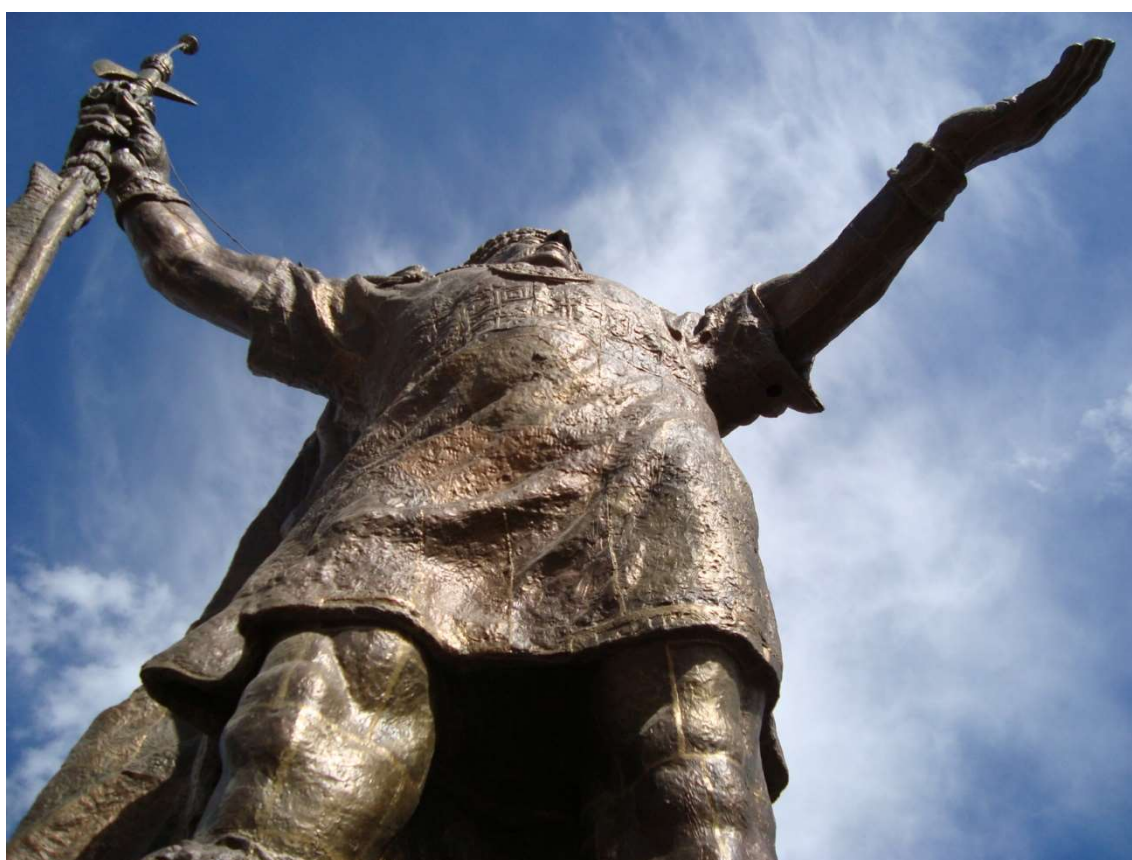


revista de — — —  
ESTUDOS & PESQUISAS  
sobre as **AMÉRICAS**



## Volume 16, nº 1, 2022



**ISSN: 1984-1639**

**Editor-Chefe**

Elaine Moreira, Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA) – Universidade de Brasília (UnB), Brasil.

**Secretário Executivo**

Paulo Roberto, UnB.

**Comitê Editorial**

Raphael Lana Seabra, ELA/UnB

**Conselho Editorial**

Ana Laura Rivoir Cabrera, Universidad de la República, Uruguai.

Ana Maria Fernandes, UnB (*in memoriam*).

Andy Higginbottom, Kingston University.

Benício Viero Schmidt, UnB.

Carlos Eduardo da Rosa Martins, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

César Germaná Caveró, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru.

Cristóbal Kay, Rotterdam Erasmus University, Haia, Holanda.

Daniel H. Levine, Pontificia Universidad Católica del Perú.

Daniel Mato, Investigador Principal de CONICET, Argentina.

Enrico Martuscelli, Universidade Federal da Fronteira Sul, Erechim (RS).

Eduardo Devés Valdés, Universidad de Santiago de Chile.

Eugenio Enrique Espinosa Martínez, Universidad de La Habana, Cuba.

Evelina Dagnino, Universidade Estadual de Campinas (SP).

Gilberto Maringoni de Oliveira, Universidade Federal do ABC (SP).

Juan Agulló Fernández, Universidade Federal da Integração Latino-Americana.

Juan Pablo Pérez Sáinz, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Costa Rica.

Marcos Roitman Rosenmann, Universidad Complutense de Madrid, Espanha.

Mariano Feliz, Departamento de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Maristella Svampa, Universidad Nacional de la Plata, Argentina.

Marie Laure Geoffroy, Institut des Hautes

Etudes de L'Amérique Latine-Sorbonne Nouvelle/Paris 3, França.

Mirian Jimeno, Universidad Nacional de Colombia.

Nildo Domingos Ouriques, Universidade Federal de Santa Catarina (SC).

Nora Garita Bonilla, Universidad de Costa Rica.

Pablo Gentili, CLACSO, Argentina/ UFRJ.

Patrício Valdivieso, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Ronald Inglehart, Universidade de Michigan, EUA.

Sònia E. Alvarez, Universidade de Massachusetts, EUA.

Timothy Power, Universidade de Oxford, Inglaterra.

Victor Armony, Université du Québec à Montréal, Canadá.

Wilson Fernandez, Universidad de la Republica, Uruguai.

Yamandú Acosta Roncagliolo, Universidad de la República, Uruguai.

**Universidade de Brasília (UnB)**

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

**Instituto de Ciências Sociais**

Diretor: Arthur Trindade Maranhão Costa

Vice-Diretora: Carla Costa Texeira

**Departamento de Estudos Latino-Americanos - ELA**

Chefe: Raphael Lana Seabra

Coordenação do Programa de Pós-Graduação: Moisés Villamil Balestro

Coordenação de Graduação: Lília Tavoraro

Copyright © 2015

**Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas – ELA/UnB**

Revisão, diagramação, foto e capa: Neblina Orrico - DRT 309/02

Foto de Ruthiere Márcio Carrijo, Estátua do Inca Pachakutec, Cuzco, Peru.

É permitida a reprodução dos artigos desde que seja mencionada a fonte.

A correspondência comercial deve ser enviada para Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas Campus Universitário Darcy Ribeiro – Multiuso II, 1º piso, Brasília – Distrito Federal – Asa Norte, CEP 70910-900 Brasília-DF – Brasil.

A Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas (ISSN 1984-1639) é uma publicação quadrimestral do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília (UnB), indexada em bases de dados Nacionais e Internacionais, como o LATINDEX, DOAJ, REDIB, Sumários e periódicos CAPES.

Na classificação QUALIS da CAPES está situada como B1 nas áreas Interdisciplinar, Direito e Planejamento Urbano e Regional/Demografia.

A revista aceita trabalhos inéditos sob a forma de artigos, resenhas de livros ou entrevistas e abrange todas as áreas classificadas no CNPQ como Ciências Humanas e Ciências Sociais Aplicadas.

Os trabalhos deverão contemplar: (i) a discussão dos grandes temas e problemas que caracterizam o pensamento sobre as Américas; (ii) a ênfase nos estudos comparativos e interdisciplinares; e (iii) a consistência com as linhas de pesquisa do programa de pós-graduação do ELA.

A Revista publica trabalhos em português, espanhol e inglês. Poderão ser publicados trabalhos em outras línguas, a critério do Comitê Executivo.

Para saber mais, acesse o site: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam>

# SUMÁRIO

## ARTIGOS

AMAZÔNIA E CRISE AMBIENTAL: PERSPECTIVAS A PARTIR DO PENSAMENTO LATINO-AMERICANO .....	4
OS FUTUROS DE DARCY RIBEIRO .....	26
QUILOMBISMO E AFROCENTRICIDADE: A PRESENÇA NEGRO-RELIGIOSA NA LÍRICA AMOROSA DE OSWALDO MONTENEGRO .....	50
O PENSAMENTO FEMINISTA DE SEYLA BENHABIB: CONTRIBUIÇÕES PARA ALÉM DO GÊNERO .....	76
O MUNDO PÓS-PANDEMIA: O NOVO NORMAL NEOLIBERAL E O PAPEL DO ESTADO .....	101
AS PROPOSIÇÕES PRESCRITIVAS DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A AMÉRICA LATINA LIDAS À LUZ DOS ESCRITOS DE RODOLFO STAVENHAGEN E PABLO GONZÁLEZ CASANOVA .....	122
CASAMENTOS ENTRE MIGRANTES HAITIANOS NO VALE DO TAQUARI: A CERIMÔNIA RELIGIOSA E AS FESTAS DE CASAMENTO .....	155

---

## **Amazônia e crise ambiental: perspectivas a partir do pensamento latino-americano**

Tássia A. Gervasoni<sup>1</sup>  
Rafaela Rovani de Linhares<sup>2</sup>

### **Introdução**

Ao se verificar as repercussões da chamada crise ambiental global e seus efeitos, aumentam-se os desafios em busca de atitudes que representem a mitigação em torno da degradação ambiental que vem ocorrendo em todo o planeta. Por esse motivo, o desafio da sustentabilidade é tarefa permanente do século XXI e mobiliza os mais diversos campos de conhecimento, como o direito, a política, a ecologia, a economia, dentre outros.

Nessa perspectiva, os efeitos decorrentes do desmatamento da floresta amazônica, bem como a necessidade de sua manutenção são enfoques que, cada vez mais, pautam as discussões internacionais acerca da preservação desse bioma. Ocorre que, em que pese a crise ambiental ser global, reforça-se a importância de uma abordagem voltada para perspectivas latino-americanas de enfrentá-la, considerando o potencial de recursos naturais concentrados nessa região.

Com base nesses temas, o problema de pesquisa corresponde à seguinte indagação: no contexto da crise ambiental global, como as estratégias baseadas no pensamento latino-americano contribuiriam para a preservação da Amazônia? Para tanto, o trabalho objetiva avaliar de que forma as estratégias baseadas no pensamento latino-americano contribuem para a preservação do ecossistema amazônico.

A hipótese de pesquisa sugere, provisoriamente, que o fortalecimento de lideranças locais e de estratégicas com ênfase nos países latino-americanos constitui um projeto viável

---

<sup>1</sup> Doutora em Direito pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos, com período sanduíche na Universidad de Sevilla (Espanha). Mestre e Graduada em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul. Professora de Direito Constitucional. Professora do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu - Mestrado em Direito na Atitus Educação. Coordenadora do Projeto e Grupo de Pesquisa Direitos Fundamentais, Democracia e Desigualdade, vinculado ao CNPq. Brasil. E-mail: [tassia.gervasoni@atitus.edu.br](mailto:tassia.gervasoni@atitus.edu.br)

<sup>2</sup> Graduada e Mestre em Direito pela Atitus Educação, com bolsa PROSUP/CAPES. Integrante do Projeto e Grupo de Pesquisa em Direitos Fundamentais, Democracia e Desigualdade, vinculado ao CNPq. Membro do TMA Brasil. Pesquisadora do Observatório Brasileiro de Recuperação Extrajudicial. Advogada na Biolchi Empresarial. Brasil. E-mail: [rafaelarovani@hotmail.com](mailto:rafaelarovani@hotmail.com)

para a preservação do ecossistema amazônico. Nesse sentido, assinala-se a necessidade de que, além da atuação dos Estados, também sejam articulados o fortalecimento e a integração das demais estruturas e organizações dos países da América Latina, para que desenvolvam suas estratégias de preservação com autonomia e devida proteção ambiental.

Os objetivos gerais do trabalho são: a) verificar como o fenômeno da crise ambiental global e as discussões em torno da Amazônia repercutem nos países latino-americanos; b) questionar a colonialidade dominante presente na América Latina, atribuindo ênfase à ideia de um pensamento decolonial; c) avaliar, diante da crise ambiental global, perspectivas de estratégias latino-americanas para a preservação da Amazônia.

O trabalho será desenvolvido por meio do método de abordagem dedutivo, pois partirá da análise de categorias gerais para, no decorrer da pesquisa e aprofundamento do estudo dessas categorias, especificá-las e inseri-las em perspectivas mais concretas. Como técnica de pesquisa será empregada a documentação indireta, por meio da pesquisa bibliográfica.

### **A crise ambiental global e o problema do desflorestamento na Amazônia brasileira**

Atualmente, diversos domínios da vida contemporânea têm sido caracterizados por uma situação de crise, seja no campo da economia, da política, nos campos social ou ambiental, o fato é que se fala que a modernidade vive tempos de crise<sup>3</sup>. Especialmente nesse cenário de crises, a complexidade da crise ambiental global e seus efeitos aumentam os desafios em busca de soluções ou de alternativas para a degradação ambiental sofrida pelo planeta ao longo dos anos<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Ferrajoli (2015, p. 147-148) contextualiza as razões da crise e aponta como os principais motivos, dentre outros, a falta de introdução das garantias dos direitos estabelecidos nas várias cartas e convenções, bem como a falta de instituições do Estado à altura dos novos poderes e problemas globais. O autor explica que é precisamente a crise econômica que ocorre em todos os países do ocidente, gerada pela desregulação financeira, o principal fator moderno de crise: “[...] De um lado, o papel de governo da política nas formas de representação democrática e o papel normativo de direito estatal são esvaziados pela perda de soberania dos Estados, pela crise de representatividade dos partidos, pelo conflito de interesses e pela sobreposição, aos poderes públicos, dos poderes econômicos e financeiros de caráter transnacional. De outro lado, está desenvolvendo-se um processo desconstituente dos nossos ordenamentos que se manifesta no progressivo dismantelamento do Estado social, na redução dos serviços sociais e das garantias da educação e da saúde, no crescimento da pobreza, da precariedade do trabalho e do desemprego [...]”.

<sup>4</sup> “Vive-se a iminência pressentida de uma catástrofe global dos modos de existência, a catástrofe das formas de civilização, desequilíbrios ambientais que colocam risco a continuidade da vida. Parece não haver ponto de apoio, pois se deterioram progressivamente as relações individuais e coletivas em meio a comportamentos motivados



As reflexões em torno da crise ambiental, bem como os desafios que seus impactos repercutem na vida humana têm gerado discussões acerca da importância da preservação da Terra, que constitui um grande e único ecossistema. Conforme essa consciência é desenvolvida, tem-se a noção de que determinado impacto ou determinada deterioração ambiental em um local do planeta pode repercutir em outro local distante. Por isso, deve-se ter clareza de que as questões ambientais atingiram, especialmente no decorrer dos últimos anos, dimensões globais.

A pesada ameaça que uma economia descontrolada exerce na capacidade de sobrevivência da humanidade induz à problematização do atual padrão de consumo marcado pelo crescimento econômico duradouro em detrimento da capacidade regenerativa dos ecossistemas (Touraine, 2010, p. 55). Em outras palavras, a atual insustentabilidade do sistema econômico e do consumo sem limites remetem à preocupação central de que a recuperação do planeta é imprescindível à vida humana na Terra.

Na medida em que se passou de um crescimento técnico à consciência da existência de um risco mortal induzido pela aceleração do efeito estufa, pela dispersão na atmosfera de uma quantidade superior de CO<sub>2</sub>, pelo risco de inundações devido ao derretimento de geleiras e, globalmente falando, pelo aumento da temperatura no planeta, a ecologia política assumiu relevância na geopolítica global. Desse pensamento, extrai-se que, sem que sejam tomadas decisões globais e sem que haja uma mudança no atual padrão de consumo, não há como garantir a sobrevivência das mais diversas formas de vida terrestres (Touraine, 2010, p. 55).

A racionalidade da modernidade converteu a natureza em objeto do progresso e incremento do poder, favorecendo e orientando a planificação capitalista à expansão global e fundando ilusões de vida que se esgotam em consumo e posse (Gervasoni, 2017, p. 144). Contudo, essa mesma modernidade impulsionada pelo consumo sem medidas vê sua própria sobrevivência ameaçada pela escassez de recursos naturais.

Com efeito, o fenômeno da crise ambiental global foi reconhecido formalmente na agenda política internacional na Conferência sobre o Meio Ambiente, convocada em 1968 pela Organização das Nações Unidas (ONU) e celebrada em Estocolmo (1972). Nesse contexto, deve ser destacada a preocupação central da conferência, com o esgotamento dos recursos

---

unicamente pela vaidade que só fazem ampliar o vazio de uma cultura que vê desaparecer, junto a diversas espécies animais e vegetais, a solidariedade” (Gervasoni, 2017, p. 145).

naturais, resultado de um elevado nível de consumo presente na sociedade do norte global influenciada pelo capitalismo (Estenssoro, 2019, p. 20).

O desenvolvimento da biosfera e a manutenção da vida na Terra estão em risco. Sob essa perspectiva, a crise ambiental pode ser compreendida como resultado do próprio crescimento econômico e elevado nível de qualidade e padrão de vida alcançado pelo mundo desenvolvido, bem como pela altíssima industrialização desses países. Ocorre que, esse ideal econômico que acaba com os recursos naturais em prol de um suposto crescimento, embora seja característico dos países altamente industrializados, traz consigo efeitos devastadores nas mais diversas partes do mundo<sup>5</sup>.

Como exemplo ilustrativo, na região de Puno, no altiplano peruano, a 4.200 metros de altura, os habitantes de Ajoyani enfrentam o frio a cada ano mais extremo (temperaturas de até menos 20 graus), como resultado da mudança climática. Para as famílias desta localidade, onde 48% vivem em situação de pobreza, a perda de vários animais significa menos renda e pior alimentação (El Pais, 2019).

Por outro lado, diante de determinadas variáveis da crise ambiental, tais como a mudança climática e a perda da biodiversidade, existem ecossistemas extremamente significativos em âmbito planetário, como é o caso da Amazônia, localizada na América Latina. Sua importância pode ser visualizada em relação à variável da mudança climática. A Amazônia é conhecida como “pulmão do mundo” pela conservação e preservação dos principais escoadouros de gás carbônico. Além disso, a Amazônia possui cerca de 6,5 milhões de quilômetros quadrados, sendo identificada como uma das principais massas florestadas do globo (Estenssoro, 2019, p. 127).

Contudo, principalmente diante da relevância que esse ecossistema tem para a superação da crise ambiental, o destino da Amazônia tem sido cada vez mais questionado por movimentos sociais e pela mídia nacional e internacional. A projeção geopolítica tem se complicado principalmente para o Brasil, que possui a maior proporção do ecossistema amazônico, detendo 66% da área total<sup>6</sup> (Estenssoro, 2019, p. 127).

---

<sup>5</sup> “[...] ‘Quem mais sofre com a mudança climática é quem menos a provocou’, salienta Norman Martín Casas, assessor de programas nacionais da Oxfam Intermón. Para esta organização, trata-se de uma crise de desigualdade. ‘Nos países onde trabalhamos, as pessoas já são vulneráveis e sofrem com maior virulência os impactos do clima. E enfrentam isso com escassez de recursos para se adaptar’” (El Pais, 2019).

<sup>6</sup> Nesse sentido, deve-se ter presente que: “A Amazônia é um lugar único. A floresta se estende por oito países e a Guiana Francesa, representando 1/20 da superfície do Planeta Terra. A floresta tropical sul-americana é o lugar onde vivem 1,8 milhões de espécies de plantas, animais e micro-organismos, englobando um terço da área



Na medida em que os dados de desmatamento dessa área têm aumentado substancialmente nos últimos tempos, o Brasil tem sua soberania questionada em relação à Amazônia. De acordo com dados registrados pelo Sistema de Detecção do Desmatamento em Tempo Real (DETER), no mês de junho de 2019 as áreas de alerta de desmatamento e degradação da Amazônia legal equivaleriam a 2.072,03 km<sup>2</sup>. O DETER, vinculado ao Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), é responsável pela emissão de alertas de desmatamento e degradação florestal na Amazônia Legal, baseado em dados de satélites de alta frequência (Inpe, 2019).

Ainda com base em dados divulgados pelo DETER, as áreas de desmatamento de corte raso nos meses de abril, maio e junho de 2019 acumulam o total de 1.907,1 km<sup>2</sup>. Por outro lado, em 2018 foram registrados 1.528,2 km<sup>2</sup> no mesmo período, o que assinala o crescimento de 24,8% das áreas desmatadas em 2019. A repercussão desses últimos acontecimentos na floresta Amazônica, principalmente com as queimadas na extensão brasileira do ecossistema, gerou debates em âmbito internacional (Inpe, 2019).

Os dados oficiais apresentados pelo INPE, em 18 de novembro de 2019, estimaram a taxa de desmatamento para os nove estados da Amazônia Legal Brasileira em 9.762 km<sup>2</sup> para o período de agosto de 2018 a julho de 2019. Esse valor representa um aumento de 29,54% em relação à taxa de desmatamento apurada pelo Projeto de Monitoramento do Desmatamento na Amazônia Legal por Satélite (PRODES) em 2018 que foi de 7.536 km<sup>2</sup> (Inpe, 2019).

Nesse sentido, o presidente da França, Emmanuel Macron, foi um dos primeiros a alertar que o Brasil precisa adotar medidas capazes de combater o desflorestamento. Contudo, embora realmente o Brasil precise mudar suas políticas que contribuem para o desmatamento, vale o destaque à ressalva feita pela Oxfam Brasil, no sentido de que os países do G7 (grupo dos sete países mais ricos do mundo, entre eles a França) são historicamente responsáveis pela crise climática e por isso precisam também fazer a sua parte. Segundo aponta a Oxfam, os membros do G7 não estão fazendo o suficiente para cortar emissões de gases do efeito estufa ou ajudar os países mais pobres a se adaptarem para as consequências da crise climática (Oxfam, 2019).

Obviamente, com o avanço do debate sobre a crise ambiental e a notoriedade com que as práticas de desmatamento aparecem nas mídias nacional e internacional, as preocupações

---

tropical de florestas. Além disso, é o lugar mais biodiverso do mundo, onde se pode encontrar a bacia hidrográfica mais importante do planeta, com 17% de toda a água doce existente” (Bezerra, 2012, p. 534).

com a preservação do ecossistema da Amazônia – considerada sua importância para sustentar o equilíbrio ecológico do planeta – aumentaram significativamente. Todavia, é importante referenciar que os problemas de degradação ambiental não derivam somente dos incêndios na Amazônia, já que em praticamente todo o mundo ocorrem fatos determinantes para o agravamento dos impactos.

Por exemplo, uma das maiores catástrofes ambientais ocorreu em 2002, na Europa. Um velho navio petroleiro chamado Prestige, carregado com 70.000 toneladas de óleo, navegava pelo Atlântico em plena tempestade, a 50 quilômetros da costa da Galícia, quando sofreu uma rachadura em seu casco ocasionando um derramamento de óleo que se estendeu até a França e poluiu 2.000 quilômetros de litoral<sup>7</sup>. Vale mencionar que, passados doze anos da tragédia, o caso segue sendo discutido nas instâncias judiciais espanholas e empresas relacionadas com o barco ainda não pagaram indenizações. Especialistas indicaram que o dano ambiental foi revertido graças à capacidade regenerativa da natureza (El Pais, 2019). A questão que se coloca é, entretanto, até quando essa capacidade de se regenerar do planeta suportará os impactos ambientais que vem sofrendo?

No tocante ao tema do aquecimento global, a *World Resources Institute* (WRI) elaborou dois gráficos mostrando a trajetória de emissão de gases do efeito estufa dos países que mais contribuíram no passado e dos que mais contribuem hoje para as mudanças climáticas globais. Os gráficos indicam que os maiores emissores são os países ocidentais industrializados, como Estados Unidos e países europeus. Também é possível observar o crescimento econômico, e consequentemente das emissões, da China. O estudo, que apontou dados desde 1850 até 2016, mostra que os Estados Unidos sempre se mantiveram como o país que mais emite gases de efeito estufa por ano. Além disso, China, Rússia, Índia, Alemanha e Japão são países que aparecem entre os maiores emissores (Wri Brasil, 2019).

Outros dados alarmantes foram divulgados em 2019 pelo Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC), vinculado às Nações Unidas, ao realizar um relatório analisando a mudança climática e o derretimento das geleiras. De acordo com o documento,

---

<sup>7</sup> Sobre o assunto, desde 30 de agosto de 2019, data em que ocorreu o derramamento de óleo petrolífero no litoral nordestino brasileiro, o país enfrenta diversos problemas ambientais decorrentes do acidente. O óleo, que inicialmente atingiu a costa nordestina, decorridos três meses, passou a atingir a região sudeste do país, onde foram verificadas manchas de óleos no litoral de São Paulo e do Rio de Janeiro. Segundo apontam oceanógrafos e químicos, os impactos do óleo derramado no mar podem durar décadas, ocasionando a contaminação e morte de diversas espécies animais, além do risco de contaminação das pessoas nas praias (Bbc, 2019).

até o ano de 2100, se nada for feito em termos de preservação ambiental, o aumento do nível do mar pode alcançar até um metro de altura, acarretando a retirada de milhões de moradores de ilhas e guardas costeiras (G1, 2019).

Diante da emergência de novos arranjos políticos, sociais e econômicos de que depende a sobrevivência da humanidade, especialmente pela complexidade de demandas e articulações que as questões ambientais reivindicam, intensificam-se as pressões sobre os recursos naturais em diversas regiões do planeta. E, como se sabe, na América Latina encontram-se ecossistemas importantes e significativos para a manutenção da vida terrestre, como é o exemplo da Amazônia, que se transformou em uma zona geográfica estratégica na geopolítica ambiental global.

### **A questão da colonialidade por detrás da crise ambiental: perspectivas para o pensamento decolonial**

Feitas algumas considerações acerca das preocupações ambientais atuais e as tensões decorrentes da importância que o ecossistema amazônico representa para a manutenção da vida terrestre, é necessário pontuar algumas considerações sobre a abordagem dessa crise ambiental global e a forma colocada como um problema pretensamente mundial pelas leituras eurocêntricas e norte-americanas, sobretudo numa lógica de colonialidade<sup>8</sup>, que segue oprimindo, concentrando riquezas e aprofundando as desigualdades sociais<sup>9</sup>.

Quando se apresenta um paradigma de crise, deve-se ter em conta a sua estreita relação com a modernidade<sup>10</sup>. Todavia, a modernidade e a racionalidade foram imaginadas

---

<sup>8</sup> A colonialidade “[...] se refere à ideia de que, mesmo com o fim do colonialismo, uma lógica de relação colonial permanece entre os saberes, entre os diferentes modos de vida, entre os Estados-Nação, entre os diferentes grupos humanos e assim por diante. Se o colonialismo termina, a colonialidade se propaga de diferentes formas ao longo do tempo” (Tonial; Maherie; Junior, 2017, p. 19).

