos, toda uma maquinaria prática, discursiva e institucional foi montada para apartar, esconder, enclausurar e exterminar presenças indesejáveis, consideradas desprovidas de “senso humano” e fundamentalmente marcadas por indexações raciais. Falamos, assim, de uma presença estatal em demasia, e não de sua ausência.

Falamos, igualmente, não de uma “gente invisível”, mas de um excesso do que poderíamos chamar de *visibilidade negativa*: políticas ostensivas, ações de repressão, remoção, enclausuramentos forçados e discursos depreciativos que se atualizam no tempo e ressonam na contemporaneidade. Nos deparamos, assim, com a naturalização do extermínio, alimentada pela produção incessante da criminalidade, e que tem se convertido, pelas reflexões de Mbembe (2011), em mecanismo que insere a aberração no corpo político, simultaneamente, como força móvel de razão e como tentativa de minimizar o erro, reforçar a verdade e eliminar o inimigo. Esse jogo de luz e sombra, entre violência e promessas de salvação, acionam uma mudez discursiva. O que poderíamos dizer sobre (ou fazer com) os dados que saltam aos nossos olhos, como o fato de que a porcentagem de negros entre a “população em situação de rua” (67%) é maior do que se observa no conjunto da população brasileira (50,6%) (BRASIL,

2007)? Ou melhor: por que estes dados figuram cada vez mais como mera ilustração de uma realidade dada, naturalizada, sem problematização?

Atualmente, existem registros de diversas legislações municipais que coíbem a mendicância. Em 2007, em Uberlândia, cerca de 250 pessoas foram presas por “mendicância profissional”; em 2012, a polícia militar de Florianópolis prendeu 62 “moradores de rua” em flagrante por “vadiagem”. Sabemos que a continuidade destas práticas não representa apenas o reflexo de uma violência marcada na história brasileira, mas funciona como canal de exercício dessa própria violência, por meio do qual se conduz um projeto de negação de humanidade que, para tentar se camuflar, altera o jogo de categorizações, borrando a marca racial de seus discursos com a retórica insistente e secular da “mendicância” e da “vadiagem”.

De acordo com o Mapa da Violência no Brasil (2014), ao longo dos últimos 10 anos, a taxa de homicídios de jovens negros teve um aumento de 38% no Brasil e, só em 2014, do total dos 30 mil homicídios de jovens, 23 mil foram perpetrados contra pessoas negras. Não é novidade constatar que o principal algoz destas mortes é o próprio Estado que, pela ação de seus contingentes policiais, tem extirpado cotidianamente a vida de milhares de jovens – sob a justificativa difusa da segurança pública. As grades do sistema penal também continuam imobilizando uma massa de homens e mulheres negras, repetindo a mesma “cor do cárcere” na América Latina e perpetuando uma história de dominação colonial que se esforça em apagar ou tornar imprecisos os dados sobre a cor dos seus enclausurados (SEGATO, 2010).

As “pessoas em situação de rua” não estão fora desse movimento que incide sobre um amplo contingente de existências historicamente “expulsas da humanidade”, inferiorizadas, relegadas, estereotipadas, capturadas, apagadas na matança pela matança. Esse regime de morte seria tão perverso que o conhecido biopoder foucaultiano não daria conta de explicar. Esse é o argumento central de Mbembe (2011) na defesa do conceito de necropolítica, segundo o qual o poder estatal e

não estatal faz, hoje, do assassinato do “outro” seu objetivo absoluto, sob o pretexto de luta contra o crime ou terrorismo, ao mesmo tempo produzindo essa versão ficcional da ameaça interna: o “terrorista”, o “traficante”, o “detento rebelde”, o “adolescente incorrigível”, o “mendigo vagabundo”. Essa política da morte, para o autor, guarda traços contínuos entre Estados escravistas e regimes coloniais contemporâneos, marcados por experiências específicas de ausência de liberdade, controle, massacres, restrições espaciais, humilhações, mortes cotidianas, novas hierarquias e a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais que estabelecem direitos diferenciais a distintas categorias de pessoas. A biopolítica, tributária das formas soberanas de “fazer e viver” e “deixar morrer” deixaria, assim, escapar as artimanhas contemporâneas de submissão da vida ao poder da morte, que metamorfoseia múltiplas formas de massacre em governamentalidade.

Frente a todas essas reflexões, reiterar o “novo” na elaboração de um campo de atenção à “população de rua” em alguma medida pode nublar a localização do “nascimento” desse “problema público” em raízes mais profundas. Como claramente reconhecem os ativistas engajados na luta pelos direitos da população em situação de rua, o “abandono” e a “invisibilidade” manifestam-se no campo das políticas sociais e na responsabilização coletiva, enquanto práticas genuínas de evitação perpetuaram-se, inclusive, em nome da “proteção e garantia de direitos”. O brinde à gradual inserção no reconhecimento político e na formulação de políticas públicas se faz tanto como contraponto à discriminação e à violência, quanto como continuidade no que se refere aos anseios de superar a questão. Ou seja, apesar de uma série de mudanças nos modos de compreender e solucionar esse recorte de problematizações, há uma constante no debate público: resolver o problema das pessoas viverem nas ruas, eliminando-as seja pela repressão ou pela “inserção social” e pelo acesso à “cidadania” – discursos que, muitas vezes, compõem um rol de ferramentas republicanas de dominação que mascaram uma realidade

de violências extremas, particularizadas em territorialidades marcadas pela experiência colonial, ontem e hoje.

Recebido em 12 de dez. 2017.

Aceito em: 16 de fev. 2018.

Referências

ALVES, Jolinda. **História da assistência aos pobres em Londrina: 1940-1980**. Universidade Estadual de São Paulo. Tese de doutorado em História. São Paulo, 2002.

AZEVEDO, Celia Maria. **Onda negra, medo branco**. O negro no imaginário das elites do século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BRASIL. **Código Criminal do Império**. Lei de 16 de dezembro de 1830. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm

_____. **Política Nacional para a População em situação de rua**, Decreto n. 7.053, 2009. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Decreto/D7053.htm

BURSZTYN, Marcel (org.). **No meio da rua**. Nômades, Excluídos e Viradores. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

BRUNETEAUX, Patrick; PRYSKA, Águeda; LEMÕES, Tiago. Le processus de sous-prolétarianisation en Europe dans le cadre du néolibéralisme mondialisé: le rattrapage des «pays pauvres» du Sud au risque d'une comparaison France Brésil. **Penser la question sociale en Europe à partir des expériences des pays émergents?**, PACTE/IEP de Grenoble, 10, 11 et 12 juin 2015.

CASTEL, Robert. A nova questão social. In: **As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário**. Rio de Janeiro: Vozes, 1998.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, Lar e Botequim**. Rio de Janeiro: Editora Unicamp, 2001.

CUNHA, Olívia. **Intenção e Gesto**. Pessoa, cor e produção cotidiana da (in)di-ferença no Rio de Janeiro (1927-1942). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2002.

DINIZ, Ariosvaldo. **A maldição do trabalho**. João Pessoa: Manufatura, 2004.

SCOREL, Sarah. **Vidas ao léu. Trajetórias de exclusão social**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

FONSECA, Cláudia. Os direitos da criança – dialogando com o ECA. In: FONSECA, Cláudia; TERTO Jr, Veriano; ALVES, Caleb. **Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

FRANGELLA, Simone. **Corpos Urbanos Errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo**. São Paulo: Anablume, Fapesp, 2009.

FLAUZINA, Ana Luiza. **Corpo negro caído no chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Universidade de Brasília. Dissertação de Mestrado em Direito. Brasília, 2006.

FILHO, Walter. **Mendigos, moleques e vadios na Bahia do século XIX**. São Paulo/Salvador: Hucitec/UFBA, 1995.

GILROY, Paul. “A escravidão e o projeto iluminista”. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes, 2002.

GIAROLA, Flávio Raimundo. Racismo e teorias raciais no século XIX: Principais noções e balanço historiográfico. **Revista História e-história** (on-line), Campinas, agosto de 2010. Disponível em <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=alunos&id=313>

HALL, Stuart. “Quando foi o pós-Colonial? Pensando no Limite”. In: **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, pp. 9-22.

HOFBAUER, Andreas. **Uma História de Branqueamento ou o Negro em Questão**, 1999. Tese de Doutorado em Antropologia Social, FFLCH-Universidade de São Paulo.