<sup>9</sup> Milanovic (2017, p. 14) explica que: “As mudanças verificadas em termos de desigualdade no mundo refletem a ascensão, estagnação e declínio econômico (e frequentemente político) dos países, as alterações nos níveis de desigualdade dentro dos países e as transições de um sistema social ou regime político para outro. A ascensão da Europa Ocidental e da América do Norte na sequência da Revolução Industrial deixou a sua marca na desigualdade do mundo, intensificando-a”.

<sup>10</sup> “Em primeiro lugar, é preciso ter presente que ‘uma crise é [...] uma crise de sentido e consequentemente do valor de todas as coisas. É todo o sentido do mundo do passado, sobretudo, se sua forma moderna, que está sendo posto em questão’. É pelo que passa a modernidade, por todo um novo debate acerca de sua significação e contribuição para a antropogênese. Vive-se, atualmente, uma crise cultural que, desnudada, é uma crise contra a razão, contra a ilustração, contra a modernidade, para resumir tudo a uma palavra” (Gervasoni, 2017, p. 141).

como experiências e produtos exclusivamente europeus. Por meio do eurocentrismo, a elaboração do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder colonial/moderno, capitalista e eurocentrado (Quijano, 2005, p. 123).

Nesse contexto, o eurocentrismo desenvolveu-se como uma perspectiva de conhecimento que se tornou mundialmente hegemônica, colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa quanto no resto do mundo. Nessa lógica de pensamento colonial dominante, o processo de independência da América Latina não foi em direção ao desenvolvimento, pois a estrutura do poder foi e ainda segue estando organizada ao redor do eixo colonial. Em outras palavras, a colonialidade do poder ainda exerce seu domínio, na maior parte da América Latina, contra a democracia, a cidadania e a nação<sup>11</sup> (Quijano, 2005, p. 123).

De fato, a explicação de Mignolo (2006, p. 9) parece acertada, quando o autor indica que a América Latina, além de um subcontinente, foi projeto de uma elite crioula e mestiça que ganhou a independência de Portugal e da Espanha, em cumplicidade com o mercado britânico, o republicanismo francês e a filosofia alemã. Por isso, deve-se ter em mente que a maioria dos problemas relacionados à incapacidade de findar essa relação de subordinação na América Latina é retrato do êxito imperial no manejo da colonialidade do saber.

Com efeito, é difícil de imaginar o fim da colonialidade nos países latino-americanos, já que o processo histórico que resultou na independência desses países, na verdade, prova que o colonialismo se manteve mesmo depois dos processos de independência, inclusive se agravando em alguns casos. Conforme aduz Quijano (1992, p.11-14), o colonialismo foi “uma relação de dominação direta, política, social e cultural dos europeus sobre os conquistados de todos os continentes”. Se politicamente esse modo específico de dominação foi suplantado pela história, a relação de dominação ainda persiste no que diz respeito à exploração, à distribuição de recursos e à hegemonia cultural, mas, principalmente, persiste “em uma

---

<sup>11</sup> “*Es más, a nivel externo y en relación a cómo Occidente trata al otro, al extranjero o al extraño, el grado de asimetría y desigualdad que establece internamente, de puertas a dentro por razones de clase, etarias y de género, las acentúa, incorporando nuevas jerarquías de puertas a fuera, más allende sus fronteras. La discriminación, la marginación y la inferiorización por medio de la división social, cultural, racial, etaria, territorial, de clase y étnica del hacer, del poder, del ser y del saber humanos – establecida por el modo de producción capitalista moderno-patriarcal y sus modelos de desarrollos basados en el mercado y la propiedad privada de avariciosos –, se incrementa estructuralmente entre quienes son considerados occidentales o afines y quienes lo son condicionalmente o deficientemente*” (Rubio, 2015, p. 184).

colonização do imaginário dos dominados”, constituindo um modo ainda mais amplo de dominação.

Essas noções são apresentadas para que se tenha presente que, assim como o processo de colonização dos povos europeus sobre os povos latino-americanos, o paradigma de crise ambiental global tem sido imposto pelo pensamento eurocêntrico e norte-americano dominantes, com o objetivo de causar a impressão de que a América Latina e os países do sul-global em geral têm a mesma parcela de “culpa” que os países do norte-global na degradação ambiental.

Desse modo, ao tentar homogeneizar a responsabilidade da crise em toda a humanidade, instituindo a crise ambiental como de raiz antropogênica, sem distinguir que não é toda a espécie humana sua causadora, os países do norte facilitam o estabelecimento de medidas de gestão de acordo com seus interesses, impondo sua lógica de raciocínio cultural dominante no debate ambiental para não perder seu poder hegemônico sobre os países do Sul (Estenssoro, 2019, p. 168).

Nessa linha de pensamento, o apocalipse ecológico é a tradição de uma imagem criada pelo Ocidente e pela América do Norte, maiores responsáveis pela crise ambiental global. O poder dos países ocidentais se manifesta por meio de uma estrutura de dominação, sobretudo numa perspectiva cultural, de modo que evitam que os demais países se concentrem em analisar as misérias e injustiças que dia após dia padecem milhões de habitantes do planeta, sustentando o modo de vida e hegemonia dos países desenvolvidos (Estenssoro, 2019, p. 181).

Como alternativa à imposição da colonização e à relação de poder entre dominantes e dominados que marca as estruturas dos países latino-americanos, o enfrentamento à colonialidade, caracterizado por um pensamento decolonial, surge para contextualizar a importância da integração desses países como forma de estimular sua autonomia em relação a muitas políticas e hierarquias de poder impostas pelos países colonizadores<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> “Se podría decir que Occidente establece una sociabilidad de inclusiones abstractas sobre la base de exclusiones concretas y cotidianas. Pueden ser disfrutados por quienes se mueven en el modo de vida capitalista hegemónico y desde arriba, desde los espacios de poder que privilegian su disfrute y sin que se ignore que pueden ser amenazados, pero tienen que ser demandados mediante la lucha y la resistencia, junto con otras reivindicaciones de dignidad, por quienes se les niega condiciones de vida dignas equivalentes o diferenciadas del orden moderno burgués y colonial” (Rubio, 2015, p. 189).

Em defesa do pensamento latino-americano, Walsh (2019, p. 27) introduz o conceito de interculturalidade para se pensar estratégias decoloniais. A proposta de interculturalidade<sup>13</sup> idealizada pela autora trata a possibilidade de se construir outro imaginário social que permita criar e pensar condições de organização, saberes e modos de vida com base nas experiências indígenas, por exemplo. Como sustenta a autora, a afirmação da diferença como aquilo que pode ser identificado como exterior à modernidade, pode significar uma importante reestruturação das relações coloniais, levando a outros paradigmas de existência e produção de conhecimentos com base em experiências latino-americanas.

Desse modo, assinala-se um pensamento que orienta o programa do movimento nas esferas política, social e cultural, enquanto opera afetando (e decolonizando) tanto as estruturas e os paradigmas dominantes quanto a padronização cultural que constrói o conhecimento "universal" do Ocidente, valorizando os conhecimentos especialmente dos povos que habitavam as regiões latino-americanas antes do período de colonização<sup>14</sup> (Walsh, 2019, p. 16).

As práticas transformadoras ocorrendo na América Latina, especialmente nos últimos trinta anos, impulsionam ainda mais as razões para o distanciamento da tradição eurocêntrica. Em um contexto geral de América Latina, as lutas mais avançadas foram protagonizadas por grupos sociais indígenas, camponeses, afrodescendentes, piqueteiros, desempregados, cuja presença na história sequer foi reconhecida pela cultura eurocêntrica (Santos, 2010, p. 17).

Esses povos não habitam centros urbanos industriais, vivem nas alturas dos Andes ou nas planícies da região amazônica e expressam suas lutas em suas línguas nacionais, que não foram reconhecidas pelo eurocentrismo. O mais interessante a destacar é que esses povos não lutam por reconhecimento de direitos humanos ou democracia e desenvolvimento

---

<sup>13</sup> “Em seu uso, não só no Equador, mas em toda a região andina, o termo, basicamente, refere a diversidade da sociedade e a necessidade de manter ‘a unidade na diversidade’. Na prática, tem significado, nos anos recentes, uma concessão à diversidade no ‘uni’ ou Estado-nação singular – a diversidade na unidade” (Walsh, 2019, p. 21).

<sup>14</sup> “O que é importante destacar aqui não é somente o que o conceito de diferença colonial oferece para a interculturalidade, mas o que a prática da interculturalidade acrescenta aos conceitos de ‘diferença colonial’ e ‘colonialidade do poder’. Em suma, a interculturalidade é um paradigma ‘outro’, que questiona e modifica a colonialidade do poder, enquanto, ao mesmo tempo, torna visível a diferença colonial. Ao agregar uma dimensão epistemológica ‘outra’ a esse conceito - uma dimensão concebida na relação com e através de verdadeiras experiências de subordinação promulgadas pela colonialidade - a interculturalidade oferece um caminho para se pensar a partir da diferença e através da descolonização e da construção e constituição de uma sociedade radicalmente distinta. O fato de que esse pensamento não transcenda simplesmente a diferença colonial, mas que a visibilize e rearticule em novas políticas da subjetividade e de uma diferença lógica, torna-o crítico, pois modifica o presente da colonialidade do poder e do sistema-mundo moderno/colonial” (Walsh, 2019, p. 27)



(pensados para a realidade europeia), suas lutas são marcadas pela busca de dignidade, respeito, autogoverno, o *buen vivir* e a *Madre Tierra* (Santos, 2010, p. 17).

Com efeito, a teoria eurocêntrica de conhecimento foi construída em alguns países europeus, como Alemanha, Inglaterra, França e Itália, com o objetivo de influenciar o conhecimento da região sul do mundo. Entretanto, as lutas mais inovadoras e transformadoras vêm ocorrendo no Sul em realidades sociais, políticas e culturais muito distintas. Existe uma distância epistemológica muito grande entre a teoria eurocêntrica e a prática latino-americana, sobretudo porque os movimentos do continente latino-americano constituem suas reivindicações baseadas em conhecimentos ancestrais, populares e espirituais que sempre foram refutados à cientificidade própria do eurocentrismo (Santos, 2010, p. 19).

Ao contrário de um conhecimento monopolista eurocêntrico, a proposição do campo da ecologia dos saberes é característica da obra de Boaventura Souza Santos (2010, p. 52), que apresenta esta categoria provida de uma consistência epistemológica, para um pensamento latino-americano pluralista e propositivo. A ecologia dos saberes aparece na obra do autor inclusive como um ideal de resistência ao capitalismo, diretamente aos povos que vivem na periferia do mundo, onde a dominação cultural e colonial são as mais visíveis. Essa perspectiva indica o rompimento com as formas de conhecimento exclusivamente europeias.

Essa tentativa de um “giro decolonial” consiste no desprendimento das forças de categorias de pensamento da colonialidade do saber que justificam a retórica da modernidade, do progresso e da gestão “democrática” imperial. Conforme a colonialidade do poder e do saber se acentuam sobre o racismo e o patriarcalismo, os movimentos sociais de identidade na América Latina surgem como respostas contundentes a essa dominação (Mignolo, 2006, p. 16).

Na medida em que se projeta essa nova perspectiva a partir dos países latino-americanos, por meio de processos de ruptura epistemológica com o pensamento europeu cultural dominante, vislumbram-se alternativas para o fortalecimento desse continente também em termos preservação ambiental, já que, dos povos nativos latino-americanos, ao contrário de um contexto antropocêntrico europeu, a relação de pertença e cuidado com o planeta alcança visões e ações muito distintas da realidade exploração e consumo característicos do capitalismo<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Nesse sentido, as ideologias expressas pela Constituição do Equador, trazem subsídio para se repensar os temas atinentes às questões ambientais por meio do *Buen Vivir* e do ecocentrismo, pois buscam a preservação

Mesmo porque, o modo de vida dos povos originários da América Latina e o sistema capitalista são essencialmente incompatíveis, porquanto a equilibrada harmonia entre os seres humanos, os demais seres vivos e a natureza opõem-se diretamente à lógica capitalista que torna algumas vidas descartáveis pela incessante exploração (Mignolo, 2007, p. 39).

Considerada a grande parcela de importantes recursos naturais que se encontram na América Latina, como é o caso da Amazônia, das reservas de água doce, dentre outros, um dos grandes desafios a serem enfrentados pelo continente latino-americano é a crescente influência e busca pelo controle da região pelo Norte global. O interesse se explica pelo fato de que, além da abundância dos recursos naturais, os ecossistemas e serviços ambientais encontrados nessa região se tornaram muito valiosos. Nesse sentido, somente com a ação unitária da América Latina a região poderá melhor atender seus interesses e proteger seus recursos naturais (Estenssoro, 2019, p. 184).

Feitas as considerações acerca da importância do rompimento com a perspectiva eurocêntrica de conhecimento, que mantém seu poder de dominação nos países latino-americanos e, traçadas as características fundamentais de um pensamento decolonial em busca dos caminhos para essa ruptura, no próximo tópico, a partir de todas essas conexões, a abordagem irá contextualizar como o fortalecimento das lideranças da América Latina pode contribuir com a preservação do ecossistema amazônico.

### **A importância das organizações e lideranças latino-americanas para a preservação da Amazônia**

De fato, com a imagem apocalíptica da chegada de uma crise ambiental global, bem como com a crescente divulgação de intensas queimadas ocorridas na Amazônia brasileira nos últimos anos e documentadas no primeiro ponto deste trabalho, os olhos e interesses do

---

da vida de todos os seres. Destaca-se a lição de Aquino (2015, p. 215-216): “Na cosmovisão andina tudo tem vida. O tempo precisa dialogar entre Passado, Presente e Futuro. Possibilita a amplitude e compreensão do *Buen Vivir*. Por esse motivo, a desejada integração entre os povos sul-americanos tem como ponto de partida esse valor fundamental: a vida que é onipresente em todos e tudo e se desdobra com múltiplos significados no tempo. Nessa linha de pensamento, a Sustentabilidade se manifesta pela ternura da *Pachamama* que abriga todos os seres no seu interior e oportuniza essa integração entre seres humanos e a natureza. Viver e conviver são as estratégias com base nas quais perpetuam-se os diálogos entre a trindade indivíduo-sociedade-espécie e a Terra descritos, microscopicamente, na América do Sul. Essa é a busca pelo equilíbrio e harmonia naquilo que se torna fundamental, comum ao bem viver de todos com tudo”.

mundo todo têm voltado sua atenção ao ecossistema amazônico, principalmente se considerada sua importância para a vitalidade do planeta.

Não é difícil de compreender o porquê da preocupação com a preservação da Amazônia, já que a posição adotada pelo Brasil em anos recentes, que detém a maior parte da floresta amazônica em seu território, sobretudo nos discursos oficiais do então Presidente da República Jair Bolsonaro, negava a importância da Amazônia como patrimônio comum da humanidade, bem como defendia a atuação do governo brasileiro e justificava sua posição com base na soberania do Estado (G1, 2019).

Nesta toada, em sua fala na última Assembleia Geral das Nações Unidas, em setembro de 2019, o ex-presidente brasileiro negou que a Amazônia estivesse ameaçada, reafirmou sua política nacionalista e disse que a floresta estava "praticamente intacta" (Mazui; Matoso, 2019). Obviamente, a forma relapsa como esta gestão brasileira vinha encarando as questões atinentes à proteção da Amazônia significou um forte impulso às intenções de outros países em se apoderar desse vasto território.

As consequências dessa lógica do atual sistema, centrada no Estado, para a qualidade da proteção do ambiente são graves e de longo alcance. O foco na soberania territorial leva a uma dominação dos países pobres pelos ricos, dos interesses de hoje sobre os de amanhã e das necessidades humanas sobre as necessidades ambientais. Essa "lógica de autoexterminio" está fadada ao fracasso e deve ser substituída por uma lógica diferente (Bosselmann, 2015, p. 202).

Dessa forma, pode-se perceber que, como a proteção dos recursos ambientais é assunto que não diz respeito somente aos interesses dos Estados, reforça-se a importância de fortalecer lideranças locais da América Latina para a efetiva proteção do ecossistema amazônico. A proposição de enfrentamento da "crise" sob a perspectiva de um pensamento latino-americano reivindica a tomada de decisões por meio do protagonismo desses países em detrimento do poder hegemônico europeu e norte-americano<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> "Essa perspectiva de enfrentamento da crise assinala que o grande problema, por exemplo, que não é que haja muitos seres humanos que possam arrasar os recursos naturais, como a água doce. O problema é que o consumo de água doce está muito mal distribuído e, enquanto os mais pobres têm sérias dificuldades para seu acesso, os mais ricos a desperdiçam. O mesmo pode-se dizer que ocorre com as imagens que se difundem de que o planeta está abarrotado de seres humanos. Todavia, enquanto algumas pessoas têm milhares de hectares de parques naturais para seu exclusivo usufruto, outros milhões de seres humanos têm de viver em condições sub-humanas" (Estenssoro, 2019, p. 181).

Outro modo de encarar esse contexto de crise pode advir de inúmeras iniciativas de povos indígenas e de projetos da sociedade civil, de organizações não governamentais, de líderes ativistas, dentre outros exemplos, que lutam incansavelmente ao longo da história pela preservação das reservas naturais da América Latina e particularmente da Amazônia. Esses projetos têm grande importância e significativos resultados, porém, são pouco divulgados.

Como exemplificação, o cacique kayapó Raoni Metuktire, recentemente indicado ao Nobel da Paz, é conhecido internacionalmente desde os anos 1980 pela defesa dos povos indígenas e pela luta contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte. Em maio de 2019, Raoni viajou pela Europa em busca de apoio para a defesa da Amazônia e esteve com o Papa Francisco e o presidente francês, Emmanuel Macron. Uma das principais lutas do cacique atualmente é contra os incêndios na floresta amazônica, provocados principalmente pelas mineradoras, fazendeiros, madeireiros e grileiros na região (El País, 2019).

Nesse mesmo sentido, é importante citar a experiência decorrente da Iniciativa MAP - mobilização social transfronteiriça para gestão do desenvolvimento sustentável na Amazônia Sul, realizada entre Madre de Dios (Peru), Acre (Brasil) e Pando (Bolívia). A partir de trabalhos de planejamento e execução das obras da Rodovia do Pacífico, para integração do Brasil, Bolívia e Peru, no cenário da Amazônia, a população local, bem como camponeses, indígenas, universidades, pesquisadores e organizações da sociedade civil se reúnem em um movimento reivindicando o direito de participar de decisões sobre o desenvolvimento da região (Staffen, 2018, p. 103).

Inspirada em ideais de direitos humanos e desenvolvimento sustentável, o trabalho da MAP, ao centrar sua preocupação com a preservação da Amazônia, tem atuação para além das faculdades estatais. A MAP, ainda, participa materialmente de ações de cooperação, colaboração e integração dos países da Amazônia Sul-Occidental. Observa-se que essa iniciativa possibilita deliberações além das fronteiras, além do Estado, para os indivíduos (Staffen, 2018, p. 103-104).

Há inúmeros exemplos de lideranças indígenas que lutam pela preservação da Amazônia<sup>17</sup>. A jovem Yakawilu Juruna, conhecida como Anita, é uma líder indígena brasileira de

---

<sup>17</sup> Em entrevista concedida à jornalista da Globo, Iara Pinheiro, a líder indígena Sônia Guajajara, da Terra Arariboia no Maranhão, relata sobre como a extração da madeira e a expansão da agricultura afetam as populações indígenas: “É uma pressão diária. Poucas pessoas entendem a relação do indígena com a terra. Não veem que, para garantir a cultura, a gente precisa dessa terra. Não um lote ou uma fazenda, mas o conjunto do que ela é. A cultura indígena depende do sol, da água, da terra, do ar, do vento... É a partir dos elementos da natureza que

18 anos que luta pelo meio ambiente e por sua própria sobrevivência. A líder indígena vive na Aldeia de Muratu, às margens do rio Xingu, a dez quilômetros da usina hidrelétrica de Belo Monte que, desde que começou a ser construída, em 2011, ameaça o ecossistema local. Atualmente, uma das principais lutas de Anita é para que outro grande empreendimento, a mineradora canadense *Belo Sun*, não se instale em seu território. Os jovens indígenas do Xingu também fundaram um movimento objetivando desenvolver estratégias de pressão sobre o governo para que exista um compromisso de preservação das matas e das vidas humanas (El Pais, 2019).

Outra iniciativa que merece destaque é uma formação inédita, chamada Amazônia Centro do Mundo, que se reuniu em novembro de 2019 para criar uma aliança pela preservação do ecossistema. O movimento reúne lideranças indígenas, cientistas ambientais, líderes quilombolas, arqueólogos e ativistas ambientais de diversas partes do mundo e tem como objetivo barrar a destruição da floresta e dos povos da floresta, hoje dominada por predadores de toda ordem, como grandes corporações de mineração e o agronegócio insustentável (Ihu Unisinos, 2019).

Nas décadas de lutas indígenas em prol da Amazônia, inúmeros líderes perderam suas vidas. Esse é, por exemplo, o caso de Paulo Paulino Guajajara, conhecido como Lobo Mau, vítima de homicídio em novembro de 2019. Ele era conhecido como guardião da floresta, responsável por denunciar e fiscalizar as invasões na mata. Esses crimes são pouco divulgados e ficam em uma espécie de zona cinzenta em que poucas pessoas têm acesso (El Pais, 2019).

Há, no Brasil, cerca de um milhão de indígenas de mais de 250 etnias distintas vivendo em 13,8% do território nacional. Em meio às ameaças de violência, riscos de perda de direitos em decorrência da pressão dos latifundiários, mineradoras e usinas, eles promovem sua sobrevivência baseada na extração sustentável de sementes como o cumaru e a castanha, além da venda de produtos artesanais, mel e pimenta. Em menor escala, a forma de produção indígena é muito diferente da exploração industrial que provoca impactos ambientais irreversíveis. Cabe destacar que as lideranças indígenas diariamente arriscam sua vida na

---

temos nossas inspirações e sabedorias. Tudo que vem com o desenvolvimento é uma ameaça. Não é que sejamos contra, mas queremos que aconteça respeitando os nossos direitos, e isso dificilmente acontece. Com o desmatamento, acontecem conflitos e nem dentro da nossa terra temos mais liberdade. Os grandes empreendimentos e o agronegócio estão ditando as regras e passando por cima de qualquer direito em nome de um progresso que ninguém sabe onde vai dar. Só preservando conseguimos manter o equilíbrio da natureza. Quando lutamos por terra, estamos cuidando de todo mundo. E isso as pessoas não sabem” (Ihu Unisinos, 2016).

proteção da Amazônia e sofrem perseguições por capangas, latifundiários e empresas (Ihu Unisinos, 2018).

Além disso, é importante destacar o papel dos líderes quilombolas na Amazônia, onde vivem cerca de 150 comunidades. A líder quilombola Tatiana é reconhecida por ser uma das impulsionadoras de uma carta assinada pela Rede de Mulheres Negras da Amazônia que chegou até Brasília, em 2018, e conseguiu frear um projeto de construção de um porto graneleiro às margens do rio Amazonas, que desembocaria em comunidades quilombolas. Por muito tempo Tatiana sofreu perseguições e ameaças políticas, resistindo até hoje na luta pela preservação da Amazônia (El Pais, 2019).

Ao contrário da posição e da gestão do anterior governo brasileiro em torno das questões que circundam o ecossistema da Amazônia, o alerta do presente estudo é justamente no sentido de que o fortalecimento dessas lideranças locais pode representar muito em termos de efetividade no combate aos incêndios e ao desflorestamento da mata. A perda de biodiversidade ocorrida em 2019 apresenta danos irreversíveis e os desmatamentos precisam ser controlados.

Infelizmente, o resgate de um sentimento de identidade com os povos latino-americanos e indígenas é escasso no Brasil<sup>18</sup>, já que a perspectiva eurocêntrica de conhecimento opera como um espelho que distorce o que reflete (Quijano, 2005, p. 118). Em outras palavras, enquanto existir esse apego à colonialidade do saber ou enquanto inexistir um pertencimento em relação aos povos latino-americanos e suas origens, em que se reconheça a importância dessas lideranças locais para a preservação da Amazônia, dificilmente haverá efetividade nos projetos de preservação da natureza.

Tanto as perspectivas de preservação dos ecossistemas locais como a abordagem mais ampla relativa à sustentabilidade<sup>19</sup> indicam a necessidade de articulações de ações a serem efetivadas em todos os níveis: local, regional, nacional e global. A sustentabilidade,

---

<sup>18</sup> Nesse aspecto, cabe ressaltar que em 28 de novembro de 2019 entidades de direitos humanos denunciaram o presidente brasileiro, Jair Bolsonaro, ao Tribunal Penal Internacional, pela prática de crimes contra a humanidade e incitação ao genocídio indígena (Conjur, 2019).

<sup>19</sup> “O grande propósito se resume nisso: criar um modo sustentável de vida. A concepção de sustentabilidade não pode ser reducionista e aplicar-se apenas ao crescimento/desenvolvimento, como é predominante nos tempos atuais. Ela deve cobrir todos os territórios da realidade, que vão das pessoas, tomadoras individualmente, às comunidades, à cultura, à política, à indústria, às cidades e principalmente ao planeta terra com seus ecossistemas. Sustentabilidade é um modo de ser e de viver que exige alinhar as práticas humanas às potencialidades limitadas de cada bioma e às necessidades das presentes e das futuras gerações” (Boff, 2012, p. 16).



nesse sentido, deve ser pensada numa perspectiva global, além dos governos locais, envolvendo todo o planeta, “[...] fazendo que o bem de uma parte não se faça à custa do prejuízo da outra. Não é possível garantir a sustentabilidade de uma porção do planeta deixando de elevar, na medida do possível, as outras partes ao mesmo nível ou próximo a ele” (Boff, 2012, p. 17).

Evidentemente temas como a importância da Amazônia deixam inequívoca a necessidade de enfrentar conjuntamente esse problema, dado que a biosfera funciona como um único e grande ecossistema. Todavia, além de manifestações de discursos em defesa da sustentabilidade, é preciso definir bases de integração e cooperação, em um planeta marcado por crescentes desigualdades e profundas assimetrias de poder.

A Amazônia, no atual panorama de desmatamento, carece de uma estrutura sólida para a sua proteção. A preservação desse ecossistema deve ser interesse de todos, por isso, sugere-se que, ao lado dos Estados, toda a comunidade tenha legitimidade e participação para sua preservação.