KOWARICK, Lúcio. **Trabalho e vadiagem. A origem do trabalho livre no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica** / Latour, Bruno; tradução de Carlos Irineu da Costa. – Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEAL, Giuliana F. A noção de exclusão social em debate: aplicabilidade e implicações para a intervenção prática. **XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais**, ABEP, Caxambú – MG, 2004.

LEMÕES, Tiago. **A família, a rua e os afetos: uma etnografia da construção de vínculos entre homens e mulheres em situação de rua**. São Paulo: Novas Edições Acadêmicas, 2013.

MAPA DA VIOLÊNCIA – OS JOVENS DO BRASIL. Flacso, Brasil, 2014.

MAGNI, Cláudia. **Nomadismo Urbano: uma etnografia sobre moradores de rua em Porto Alegre**. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2006.

MAUCH, Cláudia. **Ordem Pública e Moralidade. Imprensa e policiamento urbano em Porto Alegre na década de 1890**. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2004.

MELO, Tomás. **A Rua e a Sociedade: articulações políticas, socialidade e a luta por reconhecimento da população em situação de rua**. Universidade Federal do Paraná. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Curitiba, 2011.

MIGNOLO, W. A colonialidade de cabo a rabo: hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (coord.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Clacso, 2005.

MÜLLER, Meire. A educação profissionalizante no Brasil – das corporações de ofício à criação do SENAI. **Estudos do Trabalho**. Ano 3, n.5, 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Melusina: Espanha, 2011.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Dos excluídos necessários aos excluídos desnecessários. In: BURSZTYN, Marcel (org.). **No meio da rua**. Nômades, Excluídos e Viradores. Rio de Janeiro: Garamond, 2000.

NEVES, Delma. Mendigo: o trabalhador que não deu certo. **Ciência Hoje**. SBPC. (s/1); jan/fev, ano 1, n.4, 1983. p.28-36.

_____. Habitantes de Rua e vicissitudes do trabalho livre. **Antropolítica** (UFF), v. 2, p. 100-130, 2011.

PAUGAM, Serge. Les sciences sociales face à l'exclusion. In: Serge Paugam (org) **L'exclusion, l'état des savoirs**. Paris. La Découverte, 1996.

QUEIROZ, Jean-Manuel de. Exclusion, identité et désaffection. In: Serge Paugam (Org) **L'exclusion, l'état des savoirs**. Paris. La Découverte, 1996.

QUIJANO, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Edgardo Lander (ed.), **La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas**. pp. 201-245. Caracas: Clasco.

ROSA, Cleisa. **Vidas de Rua**. São Paulo: Hucitec, 2005.

SAID, Edward. "Prefácio"; "Introdução". In: **Orientalismo**. Lisboa, Ed. Cotovia: 2004.

SILVA, Cláudia. **Estudos sobre população adulta em situação de rua: campo para uma comunidade epistêmica?** Dissertação de Mestrado em Serviço Social, PUCSP, São Paulo, 2012.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

STOFFELS, Marie-Ghislaine. **Os mendigos na cidade de São Paulo**. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

SCHUCH, Patrice; MAGNI, Cláudia; GEHLEN, Ivaldo; KUNDEL, I. População em Situação de Rua em Porto Alegre: especificidades sócio antropológicas. In: GEHLEN, Ivaldo; SILVA, Marta Borba; SANTOS, Simone Ritta dos. (Org.). **Diversidade e Proteção social: estudos quanti-qualitativos das populações de afro-brasileiros, coletivos indígenas, crianças, adolescentes e**

adultos em situação de rua e remanescentes de quilombos. Porto Alegre: Century, 2008, v. 1, p. 31-70.

STRAPASSON, Karoline; PAMPLONA, Danielle. O direito em contradição: direitos humanos, atuação estatal e população de rua. **Revista de Políticas Públicas**. V. 18, n. 2, jul-dez 2014.

SEGATO, Rita Laura, “Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mestizaje” en **Revista Crítica y Emancipación** 2/3, 2010, p. 11-44. ◀

DIVERSIDADE, FRONTEIRA E EPISTEMOLOGIAS DO SUL NA EDUCAÇÃO DO CAMPO

Caetano De' Carli¹

RESUMO

Esse artigo tem como objetivo refletir teoricamente sobre como as perspectivas pós-coloniais, notadamente os conceitos de diversidade, fronteira e epistemologias do sul, podem ser trabalhadas a partir da realidade e da reflexão teórica da educação do campo. Apesar de se tratar de um artigo teórico, esse debate está conectado a uma série de ações na área da educação do campo e da extensão rural que vêm sendo realizadas a partir do grupo de pesquisa *Curupiras: Colonialidades e Outras Epistemologias* e do *Fórum de Desenvolvimento Local do Agreste de Pernambuco*.

Palavras chaves: Educação do campo; Epistemologias do sul e diversidade.

1 Professor da Unidade Acadêmica de Garanhuns, Universidade Federal Rural de Pernambuco. Doutor em Pós-Colonialismos e Cidadania Global pelo Centro de Estudos Sociais, laboratório associado à Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

DIVERSITY, FRONTIER AND EPISTEMOLOGIES OF THE SOUTH IN RURAL EDUCATION

ABSTRACT

This article reflect theoretically on how the postcolonial perspectives, notably the concepts of diversity, frontier and epistemologies of the south, can be worked from the reality and the theoretical reflection of the rural education. This debate is connected to a series of actions in the area of rural education and extension that have been carried out from the *Curupiras: Colonialidades e Outras Epistemologias* and the *Fórum de Desenvolvimento Local do Agreste de Pernambuco*

Keywords: Rural education; Epistemologies of the south and diversity.

Introdução

Esse artigo vem suscitar uma reflexão teórica que emerge a partir de uma série de atividades de extensão e pesquisa nos territórios do campo entre eles: projeto de extensão na Escola Virgília Garcia Bessa (comunidade quilombola Castainho), projeto de pesquisa vinculado a FADEx-Minc-FUNDAJ (*Processo de Articulação e qualificação de ações de pesquisa, difusão e inovação tecnológica e gestão para promoção de políticas públicas de educação integral no âmbito da interface entre educação e práticas artísticas e culturais nos territórios brasileiros*) e as atividades do Fórum de Desenvolvimento Local do Agreste de Pernambuco. Não iremos, nesse artigo, trabalhar cada caso específico em si, mas apenas discorrer teoricamente sobre qual o papel de noções como diversidade, fronteira e saberes subalternizados em contextos pedagógicos, seja em atividades

escolares para os territórios do campo, seja em projetos de extensão rural. Nesse sentido, nos referimos aqui ao debate que Freire inicia em *Comunicação ou Extensão?* relacionando-o com algumas perspectivas teóricas vinculadas às teorias pós-coloniais.

2. Educação do Campo e práxis pedagógica

Ao olhar a história das políticas públicas no Brasil em relação à educação, observamos que, mesmo com influência do positivismo, a elite política nacional não se preocupou em implantar um sistema educacional, ainda que hegemônico e disciplinador. A estruturação de um sistema escolar público somente se iniciou, a partir da Revolução de 30, ainda assim, com pouca ou nenhuma atenção às especificidades das escolas do campo (LEITE, 1999). As poucas escolas do campo que havia na altura, eram precárias e vinculadas à caridade patronal ou da igreja. A partir da década de 1940, com a formação de um corpo estatal de assistência técnica e extensão rural, algumas escolas foram fundadas dentro desse viés, bem como as políticas públicas de ATER (LEITE, 1999).

Em relação ao ensino formal, a primeira Lei de Diretrizes e Bases no Brasil, em 1961, também pouco se preocupou em pensar essa temática específica do campo, ainda que o Brasil estivesse vivenciando, nesse período, uma grande efervescência política de movimentos camponeses, como as Ligas Camponesas, o Movimento dos Posseiros de Trombas-Formoso, a formação dos sindicatos rurais, do Movimento dos Agricultores Sem Terra (MASTER), etc. Por outro lado, é, a partir dessas experiências de luta que se vinculam um movimento de pedagogos e cristãos progressistas (Movimento de Educação de Base e a Ação Popular Católica) que posteriormente ganharão um corpo teórico e organizacional mais consistente através do que se vai entender por Educação Popular e Teologia da

Libertação (LEITE, 1999). A reflexão sobre a educação do campo nascia, portanto, nessa época, ainda que não tivesse esse nome.