Para a garantia de preservação da biosfera de um futuro incerto, a participação dos líderes locais e da comunidade na tomada de decisão é de suma importância. De modo especial, a gestão ambiental democrática é um potencial convite para a ação dos cidadãos preocupados com suas condições de existência. De fato, o equilíbrio da Terra e dos ecossistemas para que o planeta continue sendo um lugar habitável é responsabilidade de todos. Portanto, compreendida a incapacidade do Estado de exercer liderança frente à crise ambiental, entende-se que o engajamento e a participação de todos serão muito mais efetivos para a preservação do ecossistema amazônico.

### **Considerações finais**

Os fundamentos teóricos apresentados nesse estudo demonstram a necessidade de se repensarem e se reorganizarem algumas questões atinentes à colonialidade e à forte influência dos países do Norte Global na América Latina. Nessa toada, o continente latino-americano, que possui importantes recursos naturais em seu território, como é caso da Amazônia, deve desenvolver estratégias decoloniais para a preservação de seus ecossistemas.

No contexto da crise ambiental global, o ecossistema amazônico é relevante, por possuir as maiores coberturas vegetais do planeta e, dentre outros motivos, ser considerado o

“pulmão do mundo”. Conforme restou caracterizado, a Amazônia tem sido alvo de crescentes desflorestamentos, especialmente se considerada a forma como a gestão brasileira atuou a partir do ano de 2019.

Por isso, no decorrer do estudo, assinalou-se a importância de se fortalecerem as lideranças locais e, principalmente, indígenas que, no decorrer dos anos, têm lutado incansavelmente pela preservação da Amazônia em praticamente toda sua extensão. Com isso, verifica-se que os países latino-americanos devem se fortalecer e se integrar na defesa dos importantes ecossistemas estratégicos à manutenção da vida na Terra presentes na região.

Finalmente, verificou-se que a hipótese de pesquisa foi corroborada. Ou seja, o fortalecimento de lideranças locais e de estratégicas com ênfase nos países latino-americanos constitui um projeto viável para a preservação do ecossistema amazônico. Nesse sentido, pondera-se que, além da atuação dos Estados, é importante que sejam articulados o fortalecimento e a integração das demais estruturas e organizações dos países da América Latina, para que desenvolvam suas estratégias de preservação de forma mais contundente.

## Referências bibliográficas

AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de. A importância da Sustentabilidade como critério de desenvolvimento do constitucionalismo Latino-americano. In: AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de; DE BASTIANI, Ana Cristina Bacega. *As andarilhagens da Sustentabilidade no Século XXI*. Florianópolis: Empório do Direito, 2015.

BBC, News. *Danos do óleo no litoral do Nordeste vão durar décadas, dizem oceanógrafos*. 2019. Disponível em: < <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-50131560>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

BEZERRA, Joana. A Amazônia na Rio+20: as discussões sobre florestas na esfera internacional e seu papel na Rio+20. *Cadernos EBAPE*. v.10, p. 533-544, 2012.

BOFF, Leonardo. *Sustentabilidade: o que é - o que não é*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

BOSSELMANN, Klaus. *O princípio da sustentabilidade: transformando direito e governança*. Tradução de Phillip Gil França. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

CONJUR, Consultor Jurídico. *Entidades de direitos humanos denunciam Bolsonaro por crimes contra a humanidade*. 2019. Disponível em: < <https://www.conjur.com.br/2019-nov-28/bolsonaro-denunciado-crimes-humanidade-tpi>>. Acesso em: 29 nov. 2019.

EL PAIS, Brasil. *A Amazônia também é negra*. 2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/19/politica/1574164761\\_425337.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/19/politica/1574164761_425337.html)>. Acesso em: 26 nov. 2019.

EL PAIS, Brasil. *Aquecimento global trará mais migrações, doenças e fenômenos extremos*. 2019. Disponível em: < [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/16/eps/1568633180\\_345386.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/09/16/eps/1568633180_345386.html)>. Acesso em: 26 nov. 2019.

EL PAIS, Brasil. *Assassinato de líder Guajajara abala comunidade indígena e Moro garante que PF vai investigar*. 2019. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/02/politica/1572726281\\_632337.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/02/politica/1572726281_632337.html)>. Acesso em: 26 nov. 2019.

EL PAIS, Brasil. *Cacique Raoni ironiza: “Onde está o amigo de Bolsonaro, o Queiroz?”*. 2019. Disponível em: < [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/18/politica/1574114547\\_920204.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/18/politica/1574114547_920204.html) >. Acesso em: 26 nov. 2019.

EL PAIS, Brasil. *Geração ‘Greta’ da Amazônia luta por sobreviver antes de falar em mudança climática*. 2019. Disponível em: < [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/24/politica/1574625811\\_669555.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/24/politica/1574625811_669555.html)>. Acesso em: 26 nov. 2019.

EL PAIS, Brasil. *Um dos maiores vazamentos de óleo da Europa mostra como é difícil punir culpados*. 2019. Disponível em: < [https://brasil.elpais.com/brasil/2019/10/24/internacional/1571945976\\_820332.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2019/10/24/internacional/1571945976_820332.html)>. Acesso em: 26 nov. 2019.

ESTENSSORO, Fernando. *A Geopolítica Ambiental Global do Século XXI*. Os desafios para a América Latina. Ijuí: Unijuí, 2019.

FERRAJOLI, Luigi. *A Democracia através dos Direitos: o constitucionalismo garantista como modelo teórico e como projeto político*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2015.

G1. *Aquecimento global vai elevar o nível do mar em até 1 metro em 8 décadas, aponta relatório do IPCC*. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/09/25/nivel-do-mar-deve-subir-ate-1-metro-em-8-decadas-por-causa-do-aquecimento-global-aponta-relatorio-do-ipcc.shtml>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

G1. *EUA notificam a ONU e confirmam saída do Acordo de Paris*. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/natureza/noticia/2019/11/04/eua-notificam-a-onu-e-confirmam-saida-do-acordo-de-paris.shtml>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

GERVASONI, Tássia A. *Estado e Direito em trânsito na pós-modernidade*. Florianópolis: Empório do Direito, 2017.

IHU, Instituto Humanitas Unisinos. *Amazônia Centro do Mundo*. 2019. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/594436-amazonia-centro-do-mundo>>. Acesso em: 26 nov. 2019.

IHU, Instituto Humanitas Unisinos. *Um milhão de indígenas brasileiros lutam por mais autonomia e buscam alternativas para sobreviver*. 2018. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/578127>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

IHU, Instituto Humanitas Unisinos. *Sônia Guajajara, especialista em educação: 'Quando lutamos por terra, cuidamos de todo mundo'*. 2016. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/185-noticias/noticias-2016/554226-sonia-guajajara-especialista-em-educacao-quando-lutamos-por-terra-cuidamos-de-todo-mundo>>. Acesso em: 28 nov. 2019.

INPE, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. *Alertas do DETER na Amazônia em junho somam 2.072,03 km<sup>2</sup>*. São Paulo, 2019. Disponível em: <[http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod\\_Noticia=5147](http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5147)>. Acesso em: 22 nov. 2019.

INPE, Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais. *A estimativa da taxa de desmatamento por corte raso para a Amazônia Legal em 2019 é de 9.762 km<sup>2</sup>*. São Paulo, 2019. Disponível em: <[http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod\\_Noticia=5294](http://www.inpe.br/noticias/noticia.php?Cod_Noticia=5294)>. Acesso em: 27 nov. 2019.

MAZUI, Guilherme; MATOSO, Filipe. *Bolsonaro vai à ONU para falar de Amazônia e soberania*. G1. Brasília, 22 set. 2019. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/09/22/bolsonaro-vai-a-onu-para-falar-de-amazonia-e-soberania-temas-de-todos-os-antecessores.shtml>>. Acesso em: 22 nov. 2019.

MIGNOLO, Walter. *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro decolonial*. In: WALSH, Catherine; MIGNOLO, Walter; LINERA, Alvaro Garda. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo, 2006.

MIGNOLO, Walter D. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura un manifiesto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGUÉL, Ramón (Comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

MILANOVIC, Branko. *A desigualdade no mundo: uma nova abordagem para a era da globalização*. Tradução de Marta Pereira da Silva. Lisboa: Actual, 2017.

OXFAM, Brasil. *Na briga entre Macron e Bolsonaro, ficamos do lado do clima e da Amazônia*. 2019. Disponível em: <<https://oxfam.org.br/noticias/na-briga-entre-macron-e-bolsonaro-ficamos-do-lado-do-clima-e-da-amazonia/>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In. LANDER, E.(org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 107 – 129.

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

RUBIO, David Sánchez. David. Derechos humanos, no colonialidad y otras luchas por la dignidad: una mirada parcial y situada. *Revista Campo Jurídico*. vol. 3, n. 1, 2015. p. 181-213.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Extensión Universitaria, 2010.

STAFFEN, Márcio Ricardo. *Interfaces do direito global*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2018.

TONIAL, Felipe Augusto; MAHEIRIE, Kátia; JUNIOR, Carlos Alberto Severo. A resistência à colonialidade: definições e fronteiras. *Revista de Psicologia da UNESP*, 2017. p. 18-26.

TOURAINÉ, Alan. *Após a crise. A decomposição da vida social e o surgimento de novos atores não sociais*. Petrópolis: Vozes, 2011.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e decolonialidade do poder um pensamento e posicionamento "outro" a partir da diferença colonial. *Revista Eletrônica da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Pelotas*. v. 5, n. 1, 2019. p. 6-39.

WRI, World Resources Institute Brasil. *Os países que mais emitiram gases de efeito estufa nos últimos 165 anos*. 2019. Disponível em: < <https://wribrasil.org.br/pt/blog/2019/04/ranking-paises-que-mais-emitem-carbono-gases-de-efeito-estufa-aquecimento-global>>. Acesso em: 27 nov. 2019.

### **Amazônia e crise ambiental: perspectivas a partir do pensamento latino-americano**

**Resumo:** O artigo relaciona o desflorestamento da Amazônia com a crise ambiental global e reforça a importância de se desenvolverem estratégias de preservação desse ecossistema baseadas no pensamento latino-americano. O intuito da pesquisa é responder ao seguinte problema: no contexto da crise ambiental global, como as estratégias baseadas no pensamento latino-americano contribuiriam para a preservação da Amazônia? Para tanto, o trabalho objetiva avaliar de que forma as estratégias baseadas no pensamento latino-americano contribuem para a preservação do ecossistema amazônico. A hipótese de pesquisa sugere que o fortalecimento de lideranças locais e de estratégicas com ênfase nos países latino-americanos constitui um projeto viável para a preservação do ecossistema amazônico. Nesse sentido, assinala-se a necessidade de que, além da atuação dos Estados, também sejam articulados o fortalecimento e a integração das demais estruturas e organizações dos países da América Latina, para que desenvolvam suas estratégias de preservação com protagonismo. A pesquisa desenvolveu-se por meio do método dedutivo e da técnica de pesquisa bibliográfica. Ao final, a hipótese de pesquisa foi corroborada, posto que o fortalecimento de lideranças locais e de estratégicas com ênfase nos países latino-americanos constitui um projeto viável para a preservação do ecossistema amazônico.

**Palavras-chave:** Amazônia; Crise Ambiental; Colonialidade; Pensamento latino-americano.

### **Amazon and environmental crisis: perspectives from latin american thought**

**Abstract:** The article relates deforestation of the Amazon with the global environmental crisis and reinforces the importance of developing strategies for the preservation of this ecosystem, based on Latin American thinking. The purpose of the research is to answer the following research problem: In the context of the global environmental crisis, how would strategies based on Latin American thinking contribute to the preservation of the Amazon? Therefore, the objective of this work is to evaluate how strategies based on Latin American thinking contribute to the preservation of the Amazonian ecosystem. The research hypothesis suggests that strengthening local and strategic leaders with emphasis on Latin American countries is a viable project for the preservation of the Amazon ecosystem. In this sense, it is pointed out that, in addition to the actions of the states, the strengthening and integration of the other structures and organizations of the countries of Latin America are also articulated, so that they develop their preservation strategies of environmental protection with protagonism. The research was developed through the deductive method and the bibliographic research technique. In the end, the research hypothesis was corroborated, since the strengthening of local and strategic leaders with emphasis on Latin American countries is a viable project for the preservation of the Amazonian ecosystem.

**Keywords:** Amazon; Environmental crisis; Coloniality; Latin American thinking.

### **Amazonía y crisis ambiental: perspectivas del pensamiento latinoamericano**

**Resumen:** El artículo vincula la deforestación de la Amazonía con la crisis ambiental global y refuerza la importancia de desarrollar estrategias para la preservación de este ecosistema, basadas en el pensamiento latinoamericano. El propósito de la investigación es responder al siguiente problema de investigación: en el contexto de la crisis ambiental global, ¿cómo contribuirían las estrategias basadas en el pensamiento latinoamericano a la preservación de la Amazonía? Por lo tanto, el objetivo de este trabajo es evaluar cómo las estrategias basadas en el pensamiento latinoamericano contribuyen a la preservación del ecosistema amazónico. La hipótesis de la investigación sugiere que fortalecer a los líderes locales y estratégicos con énfasis en los países latinoamericanos es un proyecto viable para la preservación del ecosistema amazónico. En este sentido, se señala que, además de las acciones de los estados, también se articula el fortalecimiento e integración de otras estructuras y organizaciones de los países de América Latina, para que puedan desarrollar sus estrategias de preservación con protagonismo. La investigación se desarrolló a través del método dedutivo y la técnica de investigación bibliográfica. Al final, la hipótesis de investigación se corroboró, ya que el fortalecimiento de líderes locales y estratégicos con énfasis en los países latinoamericanos es un proyecto viable para la preservación del ecosistema amazónico.

**Palabras clave:** Amazon; Crisis ambiental; Colonialidad; Pensamiento latinoamericano.



## Os futuros de Darcy Ribeiro

Andrés Kozel \*

Fabrizio Pereira da Silva \*\*

### Apresentação

Darcy Ribeiro se interessou bastante por futurizar. O fez em registros e em momentos distintos, deixando seus exercícios de futurição articulados a predicações não necessariamente homogêneas ou somáveis entre si. O estudo sistemático desta faceta de sua obra é relevante por si mesma: Darcy Ribeiro é um autor clássico das ciências sociais latino-americanas. A relevância aumenta se considerarmos que o estudo de suas elaborações futuristas pode nos ajudar a circunscrever melhor aspectos chave da experiência latino-americana de “crise do tempo”, “mudança de regime de historicidade”, advento do “presentismo” (Hartog, 2007). As interrogações sobre a pertinência destas categorias e sobre a datação e caracterização do processo a que aludem constituem um objeto de estudo significativo, pleno de arestas debatíveis e, exatamente por isto, fascinante.

Além desta breve apresentação e de uma seção conclusiva, o presente estudo se organiza em quatro partes. Na primeira, se delineiam as coordenadas contextuais e conceituais a partir das quais propomos abordar os futuros de Darcy Ribeiro. Nas três partes seguintes se discutem, em ordem cronológica, três momentos das futurições darcianas. Na seção conclusiva se oferece um balanço: se apresenta uma hipótese em dois passos e uma reflexão,

---

\* Pesquisador do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) da Argentina, baseado no Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas da Universidad Nacional de San Martín (LICH-UNSAM). Doutor em Estudos Latino-Americanos pela UNAM (México), com estudos de pós-doutorado no El Colegio de México.

\*\* Professor de Ciência Política de Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Professor da Maestría en Estudios Contemporáneos de América Latina da Universidad de la República (UdelaR). Doutor em Ciência Política pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (IUPERJ). Pós-Doutor pelo Instituto de Estudios Avanzados da Universidad de Santiago de Chile (IDEA-USACH). Vice-diretor da *Wirapuru, revista latino-americana de estudios de las ideas*.

e se defende a vigência da inquietude futurizante e do ato de futurizar como imprescindíveis em sociedades que, como as nossas, sofrem de dificuldades para projetar-se ao futuro.<sup>1</sup>

### Sobre os futuros do passado e o presente sem futuro

O interesse de Darcy Ribeiro pelo futuro e as formas diversas pelas quais se expressou não deveriam a esta altura nos surpreender. Foram parte de uma sensibilidade de época cujos perfis já foram cartografados mais ou menos satisfatoriamente. Em 1967, num livro que nosso autor conheceu bem, Daniel Bell vinculava o ressurgimento do interesse no futuro a vários fatores: a fascinação que exercia a cifra 2000 – bruscamente percebida como próxima e interpelante –, o entusiasmo suscitado pela aventura espacial, a possibilidade de dispor de séries estatísticas sistemáticas, a valorização generalizada da planificação (Bell, 1969, pp. 29-30). A etapa se caracterizou não somente pela profusão de prospecções sistemáticas, mas também pela consolidação da ficção científica: contos, novelas, séries de televisão, filmes<sup>2</sup>. Na América Latina destes anos, futurizaram com fervor José Luis de Ímaz, Óscar Varsavsky, Alfredo Calcagno, Jorge Ahumada, Héctor Hurtado, Carlos Domingo, Amílcar Herrera e sua equipe da Fundação Bariloche (Kozel, Patrouilleau, 2016). O nome de Darcy Ribeiro se deixa integrar sem problemas a essa lista.

Quanto à diversidade formal, Darcy se permitiu futurizar em passagens de suas obras teóricas, em explorações sistemáticas específicas, em declarações de ocasião, em um ensaio utopizante, em um romance de difícil classificação. Esta heterogeneidade tampouco deveria nos surpreender. Como toda obra portadora de certa densidade, a sua está atravessada por impulsos e disposições parcialmente contraditórios, além de mutáveis no tempo. Uma obra é, para dizê-lo de alguma maneira, uma bricolagem em movimento, a forja trabalhosa de uma equação simbólica instável, que vai alcançando formulações provisórias. Eventualmente,

<sup>1</sup> Uma versão um pouco mais longa deste artigo aparece como “Estudo preliminar” da antologia de textos darcyanos que, sob o título *Os futuros de Darcy Ribeiro*, foi publicada pela Elefante em 2022, ano do centenário de Darcy.

<sup>2</sup> Em 1968 apareceu *The Population Bomb*, de Erlich; alguns anos depois, *The Limits to Growth*, do casal Meadows e outros autores, que geraria a resposta latino-americana conhecida pelo nome triplo de *Catástrofe o Nueva Sociedad* ou *Modelo Bariloche* ou *Modelo Mundial Latinoamericano* (Herrera, 2007 [1977]). No começo dos anos 1960 havia surgido *Silent Spring*, de Rachel Carson. Sem sairmos do mundo anglófono, e a título meramente ilustrativo, podemos recordar também a circulação das obras de Robert Heinlein, Arthur C. Clarke e Isaac Asimov, o aparecimento de séries de televisão como *Star Trek*, a estreia de filmes como *Dr. Strangelove* e *2001: a Space Odyssey* (ambos dirigidos por Stanley Kubrick), ou *Silent Running* (dirigido por Douglas Trumbull).

algumas delas podem ser consideradas como mais características, ainda que não convenha pensá-las como definitivas, menos ainda como expressões de uma suposta “essência” autoral. Um “autor” é, em todo caso, uma unidade de propósitos problemática, um itinerário mais ou menos desgarrado, uma voz onde ressoam ecos de numerosas vozes com as quais a voz em questão conversa, sabendo ou não<sup>3</sup>. Em nenhum caso convém pensar os autores como essências nem as obras como desdobramentos plenamente coerentes de um plano inicial.

O estudo da série textual especificamente futurista de Darcy Ribeiro pode ilustrar tudo isto de maneira conveniente, além de oferecer (como adiantamos) um interesse adicional. O protagonismo intelectual e político do autor, o multifacético de seus interesses e a qualidade de suas elaborações se tornam no seu caso uma arena notável para aproximar-se dos modos pelos quais se foi processando simbolicamente uma mudança de época ou, para dizê-lo nos termos de François Hartog (2007), uma mudança de regime de historicidade<sup>4</sup>. Darcy Ribeiro não parecia se referir a algo distinto quando, numa consideração retrospectiva, falava da passagem da “revolução necessária” à “pequena utopia”. Em seu laconismo, esta fórmula condensa admiravelmente o que acaso ocorreu naquela conjuntura de meados da década de 1970, que em vários sentidos foi o portal de entrada em nosso tempo.

Como se recordará, Hartog localiza (não sem matizes) a mudança por volta de 1990; como tentaremos mostrar, no que concerne a vários aspectos decisivos, os ajustes e acomodações que se pode detectar na obra de Darcy Ribeiro parecem se antecipar mais de quinze anos a esta data. Em geral, e sem questionar a centralidade do momento 1990, pensamos que convém periodizar a (última?) experiência de “crise do tempo” recorrendo a esta dupla marcação. Isto, que possivelmente seja válido em geral, é decisivo quando nos dispomos a pensar a experiência latino-americana: em vários sentidos, o golpe de Estado de 1973 no Chile foi um choque que marcou a ruptura. Nem todos os atores o sentiram desta

---

<sup>3</sup> Este modo de apreciar um itinerário-obra conta entre seus antecedentes maiores com o clássico estudo de Bajtin (2003) sobre Dostoiévski. Além do mais, as tensões, torsões e matizes que cabe identificar em determinado itinerário podem ser interpretadas como indicativas de possíveis instabilidades axiológicas, da condição aporética das problemáticas tratadas, dos difíceis ajustes que o intelectual-*bricoleur* deve tentar entre seus propósitos primordiais (e o imperativo de coerência que deles derivam) e as mudanças na correlação de forças no campo respectivo, assim como na dinâmica sócio-política geral (Devés, Kozel, 2018).

<sup>4</sup> Para Hartog, é possível que nos encontremos num novo “regime de historicidade”, distinto ao predominante na modernidade, que estava orientado pelo futuro. Este novo regime pode ser experimentado de duas maneiras, a partir da posição social ocupada. Para alguns, é o tempo dos fluxos, da aceleração, da mobilidade, dos projetos. Para a grande maioria (trabalhadores informais, excluídos, imigrantes, refugiados...), é um tempo transitório permanente: um presente sem passado e sem futuro real.

maneira; no entanto, com o passar dos anos, foi ficando claro que com o acontecimento se encerrou entre nós uma etapa histórica, caracterizada por uma relação mais ou menos específica com a temporalidade e suas dimensões.

Em termos gerais, o dismantelamento massivo de uma grande utopia estruturante coloca os pensadores afetados frente ao imperativo delicado de reinventar-se evitando os abismos da incoerência (enunciar algo que contradiz o que se dizia até ontem) e do anacronismo (seguir enunciando algo que não se ajusta às exigências da nova situação). Diferente daqueles que anunciam ruidosamente suas mudanças de posição e daqueles que se gabam de uma coerência a toda prova, Darcy Ribeiro tendeu a se perceber como alguém que conseguiu realizar a travessia mantendo uma relativa fidelidade a suas posições prévias. Há bastante acerto nesta autopercepção: ele foi ajustando seus pontos de vista de maneira gradual e sem abdicar por completo deles. No entanto, como veremos, houve deslocamentos, alguns significativos. O estudo destes ajustes permite apreciar um tipo de “microrrevolução semântica” (Egido, 2006), isto é, acomodações que não necessariamente foram presididas por gestos explícitos nem por uma vontade de reformulação integral, e sim coexistiram com persistências, inclusive com assincronismos um tanto desconcertantes<sup>5</sup>.

### **Tecnologismo e revolução necessária**

Entre 1968 e 1972, Darcy Ribeiro publicou os cinco volumes que mais tarde se conheceriam como sua série de estudos de antropologia da civilização. Se trata, respectivamente, de *O processo civilizatório: etapas da evolução sociocultural* (1968); *As Américas e a civilização: processo de formação e causas do desenvolvimento cultural desigual dos povos americanos* (1969); *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno* (1970, com antecedentes); *O dilema da América Latina: estruturas do poder e forças insurgentes* (1971); e *Os brasileiros: teoria do Brasil* (1972).

---

<sup>5</sup> Não é nossa intenção abordar aqui todas as facetas do itinerário/obra de Darcy e seus possíveis usos e releituras; tampouco queremos reconstruir integralmente sua trajetória. A bibliografia sobre o autor é crescente, um indicativo de que sua obra segue nos interpelando. Ver, entre outros: Pereira Gomes (1992), Mignolo (1995), Ribeiro Coelho (2002), Gomes (2010), Heymann (2012), Miglievich-Ribeiro e Romera Junior (2015), Ribeiro Coelho e Rocca (2015), Kozel (2018; 2019), Vidal Costa (2021).

Recordemos que o autor concebeu os dois primeiros livros da série em seu exílio uruguaio. Havia chegado àquele país após o golpe de Estado de 1964 que depôs o presidente João Goulart, em cujo governo havia exercido altas funções. Se propôs, então, a escrever um livro que explicasse o que havia ocorrido no Brasil. O escreveu, mas não publicou: percebeu que o projeto era insuficiente e que era preciso repensá-lo inteiramente, para localizar o Brasil na América Latina, a América Latina no mundo, e o mundo no processo civilizatório.

Seguramente, por ter sido pensada e executada num lapso curto de tempo, a série de estudos de antropologia da civilização constitui um corpo relativamente compacto e consistente em termos conceituais. Vale a pena recordar que no final da década de 1960 Darcy Ribeiro retornou fugazmente ao Brasil, tendo estado preso por alguns meses. Logo se exilou de novo, na Venezuela, no Chile e no Peru. Durante sua passagem pelo Chile, concebeu *O dilema da América Latina*, quarto título da série, publicado em 1971.

Como indicamos, o primeiro volume da série foi *O processo civilizatório*. Uma de suas partes está dedicada à caracterização das “sociedades futuras”. A chave interpretativa de Darcy Ribeiro é tecnologista; seu olhar da história gira em torno do conceito de “revolução tecnológica”. Para pensar o futuro, se baseia em bibliografia sobre assuntos militares, espaciais e tecnológicos em sentido amplo<sup>6</sup>. Pergunta se iremos conceber as inovações de base termonuclear e eletrônica acumuladas desde a segunda guerra mundial como “impulsos aceleradores” ou como “uma nova revolução tecnológica”. Responde que parece tratar-se mais do segundo que do primeiro: a revolução termonuclear coloca a humanidade nas fases iniciais de um “novo processo civilizatório”. Vemos prefigurado aqui o conceito de “civilização emergente”, introduzido e trabalhado tempos depois. A ideia conexa da “nova revolução tecnológica” também reaparece em várias de suas obras posteriores.