Será a partir da década de 1990, que, inserido em um novo ciclo de luta camponesa no Brasil, o setor de educação do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) demarca o termo educação do campo, para se diferenciar, ao mesmo tempo, de uma educação rural com o viés extensionista clássico e de uma educação popular cada dia mais urbana e institucionalizada nas práticas escolares. Nesse contexto que, em 1997 é realizado o I Encontro Nacional de Educadores e Educadoras das áreas de reforma agrária (ENERA) e, em 1998 a I Conferência Nacional por uma Educação Básica do Campo. A partir desses dois eventos que uma série de movimentos, organizações de educadores, intelectuais e militantes irão, definitivamente, situar politicamente a educação do campo enquanto uma área específica da ação e reflexão pedagógica. Além disso, esse mesmo grupo formulará os debates e as políticas públicas na área da educação do campo, como, por exemplo, o Programa Nacional de Educação em Áreas da Reforma Agrária (PRONERA), principalmente a partir de 2003 (FERNANDES, 2009 e ARROYO, 2004).

Durante essa trajetória, houve diversas formas de representação do campo que, por sua vez, idealizaram diferentes formas de relações sociais e culturais presentes nesse território. Desde o século XIX, essas representações inventaram imagetivamente e discursivamente uma ideia de campo que, ainda se encontra em vigor no senso comum. O romantismo, ao se pautar (em maior ou menor grau) no campo como elemento fundante de uma identidade nacional ou de uma cultura tradicional típica, automaticamente projetou esse território como um lugar bucólico, de encontro do homem com a natureza, de pureza e de felicidade. Na filosofia, Rousseau traduziu fortemente esse pensamento no qual, o estágio de natureza foi colocado no mais alto patamar de dignidade humana, enquanto, por outro lado, a civilização e a vida urbana eram associadas ao ato de se corromper. No campo científico, a representação do rural

pela antropologia e sociologia tradicional divergiram em vários aspectos, mas convergiram na atitude de estranhamento (WOORTMAN, 1995). Se, para a antropologia clássica, o camponês não representava exatamente uma sociedade elementar e seus sistemas de relações de parentescos não se situavam tão claramente definidos enquanto estrutura, a sociologia marxista situou o camponês dentro de uma posição de subalteridade em relação aos trabalhadores da cidade, notadamente à classe operária, supostamente a vanguarda da revolução socialista (REIDFEILD, 1958; MARX, 1984; HESPANHA 1984). Ambas as áreas do conhecimento, ao longo do século XX, convergem para uma análise menos presunçosa desse território, a partir de fundamentos específicos que nortearam o nascimento do que se entende por sociologia rural ou antropologia rural, a primeira associada a um marxismo heterodoxo e a segunda à escola funcionalista francesa e a antropologia estruturalista norte-americana. Paralelo a esse debate no campo das ciências humanas, a partir do século XIX, o termo agrícola vai ser amplamente difundido, notadamente ao ressaltar o aspecto meramente produtivo do território. Será a partir dessa terminologia que irão ser fundadas as primeiras sociedades e congressos agrícolas, na intenção de difundir a inserção de tecnologia agrônômica para um crescimento de produtividade (EISENBERG, 1970).

No Brasil, em termos de políticas públicas, o termo rural foi solidificado e, até mesmo, confundido com o termo agrícola, denotando o caráter produtivista da política nacional de assistência técnica, da extensão rural, da educação rural e da formação dos cursos de ciências agrárias. Por conta dessa representação do rural unicamente como local de produção, que, houve a necessidade, por parte dos integrantes do I ENERA e da *I Conferência Nacional Por uma Educação Básica do Campo*, de se disputar politicamente o conceito de campo, denotando o caráter conflitivo dos processos sociais e ressaltando uma perspectiva cultural, humana e ambientalista para o território (FERNANDES, 2009).

A emergência do conceito de educação do campo, portanto, se insere a partir de uma terminologia da práxis, da ação e reflexão dialógica dos povos em luta. A práxis, nesse caso, reconfigura o ato educacional de uma prática bancária para uma prática transformadora e libertadora do território (FREIRE, 1978). Como afirma Arroyo (2004), o termo educação do campo nasce em detrimento do silenciamento, do esquecimento e do desinteresse sobre o campo por parte do conhecimento acadêmico. Esse silenciamento se estabelece, principalmente por ser o campo um território esquecido, uma territorialidade do outro, frente à hegemonia do sujeito urbano-global. Por outro lado, afirma-se também que “o campo brasileiro nem sempre foi silenciado [...] seus sujeitos se mobilizam e produzem uma dinâmica social e cultural. A educação e a escola são interrogadas por essa dinâmica” (ARROYO, 2004, p.9). Assim que a educação do campo se insere na própria democratização da sociedade brasileira, a partir de um projeto de inclusão social, de resistência de uma territorialidade camponesa, ribeirinha, indígena, quilombola, em detrimento de uma territorialidade hegemônica. Um olhar democrático² sobre o campo representa uma necessidade de integração dos sujeitos que são agentes da história desse território. Frente ao processo de busca do reconhecimento dos territórios, ou pela conquista do direito à terra, a educação do campo consiste também num movimento político. A educação do campo afirma uma territorialidade dinâmica, plural, como “lugar de produção de vida, trabalho, cultura, saberes e valores. Como terra que educa, lugar de educar e não a educar. De produção de solidariedades e identidades culturais. De formação de sujeitos humanos. O campo como espaço pedagógico - a

2 Democracia para os povos do campo se associa diretamente à questão da terra. O olhar democrático seria, portanto, um viés que, não somente valorize os povos do campo em termos de saberes e sujeitos, mas também que se associe à perspectiva da democratização da terra: a reforma agrária, a regulamentação de terras indígenas e quilombolas, a luta pela terra nas comunidades ribeirinhas, de pescadores, dos povos extrativistas, dos povos atingidos por barragens, das mulheres camponesas e dos pequenos agricultores.

pedagogia da terra” (ARROYO, 2004, p. 10). Para Caldart (2004), a educação no campo pode ser pensada a partir da tríade campo – políticas públicas – educação. Quando se fala campo, afirma-se o território a partir de suas dinâmicas plurais nas áreas da cultura, sociedade, política e economia, em detrimento do rural, que relaciona-se com o desenvolvimento do agronegócio. Quando se refere à educação, estabelece os aspectos amplos do termo – que perpassa pelo processo de conscientização, pela práxis, pelo saber dialógico que se estabelece em experiências formais ou não formais de ensino. Quando refere-se às políticas públicas, estabelece a associação da luta pela terra, enquanto um processo mais amplo que não se resume unicamente à terra e à produção agropecuária, mas também aos vários outros tipos de modos de vida e de direitos, inclusive o direito à educação. *“A educação do campo precisa trabalhar com a questão do pluralismo. Ela precisa desta ideia: existe o outro e ele deve ser respeitado. Os sujeitos do campo são diversos e essa diversidade precisa ser incorporada em nossa reflexão político-pedagógica”* (CALDART, 2006, p. 84).

Ao pensar a Educação do Campo enquanto práxis, deve-se levar em consideração a conjuntura política, social e econômica relacionadas com os territórios do campo no Século XXI. Nesse sentido, para além das questões já tradicionalmente trabalhadas pela sociologia e antropologia rural no século XX (o problema da terra, a renda fundiária, a reforma agrária, a produção de alimentos, entre outras), ainda se verifica em nossos tempos: 1 – A maior inserção do capitalismo financeiro no mercado de terras, na exploração agropecuária, na mineração e na privatização das fontes de água potável. Em consequência disso, evidencia-se uma gradativa queda na produção camponesa e no número de pequenos e médios proprietários nos territórios em que esse processo esteja mais avançado; 2 – um maior poder de expansão territorial da propriedade privada sobre a propriedade fundiária, em detrimento de outras formas de posse do território, como a posse comunitária, de grupos de camponeses, indígenas e quilombolas; 3 – em detrimento a isso, ocorre, em termos de grupos sociais organizados,

uma luta em torno de outras formas de territorialidades, de autonomia e reconhecimento para territórios tradicionais, e da relativização do direito de propriedade sobre a propriedade fundiária (FERNANDES, 2013); 4 – uma crescente impotência política, típica do neoliberalismo, por parte dos Estados nacionais (Judiciário, Legislativo e Executivo) em mediar um confronto de interesses entre empresas transnacionais e grupos, comunidades e movimentos sociais prejudicados e atingidos diretamente por grandes investimentos no setor de mineração, energia, pecuária e agricultura extensiva, privatização da água e expansão da fronteira agrícola para zonas de povos tradicionais, como florestas e outros biomas naturais de populações indígenas, quilombolas, camponesas ou ribeirinhas (SANTOS, 2003); 5 – a emergência de novas formas de lutas por direitos que convergem a uma temática comum: a terra. Com isso, o direito indígena, o direito quilombola, o direito dos povos das florestas, o direito da comunidade, os direitos humanos, o direito à alimentação, entrelaçam-se na temática do direito à terra (SANTOS, 2003); 6 – uma reconfiguração da questão ambiental e sua associação com reivindicações dos camponeses, dos indígenas, dos quilombolas, dos ribeirinhos, dos pescadores; mediando a formatação de outras perspectivas de produção, como, por exemplo, a agroecologia (SANTOS, MENESES e NUNES, 2004); 7 – novas formas de representação da terra emergem contrapondo-se a ideia iluminista de “natureza enquanto valor” como, por exemplo, natureza enquanto divindade, enquanto território comunitário, enquanto identidade e cultura de um grupo ou povo (SANTOS, MENESES e NUNES, 2004); 8 – novas formas de associação das temáticas da terra com a população urbana, como por exemplo: a segurança alimentar e nutricional, o controle no uso dos agrotóxicos e no uso de sementes geneticamente modificadas, o preço do alimento e o combate à fome; 9 – crescente aumento do desemprego rural mediante os processos de mecanização da produção que também vem configurando novas formas de cidades rurais, que, em zonas onde o capitalismo de monopólio se apresenta combinado com o latifúndio e a

monocultura, estão cada dia mais desertificadas e com a população envelhecida. O desemprego também convive, em certas áreas agrícolas do mundo global, com o trabalho extensivo, precário e, às vezes, até mesmo, com o trabalho escravo. O modelo de desenvolvimento agrícola em larga escala, adotado geralmente pelas grandes empresas agropecuárias, vem se tornando inviáveis economicamente para o pequeno e médio produtor rural. A sobrevivência econômica desses grupos depende diretamente de se adotar alternativas de desenvolvimento próprias e adequadas socialmente e ambientalmente. A educação formal e informal nesses territórios do campo deve o tempo todo estar cientes e trabalharem com o território a respeito dessas alternativas (DE CARLI, 2014).

Sobre a educação formal, a relação da educação do campo e a práxis deve ainda se ater à realidade escolar dos territórios do campo. As críticas de Ivan Illich (1985) ao sistema escolar, podem ser acentuadas no processo de constituição histórica das escolas do campo. Essas escolas foram, ao mesmo tempo, incapacitadas, pela sua estrutura precária, de promover uma certificação adequada ao sistema e, pelo sistema escolar, em direcionar sua lógica escolar urbana à *teia educacional* da comunidade camponesa em que se insere. Se as escolas da cidade foram formatadas em torno de uma lógica disciplinadora e como instrumento de certificação de saber, as escolas do campo se tornaram, apenas, uma réplica imperfeita, mais precária e incompleta da instituição cidadina. As escolas do campo foram constituídas, assim, a partir de uma estrutura básica precária, muitas vezes improvisadas, com chão de terra batida e diversos problemas: falta de água, de energia, ausência de professores, com a carência na formação de professores, falta de merenda e uma estrutura curricular que privilegia o ensino seriado e urbano (ARROYO, CALDART e MOLINA 2004; FERNANDES 2009).

Dessa forma, por um lado, o sistema formal de ensino isolava outras potencialidades educacionais que se encontra no campo (enquanto território educativo), e de outro, a lógica escolar funcionava sob uma estrutura

evidentemente precária e insuficiente. Além disso, nos últimos anos, paralelamente a uma série de conquistas formais na área da educação do campo, observa-se um acentuado número de casos de fechamento das escolas. Esse foi o principal tema do II Encontro Nacional de Educadores e Educadoras das áreas de reforma agrária, realizado em Luziânia, em 2015.

O fechamento das escolas do campo é frequente e recorrente no interior de Pernambuco e vem sendo banalizado como normativa do Estado para “solucionar” o problema da precariedade escolar. A escola multisseriada do campo é tratada pelos órgãos públicos como um problema, já que são incapacitadas de adequar o currículo e a gestão escolar à realidade do território. Enquanto isso, vimos crescer no ensino privado, uma série de experiências que lidam com aquilo que é frequente negado à escola do campo: o contato com a natureza e o aprendizado para além do seriamento escolar.

Enquanto no ensino público, se percebe um discurso que vem a exacerbar a escola multisseriada no campo, a classe média das grandes cidades brasileiras vem pagando uma pequena fortuna para os filhos estudarem em uma escola multisseriada, ter contato com a natureza e, inclusive, desenvolver hortas agroecológicas no pátio da escola. Algumas metodologias que são colocadas, por exemplo, pela Reevo (Rede de Educação Alternativas) a partir de experiências no mundo ibérico e na América Latina vem a questionar justamente a lógica seriada e o conteudismo implicado no sistema escolar tradicional.

Se as escolas do campo não tensionarem o currículo, o seriamento e os próprios muros da escola, elas vão continuar sendo incapazes de adotar qualquer perspectiva transformadora e alternativa na mesma. Por que não a agroecologia, o conhecimento camponês, a história de luta do campo, o saber e a cultura indígena e quilombola, a memória e a identidade do território, as práticas de esporte, as atividades artísticas e o lazer não podem ser consideradas matérias tão importantes quanto a matemática e a língua portuguesa? Com um currículo mais flexível e uma

pedagogia mais apropriada à realidade escolar do campo, é possível se construir uma educação de qualidade, mesmo em condições de estrutura escolar básica.

As escolas do campo devem se ater também ao público geral com quem ela trabalha. A rigor, estamos falando de uma juventude precária, negra, indígena, mulata, pobre, sem oportunidade de trabalho, de lazer e de acesso à cultura e aos esportes, que vem sendo alvo de constantes processos de violência e de apropriação por parte da cultura de massa urbana e de uma sociedade capitalista, moderna, patriarcal e machista. Sob essa problemática, que temos também a necessidade de reinventar a educação do campo e a educação popular.

O cenário educativo em termos de políticas formais, aparentam uma certa absorção de parte da essência educativa dessas duas perspectivas, como pode ser observado em uma certa evolução das normativas das políticas públicas educacionais de 1988 até hoje. Entretanto, a normatização de parte dos princípios da educação do campo e da educação popular não foram capazes de consolidar uma educação emancipatória na rede pública de ensino e nas escolas do campo. De certa forma, as perspectivas da educação do campo e da educação popular perderam gradativamente a sua radicalidade e seu poder transformador, se tornando, em alguns casos, apenas influência em uma LDB, uma normativa ministerial ou em um PPP, geralmente muito distante da realidade.

Para repensarmos sobre educação do campo e educação popular devemos, primeiramente, enfocarmos na ideia de transformação social dos territórios através da educação. Novos desafios no nosso mundo contemporâneo, entretanto, se apresentam e levantamos, com isso, alguns dos fatores que podem ser levados em conta para repensarmos a educação popular e a educação do campo para a população pobre, negra, mulher e indígena das periferias rurais no Século XXI: 1) uma pedagogia emancipatória não pode se voltar unicamente ao recorte de classe, mas deve adicionar à pedagogia do oprimido, a problemática do negro, do

índio, da mulher, da população LGBT, das pessoas com deficiência e dos camponeses de maneira geral. 2) Devemos ter um diagnóstico social e cultural preciso do território em que se insere as periferias rurais e urbanas, para identificarmos as problemáticas com que a educação pode lidar. Temas como gravidez precoce, doenças sexualmente transmissíveis, violência contra a mulher, violência de maneira geral, consumo de drogas ilícitas e lícitas, ociosidade juvenil são essenciais de serem enfrentados pela escola, pelos professores, pelos gestores e pelo poder público de forma mais humana. 3) As pesquisas e os projetos de extensão na área da educação realizadas pelas universidades e pelos órgãos fomentadores não podem mais se eximir de alterar a realidade da precariedade educacional em nosso país.