A revolução em curso abre enormes possibilidades construtivas, mas também destrutivas e restritivas, que dão forma a uma situação de encruzilhada. Admitindo a dificuldade de formular prognósticos, o autor destaca o peso crescente da atividade científica, assim como a possibilidade e a necessidade de se começar a conduzir racionalmente o processo evolutivo. Tem em conta a acumulação de tensões que se irão gerando, que poderão conduzir ao rompimento da própria estrutura da sociedade. A transformação em questão não

---

<sup>6</sup> Entre suas referências nesse sentido se destacam F. Sternberg; Morton H. Halperin e um livro compilado por Eli Ginzberg.

será igual em todas as sociedades. O autor a vislumbra mais harmoniosa nos países socialistas, habituados à planificação. A prevê mais conflitiva nos países capitalistas avançados, assim como nos países neocoloniais como os latino-americanos.

O Darcy Ribeiro de 1968 é majoritariamente otimista: considera, não sem lutas entre as tendências progressivas e os defensores dos privilégios, que a prosperidade se generalizará e se universalizará o socialismo. Surgirão, a nível mundial, formas novas de difusão dos progressos tecnológico-culturais, nem espoliadoras nem subordinantes. Quanto aos desafios futuros, se pergunta como será gerido o poder de compulsão social sobre a personalidade e como será conduzido racionalmente o processo de socialização. Perto do final do texto, recorda o contraste entre Tocqueville – temeroso das tendências despersonalizadoras e despóticas – e Marx – otimista em relação às possibilidades abertas pela prosperidade ordenada. Para este Darcy Ribeiro, o “futuro imediato” é o de Tocqueville ou o de Marx, enquanto o “futuro distante” é inquestionavelmente o de Marx. Difícil de prever em suas características concretas, a sociedade futura de Darcy Ribeiro é uma sociedade socialista “de novo tipo”, onde as possibilidades de conhecer e atuar são ilimitadas e onde o homem já não é adjetivável étnica, racial ou regionalmente: é a civilização da humanidade<sup>7</sup>.

No ano seguinte, Darcy Ribeiro publicou *As Américas e a civilização*. De suas páginas desponta sua memorável tipologia dos povos extra-europeus, bem como sua caracterização do Brasil como “povo novo”, cujas façanhas não estão no passado, mas no porvir. Ali aparece também o conceito de “povo emergente”, uma noção que denota e conota questões distintas às carregadas por “civilização emergente” e que naquele momento não tinha maior aplicação na América Latina, integrada por povos “testemunho”, “transplantados” e “novos”.

Em *O dilema da América Latina*, de 1971, há um capítulo intitulado “As Américas no mundo”. Darcy Ribeiro contrasta indicadores de desenvolvimento das Américas prósperas e das deserdadas. Os das primeiras são oito vezes superiores e, de acordo com as séries estatísticas, cabe prever que serão mais com o passar do tempo. Empregando dados das Nações Unidas, o autor descreve desse modo um “abismo que se alarga”. Baseando-se nos cálculos e argumentos de S. Kuznets, sustenta que só há um caminho pelo qual a América

---

<sup>7</sup> É interessante observar como este Darcy, desde uma perspectiva de esquerda, se aproxima de outras propostas que entreveram uma humanidade etnicamente fusionada, como a “civilização do universal” de Pierre Teilhard de Chardin ou a “raça cósmica” de José Vasconcelos.

Latina pode superar seu atraso: mobilizar vontades, esforços e recursos como o fizeram os países socialistas, em particular a União Soviética e a China. Deixar as coisas entregues a si mesmas suporia condenar-se ao atraso crescente. Darcy Ribeiro alinha suas avaliações com as de Herman Kahn e Anthony Wiener e menciona um interessante debate que houve sobre isto no Brasil<sup>8</sup>. Reafirma assim sua ideia de que não há soluções dentro do capitalismo, sendo o modelo socialista a “saída natural” ao subdesenvolvimento para os países da América Latina: só por meio do socialismo revolucionário pode romper-se, simultaneamente, com a dependência externa e a dominação classista interna (Ribeiro, 1971, pp. 68-72). Estas observações, ainda que se situem num registro distinto – o das projeções de séries estatísticas demográficas, econômicas, distributivas – às de *O processo civilizatório*, são na maior parte consistentes com elas e, a seu modo, são portadoras de futuridade.

Ainda nos tempos da Unidade Popular, Darcy Ribeiro deixou o Chile para se estabelecer no Peru de Velasco Alvarado. Num testemunho retrospectivo, Darcy Ribeiro afirmou ter futurizado no Peru de Velasco Alvarado. Nesses anos, concebeu e dirigiu o projeto denominado PER. 71/550, sediado no Centro de Estudos de Participação Popular (CENTRO) dentro da órbita do Sistema Nacional de Apoio à Mobilização Social (SINAMOS) e vinculado a espaços internacionais como a Organização Internacional do Trabalho (OIT) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Entre seus colaboradores, figuraram especialistas como Carlos de Senna Figueiredo, Abraham Guillén, Renzo Pi Hugarte, León Schujman, Benjamín Zacharias, Francisco Delich e Óscar Varsavsky (Vidal Costa, 2021). No entanto, até onde sabemos, não ficaram marcas textuais claras dessas mencionadas futurições.

### **Crise do tempo**

Logo após o golpe de Estado chileno de setembro de 1973, e a convite do jornal *El Nacional* de Caracas, Darcy Ribeiro publicou suas “Venutopias 2003”, breve ensaio republicado em compilações posteriores (p. ex., Ribeiro, 1988a). “Venutopias 2003” é um texto muito importante para nós. Seu interesse radica basicamente em duas questões. Primeira, em suas considerações preliminares, reveladoras de sua lucidez para abordar os desafios tanto da

---

<sup>8</sup> As projeções de Kahn e Wiener para a América Latina foram contestadas pelos tecnocratas brasileiros do chamado “milagre econômico”, que projetavam que o Brasil iria superar aquele abismo, não aprofundá-lo.



futurição quanto das características das sociedades em questão, Darcy Ribeiro se apropria do significativo “homem novo”, ainda que com matizes significativos em relação ao uso então predominante<sup>9</sup>. Afirmar que, com o fim das práticas tradicionais orientadas a produzir personalidades equilibradas, se fará necessário criar formas artificiais de fazê-lo. Para produzir os equivalentes culturais das novas invenções tecnológicas, seria preciso desmontar e voltar a montar o ser humano, programá-lo: “estamos condenados a aceitar a necessidade de experimentar com o humano, assumindo os riscos que isso encerra” – escreve com ênfase –, para advertir em seguida: “um erro conduzirá ao risco de levar ao desastre toda a supertribo, por fim unificada” (Ribeiro, 1988a, p. 153). O “homem novo” será um homem programado: assim serão “os netos de nossos netos”, abomináveis desde nossos parâmetros, mas, talvez, mais fortes e eficazes, mais livres e criativos: pela primeira vez na história, o homem será não o produto da necessidade, mas o resultado de um projeto.

Segunda, o fato de que, enquanto as duas primeiras utopias para a Venezuela (venutopias) apresentadas (“Mais para mais” e “Mais para menos”) se mantêm na linha que viemos descrevendo – recorrendo a combinações de prospecções econômicas, demográficas e distributivas –, a terceira (“MAS” simplesmente, a sigla do Movimento ao Socialismo venezuelano) introduz uma novidade substantiva: a de propor para a Venezuela uma “utopia estética” inspirada nos índios makiritare (ou yekuanas); com isto, nosso autor “devolve” aos venezuelanos a existência pastoril “pela qual sempre suspiramos”, o “desejo de beleza” e o “acesso à sabedoria”. Até onde conseguimos ver, é a primeira vez que aparece na bricolagem em movimento de Darcy Ribeiro uma valoração desse tipo. Ainda que tenha visto os indígenas sempre com respeito e empatia, considerava que estavam condenados a permanecer na insignificância ou a evaporar-se nos meandros da “transfiguração étnica”<sup>10</sup>. Conclui o autor: “Perdoem-me os que pensam que proponho simplesmente *remakiritizar* a Venezuela. Minha imaginação formada nestes duros anos não tem potência para mais. E meu coração esgotado não deseja mais. Viva o MAS” (Ribeiro, 1988a, p. 158)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> O conceito pode ser encontrado em diversas formulações de pensadores/militantes críticos da época: Ernesto Guevara, Frantz Fanon, Amílcar Cabral e tantos outros.

<sup>10</sup> A transfiguração étnica é o elemento chave para a formação de “povos novos”. Tipos mestiços como os filhos de brancos e índias não são aceitos como brancos e não se consideram índios. Ocorre o mesmo com as novas gerações de negros escravizados, já desafricanizadas pela escravidão: se são frutos de relações de brancos com negras, não podem definir-se como brancos e não querem definir-se como africanos. Estas duas “ninguendades” são a base para os povos novos, a conclusão daqueles processos de transfigurações étnicas.

<sup>11</sup> Ao que parece, o jornal retirou a última frase naquela primeira edição do ensaio.

Esta peculiaríssima futurição se sustenta sobre algo que já houve e que poderia retornar em novas condições. A aparição intempestiva do indígena num cenário de futuro desejável possui uma enorme relevância para nós. Nos sugere a conveniência de situar aqui a “quebra” de uma determinada experiência da temporalidade. A imagem de ser humano que ali se projeta é contraditória ou complementar em relação à do “homem novo programado”? Dá toda a impressão de que esta venutopia estética (que vem associada a comentários críticos sobre a condição alienante das formas de produção e consumo prevalentes) cumpre antes de tudo uma função crítica, libertadora, catártica; a frase conclusiva nos autoriza a pensar assim. Contudo, há textos darcyanos dessa época e ainda posteriores que tematizam esta questão de outros modos, ou que diretamente não a tratam. A isso nos referíamos ao falar anteriormente de assincronismos.

Tendo sido diagnosticado com um câncer quando residia no Peru de Velasco Alvarado, Darcy Ribeiro retornou ao Brasil. A ditadura o permitiu, possivelmente supondo que logo morreria. Não obstante, se recuperou. Teve que retirar-se mais uma vez, mas retornou pouco depois. Estabelecido definitivamente no Brasil em 1976, retomou a atividade política. Nos anos 1980 foi vice-governador do estado do Rio de Janeiro, acompanhando Leonel Brizola.

A partir de 1976, escreveu quatro romances e publicou alguns ensaios nos quais, colocado frente à necessidade de maiores fundamentações, remetia seus leitores à série de 1968-1972. Deixando de lado sua obra literária, nenhum dos materiais publicados a partir de então pode comparar-se, em ambição e dimensões, com os da série de 1968-1972. A única exceção é o livro *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil* (1995), que Darcy Ribeiro devia a si mesmo desde meados dos anos 1960, e que publicou aos 70 anos depois de experimentar uma segunda desistência em torno de sua elaboração no começo dos anos 1970. Com isso, a pentalogia se tornou hexalogia, ainda que de uma forma especial. Submetido a intensas reescrituras, aquele livro sobre o Brasil “foi e não foi” o previsto originalmente, de modo que “faz e não faz” parte da série. Havia passado um quarto de século.

Na pentalogia de 1968-1972, Darcy Ribeiro havia destacado, e buscado explicar, a condição subdesenvolvida e dependente das sociedades latino-americanas, bem como o caráter alienado e espúrio de sua cultura. Nesses estudos, nem a América Latina, nem o Brasil, nem as etnias indígenas tenderam a ser conceituados como culturas especialmente valiosas nem como civilizações específicas. Após seu retorno ao Brasil, dá impressão de que Darcy

Ribeiro foi adentrando num caminho distinto, mais ligado às possibilidades contidas em “Venutopias 2003”. Por um lado, pôs crescentemente em questão a avaliação positiva da experiência dos países mais avançados e dos supostos avanços associados à transformação civilizatória em gestação; por outro, se abriu para uma apreciação em chave positiva de uma série de características da América Latina, do Brasil e das etnias indígenas. Esta dinâmica pode ser ilustrada por distintas passagens de suas intervenções – por exemplo, em suas crescentes denúncias do eurocentrismo, e em sua proposta de entender o Brasil e a América Latina como a “nova Roma tropical”. Também, considerando algumas iniciativas concretas em sua atividade política – como seu apoio ao indígena xavante Mário Juruna (primeiro deputado indígena) e sua participação em projetos como o Sambódromo do Rio de Janeiro e o Memorial da América Latina de São Paulo, ambas obras a cargo de Oscar Niemeyer.

No entanto, não se deve perder de vista que se trata de uma dinâmica sinuosa e sutil, que, além disso, coexiste com a alusão constante a suas propostas anteriores. Como antecipamos, o conceito de “microrrevolução semântica”, introduzido por Luciano Egido (2006, p. 34) para pensar dinâmicas identificáveis no itinerário do último Unamuno pode ser produtivo para dar conta de processos assim: ainda que inegáveis, os deslizamentos semânticos e o aparecimento de certas novidades não são indicativos de um desmantelamento massivo dos pontos de vista prévios nem, tampouco, de sua reformulação integral semântica.

O movimento é a tal ponto perceptível que leitores mais próximos de nós falam, por exemplo, de um Darcy Ribeiro indigenista ou da América Latina como “civilização emergente” – inclusive se encontram reapropriações de sua obra em chave decolonial (Mignolo, 1995; Colombres, 2008; Devine Guzmán, 2009). Estes estudiosos consideram não tanto os conteúdos de sua pentalogia (por vezes, os títulos ou certas fórmulas isoladas), e mais seus aportes posteriores a 1975. Provavelmente, se trata de um Darcy Ribeiro mais próximo de nossos interesses. Mas é preciso admitir que este é só um dos Darcy Ribeiro possíveis. Um dos nossos aportes aqui é localizar quando e de que complexas formas despontou a modulação que, de alguma maneira, o desdobrou ou o transfigurou. Mencionamos 1973; consideremos o esgotamento do processo peruano; a experiência da doença possivelmente terminal; o retorno a um país ainda em ditadura.

Os romances *Maíra* (1976) e *Utopia selvagem. Saudades da inocência perdida. Uma fábula* (1982) são elaborações artísticas das experiências do autor com distintas tribos brasileiras, com as quais havia convivido na década de 1950, depois de graduar-se como antropólogo. Ambas as obras não devem ser contrastadas somente com sua obra científica (a penta/hexalogia), mas adicionalmente devem ser inseridas na tradição do romance de tema indígena no Brasil, em particular *Macunaíma*, de Mário de Andrade (um excelente panorama a respeito pode ser consultado em Oliva dos Santos, 2009).

Vamos restringir nossos comentários a *Utopia selvagem*. A narração se centra nas peripécias na selva do tenente Gasparino Carvalhall, que vai mudando de identidade ao longo de sua aventura entre as icamiabas (amazonas) primeiro e entre os índios galibis ou kali'na depois. Com os galibis também vivem duas monjas, uma protestante (“velha e feia”) e outra católica (“jovem e linda”). A história é narrada majoritariamente em terceira pessoa (ainda que os personagens, em particular Carvalhall, tomem a palavra com frequência), e são habituais as intervenções do narrador sob a forma de digressões, às vezes extensas, introduzidas com fórmulas do tipo: “Aqui entre nós, leitor/a...”; “Falemos sério, leitor/a...”.

Apresentada como fábula, *Utopia selvagem* não possui uma moral da história em sentido estrito. Prevalece uma atmosfera hilariante e até delirante, na qual o caapi (ayahuasca) é protagonista central, especialmente na segunda parte. O efeito buscado parece ser a desestabilização das certezas do leitor. A palavra utopia, presente no próprio título, bem como dois capítulos de incríveis projeções, intitulados “Brasis” (no qual são apresentados em contraponto o Brasil das monjas e o do tenente) e “Próspero”, conectam abertamente o romance com os afãs de futurição darcyanos. O extenso interlúdio alegórico intitulado “Próspero” interrompe a história para que o narrador caracterize a “Utopia Burguesa Multinacional” (UBM). Para fazê-lo, “se baseia” numas anotações de um espião da KGB, furtadas por um agente da CIA, que caíram nas mãos de um comandante cubano que as emprestou “ao meu amigo Pancho Guerra”, a quem o narrador encontrou durante uma viagem pelo México. A UBM se aproxima bastante de uma distopia: “Fé e Império se encarnam e se casam para serem gumes do mesmo gládio: o Imperador Impoluto e Próspero Informático” (Ribeiro, 2014, p. 109).

Satisfeitos seus prazeres elementares, os utopianos da UBM estão quase liberados da incomodidade de pensar e da dor de viver. Tudo neste capítulo é alegoria e delírio. Delírio alegórico; alegoria delirante:

cada pessoa, a partir dos dez anos de idade, tem implantado no pulso esquerdo um Televisor Ecumênico (TVE) e um Canal Fidibeque (CF). O Televisor Ecumênico dá acesso imediato a qualquer programa, filme, livro, curso ou informe que o utopiano deseje ou que lhe seja receitado. O Canal Fidibeque possibilita comunicação audiovisual direta com Próspero, seja para receber, seja para transmitir informações, opiniões, votos, opções, aulas, instruções e ordens. Serve, também, para solitários jogos orgâsmicos. Como um perfeito sistema leva e traz, o CF serve, ainda, para chamar a atenção do utopiano para algum tópico que interesse especialmente a Próspero, o que ele faz com apelo a recursos sônicos e eletrônicos. (...) Através deste instrumental é que, na Utopia, se garante a conscrição espontânea e alegre de toda a cidadania, tanto para o convívio ameno com seus semelhantes, como para o bom cumprimento dos deveres na esfera do trabalho, da produção e da educação (Ribeiro, 2014, pp. 112-114).

O sistema se ocupa da “super tarefa” de programar o *Homo Ciberneticus*, que sairá do matrimônio da engenharia genética com a cibernética frenética. De acordo com o narrador, foram as Corporações Multinacionais que cristalizaram e converteram em rotina o Milagre, fazendo dele uma Civilização. Dirigindo-se ao leitor, assinala que o que diz o documento pode referir-se ao Brasil de Carvalhall, ou ao das monjas: “onde estamos nesta confusão cubana?”. Prossegue: “A hipótese que ofereço a você como plausível é que se trata de um enésimo Brasil que devemos juntar aos já catalogados. Entretanto, não afasto completamente a possibilidade de se tratar de um logro” (Ribeiro, 2014, p. 123).

Neste mesmo sentido, é interessante revisar também o capítulo intitulado “Felicidade senil”, e considerar com especial atenção a seguinte passagem, talvez a mais próxima de uma moral da história que há na obra:

Mas não pense o leitor que advogo o retorno à Barbárie. Longe de mim tal disparate. O que tenho é uma incurável nostalgia de um mundo que bem podia ser, mas jamais foi e que eu nem sei como seria e se soubesse não diria. Verso estes jogos utópicos forrado de cautela. Suspeito muito que reformar a sociedade – desfazendo-a, para refazê-la melhorada –, embora indispensável, seja um trabalho muitíssimo arriscado e complicado. Muito mais, certamente, do que desmontar uma vaca e remontá-la, capaz de mugir melhor e dar bom leite. Stalin tentou e deu com os burros n’água, mas afiançou o socialismo, no cerco. Mao dobrou a parada de nossas esperanças enquanto praticou jardinagem, e vetou o mandarinato. Fidel, imprudente, insiste. Persistindo na loucura, acabará demonstrando que a Galíbia Martiana há de florir. Eu torço pra dar certo: há de dar! Há de dar! – Muito bem. Tomara! Secunda, lá do Céu, Nosso Senhor Jesus Cristo, que afinal entrou na política (Ribeiro, 2014, p. 141).

### **Pequena utopia e incerteza**

Publicado na revista *Nueva Sociedad* em meados de 1984, “La civilización emergente” é talvez o exercício de futurição mais recordado de Darcy Ribeiro. Em suas primeiras páginas, sintetiza a tipologia que havia apresentado em *As Américas e a civilização*. Preserva a valorização dos povos novos, como o Brasil, enquanto prefiguração de uma humanidade futura, mestiça e fraternal. Incorpora um elemento novo: à diferença do que se havia pensado “até recentemente”, os indígenas latino-americanos não necessariamente oscilarão entre a insignificância tribal e a assimilação anônima, mas tenderão a parecer-se com outros “povos emergentes” do mundo, que aspiram legitimamente a direção de seus destinos. Ao refletir sobre isto, prevê o surgimento de conflitos interétnicos na América, e recomenda favorecer a tendência à afirmação étnica:

Todo o conhecimento comparado de situações semelhantes, já ocorridas, nos autoriza a asseverar que – ao menos que se apele ao genocídio mais cruel – no futuro haverá mais pessoas com identidades étnicas diferenciadas do que existem hoje, que elas continuarão falando suas línguas e que suas singularidades étnico-culturais serão predominantemente afirmadas. Como o inevitável, se não é o melhor, pelo menos é o mais dissuasivo, o recomendável é favorecer essa tendência para não condenar povos já tão sofridos a um sofrimento maior.

Tudo isto é notável, já que não se trata somente de previsão incoativa e de preconização, mas também em boa parte de previsão verificada<sup>12</sup>.

Crítico de qualquer tipo de disposição etnocida, Darcy Ribeiro se refere em chave positiva aos casos galês e basco. Paralelamente, menciona a suburbanização alucinada das grandes cidades latino-americanas, para prognosticar uma futura guerra das forças armadas contra as massas de jovens marginalizados. Anota que os trabalhadores imigrantes presentes na Europa vão definir-se como novas minorias étnicas emergentes. Como se pode ver, nosso autor retoma preocupações e categorias prévias, as ajusta, as *aggiorna*, se desloca, habita múltiplas assincronias.

A parte final do ensaio, intitulada “Revoluções culturais”, é fundamental. Ali são abordados diversos desafios diretamente derivados da revolução tecnológica em curso: o movimento verde; o movimento feminista; o movimento pacifista. Relaciona ao movimento

---

<sup>12</sup> Em seu exaustivo estudo sobre a profecia na obra de Ortega y Gasset, José Gaos (1992) perfilou uma série de distinções de alto refinamento: previsões, quase-previsões, corpos de previsões, previsões soltas, predições incoativas, profecias (entendidas como previsões verificadas), além de atender às modalidades lógicas e gramaticais das afirmações preditivas (categóricas, hipotéticas, disjuntivas...).

feminista a “anacronia irremediável” dos construtores básicos da personalidade e dos organizadores fundamentais da conduta humana: talvez estejam feridos de morte, estamos obrigados a refazê-los. Novamente, se pergunta se seremos capazes de reinventar a própria condição humana. Quanto à paz e à guerra, sustenta que não só a perspectiva de uma guerra terminal é uma ameaça: também o advento de uma nova e tétrica *Pax romana*. Assinala que o medo da paz une os senhores da guerra e os amos do lucro, e antecipa guerras protagonizadas por artefatos cibernéticos autoguiados. De novo, acerta em quase tudo.

Quanto à economia, destaca a incapacidade da economia mundial para implantar a prosperidade geral. Essa economia enlouquecida, desequilibrada e paranoica gera um imenso exército de mão de obra excedente. Os vínculos de dependência se reforçam. Os povos do Terceiro Mundo suspiram por uma pequena e modesta utopia inalcançável. Sua existência o permite imaginar uma revolução dos pobres. Entretanto, logo reconhece que, entregue à sua própria sorte, o pauperismo não faz revoluções sociais. Afastada essa possibilidade, tematiza outra ameaça, que o preocupa fortemente: uma era de fome e idiotização no marco de uma civilização obsoleta, de coração endurecido. Frente a esse panorama – afirma –, a vida dos povos pobres será uma batalha por ideais muito concretos. Uma batalha bela e árdua. Mais uma vez, parece ter conjecturado bem.

Num texto intitulado “O abominável homem novo”, resposta a um questionário enviado por um jornalista italiano e onde se retoma o tema do “homem novo”, Darcy Ribeiro perfila um futuro distante e outro intermediário. O distante poderá ser o do abominável homem novo, que talvez morra de fastio, ou terá que se refugiar nas “assombrosas possibilidades químico-espirituais de felicidade ersatz” oferecida pelas drogas (Ribeiro, 1988b, p. 57). O intermediário poderá corresponder à “Era da Grande Tarefa”, consistente em buscar a superação das distâncias abismais que separam os homens por suas condições materiais de existência: a batalha bela e árdua que acabamos de evocar. Como se pode observar, em relação ao futuro distante, segue pairando a pergunta acerca de como poderá seguir havendo vidas que valham a pena; na falta de um projeto de condução racional da história, talvez o homem não saiba o que fazer nem por que lutar. Há uma linha clara que liga a introdução de “Venutopias 2003”, o capítulo sobre a “Utopia burguesa multinacional” de *Utopia selvagem* – com sua referência, quase profética podemos agregar, ao matrimônio da engenharia genética com a cibernética frenética – e estas últimas considerações.



Enquanto isso, Darcy Ribeiro reuniu escritos sobre a América Latina e a defesa de sua integração no volume *América Latina: a Pátria Grande* (1986). O tom dos ensaios se sobrepõe a partes de *As Américas e a civilização*, segundo volume da série de 1968-1972. Nesta franja textual, se constata sobretudo muita convergência com as propostas do filósofo mexicano Leopoldo Zea e, em geral, com a retórica do latino-americanismo clássico. A chave para o futuro da região está na mestiçagem. Entre os elementos que nos unificam se destaca o legado da colonização ibérica. Dessa experiência, herdamos um papel subordinado e dependente no mundo. Capitalista e ocidental desde o começo, a América Latina – periferia do Ocidente – se manteve nessa condição após as independências. Esse passado deixou aspectos positivos: a unidade de tantos povos em vastos territórios devido à ação do mesmo “processo civilizatório”, e principalmente a mestiçagem. Apesar de originada de situações de exploração, genocídio e racismo, essa mestiçagem nos posiciona bem em relação ao futuro. Mais que isso: dada a combinação das heranças branca, negra e indígena, a América Latina poderia salvar o Ocidente, contribuindo para a gestação de uma nova civilização mais solidária, aberta, amorosa. O Brasil e toda a região são caracterizados como uma “nova Roma”. Somos pobres, mas acabamos de começar. Vale mais uma “pobreza inaugural” do que uma “opulência terminal”: nossa missão seria “refazer” o mundo.

Futuro tão fantástico não foi, evidentemente, o projeto dos colonizadores portugueses e espanhóis, que buscavam, antes de tudo, explorar empresas e gentes. A mestiçagem não derivou de nenhuma brandura ou doçura dos ibéricos: foi uma consequência não intencional. Darcy Ribeiro apresenta as elites da região como herdeiras dos colonizadores, e àquelas e a estes como canalhas, etnocidas, genocidas. Entretanto, os descreve também como portadores de um tipo de racismo distinto do anglo-saxão: o nosso estaria baseado na cor da pele; o outro, na herança genética. Não vamos adentrar agora neste debate terrivelmente espinhoso. O que nos importa é destacar que Darcy Ribeiro relaciona esta nossa ênfase na cor da pele com as estratégias de “embranquecimento” que estariam na base da criação de “povos novos”, por meio da mestiçagem. Estes pontos de vista introduzem certa tensão – que um olhar sistemático deveria elaborar – em relação à sua reivindicação dos processos de afirmação étnica, mais ligada a posições que hoje designaríamos como pluri ou interculturais. Dá toda a impressão de que, aos olhos do Darcy Ribeiro desta etapa, nossas sociedades seriam mestiças, contendo povos emergentes cuja afirmação deveria ser promovida.