Os centros de pesquisas universitários são muito bons em produzir normas e verdades sobre os territórios do campo, em observar, realizar visitas de campo e entrevistas, mas acabam não fazendo qualquer diferença para alterar a realidade vivenciada pelo território³. As metodologias tradicionais de pesquisa necessitam serem questionadas, a fim de que possa se desenvolver metodologias de intervenção, como, por exemplo, a pesquisa-ação ou o método de caso alargado (SANTOS, 2016). 4) a adaptação às novas tecnologias podem ser uma ferramenta valiosa na formação de uma nova educação do campo e de uma nova forma de se fazer educação popular (Santos, 2016). 5) Não nos interessa nem a constituição tradicional das escolas do campo, muito menos a solução contemporânea

3 Isso ocorre em razão das três crises que passam a Universidade na contemporaneidade, segundo Boaventura de Sousa Santos (1994 e 2004): a crise de autonomia, a crise de hegemonia e a crise de legitimidade. Em suma, nenhuma realidade do território do campo é alterada por uma produção de um artigo científico, ou uma dissertação ou tese de doutorado. Até mesmo, longos projetos de pesquisa e extensão rural tem sido pouco eficientes em de fato alterar a realidade do território atuado. Para transformar essa realidade é necessário alterar o que se entende por ensino, pesquisa e extensão, e talvez, o que se entende pela própria universidade.

de fechamento das escolas do campo. A escola do campo necessita ser reinventada, necessita ser algo novo (De Carli, Antunes e Silva, 2016).

3. O Local da Diversidade na Educação do Campo

Pensando nesses desafios de reinventar a educação do campo (seja na perspectiva escolar ou não escolar) que trataremos a respeito do tema da diversidade. Arroyo, no *Dicionário da Educação do Campo* (CALDART el all, 2012), afirma esse conceito como fundamental para se entender a realidade de diferentes culturas e trajetórias de luta dos povos em movimentos que compõem a pauta principal da educação do campo hoje. Segundo o autor,

Um dos princípios que orienta a Educação do Campo é que os seres humanos se fazem, se formam e se humanizam no fazer a história. Conseqüentemente, a diversidade de formas de fazer a história e o fato de os seres humanos serem reconhecidos como sujeitos de história ou serem segregados da nossa história imprime determinadas marcas no fazer-se, no formar-se, no humanizar-se que exigem reconhecimento na teoria e nos projetos de formação [...] A consciência dessa diversidade, de condicionantes do direito à terra-território, confere uma rica complexidade às lutas do campo e, conseqüentemente, às lutas por outro projeto de educação do campo num outro projeto de campo e de sociedade. Essas identidades nas lutas por terra-território, pela agricultura camponesa, têm levado a identidades de lutas por projetos de campo, de educação, de formação de educadores (ARROYO, 2012, p. 230-232)

Nesse contexto que as identidades diversas desses grupos, assumem uma posição de fronteira com outras identidades que se inserem no território (algumas enquanto identidades hegemônicas). Essa posição de fronteira é melhor explorada por Arroyo quando o mesmo elucida que

A segregação histórica mais radical nesse campo é a declaração de incapazes de produzir conhecimento reconhecível dirigida aos povos do campo, indígenas, negros, quilombolas e trabalhadores. Consequentemente, seus conhecimentos não serão reconhecidos como conhecimentos porque produzidos por coletivos segregados como incultos e primitivos, como irracionais atolados no misticismo. (ARROYO, 2012, p. 233).

Freire já havia ressaltado esse ponto, em, pelo menos, duas ocasiões no seu livro *Comunicação ou Extensão?*, a gnose da palavra extensão e o contato do agente de extensão rural com as comunidades camponesas. Quando Freire situa vários significados adjacentes à palavra extensão, ele levanta, entre outros sentidos, a sua associação com a ideia de invasão cultural, ou seja, “através do conteúdo levado, que reflete a visão do mundo daqueles que levam, que se superpõe à daqueles que passivamente recebem” (FREIRE, 1983:12). Nesse ponto, ele afirma que

O primeiro equívoco gnosiológico da extensão está em que, se há algo dinâmico na prática sugerida por tal conceito, este algo se reduz à pura ação de estender (o estender em si mesmo) em que, porém, o conteúdo estendido se torna estático. Desta forma, o sujeito que estende é, enquanto atar, ativo, em face de “espectadores” em quem deposita o conteúdo que estende. (FREIRE, 1983, p. 15)

Mais precisamente sobre o trabalho dos agentes de extensão Freire questiona,

Como substituir os procedimentos destes homens frente à natureza, constituídos nos marcos mágicos de sua cultura? A resposta não pode estar na extensão mecanicista dos procedimentos técnicos dos agrônomos até eles. O pensamento mágico não é ilógico nem é pré-lógico. Tem sua estrutura lógica interna e reage, até onde pode, ao ser substituído mecanicistamente por outro. Este modo de pensar, como qualquer outro, está indiscutivelmente ligado a uma linguagem e a uma estrutura como a uma forma de atuar (FREIRE, 1983, p. 19).

O debate colocado por Boaventura de Sousa Santos (2007) a respeito das epistemologias do sul vem, também, a identificar uma problemática próxima a essa, que diz respeito a forma como se elabora e difunde o que se entende como conhecimento socialmente válido e como esse tipo de conhecimento se afirma como superior e único perante uma diversidade epistemológica do mundo.

Santos denomina a *episteme* colonial como Pensamento Abissal, que é recorrente da razão indolente que se caracteriza como a forma de racionalidade que não somente produziu epistemologicamente um outro, como também inviabilizou e desperdiçou todas as suas formas de conhecimentos e experiências. A partir da relação de diferenciação também se estabeleceu, por parte dessa forma de razão indolente, uma relação de inferiorização. Há, segundo Santos, quatro formas mais recorrentes de razão indolente: a razão arrogante, a razão impotente, a razão proléptica e a razão metonímica. Sob essas duas últimas formas de razão indolente, o autor sugere como caracterização da razão proléptica a colonização do tempo, não unicamente para criticar a ideia de progresso e *modernidade*,

mas como a própria noção de progresso está relacionada com a noção de atraso e a noção de modernidade se relaciona com a noção de primitivo.

A razão metonímica decorre a respeito da forma de classificação social mais sofisticada da epistemologia ocidental de criação de não-existências – a dicotomia. As dicotomias moderno-atrasado, avançado-primitivo, saber-ignorância, homem-mulher, branco-negro/índio, produtivo/improdutivo sugerem, dessa forma, um modo de inferiorizar o outro. Essas relações epistemológicas (o que o autor denomina de linhas invisíveis) relacionam-se com relações na esfera do direito (as linhas visíveis). Em tempos de globalização esse processo é notório no *regresso do colonial* que representa nas regiões que desenvolveram o contratualismo e o Estado de Bem-Estar Social uma transição a uma situação de pós-contratualismo e nas regiões na qual o contratualismo e o Estado de Bem Estar Social nunca efetivamente se consolidaram ou, na verdade, nunca existiram, um agravamento dessa condição. Essas condições resultaram no surgimento do *fascismo social* que ao contrário do *fascismo político* não emerge como um sistema de governo, mas se estabelece em vários setores da vida social, notadamente na situação de *livre interferência* do Direito e do Estado numa disputa entre grupos econômicos, políticos e sociais fortes com grupos econômicos, políticos e sociais fracos.

Se, portanto, na década de 1960, as linhas abissais que separavam a França da Argélia, ou Portugal de Moçambique eram muito nítidas no desenho do globo, essas linhas se dissiparam, mas continuam mais fortes que nunca nas cidades globais (SANTOS, 2007). Em Paris, as linhas abissais separam as zonas civilizadas (bairros franceses) das zonas selvagens (bairros argelinos) e em Lisboa, isso também ocorre com os bairros de portugueses e bairros de moçambicanos, angolanos, cabo-verdianos, etc. Defende-se aqui, que essa não é uma realidade diferente nas cidades e nas áreas rurais latino-americanas, apesar de notarmos também, evidentemente, algumas diferenças.

Algumas dessas diferenças dizem respeito a forma como vem sendo debatida a questão do pós-colonial em contextos latino-americanos. Não há como pensar uma ideia de pós-colonialismos na América Latina sem evocar uma ideia de Braudel de *longa duração*. A filiação teórica de alguns autores como Dussel (2009), Quijano (2009) e Casanova (2007) são mais propensas a um marxismo heterodoxo do que a um pós-estruturalismo ou pós-modernismo. Nesse caso o marxismo heterodoxo se situa nas influências de Mariátegui, de Wallenstein e da filosofia, da teologia e da pedagogia da libertação. Além disso, o próprio termo *colonialidade*, no lugar de pós-colonialismos vem a afirmar algumas dessas diferenças, que apesar de tudo, demonstra muita semelhança no tocante ao discurso crítico em relação à epistemologia ocidental e ao padrão de dominação, de poder e de conhecimento eurocêntrico. Para Quijano, colonialidade se estabelece como

um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjetivos, da existência social quotidiana e da escala societal (QUIJANO, 2009, p. 73)

A noção de poder em Quijano se estabelece a partir de algumas diferenciações entre o poder que envolve as relações de trabalho, a autoridade do Estado, o domínio da natureza, o domínio do sujeito e o domínio do corpo. Para o autor, de certa forma, as tradições eurocêntricas de conhecimento hipervalorizaram uma dessas formas de poderes, em detrimento da subvalorização de todas as outras.

No sistema colonial-patriarcal-capitalista-moderno, essas formas de poderes aparecem tão evidentes que a subvalorização de qualquer de

uma dessas formas de poderes só é justificada perante uma ortodoxia eurocêntrica. Grossfoguel (2009), Castro-Gomez (2005), Mignolo (2010) e Maldonado-Torres (2009), vem trabalhando com a amplificação do termo colonialidade, sugerindo as noções de colonialidade do saber e colonialidade do ser e diferenciando-as da colonialidade de poder. Além disso, esses autores vem trabalhando a possibilidade de De-colonizar ou do giro-decolonial como tentativa de construção de uma forma de pensamento social não-eurocêntrica. Santos também vem tentando construir alternativas em relação a isso, notadamente em seus projetos de ecologia dos saberes e sociologia das ausências e sociologia das emergências. Um ponto fundamental na ideia de Santos (2002, 2003 e 2007) é que o diálogo e a valorização dos saberes dos movimentos sociais constitui um ponto-chave nessa virada epistêmica.

Na realidade pós-colonial latino-americana, a ideia de raça (não como categoria biológica mas como discurso) é fundamental para se compreender as formas de diferenciação epistêmica e social que se estabeleceram na época do colonialismo e de certa forma sobreviveram ao mesmo. A partir disso, que Casanova (2007) desenvolve o conceito de *colonialismo interno* para tratar as diferentes formas de violência que as populações nativas sofreram em diferentes processos históricos da guerra de conquista ao neoliberalismo.

Para o autor, o processo de *colonialismo interno* está intimamente relacionado a constituição da produção de espaço no capitalismo contemporâneo, ao poder das metrópoles e a intensificação da urbanização do mundo que vem a intensificar a exploração laboral e a segregação social dos camponeses e dos trabalhadores estrangeiros. Citando Lefebvre, o autor grifa que “a cidade moderna intensifica a exploração, organizando-a em toda a sociedade e não somente nas classes operárias, mas também em outras classes sociais não dominantes” (LEFEBVRE *apud* CASANOVA, 2007, p. 422).

Segundo Santos, (2003) no Brasil, entretanto, tanto a questão racial, quanto a questão do colonialismo interno ganham um outro componente que se referem a forma como o discurso nacional foi consolidado hegemonicamente. As teses de Freyre, de luso-tropicalismo e da democracia racial constituem-se não enquanto um elemento de diferença, mas de homogeneidade do discurso colonial. Se Bhabha (1999), para o caso indiano, afirma o híbrido como forma de diferenciação de um discurso colonial ambivalente, no caso brasileiro é necessária a verificação sobre de que forma o híbrido se diferencia e de que forma ele se afirma no discurso freyriano.

O colonialismo português, ao contrário do colonialismo em contexto francófilo, anglo-saxão ou mesmo espanhol, foi em termos político um colonialismo ambivalente, por não conseguir se firmar plenamente enquanto metrópole, nem plenamente enquanto colônia. A partir de uma analogia baseada na peça *A Tempestade* de Shakespeare, Santos (2003) afirma que a ambivalência do colonialismo português era a de ser ao mesmo tempo Próspero e Caliban. No contexto europeu, Portugal comportava-se enquanto Caliban, subjugado politicamente e epistemologicamente pela Europa do Norte (notadamente a Inglaterra). No contexto latino-americano e africano Portugal comportava-se como Próspero, que, desenvolveu um processo de miscigenação que esteve fortemente relacionado com a violência colonial (ao contrário do que afirma os mitos da democracia racial).

A ambivalência do colonialismo português foi repassada ao colonialismo interno brasileiro, desenvolvendo, desde a época imperial uma elite nacional que era Caliban, em níveis de sistema-mundo, mas Próspero contra a população empobrecida, a maioria de ascendência negra e indígena. Nesse caso as camadas de trabalhadores pobres do campo e da cidade constituíram-se no outro do outro (SANTOS, 2003a).

A percepção de aspectos pós-coloniais na realidade brasileira pode ser evidenciada sobre os mais diversos prismas. Um desses, se estabelece

no espaço urbano e no espaço rural. Desde a conquista do território que o processo de colonialismo associa uma relação de violência direta, mas também uma relação de violência epistêmica. Pois se a violência direta é nítida quando falamos da escravidão negra e indígena, das repressões aos quilombos, à resistência indígena, à resistência camponesa, ela também pode ser alvo de reflexões a respeito da *episteme*.

A invenção epistemológica do outro, como inferior, trouxe também a invenção epistemológica do território do outro, como um território passível de ser tomado, ou da vida do outro como uma vida passível de ser escravizada. Ou seja, se o índio e o negro não tem alma, também não possuem território ou também podem ser escravizados. Se a relação de trabalho e de ocupação territorial mudou de forma abrupta nesses mais de 500 anos de História do Brasil, a sobrevivência de um outro como um inferior e de um território do outro, como um território sem saber, sem diversidade, sem vida é muito comum em termos de discurso hegemônico que norteiam, por exemplo as políticas urbanas e as políticas agrárias no país.

A favela, por exemplo, é o espaço do outro, sob o qual a cidadania (mesmo garantida de forma legal) é mínima e o uso da violência pelas forças de repressão do Estado é máxima. Os territórios dos quilombolas, dos indígenas e as áreas de reforma agrária possuem uma legalidade do Estado do uso social da terra que não é cumprida pelos aparelhos do Estado, em detrimento dos interesses do agronegócio. Além do que as questões levantadas pelos movimentos sociais urbanos e rurais são comumente tratadas não na esfera política, mas na esfera criminal, como caso de polícia.

Assim que tanto na questão urbana, quanto na questão agrária o debate do colonialismo interno, mesmo com todas as especificidades que o caso brasileiro possui, pode nos ajudar a entender as relações sociais a partir de uma noção de estrutura complexa que não contemple necessariamente só o econômico e social, nem só o cultural e o subjetivo.

A ideia de um sistema capitalista no Brasil pode não conseguir traduzir as relações sociais de um sistema que é evidentemente capitalista, mas também é patriarcal, colonial, escravista e moderno. Em relação às cidades brasileiras, Maricato (2011) sintetiza essa relação com a *episteme* colonial quando afirma que

A herança escravocrata e o desprestígio do trabalho, o patriarcalismo e a condição inferiorizada da mulher, o patrimonialismo e a privatização da esfera pública, o personalismo e a rejeição às relações impessoais e profissionais, o clientelismo e a universalização da política, do favor contrariamente ao reconhecimento dos direitos, a tradição autoritária negando à cidadania, estão presentes em cada metro quadrado da cidade periférica (MARICATO, 2011, p. 131).