Nesses escritos, parece que Darcy Ribeiro toma os pontos de vista de Gilberto Freyre – a quem admirava – sobre a mestiçagem e os inverte. De alguma maneira, Freyre é para Darcy o que Hegel foi para Marx; onde Freyre via um imenso Portugal ou uma imensa Ibéria, Darcy via o sonho de Bolívar a ponto de se tornar realidade. Isto porque Freyre enfatizava a agência do colonizador português, e de algum modo a entendia positivamente: era a mestiçagem original do português o que garantia um futuro grandioso ao Brasil como cume da civilização lusotropical. Para Darcy, a mestiçagem era obra da violência, consequência não intencional da colonização, e o Brasil – e a América Latina – tinham futuro como povos novos, mais que extensões renovadas de civilizações europeias. Além disso, se Freyre enfatizava a presença negra mais do que a indígena na formação brasileira, Darcy considerava mais o indígena em suas análises.

A partir da consecução da Pátria Grande, Darcy Ribeiro via a geração de um “novo Ocidente”, cuja missão seria humanizar o mundo e resgatar o gosto e a alegria de viver. Ao abordar estes temas, Darcy Ribeiro parece por momentos tornar-se mais messiânico, bastante próximo inclusive da sensibilidade de uma obra como *La raza cósmica* do pensador mexicano José Vasconcelos. Se o horizonte não é mais o da revolução, é o de um futuro grandioso para o Brasil e a América Latina e, mais além, o de uma renovação do Ocidente. Empregando a linguagem de Gaos, não é difícil constatar que este “corpo de previsões” não se verificou.

Darcy Ribeiro retomou abertamente esses temas em sua obra-testamento: *O povo brasileiro*. Este livro, pensado, repensado e abandonado e jogado fora tantas vezes, é possivelmente o trabalho mais poético do autor. Ademais, é um tipo de balanço pessoal: retoma elementos de sua imensa produção prévia, enquanto reelabora aspectos de seu pensamento. Nos interessa destacar como argumenta sobre a novidade do povo brasileiro: um povo que não deve pensar-se como uma repetição retardada do passado europeu, mas que tem que aspirar a um “novo futuro”. Porém, o novo é bloqueado pelo velho. Neste diagnóstico, os temas e motivos da série de 1968-1972 reaparecem. O povo brasileiro ainda não existe “para si”, pois desempenha o papel de proletariado externo no mercado mundial e de massa explorável para as classes dominantes locais que o oprimem. A contradição deve resolver-se para que este povo “em potência” possa finalmente sê-lo.

Vale a pena nos determos para examinar a parte conclusiva desse livro derradeiro, intitulada sugestivamente “O destino nacional”. Darcy Ribeiro se refere ali tanto ao Brasil

quanto à América Latina; convoca e mobiliza múltiplos motivos, desde a noção bolivariana do “pequeno gênero humano”, recriada e relançada em direção ao futuro, até a ideia de uma neolatinidade como grande bloco supranacional – sendo o Brasil sua maior nação – em meio a outros blocos, passando por uma adjetivação-profética de signo eminentemente favorável: nossa civilização neolatina será melhor, mais alegre, mais generosa. Notemos, de passagem, que persiste e se intensifica o uso instável do conceito de civilização. Civilização é tanto a civilização emergente devida à revolução tecnológica em curso (uso predominante em sua obra, baseado nas propostas do livro que abriu a pentalogia) como, dita em plural, cada um dos blocos supranacionais do mundo, entre eles o neolatino. A passagem seguinte condensa de maneira excelente as características principais do último dos futuros de Darcy Ribeiro, com suas instabilidades, tensões e riquezas:

Nosso destino é nos unificarmos com todos os latino-americanos por nossa oposição comum ao mesmo antagonista, que é a América anglo-saxônica, para fundarmos, tal como ocorre na comunidade europeia, a Nação Latino-Americana sonhada por Bolívar. Hoje, somos 500 milhões, amanhã seremos 1 bilhão. Vale dizer, um contingente humano com magnitude suficiente para encarnar a latinidade em face dos blocos chineses, eslavos, árabes e neobritânicos na humanidade futura. Somos povos novos ainda na luta para nos fazermos a nós mesmos como um gênero humano novo que nunca existiu antes. Tarefa muito mais difícil e penosa, mas também muito mais bela e desafiante. Na verdade das coisas, o que somos é a nova Roma. Uma Roma tardia e tropical. O Brasil é já a maior das nações neolatinas, pela magnitude populacional, e começa a sê-lo também por sua criatividade artística e cultural. Precisa agora sê-lo no domínio da tecnologia da futura civilização, para se fazer uma potência econômica, de progresso autossustentado. Estamos nos construindo na luta para florescer amanhã como uma nova civilização, mestiça e tropical, orgulhosa de si mesma. Mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades. Mais generosa, porque aberta à convivência com todas as raças e todas as culturas e porque assentada na mais bela e luminosa província da Terra (Ribeiro, 1995, p. 332).

## Conclusões

O caminho percorrido não foi exaustivo. No entanto, nos permite concluir perfilando uma hipótese em dois passos e uma reflexão.

Primeiro, a hipótese.

Passo um. O processamento intelectual do estremecimento associado ao desmonte da utopia norteadora da “revolução necessária” (ligada ao tema da “universalização do socialismo”) assumiu em Darcy Ribeiro a forma de uma mudança de ênfase. Através dela, foi deixando de pensar na América Latina quase exclusivamente como um espaço passivo no

processo civilizatório e, portanto, subdesenvolvido, dependente e de cultura alienada e espúria, para começar a concebê-la como um âmbito com elementos civilizacionais específicos e promissores. Esta dinâmica não teve lugar de maneira autoproclamada, tampouco completamente linear. Foi um processo tácito, sutil e marcado por assincronismos e dúvidas. Entretanto, sua gênese pode ser datada com bastante precisão. Uma nova relação com a temporalidade desponta em “Venutopias 2003” e se afirma com a virada à literatura, em especial nas páginas de *Utopia selvagem*. Culmina na afirmação da Nova Roma tardia e tropical (já mencionada naquele romance) ao final do itinerário.

Passo dois. No que concerne especificamente a suas futuras, se verifica que, não sem certo paradoxo, nos anos correspondentes à pentalogia (1968-1972) eram mais robustamente otimistas, ou talvez mais teleológicas: a “revolução necessária” era o salvo-conduto ou coringa que permitia superar acrobaticamente todas as encruzilhadas e interrogações. Pelo contrário, na fase posterior, se detecta uma nova disposição dupla nos textos darcyanos: de um lado, aprecia em chave positiva uma série de características latino-americanas e brasileiras e põe em questão a valorização unilateral das sociedades mais avançadas; do outro, visivelmente tematiza incertezas e perplexidades sobre o futuro, em especial o futuro “distante”. Pensando no “médio prazo”, o Darcy Ribeiro dos anos 1980 valoriza, como vimos, a luta para reduzir as assimetrias e as desigualdades, mas o faz ao que parece numa chave mais existencial do que teleológica. Além disso, a aposta está mais na afirmação de uma nova civilização brasileira e latino-americana comparativamente melhor, e menos numa revolução universal. O fato de que a “pequena utopia”, associada tanto às reivindicações identitárias quanto à batalha bela e árdua para reduzir as assimetrias (ambas ligadas, ao menos em parte, ao seu entusiasmo com as dinâmicas de afirmação étnica), se torne às vezes messianismo redentor de maior alcance, pode ser interpretado como uma acrobacia ou um ponto de fuga retórico. Seu olhar sobre o futuro combina, como dissemos, perplexidade e incerteza, conjuradas em parte por vias catárticas, entre as quais talvez caiba incluir o referido messianismo redentor de sabor mestiço-fílico.

Seja como for, nas duas etapas predomina uma disposição que chamamos tecnologista. Não apontamos isto com ânimo crítico, pelo contrário. Muitas das considerações de Darcy Ribeiro, as teóricas, as proféticas e as catárticas, podem ser relacionadas com elaborações muito atuais que questionam o impacto das novíssimas tecnologias sobre a

subjetividade, a política etc. Pensamos, por exemplo, em Éric Sadin, em Byung-Chul Han, em Yuval Harari. Não é um exagero dizer que, em muitos de seus prognósticos, Darcy acertou ou esteve muito perto de acertar. Ao menos no sentido de localizar, com precisão surpreendente, muitos dos temas que, três ou quatro décadas depois, definem as agendas de debate.

Finalmente, a reflexão.

Sugerimos que seria um erro entender que, ao pôr em relevo a trabalhosa forja de uma equação e suas distintas versões, ou ao exhibir as lutas entre a voz autoral e outras vozes (entre as quais os desdobramentos da própria voz) e os respectivos contextos, retiramos os méritos teóricos de um pensador. Nosso propósito não foi esse, e sim outro bem distinto: o de historizar para melhor compreender, para estar em condições mais adequadas de peneirar o teoricamente pertinente, de dimensionar o desestabilizador, de praticar o riso catártico, de processar os traços de sabedoria vital que cabe entrever nas elaborações darcianas.

Em sua bricolagem em movimento, há avaliações sobrepostas sobre as etnias indígenas, o mestiço, a natureza, a civilização ocidental, os avanços tecnológicos, a soberania neste campo. Além disso, coexistem, em dinâmica tensão, um tipo de globalismo e uma espécie de nacionalismo – que se move para um latino-americanismo de grande bloco que oscila entre a valorização da mestiçagem e a apreciação em chave positiva dos movimentos de afirmação étnica. A presença destas superposições dinâmicas faz com que o legado de Darcy Ribeiro possa ser recuperado desde distintas chaves de leitura, conforme se acentue uma dimensão ou outra. Pode haver um modo melhor de seguir vivo para um pensador?

Em especial, o segundo Darcy Ribeiro segue vigente nos mais recentes resgates e releituras de sua obra. Não nos surpreende. Cultores de posições pós-coloniais, decoloniais, pluriculturais ou associadas a uma teoria crítica *aggiornada* têm muitas afinidades eletivas com este Darcy Ribeiro mais crítico e afastado do ocidentalismo extremado, da teleologia, do eurocentrismo, do horizonte de uma revolução universal<sup>13</sup>. Em especial, no Darcy Ribeiro

---

<sup>13</sup> O que não significa considerá-lo um autor pós-colonial ou decolonial (neste último caso *avant la lettre*), como por exemplo o fazem Miglievich-Ribeiro e Romera Junior (2015). “Todos” os Darcy Ribeiro estiveram muito preocupados com a questão da nacionalidade (brasileira ou latino-americana), muito influenciados pelo marxismo e atravessados pelo tema tecnológico para serem incluídos sem mais nestes rótulos. Darcy Ribeiro em si mesmo não completou nenhum “giro decolonial”. O que não significa que não possa ser reapropriado contemporaneamente desde essa ou desde outra perspectiva. Porém, com a condição de se explicitar que se trata precisamente disto: uma reapropriação. Nosso estudo reivindica um olhar relativamente distante das rotulagens, e mais sensível ao itinerário, à condição de “equação em movimento” que toda obra complexa possui, às vozes – às vezes desdobradas – que a percorrem.

posterior a *circa* 1973, se podem buscar elementos para a reconstrução de uma utopia latino-americana sensível tanto aos processos de mestiçagem quanto às dinâmicas de afirmação étnica e de emergência civilizacional. Também para a valorização, em chave renovada, daquela existência pastoril “pela qual sempre suspiramos”, do “desejo de beleza” e do “acesso à sabedoria”. Igualmente, para o riso libertador suscitado pela extraordinária distopia catártica que é *Utopia selvagem*. Os três caminhos são estimulantes e promissores; combinam de forma singular lucidez extrema e otimismo, pese a todas as perplexidades e incertezas. Vale seguir apostando nos três nestes tempos de relativa ausência de utopias – universais, regionais, nacionais, locais ou de qualquer outra ordem. Darcy Ribeiro nos convida à utopia, possível ou não.

## Referências bibliográficas

BAJTÍN, Mijaíl. *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, FCE, 2003 [1ª ed. 1979].

BELL, Daniel. “Introducción” a KAHN, Herman, WIENER, Anthony. *El año 2000*. Buenos Aires, Emecé, 1969 [1ª ed. 1967].

COLOMBRES, Adolfo. *América como civilización emergente*. Buenos Aires, Catálogos, 2008.  
DEVÉS, Eduardo, KOZEL, Andrés. *Estudios eidéticos. Una conversación desde el Sur sobre la vida de las ideas y la reconfiguración de un espacio disciplinar*. Santiago de Chile, Ariadna, 2018.

DEVINE GUZMÁN, Tracy. “‘Aquí e agora’: a Pátria Grande de Darcy Ribeiro, indigenista”. *Revista Trajetos*, v. 7, n. 13, 2009.

EGIDO, Luciano. *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*. Barcelona, Tusquets, 2006.

GAOS, José. “La profecía en Ortega”. In: *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española. Obras Completas*. México, UNAM, 1992, v. IX [1ª ed. 1946-47].

GOMES, Candido Alberto. *Darcy Ribeiro*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.

HARTOG, François. *Regímenes de historicidad*. México, Universidad Iberoamericana, 2007 [1ª ed. 2003].

HERRERA, Amílcar (dir.). *¿Catástrofe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano treinta años después*. Buenos Aires, IDRC-CRID/IIED, 2004 [1ª ed. 1977].

HEYMANN, Luciana Quillet. “The utopian Darcy Ribeiro archive”. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 19, n. 1, 2012.

ÍMAZ, José Luis de. *Nosotros, mañana*. Buenos Aires, Eudeba, 1968.

KOZEL, Andrés. “La Utopía salvaje de Darcy Ribeiro”. *Nueva Sociedad*, n. 283, 2019.

\_\_\_\_\_. “Darcy Ribeiro y el concepto de civilización”. *Cuadernos Americanos*, n. 164, 2018.

\_\_\_\_\_, PATROUILLEAU, M. Mercedes. “La exploración científica del futuro, antes de la última dictadura”. In: BIAGINI, Hugo, OVIEDO, Gerardo (dir.). *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires, Biblos, 2016, Tomo III.

MEADOWS, Donella. *Los límites del crecimiento: informe al Club de Roma sobre el predicamento de la humanidad*. México, Fondo de Cultura Económica, 1972.



MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia, ROMERA JUNIOR, Edison. “Vozes dissidentes e modernidades dissonantes na América Latina: legados e projetos de Bolívar e Martí em Darcy Ribeiro”. *Civitas*, v. 15, n. 3, 2015.

MIGNOLO, Walter. “Globalização, processos de civilização, línguas e culturas”. *Cadernos CRH*, n. 22, 1995.

OLIVA DOS SANTOS, Luzia Aparecida. *O percurso da indianidade na literatura brasileira*. São Paulo, UNESP, 2009.

PEREIRA GOMES, Mércio. “Darcy Ribeiro, antropologador”. In: RIBEIRO, Darcy. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas, Ayacucho, 1992, pp. 531-541.

RIBEIRO, Darcy. *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear*. Buenos Aires, CEAL, 1971 [1ª ed. 1968].

\_\_\_\_\_. *Las Américas y la civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas, Ayacucho, 1992 [1ª ed. 1969].

\_\_\_\_\_. *El dilema de América Latina. Estructuras de poder y fuerzas insurgentes*. México, Siglo Veintiuno, 1971.

\_\_\_\_\_. “La civilización emergente”. *Nueva Sociedad*, n. 73, 1984, pp. 23-37.

\_\_\_\_\_. “Venutopías 2003”. In: *Indianidades y venutopías*. Buenos Aires, Ediciones del Sol / CEHASS, 1988a [1ª ed. 1973].

\_\_\_\_\_. “El abominable hombre nuevo”. In: *Indianidades y venutopías*. Buenos Aires, Ediciones del Sol / CEHASS, 1988b.

\_\_\_\_\_. *Utopia selvagem. Saudades da inocência perdida. Uma fábula*. São Paulo, Global, 2014 [1ª ed. 1982].

\_\_\_\_\_. *América Latina: a Pátria Grande*. São Paulo, Global, 2017 [1ª ed. 1986].

\_\_\_\_\_. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo, Global, 2015 [1ª ed. 1995].

RIBEIRO COELHO, Haydée, ROCCA, Pablo (organização, estudos e notas). *Diálogos latino-americanos. Correspondência entre Ángel Rama, Berta e Darcy Ribeiro*. São Paulo, Global Editora, 2015.

\_\_\_\_\_. “O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai”. *Aletria*, v. 9, 2002, pp. 211-225.

VARSAVSKY, Óscar. *Proyectos nacionales. Planteo y estudios de viabilidad*. Buenos Aires, Periferia, 1971.

VIDAL COSTA, Adriane. “Notas de pesquisa. Darcy Ribeiro no Uruguai, Venezuela, Chile e Peru – exílio, redes intelectuais e circulação de ideias (1964-1976)”. Seminario Interinstitucional de “Historia Intelectual de América Latina”, El Colegio de México/UAM-Cuajimalpa/Universidad de Colima, 31 de maio de 2021.

### Os futuros de Darcy Ribeiro

**Resumo:** O artigo aborda os diversos futuros presentes na obra de Darcy Ribeiro. Nele propõe-se uma classificação abrangendo em sequência cronológica três momentos destas futurições: o da “revolução necessária”, o da “crise do tempo” e o da “utopia possível”. A partir de suas reflexões, relevantes por si mesmas, sugere-se ser possível circunscrever aspectos chave da experiência latino-americana de “crise do tempo” e “mudança de regime de historicidade”. Por fim, defende-se a atualidade da obra de Darcy Ribeiro e de alguns de seus futuros. Adicionalmente, destaca-se a própria vigência da inquietude futurizante e do ato de futurizar como elementos imprescindíveis em sociedades como as nossas, que sofrem de dificuldades para projetar-se ao futuro.

**Palavras-chave:** Darcy Ribeiro; futuros; Brasil; América Latina

### Los futuros de Darcy Ribeiro

**Resumen:** El artículo aborda los futuros diversos presentes en la obra de Darcy Ribeiro. Propone una clasificación considerando en secuencia cronológica tres momentos de estas futuriciones: la “revolución necesaria”, la “crisis del tiempo” y la “utopía posible”. A partir de sus reflexiones, relevantes per se, sugiere ser posible circunscribir aspectos clave de la experiencia latinoamericana de “crisis del tiempo” y de “cambio de régimen de historicidad”. Finalmente, defiende la actualidad de la obra de Darcy Ribeiro y de algunos de sus futuros. Además, destaca la vigencia misma de la inquietud futurizante y del acto de futurizar como elementos imprescindibles en sociedades como las nuestras, que sufren de dificultades en proyectarse hacia el futuro.

**Palabras clave:** Darcy Ribeiro; futuros; Brasil; América Latina.

### The futures of Darcy Ribeiro

**Abstract:** The article addresses the various futures in the work of Darcy Ribeiro. It proposes a classification covering three moments in the development of these futures, in chronological order: the “necessary revolution”, the “time crisis” and the “possible utopia”. Based on his reflections, which are relevant in themselves, the article suggests that it is possible to circumscribe key aspects of the Latin American experience of “time crisis” and change between “regimes of historicity”. Finally, it defends the actuality of Darcy Ribeiro’s work, and of some of his futures. Furthermore, it highlights the very existence of futurizing restlessness and the act of futurizing as essential elements in societies like ours, which suffer from difficulties in projecting themselves into the future.

**Keywords:** Darcy Ribeiro; futures; Brazil; Latin America.

## Quilombismo e Afrocentricidade: a presença negro-religiosa na lírica amorosa de Oswaldo Montenegro\*

André Luiz de Souza Filgueira\*\*

### Começando

Esta escritura resulta do esforço de aglutinação de dois nomes distintos que assinalam a minha trajetória acadêmica, o do cancionista não-negro Oswaldo Montenegro<sup>1</sup> e o do pensador não-branco, artista, poeta, ativista dos movimentos sociais negros, ex-parlamentar ex-senador Abdias Nascimento<sup>2</sup>. Ao primeiro, dediquei a tese de doutorado pioneira<sup>3</sup>, concebida no campo dos estudos literários, que teve como corpus de pesquisa sua obra amorosa e existencial. E ao segundo, homenageei tomando seu legado, marcado pela

---

\*O texto a seguir integrou a pesquisa de pós-doutorado intitulada: “Abdias Nascimento e Aníbal Quijano: o cerrado entre o quilombismo e a colonialidade do poder”, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, da Universidade Estadual de Goiás. O estudo foi financiado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

\*\*Graduado em História (habilitação: bacharelado e licenciatura) pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás; Mestrado em Ciências Sociais (área de concentração: estudos comparados sobre as Américas) pela Universidade de Brasília; Doutorado em Literatura (área de concentração: literatura e práticas sociais) também pela Universidade de Brasília; Pós-Doutorado em Ciências Humanas pelo Programa de Pós-Graduação em Territórios e Expressões Culturais no Cerrado, da Universidade Estadual de Goiás. É Professor Adjunto de História da África e de História e Cultura Afro-Brasileira, na Licenciatura de História, na Universidade Federal do Pará, lotado no Campus Universitário do Tocantins/Cametá. Desde novembro de 2022 é docente credenciado aos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Goiás, e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, da Universidade de Brasília. É líder do Grupo de Estudos Jorge Laffond (Masculinidades e Sexualidades Afro-Diaspóricas) UFPA/CNPq. Integra a RHN (Rede de Historiadores/as Negros/as), a ABPN (Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as) e o NEAAD/UEG (Núcleo de Estudos Africanos e Afro-diaspóricos da Universidade Estadual de Goiás).

<sup>1</sup> Veio ao mundo no dia 15 de março de 1956, no Grajaú, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro. Do signo de peixes, filho de uma professora e de um militar de carreira, sempre nutriu devoção pelas artes. É cantor, compositor, multi-instrumentista, diretor de filmes como *Léo e Bia* e de musicais, como *A Dança dos Signos* e *Veja Você Brasília*, que teve no elenco, nos idos dos anos 1980, as jovens Cássia Eller e Zélia Duncan. Com mais de trinta anos de carreira, Oswaldo assina canções que embalam o imaginário nacional, tais como: “Lua e Flor”, “Léo e Bia” e “Metade”.

<sup>2</sup> Nasceu em 14 de março de 1914, em Franca, São Paulo, e morreu em 23 de maio de 2011, no Rio de Janeiro, vítima de insuficiência cardíaca. “Formou-se em Contabilidade e mais tarde em Economia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Participou da Frente Negra Brasileira, e foi preso durante o período do Estado Novo. Em 1944 fundou o TEN – Teatro Experimental do Negro – e, em 1945, organizou a Convenção Nacional do Negro, visando a chamar a atenção da sociedade sobre a questão da criminalização do racismo. Perseguido pela ditadura militar, em 1969 Abdias exila-se nos EUA, tendo lecionado em diversas universidades daquele país. Durante o período, ainda participou de eventos sobre a cultura negra. Com a redemocratização do Brasil, volta ao país e inicia uma vida política bastante ativa. Ajudou a fundar o PDT, elegeu-se Deputado Federal pelo Rio de Janeiro, em 1982, e Senador pelo mesmo estado em 1996. Em 2004 Abdias do Nascimento foi indicado ao Prêmio Nobel da Paz.” (BERND, 2011, p. 111).

<sup>3</sup> Para maiores informações, consultar Filgueira (2016).

resistência e ativismo antirracista, como objeto de estudos no estágio pós-doutoral em ciências humanas.

O que une essas duas figuras tão distintas é a maneira única com que cada uma se relaciona com o mundo: enquanto Oswaldo Montenegro expressa através de suas canções os desafios da vida e do amor, Abdias Nascimento foca na denúncia dos efeitos devastadores do racismo e no destaque da influência negra para formação sócio-histórica. Apesar de suas diferenças, ambos convergem em um tema comum: a representação e consideração da África e de sua diáspora. Tal continente, pela força cultural tomada aqui pela base religiosa, está presente no texto poético do artista; assim como é tomado na obra de Nascimento como princípio da humanidade, anunciado pelas categorias quilombismo e afrocentricidade.

Um dos vetores de comunicação quilombista e afrocêntrico é a religiosidade afro-brasileira. O ateísmo de Oswaldo Montenegro, já declarado em entrevista<sup>4</sup>, não impede que sua semântica seja influenciada pelo sagrado negro, a exemplo de canções como “A feira”, “Goyarecê” e “Oxum”. Por isso, pesquisar aproximações e distanciamentos do quilombismo e da afrocentricidade, de natureza preto-religiosa, em sua lírica amoroso-existencial, é objeto de atenção desta textualidade.

Para cumpri-lo, volta-se para uma metodologia preto-diaspórica. Esta é movimentada pelas encruzilhadas espiraladas de Leda Maria Martins (2002); acolhida pelo psiquiatra martinicano Frantz Fanon (2008); sacudida pelo poeta, ensaísta e crítico cultural Edmilson Pereira (2001); varrida pela ventania da linguista e crítica cultural Núbia Gomes (2001); e arrombada pelo também poeta, romancista e filósofo martinicano, como Fanon, Édouard Glissant (2021). Por que trago esse coletivo étnico de pensadores/as? Ora, primeiro, para reverenciar quem esteve aqui, no campo teórico-metodológico antes de mim e, assim, como se diz no candomblé, “bater cabeça”<sup>5</sup> para a ancestralidade preto-científica insurgente e resistente, agente de barricadas anti-epistemicídio<sup>6</sup>. Segundo, para sinalizar que não ando só. E, por fim, para tonificar de onde esta textualidade parte, ou seja, de uma interdisciplinaridade

---

<sup>4</sup> Conferir Filgueira (2016, p. 153).

<sup>5</sup> Gesto de humildade, de submissão, e, ao mesmo tempo, de saudação ao sagrado iorubano que a corporeidade transporta.

<sup>6</sup> Categoria criada pelo pensador português Boaventura de Sousa Santos e difundida no Brasil pela ativista e filósofa Sueli Carneiro (2005). Trata-se da morte dos saberes de um povo, aplicada por um segmento étnico hegemônico.

melanodérmica<sup>7</sup>. Essa metodologia, de base epistemológica não-branca, eu a nomeio de estética fenomenológica negra ou de fenomenologia preto-diaspórica.