Assim que o racismo, o machismo, a homofobia e a intolerância religiosa são formas discursivas pós-coloniais que (na analogia de Santos) operam linhas invisíveis e visíveis nas cidades brasileiras. A operacionalização espacial dessa segregação epistêmica se faz de várias formas no espaço urbano e no espaço rural. Alguns espaços são nitidamente mais desenvolvidos para segregar os negros, os indígenas, as mulheres, o público LGBT, os não cristãos, os homens e as mulheres do campo. A depender de cada circunstância cria-se muros visíveis e invisíveis bastante nítidos entre os condomínios fechados e as favelas, o latifúndio e as áreas de produção camponesa, as ruas gentrificadas ou empresariais e as ruas desvalorizadas, a suíte do apartamento e o quarto da empregada ou o elevador social e o elevador de serviço. Outros espaços não possuem uma segregação tão nítida, o que leva alguns autores a adotar que são esses os espaços da diversidade cultural, discurso bastante explorado pelos que vem fazendo as políticas públicas na área da cultura, por exemplo. Entretanto, nesse

caso é necessário separar um discurso da diversidade cultural que não evidencia o conflito e a segregação de outro que evidencia. Para isso é necessário entender que “os conceitos de cultura e fronteira requerem-se mutuamente, mas de uma forma que é dinâmica e não estática, que é heterogênea e não homogênea.” (RIBEIRO, 2005, p. 80).

Nesse caso o multiculturalismo enquanto a coexistência de várias culturas que não se relacionam entre si deve ser diferenciado de uma visão de multiculturalismo construída a partir da posição de fronteira. A posição de fronteira se estabelece “como linha divisória e não como espaço de encontro e de articulação” (RIBEIRO, 2005, p. 81).

A posição de fronteira não dispersa a segregação daqueles constituídos epistemologicamente como inferior nem nega a ideia de que certas formas culturais apresentam-se em relações a outras a partir daquilo que Gramsci definiu como hegemonia. Pelo contrário, ela ressalta o papel de uma diversidade conflitiva em atos contra-hegemônicos de resistência. Em relação à Educação do Campo, o diálogo de saberes, assumido em função de uma ação política dos movimentos que compõem o território e de uma reflexão em comunhão com outros agentes, pode localizar temas como a diversidade étnica, os saberes subalternizados, as tradições esquecidas ou invisibilizadas no território a partir de uma posição de fronteira. Posição essa, que muitas vezes, se assume também numa luta do território.

Considerações finais

Falar de diversidade na sociedade brasileira deve requerer sempre um olhar cuidadoso. Não quero com isso negar a ideia de que somos uma sociedade diversa, pelo contrário. Mas o reconhecimento da diversidade, sem o reconhecimento que as relações de diferenças são constituídas a partir de uma relação de inferiorização e de que as tensões sociais fazem

parte integrante dessa diversidade é afirmarmos um discurso ao mesmo tempo complexo, mas hegemônico. Por outro lado, compreendermos a ideia de uma diversidade conflitiva e a posição de fronteira que se encontram essas diversas formas de culturas (Santos, Meneses e Nunes, 2004) é o primeiro passo para nos atermos, ao mesmo tempo, para uma ideia complexa e contra-hegemônica de continuidade do colonialismo e do escravismo na sociedade brasileira contemporânea.

A relação hegemônica entre conhecimentos diferentes e socialmente desiguais possui um projeto político muito nítido no campo, a colonização das diversas culturas e a expansão do capitalismo no território. O conhecimento técnico e especializado adquire um caráter de *pensamento abissal*, tanto em sua forma de inferiorizar o outro, quanto em sua forma de colonizar o outro no seu ato de “transmissão de conhecimento” (educação bancária). Na educação do campo, a ideia de transmissão do conhecimento praticada pela extensão rural e pela escola ao território camponês geralmente se vincula a um ato de colonização cultural. Nesse caso, o território camponês é visto como um território sem saber, que também implica em ser projetado como um território passível de ser dominado. Visando a superação desse epistemicídio, é importante adicionarmos à teoria da educação do campo, essa reflexão crítica ao pensamento ocidental que coloca quase sempre o campo como um lugar do atraso e os povos do campo em uma posição de inferioridade.

Essa é uma reflexão teórica bastante densa que passa por uma investigação em como as problemáticas da epistemologia ocidental se refletem na lógica escolar do campo, como por exemplo: na produção das disciplinas escolares, nos currículos, nas metodologias de ensino-aprendizagem, na gestão escolar e nas políticas públicas na área da educação. Para pensarmos em atos de descolonização a partir da educação do campo, o primeiro passo é considerarmos o campo como um território diverso de saberes. Posteriormente, podemos considerar a educação do campo como o que Santos (2002) define sendo um processo de tradução

intercultural – onde o saber dos camponeses, dos quilombolas, dos indígenas, dos pescadores, dos trabalhadores rurais, dos ribeirinhos, dos extrativistas não são invisibilizados nem colocado em posição de inferioridade em relação a outras formas de saberes externas ao território. Além disso, podemos observar ainda, formas de aprendizado entre diferentes saberes do campo como algo tão importante, quanto o próprio saber escolar. Não nos basta simplesmente reivindicamos a construção de uma nova escola do campo, mas necessitamos construirmos uma nova forma de se pensar a escola do campo – que invista sobretudo em uma nova forma de construir o seu próprio saber.

Recebido em: 23 de nov. 2017.

Aceito em: 25 de fev. 2018.

Referências

II ENERA. MST –Setor de Educação (Org.). **II Encontro Nacional de Educadores e Educadoras da Reforma Agrária**. Luziânia, DF, 2015.

ANDRADE, Bruno, DE CARLI, Caetano; e DINIZ, Bruno. O fim do Escravismo e o Escravismo sem fim. Colonialidade, Direito e Emancipação Social no Brasil. **Direito y Práxis**. Vol 6, n. 10, Rio de Janeiro, 2015.

ARROYO, Miguel. “A Educação Básica e o Movimento Social do Campo”. Em: ARROYO, Miguel, CALDART, Roseli e MOLINA, Mônica C. **Por uma Educação no Campo**. Editora Vozes, 4ª edição. Petrópolis. 2004.

ARROYO, Miguel. Diversidade. Em: CALDART, Roseli (et all) (org). **Dicionário da Educação do Campo**. Editora Expressão Popular. 2012.

BHABHA, Homi. “**A Outra Questão. O Esteriótipo, a Discriminação e o Discurso do Colonialismo**”. Em Bhabha, Homi. *O Local da Cultura*. UFMG, 1999.

BURAWOY, Michael “The Extend Case Method”. **Sociological Theory** 16:1 March Berkeley. 1998

BRASIL. Senado Federal. **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: nº 9394/96**. Brasília: 1996.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Proposta Preliminar. 2016.

CASANOVA, Pablo González. “Colonialismo Interno”. Em Casanova, Pablo González. En publicacion: **A teoria marxista hoje. Problemas e perspectivas** BORON, Atilio A.; AMADEO, Javier; GONZALEZ, Sabrina. 2007.

CALDART, Roseli. “A Escola do Campo em Movimento”. Em: ARROYO, Miguel, CALDART, Roseli e MOLINA, Mônica C. **Por uma Educação no Campo**. Editora Vozes, 4ª edição. Petrópolis. 2004

CALDART, Roseli. “Sobre Educação no Campo” em: SANTOS, Clarice (org.) **Por uma Educação do Campo. Campo –Políticas Públicas Educação**. INCRA/MDA. Brasília, 2008.

DE CARLI, Caetano. **Sonhos de Abril – Luta pela terra e a reforma agrária no Brasil e em Portugal. Os casos de Eldorado dos Carajás e Baleizão**. Tese de Doutorado. Centro de Estudos Sociais/Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Coimbra, 2014.

DE CARLI, Caetano, ANTUNES, Thiago e SILVA, Iago. “Sete pontos para se Pensar a Educação do Campo”. **Anais do I Seminário Internacional Curupiras Diversidade de Saberes para Alternativas Sociais. Vol 1**. Recife, 2017.

EISENBERG, Peter L. **Modernização sem mudança a indústria açucareira em Pernambuco: 1840-1910**. Rio de Janeiro: Paz e Terra; Campinas: UNICAMP. 1970

FERNANDES, Bernardo Mançano. “Diretriz de uma Caminhada”, em: ARROYO, Miguel G., CALDART, Roseli, MOLINA, Mônica C. (Org.) **Por uma Educação do Campo**. 4ª. Edição, Petrópolis. Vozes, 2009. P. 133-146

FERNANDES, Bernardo M. “Questão agrária: conflitualidade e desenvolvimento territorial” in STÉDILE, João Pedro (Org.) **A Questão Agrária no Brasil – volume**

8: Debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000. São Paulo: Expressão Popular, 173-238. 2013.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa.** 4ª. Ed. Rio de Janeiro. Paz e Terra. 2014.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido,** 6ª edição. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1978.