É uma proposta de intervenção estética, pactuada com a contestação da hiper-representação fragmentada dos corpos negros e de suas expressões simbólicas. Isso porque há uma representação de si alheia a esses sujeitos, fraturada e estereotipada para atualização de sua desumanização e extermínio físico-simbólico, determinada pela ideologia racial. Trata-se de pensar em ontraestéticas que simbologizem tais corpos de maneira divergente da normativa do racismo, naturalizada socialmente.

Nesse sentido, volta-se a atenção para expressões simbólicas próprias, como aquelas encontradas no imaginário negro, difundido, por exemplo, por meio das artes e da literatura. Essas expressões acolhem, entre outras representações, imagens das deidades afro-diaspóricas, servindo como repositórios para reproduções positivas dos corpos negros. Tais imagens são positivas, pois são referenciais construídos pelos próprios sujeitos historicamente discriminados e porque destacam uma parte importante do corpo negro. Além disso, contribuem para desestabilizar o imaginário racial de uma sociedade adoecida pela hierarquia étnica.

O que se quer é lançar a canção na encruzilhada interpretativa. É sumir no mato dialético pelo jogo da ocultação e desocultação. Daí a nomeação desse método de análise de fenomenologia preto-diaspórica. O entendimento de quem é ocultado se impõe. Nesse caso, o sujeito negro é o ocultado por uma operação de poder/saber, em curso, não-melanodérmica. No mesmo passo, é indispensável apresentar o ocultado tal como é, ou seja, em sua multiplicidade, para além dos estereótipos, que são, como lembra Chimamanda Adichie (2019, p. 26), “incompletos”.

Um dos caminhos de representação dos sujeitos negros é o da religiosidade iorubá. Os/as cancionistas tematizam, há algum tempo, de modo positivado, o sagrado preto. Vide Gilberto Gil<sup>8</sup>, Dorival Caymmi, Dona Ivone Lara, Jovelina Pérola Negra e segue a extensa lista.

---

<sup>7</sup> Conceito formulado pelo etnólogo Carlos Moore (2007) para designar sujeitos (negros, asiáticos e indígenas) que carregam melanina em suas estruturas morfológicas.

<sup>8</sup> O cantor e compositor baiano, premiado dentro e fora do país, ex-Ministro da Cultura da primeira gestão do governo Lula, ocupa, atualmente, a cadeira de número 20 (vinte) da ABL (Academia Brasileira de Letras). Foi eleito como membro da ABL em novembro de 2021 e tomou posse meses depois, em abril de 2022. Gil é um dos raríssimos negros que figuram nesse quadro institucional. Vale lembrar que, segundo o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), 56% (cinquenta e seis por cento) da população brasileira é composta por pretos e pardos.

Esse é um exercício de reparação sócio-histórica com a comunidade negra, sentenciada pelos racismos, entre eles, o de natureza religiosa.

Desse modo, volta-se o olhar para as representações imagísticas de deusas e de deuses africanos que estruturam o texto poético da canção. O cancionista escolhido, neste estudo, com a finalidade analítica, é Oswaldo Montenegro. Destaque para as canções de seu repertório que versam sobre o imaginário simbólico-religioso negro. Pretende-se, pelo emprego metodológico da fenomenologia preto-diaspórica, avaliar o tipo de representação da negritude feita pelo cancionista natural de Grajaú. As canções do repertório do artista, que tematizam as deidades iorubanas, se aproximam das categorias quilombismo e afrocentricidade?

O que a estética fenomenológica negra almeja é a contestação do primado racializado pela afirmação de uma imagística positiva. De posse do axé das encruzilhadas, presente na contradição, no jogo de opostos, nas manhas assopradas por Exu<sup>9</sup>, valendo-se aqui de uma “ciência encantada das macumbas”, entoada por Simas e Rufino (2018), o positivo (representações da negritude feitas por si) será afirmado no enfrentamento do negativo (representações depreciativas da negritude, guiadas pelo mito da democracia racial). E, com isso, abrindo caminho a outros porvires. É no conflito, na disputa pela narrativa imagística, no confronto da violência simbólica, na contestação do negativo de face pigmentocrática<sup>10</sup>, que se dá a luta pela afirmação positiva de outras possibilidades representativas do povo não-branco. Dito de outro modo, a poética de contrários, tão cara ao campo artístico, mas também às encruzilhadas, porque estas também são regidas pelos paradoxos, domínios de Exu, são fundantes da linha metodológica que guia estes escritos. Auferir o pertencimento ou não do texto poético de Oswaldo Montenegro às categorias quilombismo e afrocentricidade é a demanda a ser vencida por esta cadeia sógnica.

Para isso, a abordagem é dividida em quatro seções. A primeira, voltada para o exame das categorias canção e texto poético. A segunda, dedicada à conceituação do imaginário. A terceira, debruçada sobre o exame do quilombismo e da afrocentricidade. A última é

---

<sup>9</sup> Divindade do panteão afro-brasileiro responsável pela comunicação entre os mundos físico e metafísico. Segundo a lalaxé Carolina de Oxum, do terreiro de candomblé Ilê Axé Onilewá Azanadô, localizado no município de Aparecida de Goiânia-GO, Exu é a divindade mais humana que existe. Isso se deve por estar situado entre mundos. Na seção deste artigo, intitulada: “A lírica de Oswaldo Montenegro: um possível vetor quilombista e afrocêntrico?”, discorre-se um pouco mais sobre o orixá na análise literária da primeira canção de Montenegro, “A feira”.

<sup>10</sup> Categoria concebida pelo etnólogo Carlos Moore (2007) para nomear o ordenamento social que toma a ausência de pigmento, melanina, como princípio da estruturação do poder da sociedade.



concentrada na análise das canções: “Paço do Rosário”, “Cachoeira”, “Vida de artista”, “O país dos canários”, “Goyarecê”, “Lenda da lavadeira”, “A feira”, “Oxum” e “País da mistura”, a fim de examinar se são ou não mensageiras do quilombismo e da afrocentricidade.

### **Canção e texto poético em (re)vista**

A origem das manifestações poético-textuais na cultura ocidental, emissárias de densidade simbólica, fruto de inspirações subjetivas, está conectada à música, porque, desde o período clássico, a poesia teceu uma aliança com a melodia.

O próprio cancionista Oswaldo Montenegro reafirma, a seu modo, em entrevista inédita concedida em setembro de 2015<sup>11</sup>, que a canção brota do casamento entre poesia e melodia. A canção está, portanto, marcada pela hibridez que congrega dois sistemas semióticos: o literário e o musical.

Desde a Idade Média, com a intervenção dos jograis, os trovadores se firmaram nessa aliança para versar. Versar, dançar e cantar de acordo com as diretrizes impostas pelos jograis. Esse era o lema do período. Ainda do ponto de vista histórico, floresceram canções de cunho sentimental, anunciadas por trovadores, que emergiram da França no período em que “a poesia era ainda cantada” (PERRONE, 1988, p. 16). A arte dos trovadores provençais e dos trouvères é tomada como uma das primeiras manifestações líricas, e essa tradição da trova de Provença contagiou a literatura portuguesa e espanhola, bem como seus trovadores.

O entendimento sobre os conceitos que envolvem a canção e sua origem aponta para a reflexão sobre a lírica amorosa e sua especificidade. Por lírica amorosa entende-se, segundo Cyntrão (2011, p. 142), “os textos em que o eu lírico expõe questões acerca do amor, tanto no que se refere à realização ou perda deste.”

A modernidade, por sua vez, retoma a concepção de poesia a partir do conceito de canção. O fenômeno da tecnocultura, que reúne poesia, voz e melodia, comprova essa afirmação. O nascimento da canção urbana – caracterizada pelo registro em disco da letra (poesia), voz e melodia – marca o retorno da poesia ao gosto popular, apresentada na modalidade canção.

---

<sup>11</sup> Veja Filgueira (2016, p. 153 a 155).

O discurso poético, tomado nesse contexto, exprime os códigos temporais, sociais e históricos que tanto caracterizam a sociedade. O exprimir desses códigos é feito com ou sem a consciência dos seus elaboradores, os poetas. Portanto, o discurso poético aglutina, em um só tempo, o que foi separado e apresenta rotas para a integração e para a integridade do sujeito. Ou, dito de outro modo, o discurso poético apresenta o sujeito fragmentado. Ao fazê-lo, o discurso poético, a poesia, propicia a identificação do sujeito com o tempo e o espaço, bem como o religa a si mesmo.

Se o discurso poético possui esse mérito de religação, e a canção nasce colada a ele, é oportuno explicar a expressão música popular, como canal de identificação do sujeito. A música popular aglutina, como lembra Tinhorão (2010), as músicas folclórica e urbana. A primeira nasce como expressão das classes populares, ao passo que a segunda nasce como expressão da aristocracia urbana. O emprego da sigla MPB (Música Popular Brasileira) designa a produção sonora da classe média urbana que não se aproxima da sonoridade rural e folclórica, mas que toma como base de apoio o repertório teórico-musical (acadêmico/erudito) para escrever e produzir canções.

Por esse prisma é que a canção age como canal de integração do sujeito com as questões históricas, sociais e temporais. Portanto, se o que se quer é compreender o sujeito histórico, a música popular brasileira é indispensável, posto que ela é formadora da identidade nacional<sup>12</sup> - uma vez que a presença dos elementos melódico, linguístico e entoativo garante a comunicabilidade dessa identidade.

Como pontuou Cyntrão (2004, p. 57 e 58), “as canções são um bem cultural de consumo e a elas podemos atribuir o papel de porta-voz de anseios e memórias que circulam em sociedade.” Isso pode ser averiguado no exame das canções pelos vetores semiótico, histórico, sociológico, político e cultural, que apontam a mudança de paradigmas de uma época, bem como a fragmentação do sujeito.

Dito isso, passa-se ao direcionamento do texto poético e de suas bases a fim de compreender os elementos que fortificam sua aliança com o gênero canção.

---

<sup>12</sup> A compreensão de identidade nacional é inspirada em Stuart Hall (2006, p. 52). Para o autor, a identidade nacional é originária de sentidos produzidos com os quais os membros de uma nação se identificam. Esses sentidos são replicados por discursos, narrativas, que constroem uma representação imaginada de um povo. Representação que é alicerçada em “estórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam [grifo do autor] as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação”.

A poética textual é um sistema codificado de relação intencional. É também uma rede simbólica, cercada de ambiguidades, urdida da subjetividade do seu artífice (o poeta) e animada pela relação complexa entre sujeito e mundo. Essa rede é movimentada pelo leitor que desconstrói e atomiza a camada simbólica para só depois recriá-la na leitura.

Haja vista que seu interior é composto de uma profusão de sentimentos, sentidos e contextos, como foi citado anteriormente, afirma-se que esse caráter se deve à presença de uma linguagem que tem duas marcas: viva e comum. Ou seja, o caráter vivo e comum é em virtude da utilização da linguagem “por um grupo de homens para comunicar e perpetuar suas experiências, paixões, esperanças e crenças.” (PAZ, 2012, p. 47).

Devido à ênfase dada por este estudo ao fenômeno poético, uma pergunta pede assento: o que é poesia? Para dar conta de uma pergunta tão antiga, que remonta a Aristóteles (1979), tomam-se os escritos de Octavio Paz (2012). Ele observa que a poesia é um ofício humano de como sabem, sentem e executam os poetas. A poesia é revelação de si para si mesmo.

A poesia é voltada para o mundo, pois “funda o povo porque o poeta recua [à] correnteza da linguagem e bebe na fonte original. [Nessa linguagem] a sociedade se confronta com os fundamentos de seu ser” (PAZ, 2012, p. 49). Essa arte nasce do enraizamento de uma experiência coletiva e, nesse sentido, deve ser apreciada na integração e estranhamento do homem com o meio social. A semiótica ajuda na análise da arte simbólico-textual e de seus sistemas de analogias, que se conectam à camada conotativa da linguagem, de base semântica. Assim, entende-se que a poesia é um sistema discursivo resultante da expressão linguístico-estrutural, acrescida da realidade histórica do sujeito.

Convém mencionar que essa capacidade de relacionar indivíduo e realidade, por meio da palavra, é devida à astúcia do poeta. O poeta, nas palavras de Heidegger (1979, p. 149), é concebido como guardião da linguagem. A astúcia do poeta repousa quando sua palavra toca e abala as profundidades do ser. O texto poético é dotado dessa façanha, porque trata-se de uma complexa teia de “sentimentos, associa a polidez e a travessura, a humildade e a ação.” (BACHELARD, 2008, p. 83).

Após percorrer os principais traços que configuram o gênero canção e o texto poético, passa-se para o desenvolvimento da categoria imaginário-simbólico, elemento fundante do poema.

## **Devanear o que há de bom**

A linguagem opera como indicação e representação da subjetividade e da realidade. O aspecto concreto dessa representação é dado pela imagem. A poesia é a emissão de sentimentos codificados em imagens (reais e/ou irreais), calcadas em uma pluralidade de significados.

Como se sabe, “o texto poético é locus privilegiado de manifestação do imaginário” (CYNTRÃO, 2004, p. 11), porque o poeta é criador de imagens que versam sobre sua visão de mundo. Elas derivam do esforço de vencer a distância entre palavra e objeto, entre homem e realidade. Ademais, são concebidas porque o homem é o único que adquiriu consciência de si, por meio do pensamento e da linguagem, e fundou outro mundo, o imaginário, com o propósito de eliminar o hiato que o separa do mundo real.

Do ponto de vista formal, o universo imagístico procede do contato por analogia da direção intencional com a estrutura nominal. É desse contato que vem a ambiguidade, tão característica da poética textual. A ambiguidade é oriunda dos elementos morfossintáticos, intensificadores e imagísticos, que, quando relacionados, oportunizam a transfiguração do real.

O aspecto ambíguo das imagens poéticas, geradoras de um mundo intermediário, subsidia a comunicação entre indivíduo e realidade. Isso recorda o conceito de poetificado, de Walter Benjamin (2013, p. 15): “O ‘Poetificado’ é uma distensão do estreito vínculo funcional que reina no próprio poema, uma distensão que só pode surgir quando se faz abstração de certas determinações; de modo que, através disso, torna-se visível à interpretação, a unidade funcional entre os demais elementos”.

Para perceber o poetificado, presente na imaginação, é necessário abstrair. Como o poetificado é revelado na abstração? Ele se revela quando ocorre a transição de substâncias da própria vida para a poesia. Dito de outro modo, o poetificado é revelado na fusão entre vida e poema, expressa pela imaginação. A ambiguidade das imagens é mensageira da visão de mundo do poeta porque resulta dessa fusão. Portanto, a imagem é instituída em um diálogo entre o real e o irreal.

A cooperação entre real e irreal se dá porque o poeta firma aliança com sentimentos e imagens. Tal aliança é a motivação do poeta para fazer do imaginário um meio privilegiado de replicação de sua visão social.

Nessa direção, é relevante registrar a possibilidade de leitura do campo simbólico a partir da ideia de representação, que se dá de maneira direta e indireta na consciência humana, como explica Gilbert Durand (1993, p. 07):

A consciência dispõe de duas maneiras para representar o mundo. Uma directa<sup>30</sup>, na qual a própria coisa parece estar presente no espírito, como na percepção ou na simples sensação. A outra indirecta<sup>31</sup> quando, por esta ou por aquela razão, a coisa não pode apresentar-se “em carne e osso” à sensibilidade, como por exemplo, na recordação da nossa infância, na imaginação das paisagens do planeta Marte, na compreensão da dança dos electrões em torno do núcleo atômico ou na representação de um além da morte. Em todos estes casos de consciência indirecta, o objecto ausente é re-presentado na consciência por uma imagem [...].

A maneira indireta é eleita pelo poeta para pôr em circulação seu repertório imagístico. Essa circulação é conferida pelo símbolo – que diz respeito à evocação por analogia natural de algo ausente – e auxilia na representação ontológica-real. Além disso, cabe dizer que “os símbolos se limitam a uma redundância de gestos, de relações linguísticas ou de imagens materializadas através de uma arte.” (DURAND, 1993, p. 13). Assim, é observado que a representação indireta simbólica garante a transfiguração da realidade através de sentidos abstratos dispersos na estrutura semântico-textual em forma de imagem.

Munido do conceito de imaginação simbólica, observa-se que a linguagem guarda estreita proximidade com os mitos. “Linguagem e mito são vastas metáforas da realidade. A essência da linguagem é simbólica porque consiste em representar um elemento da realidade por outro, como ocorre com as metáforas.” (PAZ, 2012, p. 42).

A partir da compatibilidade entre linguagem e mito, é gerado o símbolo, fundador do homem. A “palavra é um símbolo que emite símbolos. O homem é homem graças à linguagem, graças à metáfora original que o fez ser outro e o separou do mundo natural. O homem é um ser que criou a si mesmo ao criar a linguagem.” (PAZ, 2012, p. 42).

Se o texto poético é o lugar onde reina o imaginário e ele guarda estreita relação com a linguagem mítica, devido à forte presença simbólica, então, para que se possa decifrar o imaginário poético, é recomendado o emprego do conceito de mitoanálise.

A mitoanálise é pautada na detecção e interpretação dos mitos e temas presentes no texto e pode ser experimentada pela leitura intertextual. Por intertexto ou intertextualidade, entende-se a referência consciente ou inconsciente a outros textos de cânones variados – literário, filosófico, sociológico, histórico, poético etc. – que expressam uma apropriação estética, de natureza múltipla, na modalidade de pastiche, estilização, paródia e paráfrase.

Por fim, sobre a imaginação, cabe dizer que seu grande mérito é o de promoção do encontro. O encontro do sujeito com sua interioridade fomentada no contato com a realidade social. A força da imagem poética abala o sujeito. Estando deslumbrado pelas imagens, o ser faz um retorno sistemático a si e ao mundo que o rodeia.

De posse da compreensão da imaginação simbólica, é chegado o momento de aventurar-se nas matas de Zumbi e Dandara, heróis da resistência à colonização lusitana com intento de restauração da liberdade negra, ocorrida em Palmares, no século XVI. Essa memória histórica inspirou duas importantes concepções: a formulação da categoria “quilombismo” e a retomada da “afrocentricidade”, conceito original de Molefi Kete Asante<sup>13</sup>. Ambas colocaram a África no centro da produção de paradigmas.

### **Quilombismo e afrocentricidade: reinvenções da liberdade**

A obra de Abdias Nascimento é marcada pelo enfrentamento ao racismo – sistema ideológico que limitou a memória do afro-brasileiro à escravidão, que o alijou do acesso à própria identidade, vetou a cidadania, negou a contribuição da África na construção da ordem global. É dessa realidade conturbada que brotam movimentos de resistência e de proteção à vida negra.

A formulação da categoria “quilombismo” tem o propósito de reconstruir o passado que une os afro-brasileiros. Uma reconstrução fixada no resgate da liberdade, da dignidade e do associativismo para promoção da resistência física e cultural de um povo, que remonta à experiência do Quilombo de Palmares, erguido entre os séculos XVI e XVII. O quilombo, explica Nascimento (2009, p. 205), não se dobra à nódoa interpretativa do “escravo fugido”, mas se

---

<sup>13</sup> Em virtude do recorte temático deste artigo, não será adensada a discussão sobre afrocentricidade. Para aprofundamento do assunto, remeto o/a leitor/a a Asante (2016), (2009) e Santos Júnior (2010).

baseia “na reunião fraterna e livre, solidariedade, convivência, comunhão existencial” do negro brasileiro com os seus.

O quilombismo é um conceito baseado no pretérito da comunidade negra no Brasil, “objetivando a implantação de um Estado Nacional Quilombista, inspirado no modelo da República dos Palmares, no século XVI, e em outros quilombos que existiram e existem no País.” (NASCIMENTO, 2009, p. 212). O recuo à herança de Palmares não implica o resgate anacrônico com a finalidade de emular algo estagnado, datado, sem repercussão no presente. Significa a reminiscência de práticas “em constante reatualização, atendendo a exigências do tempo histórico e situações do meio geográfico” (2009, p. 204), a fim de reescrever o passado como modo de afirmação da vida no presente.

A ideologia racial repeliu todo tipo de sabedoria afrocentrada, conhecimento que assume a África como esteio da vida, que inspira a “capacidade de pensar, criar, agir, participar e transformar a sociedade por força própria” (NASCIMENTO, 2009, p. 192), mergulhada na experiência de vida de origem africana.

Entende-se a perspectiva afrocentrada como promotora do reconhecimento do sujeito não ocidental como personagem principal de sua própria história. Tal promoção é iniciada a partir da positivação da cultura de povos que atravessaram o Atlântico, desqualificada pelo olhar eurocentrado.

Partindo da afrocentricidade, o quilombismo prima pela restauração das tradições africanas e afro-brasileiras para ler o mundo e escrever a história, uma vez que o negro dispõe de filosofias próprias “não temos mais a necessidade de imitar nosso opressor, ou de pedir emprestadas as suas filosofias, teorias ou ideias.” (NASCIMENTO, 1982, p. 31).

O quilombismo introduz questões da comunidade negra brasileira, ligadas às vivências culturais em sua totalidade, respeitando o tempo histórico de quem a codifica, com a intenção de enriquecer e ampliar a luta afro-brasileira. É por isso que a compilação da história, por si mesma, a partir de Palmares, é o chamado imposto ao povo negro. O que se quis aqui foi apresentar o quilombismo e a afrocentricidade como expressões de liberdade negra. Uma liberdade reinventada por um povo cuja sina é ganhar o céu na amplidão.

Após apresentar os principais contornos que dão vida ao quilombismo e à afrocentricidade, na última seção, observa-se a manifestação de ambas na lírica amorosa de

Oswaldo Montenegro. O foco de atenção é identificar o lugar da cultura negra em sua textualidade poética por meio dos conceitos quilombismo e afrocentricidade.

### **A lírica de Oswaldo Montenegro: um possível vetor quilombista e afrocêntrico?**

Ao apreciar a obra de Oswaldo Montenegro, com mais de trinta anos de carreira, nota-se que seus versos sempre estiveram às voltas com a cultura negra. A canção “A feira”<sup>14</sup>, gravada no disco *Lendas da ilha*, de 2000, possui em seu conteúdo alusões à divindade afro-brasileira Exu, conhecida por governar diversos aspectos da vida, como o princípio, o dinamismo, os caminhos, as encruzilhadas e a comunicação. As imagens: “compre aqui bom e barato” / “vendo coisas de valor” / “meu produto é sua festa” contêm apelo comercial do eu lírico pela venda da alegria.

Exu, segundo o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva (2015), é a confusão, o caos, a desordem, a alegria, o mensageiro, o dono da palavra, aquele que media o diálogo entre os planos físico (ilê) e metafísico (aiyê). Por isso, é a mais humana das divindades. A feira, império do comércio, da linguagem, da desordem, da polifonia de vozes, de gritos e de desejos é, também, exercício de seu reinado.

O texto poético, zona de ambiguidade, é morada dessa divindade. O eu lírico de “A feira” opera no terreno dos contrários a todo momento, convidando o/a leitor/a para diversão, mas também para reflexão. A imagem “pague um riso adiantado”, lembra, pela forma de pagamento, o aspecto jocoso de Exu. Ao passo que o caráter reflexivo-existencial sobre vida, morte e desencanto fica a cargo dos versos: “a morte eu vendo à vista, moço / a vida à prestação / meu preço é justo e correto / minha medida é de lei / só não lhe vendo esperança, moço / pois isso ninguém mais tem” (MONTENEGRO, 1992).

Outra característica atribuída a Exu é a libidinosidade, tematizada por Rufino (2019) e Silva (2015), e codificada na canção: “dou-lhe um beijo se é bonita / até vendo a prestação” (MONTENEGRO, 1992). A primeira imagem traz o desejo erótico. A segunda, o reforça pelas

---

<sup>14</sup> “Compre aqui bom e barato / Vendo coisas de valor / Meu produto é sua festa / Pague um riso adiantado / Dou-lhe um beijo se é bonita / Até vendo a prestação / Dou de graça uma risada / Teu sorriso é meu sustento / Domingo é dia de festa / A feira já começou / A morte eu vendo à vista, moço / A vida à prestação / Meu preço é justo e correto / Minha medida é de lei / Só não lhe vendo esperança, moço / Pois isso ninguém mais tem” (MONTENEGRO, 2000).



condições de pagamento. A feira, zona de comércio popular, geralmente, aceita apenas pagamento em espécie. Mas, devido ao desejo libidinoso em voga, o eu lírico admite pagamento a prazo.

A alegria pelo riso, tão cara à divindade quanto ao eu lírico, é tomada com apreço. Elas são codificadas, ainda na chave erótica, como núcleo da vida. É o que dizem as imagens: ‘dou de graça uma risada’ e ‘teu riso é meu sustento’.

Outras divindades africanas são referenciadas. A canção “Goyarecê”<sup>15</sup>, do álbum “Mulungu”<sup>16</sup>, de 1992, traz três orixás: Ogum, senhor das estradas e do ferro; Oxum, dona das águas doces, do amor, da fertilidade e da riqueza; e Logum Edé, patrono da fartura e da beleza.

Segundo Prandi (2019), algumas narrativas testemunham Logum Edé como primogênito de Oxum com Oxóssi, divindade da caça, da fartura e da colheita, e outras como filho de Oxum com Ogum. Essa última versão foi incorporada pelo eu lírico, uma vez que Ogum, Oxum e Logum Edé são tratados em sintonia no poema. Nos versos a seguir, pai e filho são anunciados juntos. “Hoje é Logum Edé e Ogum / Hoje é Logum Edé e Ogum (vira poeira)” (MONTENEGRO, 1992). A imagem ‘vira poeira’, repetida dezoito vezes como refrão, reitera o poder das divindades, em especial, o de Oxum, exibida na sequência.

Os versos “quem não tem amor do lado / põe feitiço em qualquer um / tá calado, ele é de Oxum” (MONTENEGRO, 1992) projetam qualidades da deusa, amorosidade e poder. Sobre tais qualidades, explicam Nóbrega e Echeverria (2006, p. 18):

Oxum tem o controle da fecundação das mulheres e ligações muito estreitas com o oráculo, o que lhe dá uma sensibilidade especial para enxergar além das aparências. É

---

<sup>15</sup> O site do artista não traz informações a respeito do significado de tal palavra. Suspeita-se que seja resultante da influência do nome do pintor espanhol Francisco José de Goya y Lucientes, acrescido dos signos das culturas afro e indígena. A seguir, a íntegra da canção. “E quem não tem amor do lado / Não é de lugar nenhum / Oi, não é de lugar nenhum, (vira poeira) / Não é de lugar nenhum (vira poeira) / E quem vai ser abençoado / Hoje é Logum Edé e Ogum / Hoje é Logum Edé e Ogum (vira poeira) / Olha o perfume do passado / No gingado de Olodum / Ó no gingado do Olodum, (vira poeira) / No gingado de Olodum, (vira poeira) / Quem não tem amor do lado / Não é de lugar nenhum / Oi, não é de lugar nenhum, (vira poeira) / Não é de lugar nenhum, (vira poeira) / A moça estranha do sobrado / Põe feitiço em qualquer um / Oi, põe feitiço em qualquer um, (vira poeira) / Põe feitiço em qualquer um, (vira poeira) / O viajante aqui do lado / Tá calado, ele é de Oxum / Oi, tá calado, ele é de Oxum, (vira poeira) / Tá calado, ele é de Oxum, (vira poeira) / E misturou, tá misturado / Inté romã com girimum / Inté romã com girimum, (vira poeira) / E o que nasceu tá condenado / Até o homem incomum / Até o homem incomum, (vira poeira) / Toda palavra de guru (vira poeira) / Oi, quem não tem amor do lado / Não é de lugar nenhum / Não é de lugar nenhum, (vira poeira) / Oi, põe feitiço em qualquer um, (vira poeira) / Se tá calado ele é de Oxum, (vira poeira) / Até romã com girimum, (vira poeira) / Até o homem incomum, (vira poeira) / Toda palavra de guru, (vira poeira)” (MONTENEGRO, 1992).

<sup>16</sup> O nome mulungo diz respeito a uma árvore africana com propriedades medicinais.

por isso que seus filhos possuem um dom especial para os jogos de adivinhação. Oxum é orixá da beleza, da vaidade e da meiguice.

Mas se ilude quem pensa que Oxum é só amor e beleza. Quem fica preso à imagem das águas paradas, ignora perigos e mistérios de seu elemental. Não se pode esquecer que as águas também se agitam, se revoltam. A deusa também faz guerra. Ora levantando armas, como é o caso de uma qualidade (e/ou caminho) de Oxum, a Opará, a Oxum guerreira, e em outras ocasiões, sem levantá-las.

Sobre esta última, Lima (2012) e Prandi (2001) contam uma feita. Oxum e Iansã (soberana do fogo, da guerra, porteira dos cemitérios) ambas casadas com Xangô, divindade da justiça e do fogo, foram surpreendidas com a notícia de que o palácio em que viviam estava sob a mira de invasores. Xangô e Iansã, prontamente, se prepararam para o conflito e chamaram Oxum. Esta, por sua vez, recusou. Estava dedicada à sua ocupação favorita, o auto embelezamento. Repeliu, a seu modo, sempre adiando, chamados para esse fim. Eis que Xangô, Iansã e a tropa palaciana saíram para batalha, restando na morada somente Oxum e seus serviçais.

Certa noite, foi surpreendida com a notícia, enquanto se aprontava diante do espelho, de que o palácio fora tomado pelos invasores. Oxum, que era pequena, belíssima, doce, meiga e delicada, placidamente, ordenou que lhes servissem a melhor comida e bebida. E prosseguiu se enfeitando.

No dia seguinte, após árdua batalha, Xangô, Iansã e seus aliados regressaram vitoriosos para casa. Na chegada, avistaram, nas dependências reais, uma matilha de homens mortos. E, imediatamente, indagaram o ocorrido à Dona das Águas Doces. Com semblante suave, ela respondeu que matou todos sem pegar em armas, dando-lhes comida envenenada.

Segundo Lima (2012), a Dona do Ouro palmilhou com todos os orixás. Fato que lhe rendeu benefícios, posse do segredo, do axé (força vital), de cada um com quem esteve. Do sagaz Exu, por exemplo, tomou para si saberes oraculares. De Ossaim, detentor das folhas e plantas medicinais, reteve os mistérios das folhas sagradas. Isso fez de Oxum uma poderosa iabá (deusa, orixá feminino).

Nota-se também, no texto poético em cena, referências à cultura afro-brasileira por meio do conjunto musical baiano Olodum, polo difusor da história e da cultura negra. “Olha o

perfume do passado / No gingado de Olodum / Ó no gingado do Olodum, (vira poeira) / No gingado de Olodum, (vira poeira)” (MONTENEGRO, 1992).

As referências religiosas e sonoras estão atadas aos legados quilombista e afrocêntrico devido à recorrência à centralidade do patrimônio negro-brasileiro no imaginário-simbólico da canção, tratados de maneira positiva (antirracista) e não negativa (racista) pelo cancionista.

Ainda falando de Oxum, outras poesias do artista a tomam como destaque. É o caso de “Paço do Rosário”<sup>17</sup>, do disco *Trilhas*, de 1977. O eu lírico faz uma caminhada de fé em direção ao objeto de sua devoção, Nossa Senhora Aparecida. Os versos – “êh, beira de rio / Paço do Rosário se avista ao longe / as ruas tortas vão se desenhando pelo arraial / êh, água barrenta rolando sem pressa consumindo a terra” (MONTENEGRO, 1977) – exprimem a cultuação ao sagrado feminino cristão.

Segundo Correia (2009, p. 17), Oxum é sincretizada com Nossa Senhora Aparecida. Sua face maternal, que acolhe aflitos como gesto de ternura, é evocada. Como nos versos: “êh, na velha igreja já são seis da tarde / o povo reza o terço” (MONTENEGRO, 1977). A alusão à Nossa Senhora Aparecida lembra Oxum pelos elementais água, maternidade e afeto pelas imagens: “beira do rio”, “água barrenta rolando sem pressa consumindo a terra”, “o povo reza o terço” e “quem mata é Deus...”. Esta última apela para o lado protetor das metafísicas femininas. Se Deus, para o eu lírico, mata, o oposto, a deusa, cuida, mantém a vida.

Abdias Nascimento (2016), no livro *O genocídio do negro brasileiro*, rejeita interpretações da cultura afro-brasileira na chave do sincretismo. Para o autor, não há mistura de tradições religiosas, negra e cristã, mas sobreposição da segunda na primeira. Essa hierarquização religiosa, que repele a influência dos signos culturais negro-religiosos na edificação da nação, é determinada pelo racismo. A suposta mistura, orientada pela doutrina da miscigenação, é contestada pelo campo intelectual negro, porque diz respeito à eugenia social posta em prática no Brasil. Ela almeja não só a eliminação cultural do sujeito historicamente indesejado, o não-branco, mas também sua aniquilação física pelo ideal de

---

<sup>17</sup> “Êh, beira de rio / Paço do Rosário se avista ao longe / as ruas tortas vão se desenhando pelo arraial / Êh, beira de rio / Paço do Rosário limitando a agreste / sua janela, sua velha doca de barrica e pau / Êh, água barrenta rolando sem pressa consumindo a terra / o pôr-do-sol avermelhando o Paço do Rosário / Êh, na velha igreja já são seis da tarde / o povo reza o terço / Ave Maria, Mãe do Céu, cruz credo! / quem me mata é Deus... / Êh, murmúrio lento, como prece aflita, vai descendo o rio / acompanhando o dia que se vai buscando o anoitecer / E anoitecendo, Paço do Rosário quase silencia / a velha estátua caída na praça, mais um dia / Êh, velha rameira deixa a vela acesa por Virgem Maria / Ave Maria, Mãe do Céu, cruz credo! / quem me mata é Deus...” (MONTENEGRO, 1977).

mescla. Misturar brancos e negros para embranquecer, eis o imperativo de uma sociedade pigmentocrática.<sup>18</sup>

Muito embora o eu lírico confira destaque à mitopoética africana, ao reiterar o argumento da mistura, se distancia do quilombismo e do afrocentrismo em o “País da mistura”<sup>19</sup>, do disco *Oswaldo Montenegro e Cia Mulungu*, de 2012. O próprio título da canção faz alusão à ideologia da mestiçagem pelo vocábulo “mistura”. O poema traz componentes da mescla racial, a branquitude, pelas imagens: “Cristo liberto da cruz”, “reza nação pela paz”. E negritude pelas imagens: “som dos atabaques na noite”, “barcos libertos do cais”, “DNA de mulata”.

Na sequência, coloca à disposição do leitor/a representações simbólico-religiosas resultantes da fusão cultural entre brancos, índios e negros: “viva o país vira-lata”, “caleidoscópio de cor”, “dança Tupã com São Jorge”, “dança Iansã com Oxalá”, “dança Ogum com Rabino”, “dança ateu com Alá” e “o padre dança na rua”. A imagem da dança faz alusão à junção cultural. O referencial indígena traz a figura de Tupã, divindade da cosmovisão indígena que responde pelo trovão; a de não-pretos, São Jorge, santo católico sincretizado com Ogum, que, de acordo com a narrativa mítica, encarou o dragão; Rabino, autoridade religiosa da cultura judaico-cristã; padre, sacerdote cristão e Alá, divindade suprema da cultura islâmica; Iansã; Oxalá, pai da humanidade e representante da paz; e Ogum, ambos divindades do panteão africano.

A codificação semântica eleita pelo eu lírico não contribui para a disseminação da liberdade e da diversidade negras, tão caras ao quilombismo. Mas reforça a ideologia racial. Não aborda a cultura afro-brasileira de maneira positiva. A imagem “barcos libertos do cais”, ainda que empregue o vocábulo “libertos” para aludir à liberdade preta, reforça a tragédia humana da escravidão pelo vocábulo “barco”, veículo de transporte de africanos para a diáspora. A imagem “DNA de mulata”, lembra o discurso biológico da mistura. O vocábulo “mulata”, que designa animal híbrido resultante do cruzamento de uma égua com jumento ou

---

<sup>18</sup> Sobre o assunto, conferir: Moore (2007), Munanga (2008), Munanga (2003), Schwarcz (2001) e Carneiro (2005).

<sup>19</sup> “Dentro da selva uma estrela / Na Pindorama reluz / Computador no quilombo / Cristo liberto da cruz / Canta o país da mistura / Reza nação pela paz / Som de atabaques na noite / Barcos libertos do cais / Viva o país vira-lata / Trem futurista do amor / DNA de mulata / Caleidoscópio de cor / Dança Tupã com São Jorge / Dança Iansã com Oxalá / Dança Ogum com o Rabino / Dança o ateu com Alá / O presidente requebra / O padre dança na rua / O namorado assovia / Doido olhando pra lua / Tropicalismo de festa / Lógica de carnaval / Olha pro mundo e empresta / Sua alegria total” (MONTENEGRO, 2012).

cavalo, é usado para se referir às mulheres negras. Nota-se, aí, uma objetificação do corpo negro-feminino pelo ardil ideológico da mescla racial. E, por fim, a imagem “viva o país vira-lata”, também reforça a ideologia da mistura racial, difundida, no Brasil, pelo mesmo segmento étnico hegemônico, entre a segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX.

Dito isso, recorda-se de “Cachoeira”<sup>20</sup>, que integra o álbum *Vida de artista*, de 1991. Nela o eu lírico prossegue o reverenciamento a Oxum por meio da citação de dois elementos que a caracteriza: água e amor. “Água clara desce a cachoeira / bate como bate o coração da mata / bate como bate o sino / e como bate louco o violão” (MONTENEGRO, 1991).

As ações que afligem o eu lírico são acionadas pela água, princípio da vida, por meio da imagem: “água clara desce a cachoeira”. A cachoeira é domínio de Oxum. A imagem da cachoeira evoca o soar do sino, o choro do violão e o despertar do coração para o amor nos versos já citados e nos que se seguem: “a refletir meu coração / bate como a água desce a cachoeira, / o curso em turbilhão, / como não manda o figurino / como manda esse menino doido / que é meu coração” (MONTENEGRO, 1991). Lima (2012) comenta que a vida no plano físico, no aiyê, só prosperou com axé, força vital, de Oxum. Sem água, sem Oxum, não há vida.

Também do disco *Mulungo*, de 1992, vem “O país dos canários amarelos”<sup>21</sup>. O eu lírico canta a liberdade pela sonoridade do canário. As imagens “era à capela o coro” e “o coro enorme, que os bichos faziam”, tratam do canto da ave como prenúncio da liberdade. Já o último verso, “e o que vale em cada bicho é a asa” (MONTENEGRO, 1992), remete à consolidação da liberdade.

Oxum é pássaro. Lima (2012) conta um itan (mito) que sustenta essa assertiva. Oxum, casada com Xangô, vivia trancada em seu palácio. Desfrutava de uma vida confortável, mas não era feliz. Seu marido a deixara presa. Passava o dia na janela, no alto da torre, chorando. Certo dia Oxóssi, que transitava pelas matas, testemunhou seu pranto. Se aproximou, a acolheu e o encantamento mútuo os consumiu. Com Oxóssi, Oxum reabilitou o amor conjugal, apagado pelo matrimônio opressivo vivido ao lado de Xangô. Para fugir do cárcere e assim desfrutar do terno afeto por Oxóssi, um pássaro, que assistiu seu penar, aceitou a troca de lugar

---

<sup>20</sup> “Água clara desce a cachoeira / Bate como bate o coração da mata / Anunciando o verão / Bate como bate o sino / E como bate louco o violão / E como bate o carro na cidade / E como bate a luz do sol na lua / A refletir meu coração / Bate como a água desce a cachoeira, / o curso em turbilhão, / Como não manda o figurino / Como manda esse menino doido / Que é meu coração” (MONTENEGRO, 1991).

<sup>21</sup> “Era um canário de amarelo ouro / Era à capela o coro / O coro enorme, que os bichos faziam / Era questão de ser demais / Questão de ser a maravilha e o cais / E o que vale em cada bicho é a asa” (MONTENEGRO, 1992).

com ela para que pudesse ser feliz com o Caçador. Oxum se fez em pássaro e este se fez em Oxum. E assim se deu o encantado encontro das águas com as matas.

A canção “Oxum”<sup>22</sup>, do disco *Oswaldo Montenegro e Cia Mulungu*, de 2012, faz uma súplica à Iabá pela intervenção materna na realidade nacional brasileira em prol de seus filhos. As imagens ‘meninos do Brasil’ e ‘olharem pro Brasil com medo do que vem depois’, denunciam abandono filial e a situação de perigo. O pedido de socorro é feito no verso: “Oxum, olhai por nós” (MONTENEGRO, 2012), renovado, quatro vezes, para sinalizar o caráter de urgência do clamor à mãe.

Outros axés são evocados pelo eu lírico. É o caso de “Vida de artista”<sup>23</sup>, do álbum homônimo à canção, de 1991. Nela tematiza-se a orixá do fogo, da guerra, dos ventos, das tempestades, dos cemitérios, Iansã. Seus traços – coragem, intensidade e amor – são cantados pelo eu lírico: “Lobisomen de cor, deusa da coragem / Iansã da loucura manda a tempestade pra beira do mar / Feiticeira do amor, preta da estalagem” (MONTENEGRO, 1991). A imagem ‘lobisomen de cor’, direciona para coragem. A intensidade fica a cargo de ‘tempestade pra beira do mar’, destaque para um dos seus elementais, ‘tempestade’. A dimensão erótica é assistida por ‘feiticeira do amor’.

Seguindo Prandi (2001), discorre-se sobre a face amorosa de Iansã. Foi amante dos seus pares a fim de acessar seus poderes, tal como fez Oxum. Ou seja, usou a sedução como arma. De Ogum, adquiriu a espada; de Oxaguiã (variação jovem, guerreira, de Oxalá), obteve a posse do escudo; de Exu, o manuseio do fogo e da magia; de Logum Edé, a permissão para pesca; de Omulu, o poder de guardar a saúde, sobretudo, a dos pobres; e de Xangô, o domínio dos raios e da justiça.

O eu lírico novamente apela para o argumento da mistura, no refrão, ao projetar Iansã ao lado de Govinda, divindade indiana, representada pelo gado. A aproximação é feita porque

---

<sup>22</sup> “Quando os meninos do Brasil / Olharem pro Brasil com medo do quem vem depois / Oxum, olhai por nós! / Oxum, olhai por nós! / Quando os meninos do Brasil / Olharem pro Brasil e aí soltarem sua voz / Oxum, olhai por nós! / Oxum, olhai por nós!” (MONTENEGRO, 2012).

<sup>23</sup> “Lobisomen de cor, deusa da coragem / Iansã da loucura manda a tempestade pra beira do mar / Zé Limeira falou pra seguir viagem / Essa vida de artista, essa vida de artista, essa vida / Feiticeira do amor, preta da estalagem / Perguntava pra ver se o saci tem metade das pernas pro ar / Clementina falou que era sacanagem / Essa vida de artista, essa vida de artista, essa vida / Govinda, Govinda, Iansã / Govinda, Govinda, Iansã / Govinda, Govinda, Iansã / Govinda, Govinda, Iansã” (MONTENEGRO, 1991).

uma das qualidades, e/ou caminhos, de Iansã é a metamorfose em búfala, em momentos de fúria ou de guerra.<sup>24</sup>

Por fim, “Lenda da lavadeira”<sup>25</sup>, do disco *Lendas da ilha*, de 2000, traz a fé do eu lírico no sagrado afro-brasileiro pelas imagens “Lavadeira já se benzeu” e “Lavadeira e seus orixás”.

O eu lírico apresenta a negritude, ora a positivando, como visto acima pela menção ao universo preto-sagrado, ora a negatizando, tomando a mulher negra como portadora de um passado de dor e sofrimento, diferente daquele projetado pelo quilombismo de Abdias Nascimento - calcado na liberdade e no associativismo. Isso é constatado nos versos: “pé descalço, ri meio sem jeito / e diz que a vida é dura / mas dá pra levar / lavadeira diz que já sonhou / com o conforto que o dinheiro dá” (MONTENEGRO, 2000).

Um sujeito negro desumanizado é notado nas imagens “pé descalço” e “a vida é dura”. Além da visão estereotipada do negro passivo à violência pelas imagens: “mas dá pra levar”, “já sonhou” e “conforto que o dinheiro dá”, que sugerem a superação das agruras em um futuro distante, que não encontra ecos na realidade, vide o verbo “sonhou”, inscrito no passado.

Nota-se também o desejo do eu lírico pela educação. Os versos: “lavadeira diz que já sonhou / com o conforto que o dinheiro dá / mas sorri vendo seu filho forte / e diz que o que não teve / ele vai conquistar” (MONTENEGRO, 2000) expressam esse intento. O sonho do eu lírico de redenção pela educação inscreve a negritude na chave da humanização pela exposição do negro dotado de pensamento. A esperança de um futuro próspero pela via educacional, caminho de acesso às riquezas produzidas pelo mundo do capital, é anunciada pelo rebento. É o que diz a imagem ambígua “filho forte”, que reforça a percepção estereotipada do homem negro como robusto.

Se a dor tem gênero, materializada no corpo da lavadeira, o sonho pela liberdade também tem, paradoxalmente, forma no corpo masculino. O eu lírico, assim, é influenciado não só pela hierarquia racial, observada pelo olhar rasurado do negro, mas também pela desigualdade de gênero, devido à perspectiva sexista eleita. A dor é representada pelo

---

<sup>24</sup> Cf. Theodoro (2013) e Prandi (2001).

<sup>25</sup> “Lavadeira que já se benzeu / Lavadeira e seus orixás / Pé descalço, ri meio sem jeito / E diz que a vida é dura / Mas dá pra levar / Lavadeira diz que já sonhou / Com o conforto que o dinheiro dá / Mas sorri vendo seu filho forte / E diz que o que não teve / Ele vai conquistar / Eh lavadeira, passo lento / Pé descalço, volta a seu lugar” (MONTENEGRO, 2000).

feminino. E a redenção, pelo masculino. E, assim, são atualizados os velhos paradigmas hierarquizantes de gênero: a mulher como frágil e o homem como polo de poder.

Os últimos versos falam de desencanto. Ciente de que há muito para fazer, a fim de consolidar seu intento de libertação pela educação, o eu lírico é consumido pelo desânimo. As imagens “passo lento” e “volta a seu lugar”, expressam essa leitura. Em face do exposto, renova-se a visão limitada de negritude, pois a imagem “volta a seu lugar” lembra a naturalização da violência racial, mas sem possibilidades de redenção social. Nesse sentido, o eu lírico demonstra desconhecimento do passado negro, posto que é refém da imagem do negro que sofre. Não tematizando resistências. Não projetando ações de liberdade. Não enfatizando o associativismo negro tão caro ao projeto quilombista.

### **Cantar para subir**

Após navegar pelas naus de Montenegro, confirma-se a hipótese que instigou este artigo: sua poesia goza de uma aproximação relativa ao quilombismo e ao afrocentrismo. As marcas do afrocentrismo descansam no recuo às divindades africanas como Exu, Ogum, Logum Edé, Oxalá, Iansã e Oxum. Pela análise das canções, constatou-se a presença afro-diaspórica no imaginário-simbólico do artista.

Por isso, a lírica amoroso-existencial do Menestrel transborda e alcança Oxum, divindade do amor, devido à recorrente codificação da iabá. Dito de outro modo, a tematização da cultura afro-brasileira pelo panteão africano, destaque para Oxum, aproxima Montenegro da categoria afrocentrismo. Portanto, se Oswaldo Montenegro canta o amor, ele canta Oxum, canta para Oxum dançar o seu mais doce jexá<sup>26</sup>. É bom lembrar ainda que Oxum, na tradição iorubá, é dona da música<sup>27</sup>. Observando por esse ângulo, Montenegro também se vincula à afrocentricidade, posto que seu ofício tem como patronesse a melodiosa Oxum. O exame desse campo temático, a lírica amorosa de Montenegro como domínio de Oxum, foge do escopo temático deste espaço, fiel à detecção das aproximações e distanciamentos da semântica de Oswaldo com o quilombismo e o afrocentrismo. Todavia, é oportuno tal registro.

---

<sup>26</sup> Segundo Correia (2009, p. 253), trata-se de toque ou ritmo atribuído a Oxum.

<sup>27</sup> Mãe Zulmira, em depoimento gravado no disco do cantor e compositor baiano Tiganá Santana (2010), confirma essa assertiva.



Cabe dizer ainda que, segundo Prandi (2005) e Carvalho (2000), o candomblé é uma religião afro-brasileira dançante, na qual o sagrado vibra pela música ecoada pelos sons dos atabaques durante o xirê, cerimônia pública de performance litúrgica dos orixás incorporados nos membros da diáspora atlântica. A afirmação da relação entre música e negritude, como expoentes da religiosidade afro-brasileira, credencia a poética de Montenegro a uma tradição sonora que sempre esteve atrelada ao sagrado afro-diaspórico. Como exemplo, tomam-se os sambas de Dona Ivone Lara, Leci Brandão, Zeca Pagodinho, Arlindo Cruz e Jovelina Pérola Negra. Mas também as canções do já citado Gilberto Gil, Luiz Melodia, Jorge Ben e continua-se a lista...

Por outro lado, a aproximação de Montenegro ao quilombismo é inexistente devido à não abordagem das ações negras em prol da resistência e das invenções da liberdade. Isso ocorre em virtude da aproximação da ideologia da mestiçagem, como descrito nas análises literárias de “Paço do Rosário”, “País da mistura” e “Vida de artista”. Também se deve ao olhar estereotipado e sexista dispensado para homens e mulheres não-brancos, como visto em “Lenda da lavadeira”. Muito embora o imaginário-simbólico do cancionista prime pelos referenciais afro-descendentes, o vetor intencional que norteia essas representações, diverge daquele concebido por Nascimento (2016), que tem apreço pela liberdade, associativismo, resistência e reinvenção negra. Notou-se, pelo exame do imaginário-simbólico das canções citadas, direcionadas pela metodologia fenomenológica preto-diaspórica, coadunações com as ideologias raciais sexistas, voltadas para o extermínio físico-simbólico da comunidade negra. Posto que tais canções quiseram desocultar o sujeito negro, por sua tematização no imaginário do texto poético, mas estando de posse de um instrumental ideológico que oculta, nega e elimina a positividade negra. O sujeito negro, reverberado pelo eu lírico, ora está preso à nódoa do sofrimento trazido pela escravidão, ora está atado ao ideal de mescla cultural que, na prática, sabe-se que não existe. Vide a etnia que vive, vide a etnia que estampa as estatísticas de morte no país, vide a etnia que figura posições de liderança, vide a etnia que lidera posições de não-liderança, vide o perverso quadro de subalternização em voga, vide a voz que é amordaçada e vide a voz que é autorizada a falar.

A carestia de representações imagísticas positivas da comunidade negra é algo que chamou a atenção nas análises poéticas. A lírica de Montenegro mostrou-se vinculada a uma invenção do sujeito negro que não alcança o que, de fato, o povo negro é. E o que ele é? Ora, é

livre, é inventivo, é resistente e contribuiu para a edificação do ordenamento social da nação. Essa informação poderia ter sido semantizada pelo cancionista. Mas, por algum motivo, não foi. Esse fato foi obnubilado pela tradição de pensamento ocidental, devido à força das operações ideológicas interseccionadas com raça e gênero, que desumaniza homens e mulheres negros/as. Mas também é ausente da lírica amorosa existencial de Oswaldo Montenegro quando se propõe à tematização do povo negro.

A luta antirracista, interseccionada com as resistências anti-sexistas, é de todos os segmentos étnicos e de gênero. Entretanto, para fazê-la, é indispensável a aglutinação com o segmento socialmente indesejado. É desejável estar em sintonia com a agenda definida e defendida pelas coletividades discriminadas. É importante ler autores/as negros/as. É importante estar vinculado aos movimentos sociais negros que existiram, existem, resistiram e resistem aos processos de negação do Brasil. Um Brasil que é preto e feminino. As análises das canções, direcionadas pela metodologia estético-fenomenológica preta, confirmaram isso. Ou seja, o modo eleito por Montenegro, a mestiçagem, também conhecida como democracia racial, para lutar contra o racismo e para a afirmação da cultura negra - somado às representações equivocadas sobre pretos/as, reiteradas por uma visão preto-feminina dócil e sofrida - se distanciam das imagísticas eleitas pela comunidade afro-diaspórica para se auto-representar socialmente de modo positivado.

Portanto, se a poética de Oswaldo Montenegro tivesse se valido do diálogo contínuo, nas palavras de Nilma Lino Gomes (2017), com o Movimento Negro Educador, sua lírica seria mais próxima, do ponto de vista imagístico, das invenções e reinvenções de liberdade construídas historicamente, às duras penas, pelos coletivos pretos.

Este texto é produto do esforço de trazer à cena, pela arte, a centralidade da África e de sua diáspora como polo produtor de conhecimento. Um espaço multifacetado, de vários acordes e axés, distante dos grilhões ideológicos que tanto alijam a negritude da cidadania e de um olhar humanizado. Há séculos, o povo negro resiste à destruição físico-simbólica. Resiste porque, como ensinaram Gilberto Gil e Wally Salomão (2006, p. 84), “a felicidade do negro é [e sempre será, em uma espacialidade marcada por violências interseccionadas com raça e gênero] uma felicidade guerreira”.