FREIRE, Paulo. **Comunicação ou Extensão?** 8ª. Edição. Paz e Terra. Rio de Janeiro. 1983.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro.** Editora 34. 2001

GRAMSCI. Antônio. **Cadernos do Cárcere** (vol. 2: os intelectuais. O Princípio Educativo. Jornalismo). 4ª edição. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 2006.

HALL, Stuart. "A identidade em Questão" em: **A identidade Cultural da pós-modernidade.** V. 11, DP&A, 2006.

HESPANHA, Pedro. "Marx contra os camponeses?" **Revista Crítica de Ciências Sociais.** 13, 86-89. 1984

LEITE, S.C. **Escola Rural: urbanização e políticas educacionais.** São Paulo: Cortez. 1999.

ILLICH, Ivan. **Sociedade sem escolas.** 7ª. Edição. Vozes, Petrópolis, 1985. P.5-67.

MARX, Karl. . **O 18 de Brumário de Louis Bonaparte.** Lisboa: Edições Avante. Disponível em: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/brumario/index.htm>. 1984.

MARICATO, Erminia. **O Impasse da política urbana no Brasil.** Editora Vozes. RJ. 2011.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. "Os indícios do agravamento da concentração da terra no Brasil no período recente" in STÉDILE, João P. (Org.) **A Questão Agrária no Brasil – volume 7: o debate na década de 2000.** São Paulo: Expressão Popular, 103-172. 2013.

QUIJANO, Anibal. "Colonialidade do Poder e Classificação Social". Em SANTOS, Boaventura e MENESES, Maria Paula (org). **Epistemologias do Sul**. Almedina. Coimbra, 2009.

REDFIELD, Robert. **Peasant Society and Culture. An Anthropological Approach to Civilization**. Chicago: University Chicago Press. 1958.

RIBEIRO, Antonio Sousa. "A Tradução como Metáfora da Contemporaneidade". Em Macedo, Ana G. e Veeky, Maria E. **Estudos de Tradução –Estudos Pós-Coloniais**, Braga, Unversidade do Minho, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para Além do Pensamento Abissal: Das Linhas Globais a uma ecologia dos saberes". **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 78. Coimbra. 2007 3-46.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Os Conflitos Urbanos no Recife: O Caso Skylab" **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 11, 10-60. 1983.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pelas Mãos de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade**. Almedina, Coimbra, 1994.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências". **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 63, 237-280. 2002.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Entre o Próspero e o Caliban". **Novos Estudos**, 66. 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Poderá o direito ser emancipatório?" **Revista Crítica de Ciências Sociais**. 65, 3-76. 2003.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A Universidade no Século XXI: Para uma Reforma Democrática e Emancipatória da Universidade**. Brasília, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado "Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo" in SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Porto: Edições Afrontamento, 19-101. 2004.

SAUER, Sérgio. “Reflexões esparsas sobre a questão agrária e a demanda por terra no século XXI” in STÉDILE, João Pedro (Org.) **A Questão Agrária no Brasil – volume 8: Debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000**. São Paulo: Expressão Popular, 167-188. 2013.

STÉDILE, João Pedro (Org.) **A Questão Agrária Hoje**. Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS. 1994.

STÉDILE, João Pedro (Org.) **A Questão Agrária no Brasil – volume 1: O debate tradicional: 1500 – 1960**. São Paulo: Expressão Popular. 2005a.

STÉDILE, João Pedro (Org.) **A Questão Agrária no Brasil – volume 3: Programas de Reforma Agrária: 1946-2003**. São Paulo: Expressão Popular. 2005b.

STÉDILE, João Pedro “Tendência do Capital na Agricultura” in Stédile, João PEDRO (Org.) **A Questão Agrária no Brasil – volume 8: Debate sobre a situação e perspectivas da reforma agrária na década de 2000**. São Paulo: Expressão Popular, 19-38. 2013.

TORRES, Nelson Maldonado. **“La Descolonizacion y el giro des-colonial”**. Tabula Rasa, Bogotá, 2008.

WOORTMANN, Ellen F. **Herdeiros, parentes e compadres: colonos do Sul e sitiantes do Nordeste**. Brasília: Editora da UNB. 1995. ◀

ORIENTAÇÕES PARA PUBLICAÇÃO NA REVISTA CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS DA UFRPE

A **Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** é uma publicação semestral do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural de Pernambuco – UFRPE, Campus Dois Irmãos. Define-se como um periódico científico que se dedica à publicação de artigos, resultantes de atividades de pesquisa, resenhas, traduções e entrevistas. Propõe-se a divulgar a produção acadêmica nas Ciências Sociais e áreas afins.

São aceitos para a publicação na Revista **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** artigos científicos inéditos, caracterizados como de interesse à difusão de ideias e ao desenvolvimento das áreas de Ciências Sociais e áreas afins.

O material para publicação deverá ser encaminhado de acordo com o disposto nas normas para publicação da revista. Os autores, ao submeterem artigos para publicação na Revista **Cadernos Ciências Sociais da UFRPE**, serão legalmente responsáveis pela garantia de que o trabalho não constitui infração de direitos autorais, isentando o Departamento de Ciências Sociais da UFRPE, e o Comitê Editorial da Revista, de qualquer responsabilidade.

Os trabalhos serão examinados pelo sistema *Double Blind Review*, no qual os autores não são identificados pelos pareceristas em **nenhuma fase do processo de avaliação** e vice-versa.

Os artigos científicos submetidos à análise para publicação na Revista **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** devem ser originais, não tendo

sido publicados em outros meios de comunicação ou estarem sendo avaliados para publicação em outro periódico. Devem apresentar contribuição para o debate nas Ciências Sociais e áreas afins.

Os artigos poderão ser escritos por até 3 autores e conter no mínimo 15 páginas e no máximo de 20 páginas, sem as referências.

Somente serão aceitas submissões de trabalhos em que o primeiro autor possua titulação mínima de mestre.

Para garantir o anonimato no processo de avaliação, o(s) autor(es) deve (m) anexar o arquivo com o artigo sem qualquer identificação no texto. Um arquivo complementar deverá ser anexado com a identificação do(s) autor(es) devendo-se incluir nome **completo, vínculo institucional, vínculo com programas de pós-graduação e grupos de pesquisa, endereço postal e eletrônico**. Neste arquivo pode-se incluir também notas de agradecimento a pessoas ou instituições financiadoras e/ou outras desejadas pelo(s) autor(es).

Os artigos serão avaliados pelo sistema *Peer Review* – Revisão por pares.

Ao enviar o material para publicação, o(s) autor(es) estará(ão) automaticamente abrindo mão de seus direitos autorais, em conformidade com o Regulamento da Revista. Os autores que tiverem seus artigos publicados receberão 2 (dois) exemplares do número da Revista.

O envio do artigo a Revista **Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE** implica autorização para publicação, ficando acordado que não serão pagos direitos autorais de nenhuma espécie. Uma vez publicados os textos, a Revista se reserva todos os direitos autorais, inclusive os de tradução, permitindo sua posterior reprodução como transcrição e com devida citação de fontes.

O artigo a ser submetido deve conter:

- a) título: que represente adequadamente o conteúdo do trabalho, com no máximo 17 (dezesete) palavras, em negrito, fonte 12, centralizado;
- b) resumo: em 1 (um) único parágrafo que contenha objetivo, metodologia, os principais resultados e conclusões, com até 6 linhas, fonte 12, espaçamento simples;
- c) palavras-chave: no mínimo 3 (três) e no máximo 5 (cinco) – Conforme **Norma 6028** da ABNT;
- d) *abstract* (tradução do resumo para a língua inglesa);
- e) *keywords*;
- f) introdução, objetivos, metodologia, desenvolvimento (revisão, resultados e discussões), conclusões ou considerações finais. Não necessariamente com estes títulos;
- g) referências: devem seguir as especificações adotadas pela ABNT e listadas, em ordem alfabética, ao final do artigo. Devem ser incluídas apenas as referências citadas no texto.

Os trabalhos devem ser encaminhados exclusivamente pelo sistema:
<http://www.journals.ufrpe.br/index.php/cadernosdecienciassociais>

Revista Cadernos de Ciências Sociais da UFRPE.

Editor - Professor Dr. Tarcísio Augusto Alves da Silva

Editora - Professora Dr^a Andrea Lorena Butto Zarzar

E-mail: revistacadernosocienciassociais@ufrpe.br ◀