## Referências bibliográficas

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade como crítica do paradigma hegemônico ocidental: introdução a uma ideia” in *Ensaaios Filosóficos*, Volume XIV– Dezembro/2016.

ASANTE, Molefi Kete. “Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar” In NASCIMENTO, E. L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. Tradução Antonio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem*. Tradução Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

BERND, Zilá. *Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2011.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 2005.

CARVALHO, José Jorge. Um panorama da música afro-brasileira: dos gêneros tradicionais aos primórdios do samba. *Série Antropologia*, 275. Brasília: Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília, 2000.

CORREIA, Paulo Petronilio. *Agô, orixá! Gestão de uma jornada afro-estética-trágica: o relato de um aprendizado e de uma formação pedagógica vivida no cambomblé*. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

CYNTRÃO, Sylvia Helena. *Como ler o texto poético: caminhos contemporâneos*. Brasília: Plano Editora, 2004.

CYNTRÃO, Sylvia Helena. “O lugar da poesia dos versos da música popular brasileira numa situação de blog” In CYNTRÃO, Sylvia Helena. *Poesia contemporânea: olhares e lugares*. Brasília: Universidade de Brasília, Departamento de Teoria Literárias e Literaturas, 2011.

DURAND, Gilbert. *A imaginação simbólica*. Tradução Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1993.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FILGUEIRA, André Luiz de Souza. *“Eu quero ser feliz agora”*: amor, existência e hipernormatividade no texto poético performatizado de Oswaldo Montenegro. Tese (Doutorado em Literatura) - Universidade de Brasília. Brasília, 2016.

GIL, Gilberto. SALOMÃO, Wally. In: MUNANGA, Kabengele. GOMES, Nilma Lino. *O negro no Brasil de hoje*. São Paulo: Global, 2006.

GLISSANT, Édouard. *Poética da relação*. Tradução Marcela Vieira e Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GOMES, Nilma Lino. *O movimento negro educador*: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. "Sobre o humanismo: carta a Jean Beaufret, Paris" In *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

LIMA, Luís Filipe de: *Oxum*: a mãe da água doce. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MARTINS, Leda Maria. "Performances do tempo espiralar" In RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia. *Performance, exílio, fronteiras*: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: FALE/PÓSLIT/UFMG, 2002.

MONTENEGRO, Oswaldo. *Trilhas*. Independente, 1977.

MONTENEGRO, Oswaldo. *Poeta maldito... moleque vadio*. Transamérica, 1979.

MONTENEGRO, Oswaldo. *Vida de artista*. Som Livre, 1991.

MONTENEGRO, Oswaldo. *Mulungu*. Som Livre, 1992.

MONTENEGRO, Oswaldo. *Lendas da ilha*. Só para Colecionadores, 2000.

MONTENEGRO, Oswaldo. *Oswaldo Montenegro e Cia Mulungu*. AMZ Mídia, 2012.

MOORE, Carlos. *Racismo e sociedade*: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: SEMINÁRIO NACIONAL RELAÇÕES RACIAIS E EDUCAÇÃO, 3., 2003, Rio de Janeiro. [Anais]. Rio de Janeiro: PENESB-RJ, 05 de Novembro.

NASCIMENTO, Abdias do. *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

NASCIMENTO, Abdias. “Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira” In NASCIMENTO, E. L. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, E. L. O olhar afrocentrado: introdução a uma abordagem polêmica In: NASCIMENTO, E. L. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NÓBREGA, Cida. ECHEVERRIA, Regina. *Mãe Menininha do Gantois: uma biografia*. Salvador: Corrupio; Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Tradução A. Roitman e P. Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

PEREIRA, Edimilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. *Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira*. Belo Horizonte: Mazza Edições, Ed. PUCMinas, 2001.

PERRONE, Charles A. *Letras e letras da música popular brasileira*. Tradução José Luiz Paulo Machado. Rio de Janeiro: Elo, 1988.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. “Música de fé, música de vida: a música sacra do candomblé e seu transbordamento na cultura popular brasileira” In *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

PRANDI, Reginaldo. *Ogum: caçador, agricultor, ferreiro, trabalhador e rei*. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.  
SANTANA, Tiganá. *Maçalê*. São Paulo: Tratore, 2010.

SANTOS JÚNIOR, Renato Nogueira dos. “Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado” In *Revista África e Africanidades*. Ano 3, n. 11, nov/ 2010.

SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu: guardião da casa do caminho*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

THEODORO, Helena. *Iansã: rainha dos ventos e das tempestades*. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

TINHORÃO, José Ramos. *Crítica cheia de graça*. São Paulo: Empório do Livro, 2010.

### **Quilombismo e Afrocentricidade: a presença negro-religiosa na lírica amorosa de Oswaldo Montenegro**

**Resumo:** Este artigo toma como instrumento de abordagem a lírica do cancionista Oswaldo Montenegro. O que se quer é identificar as categorias quilombismo e afrocentricidade, que tomam a cultura afro-brasileira como visão de mundo, tratadas pelo pensador negro Abdias Nascimento, nos versos das canções. Rastrear aproximações e distanciamentos do texto poético de Montenegro com esses conceitos, pela presença da simbologia afro-religiosa, é objeto de atenção deste estudo. Para cumpri-lo, toma-se o método fenomenológico preto-diaspórico, que auxilia nas análises das imagens mitopoéticas das divindades do panteão de matriz africana. A conclusão a que este estudo chega é: muito embora o cancionista carioca projete uma representação positiva da comunidade, por meio das canções que versam sobre o imaginário negro-religioso, esse intento é alcançado de modo parcial quando colocado em perspectiva comparada com as categorias afrocentricidade e quilombismo. Nota-se uma aproximação da afrocentricidade pela tematização das deidades do Continente Negro. Por outro lado, há um distanciamento do quilombismo, devido à carência de representações positivas da comunidade preta e de seu feminino, e uma atualização do mito da democracia racial manifestada pelo eu lírico.

**Palavras-chave:** Texto poético; Afro-brasileiro; Quilombismo; Afrocentricidade.

### **Quilombismo y afrocentricidad: la presencia negra-religiosa en la lírica amorosa de Oswaldo Montenegro**

**Resumen:** Este artículo toma la lírica del cantautor Oswaldo Montenegro como instrumento de acercamiento. Lo que se quiere es identificar las categorías Quilombismo y Afrocentrismo, que toman como cosmovisión la cultura afrobrasileña, tratada por el pensador negro Abdias Nascimento, en los versos de las canciones. El objetivo de este estudio es rastrear similitudes y diferencias entre el texto poético de Montenegro y estos conceptos, a través de la presencia de la simbología afrorreligiosa. Para cumplirlo se utiliza el método fenomenológico negro-diaspórico, que ayuda en el análisis de imágenes mitopoéticas de las deidades del panteón de origen africano. La conclusión a la que llega este estudio es: si bien el cantautor carioca proyecta una representación positiva de la comunidad, a través de canciones que abordan el imaginario negro-religioso, esta intención se logra parcialmente cuando se pone en perspectiva frente a las categorías afrocentrismo y quilombismo. Se puede notar una aproximación al afrocentrismo mediante la tematización de las deidades del Continente Oscuro. Por otro lado, hay un alejamiento del quilombismo, por la falta de representaciones positivas de la comunidad negra y su femenino, y una actualización del mito de la democracia racial operativizado por el yo lírico.

**Palabras clave:** Texto poético; Afrobrasileño, Quilombismo; Afrocentrismo.

### **Quilombismo and Afrocentricity: the black-religious presence in the loving lyric of Oswaldo Montenegro**

**Abstract:** This article takes the lyric of the songwriter Oswaldo Montenegro as an instrument of approach. What is wanted is to identify the categories Quilombismo and Afrocentricity, which take the Afro-Brazilian culture as a worldview, treated by the black thinker Abdias Nascimento, in the verses of the songs. Tracking similarities and differences between Montenegro's poetic text and these concepts, through the presence of Afro-religious symbology, is the focus of this study. To fulfill it, the black-diasporic phenomenological method is used, which helps in the analysis of mythopoetic images of the deities of the pantheon of African origin. The conclusion reached by this study is: although the carioca songwriter projects a positive representation of the community, through songs that deal with the black-religious imaginary, this intention is partially achieved when placed in perspective compared with the categories afrocentricity and Quilombismo. An approximation of Afrocentricity can be noticed by the thematization of the deities of the Dark Continent. On the other hand, there is a distancing from quilombism, due to the lack of positive representations of the black community and its feminine, and an update of the myth of racial democracy operationalized by the lyrical self.

**Keywords:** poetic text, Afro-Brazilian, quilombism and Afrocentricity.

## O Pensamento Feminista de Seyla Benhabib: Contribuições para Além do Gênero

Verena Holanda de Mendonça Alves<sup>1</sup>

Anna Laura Maneschy Fadel<sup>2</sup>

### Introdução

Nascida em Istambul, no ano de 1950, a autora e filósofa Seyla Benhabib se mudou para os Estados Unidos, em 1970, onde recebeu seu PhD pela Universidade de Yale, sete anos após. Atualmente, é professora na faculdade Direito e Filosofia da Universidade de Columbia, Nova York.

Benhabib foi diretora do programa de Ética, Política e Economia (2002-2008), além de presidente da Divisão Oriental da Associação Americana de Filosofia (2006-2007), membro do *Wissenschaftskolleg* em Berlim (2009), membro do Instituto NYU *Straus* para o Estudo Avançado de Direito e Justiça (2012) e na Academia Transatlântica *Marshall Fund* em Washington-DC (2013).

Em 2009, recebeu o prêmio Ernst Bloch por suas contribuições sobre o diálogo cultural em uma civilização global e, em 2012, foi premiada com o Prêmio Dr. Leopold-Lucas pela Academia Evangélica de *Tübingen*, em reconhecimento ao seu trabalho na seara da teologia, história intelectual, pesquisa histórica e filosofia, bem como frente o compromisso da autora com a compreensão internacional e tolerância. Recebeu, ainda, o Prêmio *Meister Eckhart*, da

---

<sup>1</sup> Doutora em Direito Político e Econômico pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestre em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará. Graduada em Direito pelo Centro Universitário da Pará - CESUPA. Professora da Universidade Federal do Pará, onde leciona Segurança Pública e Direito, Direito Penal e Direito Processual Penal. Pesquisadora no Grupo de Estudos e Pesquisas Direito Penal e Democracia. Membro do grupo de pesquisa Mulher, Sociedade e Direitos Humanos. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Segurança Pública e Direito.

<sup>2</sup> Doutoranda em Teoria e Filosofia do Direito pela Universidade Federal do Pará (UFPA), em regime de Cotutela com a Université Paris-1 Sorbonne. Mestre em Direitos Humanos pelo Programa de Pós-Graduação em Direito do Centro Universitário do Pará (CESUPA). Professora da graduação do Centro Universitário do Pará (CESUPA) onde leciona Teoria do Direito, Direitos Humanos e Teorias da Justiça.

Fundação Identidade e a Universidade de Colônia (maio de 2014) por suas contribuições do pensamento contemporâneo.

Possui graus de honra da Universidade Humanista em Utrecht (2004), Universidade de Valência (novembro de 2010) e da Universidade Bogazici (maio de 2012). Além disso, também recebeu o título de Doutora Honorária pela Georgetown University (maio de 2014).

Embora notavelmente reconhecida pelos principais centros de pesquisa mundiais, a autora ainda é pouco lida e explorada academicamente no Brasil. Talvez isso se dê pela falta de traduções para o português de suas obras, que se resumem a “Feminismo Como Crítica da Modernidade” (1987), “Debates feministas: um intercâmbio filosófico” (1995) e, mais recentemente, “Situando o *self*: gênero, comunitarismo e pós-modernismo na ética contemporânea” (2021). O que dentro de um universo de mais de 10 (dez) livros se torna inexpressivo.

Benhabib defende uma corrente da teoria crítica relacionada à compreensão de sujeito e suas implicações na atuação política e normativa. Na sua percepção, a universalidade deve situar os indivíduos, afastando-se de visões abstratas e não corporificadas do *self*. Caso contrário, o conceito de universalidade estaria fadado a reproduzir uma ilusão.

Sua análise se caracteriza por uma abertura ao diálogo com as principais tradições de pensamento norte-americanas, como Hannah Arendt e Carol Gilligan, tentando reestruturar as sugestões da segunda geração da Teoria Crítica, centrada na figura de Habermas, assim como de revistar as filosofias de Immanuel Kant, Friedrich Hegel e suas possíveis contribuições para a sua proposta original.

Ademais, questiona a teoria de democracia deliberativa, mas não se afasta completamente da defesa pela sua manutenção. Em outras palavras, a autora problematiza diversos conceitos tradicionalmente ligados ao Esclarecimento, mas sem abandonar completamente o seu projeto. Trata-se, portanto, de uma ressignificação, um novo olhar, sobre o projeto moderno dos Estados.

Sobre essa discussão, é necessário remarcar que, por diversos momentos neste artigo, será utilizado como fundamentação o texto da Prof. Dra. Yara Frateschi, da UNICAMP, sob o título: “Universalismo interativo e mentalidade alargada em Seyla Benhabib: apropriação e crítica de Hannah Arendt”, de 2014. O referido artigo é uma potente descrição da influência



arendtiana ao pensamento de Benhabib, além de traçar, particularmente nos primeiros tópicos, uma construção argumentativa do pensamento da autora.

Sobre a sua produção, especificamente, seria possível perceber uma mudança de posicionamento da autora que, nos anos oitenta defendia uma reconstrução do modelo habermasiano, utilizando a figura de um sujeito contextualizado, ou seja, discutindo mais sobre o recorte de gênero, enquanto que, no final dos anos noventa, percebe-se uma ampliação de sua análise. Isto porque passa a dirigir seus comentários no sentido de que esse sujeito buscaria sua inclusão nos moldes de democracia liberais, sem renunciar de sua identidade cultural. Quer-se dizer, o seu mote principal passa a ser a relação da cultura em um contexto globalizado e a proteção dessas diferenças pelos Estados.

A partir dos anos dois mil, busca analisar os “direitos dos outros” que ocupam um mundo globalizado, mas estariam esses sujeitos inseridos em contextos próprios e díspares. É o caso de seus livros mais recentes: “*Dignity in Adversity*” (2011) e “*Exile, Statelessness and Migration*” (2018).

Nesse sentido, o presente trabalho busca caminhar por algumas das principais obras da autora, a fim de realizar uma breve apresentação de suas contribuições para o debate acadêmico que falam tanto do debate de gênero quanto sobre inserção de minorias vulnerabilizadas em sociedades democráticas.

É possível, portanto, pensar neste artigo como uma radiografia ou, talvez, uma espécie de mapa sobre as principais obras da autora. Ele é destinado, particularmente, para aqueles que se interessam pelo tema e gostariam de um caminho. Assim, o objetivo central é de fazer uma exposição horizontal dos principais pontos sustentados por Benhabib e suas contribuições para a compreensão sobre gênero, teoria da democracia, cosmopolitismo e direitos humanos.

### **O universalismo interativo: da utopia ao outro-concreto/outro-generalizado**

Em 1986, na obra intitulada “*Critique, Norm and Utopia*”, a autora apresenta os dois principais elementos sobre os quais sua análise versaria naquele momento, bem como os extremos sobre os quais a Teoria Crítica se estabelece (a norma em contraposição à utopia).

Para Benhabib (1986), manter uma ênfase na norma seria uma forma de estruturação dos direitos e legitimações concretizadas por uma política de concretização desses (vinculados à justiça). Quanto à utopia, seria a manutenção de um direcionamento voltado a uma comunidade de necessidades e solidariedade, representando uma política baseada nas diferentes formas de vida. O conflito surgiria nas promessas universalistas de justiça, igualdade, direitos civis e publicidade, mediante uma linguagem utópica de uma comunidade de amizade, solidariedade e felicidade (Benhabib, 1986, p. 13).

Diante de tal obstáculo, a autora busca apresentar uma teoria crítica que faça justiça em dois momentos (justiça e felicidade). Propõe, então, vislumbrar a recuperação do legado crítico de antecipação utópica e em questionar se a ética discursiva estaria apta a concretizar uma utopia crítica.

Nesse sentido, reflete, fundamentalmente, sobre três pontos, quais sejam: o *status* do princípio da universalização; as bases institucionais da ética comunicativa; e a relação entre cognição, motivação e o afeto na mesma ética (Benhabib, 1986, p. 297). Sobre o primeiro, aduz ser tautológico e inconsistente, pois não estariam fundados nas regras de argumentação normativa e não argumentativa (Benhabib, 1986, p. 308).

Em relação ao segundo, pontua a dicotomia de bases sobre as quais as instituições se fundariam (um modelo no formato clássico liberal em conjunto com uma estrutura mais democrática e participativa). A partir disso, a autora questiona se haveria a possibilidade da ética comunicativa não se manter alheia a outras formas de relacionamentos que ultrapassassem a mera relação jurídica de uma seara pública e legalista.

Aduz que essas novas formas de relação social teriam sido depositadas em uma esfera privada e que, portanto, não trariam a possibilidade de interferência estatal em suas demandas (Benhabib, 1986, p. 310). Nesse sentido, a autora defende que a participação precederia a universalização sem participação, de forma que a aplicação de um texto legal debatido só se daria após um processo argumentativo que gerasse o consenso dos interessados sobre o tema (Benhabib, 1986, p. 315).

Para tanto, haveria a necessidade de ampliação dos interesses depositados nas searas consideradas como públicas para que passassem a abarcar institutos e questões que seriam considerados como incumbências da área privada.

Sobre a terceira questão, Benhabib (1986, p. 317) defende que a ênfase cognitivista da ética comunicativa leva a uma espécie de racionalidade que é produzida quando se minimiza a contínua autorreflexão sobre as condições de possibilidade da razão.

A autora destaca que os participantes nos discursos carregam suas próprias histórias, planos de vida e processos de socialização, essas contingências e contextos em que os discursos são proferidos surgem da ampliação da ética comunicativa mediante o reconhecimento da ética humana e os desejos depositados na ética discursiva. As falas práticas estariam submergidas em questões culturais que influenciam diretamente no conteúdo que preenche determinado discurso (Benhabib, 1986, p. 335).

Como ressalta Benhabib (1986, p. 317), um modelo cego às particularidades, transforma-se em um “modelo muito pobre de juízo moral” e, sobre esse ponto, destaca Frateschi (2014):

[...] a ética comunicativa não deve desconsiderar as contingências que envolvem os discursos, tais como as desigualdades estruturais entre as partes e as emoções envolvidas, afinal, as desigualdades relativas à riqueza, poder e status podem impedir o reconhecimento recíproco, assim como a carga emocional do conflito pode obstruir a continuidade do discurso. (Frateschi, 2014, p. 369).

Dessa forma, as necessidades são o objeto de uma argumentação discursiva e o conteúdo dos discursos não deveria ser contido nessa argumentação, então, as questões de justiça e boa vida correriam juntas, integrando a comunidade de direito com a comunidade de necessidades e solidariedade (Benhabib, 1986, 336). Tal obra é de extrema importância entre as de autoria da filósofa, uma vez que representa a consolidação de sua defesa em relação à reformulação da ideia de ética comunicativa<sup>3</sup>.

A conclusão, neste ponto, segundo Benhabib, é apostar, ainda, em um modelo dialógico e comunicativo, mas que não se centralize em um sistema estritamente jurídico e legalista, apostando em procedimentos como a fórmula de resolução dos problemas democráticos, tal como faz a concepção de vida pública liberal (Frateschi, 2014, p. 367).

---

<sup>3</sup> Há, portanto, uma objeção direta ao projeto habermasiano, pois, segundo Benhabib, a teoria da ação comunicativa habermasiana não é sensível às particularidades, contextos históricos e identidades, correndo o risco de se aproximar de teorias deontológicas, como de John Rawls, mesmo que Habermas negue experimentos mentais monológicos (Frateschi, 2014, p. 366).

Entretanto, ressalta que ao se afastar do modelo neokantiano liberal, não pretende se aproximar de uma concepção rousseauiana de “vontade geral”, a qual denomina de idealizada. Pelo contrário, a intenção de Benhabib é remarcar como os indivíduos estarão suscetíveis a desacordos e, por vezes, a propostas completamente antagônicas, mas que, por sermos diferentes, temos justamente a capacidade de comunicar essas diferenças e promover uma deliberação, um traço da influência de Arendt em sua proposta. Assim, de forma mais específica, apenas uma ética (*éthos*) democrática-participativa é capaz de levar em conta as particularidades dos agentes e promover discussões sobre a boa-vida dessa comunidade (Benhabib, 1986, 314-315).

Nos anos noventa (mais especificamente em 1992), utilizando-se das premissas expostas até o momento, a autora revisita a problemática da universalidade e da estruturação social em um ambiente que se considere como radicalmente democrático. Na sua reformulação do universalismo, enfrenta três críticos: o comunitarismo, o feminismo e o pós-modernismo.

Nesse momento, no livro: “*Situating the self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*”, o qual acabou por englobar as referências que serão feitas aqui – especificamente o artigo que faz parte da obra “Feminismo como crítica da modernidade” (1991a) –, Benhabib busca articular uma proposta para um modelo do universalismo moral e político, após as críticas recebidas por três correntes: o comunitarismo, o feminismo e o pós-modernismo. Sobre quais seriam essas críticas, Yara Frateschi sintetiza que:

Comunitaristas, feministas e pós-modernos desafiam a tradição do universalismo moral e político em três pontos que Benhabib considera dignos de reflexão: trata-se 1) do ceticismo com relação à razão legisladora enquanto capaz e articular as condições necessárias de um ponto de vista moral; 2) da crítica segundo a qual a tradição universalista privilegia um ideal de ego autônomo abstrato, desincorporado e, sobretudo, masculino; 3) e da inabilidade da razão legisladora para lidar com a indeterminação e a multiplicidade de contextos com as quais a razão prática é sempre confrontada. (Frateschi, 2014, p. 364).

Se, na obra anterior, a autora apresentou a necessidade de recuperar um momento utópico transformativo e pós-metafísico, o universalismo interativo deve dialogar, assumindo uma concepção comunicativa, com selves situados (Benhabib, 1992, p. 152), isso porque,

“tornamo-nos capazes de discurso e ação quando aprendemos a interagir em comunidade” (Frateschi, 2014, p. 365).

Dessa forma, nessa obra, Benhabib deixa claro que se distancia da ideia de Habermas de uma ética do discurso, buscando, então, enfatizar, e até mesmo radicalizar, os aspectos da ética do discurso que seriam considerados como universalistas sem serem racionalistas. Assim, busca-se salvar o universalismo nos processos democráticos de formação de juízo e de opinião (Benhabib, 1992, p. 8).

Com essa finalidade, faz algumas proposições que acredita necessárias para tal fim. A primeira delas versa sobre analisar o ponto de vista moral à luz da reversibilidade de perspectivas e o cultivo do pensamento representativo conforme anteriormente disposto por Hannah Arendt (principalmente com a ideia de ação como interação comunicativa). Por tal raciocínio, tal ética comunicativa funcionaria como mecanismo de superação da radicalidade da oposição entre neoaristotélicos e neokantianos, e se posiciona a favor da compatibilidade entre uma “moralidade universalista e de princípios” e o “juízo moral sensível ao contexto” (Benhabib, 1992, p. 8). Dessa forma, seria possível defender uma forma universalista sem ser formalista ou descontextualizada, buscando reconciliar o universalismo e o contextualismo (se relembra a teoria do universalismo interativo anteriormente exposta).

Nesse sentido, Benhabib afirma que: “não é uma faculdade de subsumir o particular sob um universal, mas uma faculdade de contextualizar o universal de tal modo que ele se relacione com o particular” (Benhabib, 1992, p. 132). Frente algumas dificuldades que observa nas teorias de Habermas e Arendt, particularmente sobre os conceitos de esfera pública, a autora opta por uma via do diálogo que afirma dois princípios: o princípio do respeito moral universal e o da reciprocidade igualitária.

Segundo esses princípios, deveríamos reconhecer o direito de todos à fala e a participar na conversação moral (princípio do respeito moral universal), bem como que todos teriam os mesmos direitos aos vários atos de fala (princípio da reciprocidade igualitária). Dessa forma, a autora atesta que a situação argumentativa tem um conteúdo normativo que precede a argumentação moral de fato.

Assim, Benhabib propõe corrigir a patente cegueira de gênero existente (*gender blind*), não com o escopo de relativizar demandas morais, mas com a finalidade de torná-las sensíveis

e atinentes ao gênero. Busca, nesse sentido, debater e expandir a existência de uma fenomenologia rudimentar do moral na qual a moralidade universalista poderia conviver com o moral sensível a um contexto.

Nesse sentido, a autora explica que “a dicotomia público/privado como princípio de organização social, e sua expressão ideológica em várias concepções de razão e justiça são prejudiciais às mulheres” (Benhabib, 1987, p. 16)

Ademais, Benhabib traz três elementos para a formulação de um universalismo interativo e pós-metafísico: *reason, self and society*. O primeiro versa sobre uma mudança no conceito de racionalidade que vislumbresse como norte uma concepção discursiva. O segundo, trata do reconhecimento de que os sujeitos da razão são criaturas finitas, corporificadas, que conseguem projetar certa narrativa no mundo, não estruturas abstratas de um sujeito transcendental (Benhabib, 1992, p. 5). O terceiro aduz que as reivindicações legislativas da razão prática devem também ser entendidas em termos interacionistas, não em total descompasso com os sujeitos existentes (Benhabib, 1992, p. 6).

Ademais, a autora constata o quanto uma padronização social mediante uma dicotomia público/privado foi negativa para que determinadas parcelas sociais tivessem suas vozes ouvidas, uma vez fazerem parte de uma seara que o Estado, originalmente, não deveria interferir. Nesse sentido, ressalta o papel que a mulher teria recebido, sendo colocada na esfera privada.

Feita tal constatação, a autora propõe uma via de criação de políticas que não sejam cegas à questão de gênero, mas que insira diálogo na geração das propostas e na tomada de decisões, inserindo requisitos universalistas sem, contudo, deixar de olhar para as esferas individuais daqueles que também integram o corpo social.

Além disso, intenta-se a contextualização no universalismo, mediante propostas de discurso e de ponderação sobre aqueles que conseguem projetar suas narrativas no mundo. Ao trazer as críticas feministas de separação das esferas público e privada, bem como ao formular o questionamento sobre se as características utilizadas na base da ética universalista seriam capazes de expressar os interesses e necessidades das mulheres, a autora visa discutir se tal perspectiva moral possibilita a emancipação dessa parcela em uma sociedade patriarcal (Benhabib, 1992, p. 200).

Dessa maneira, há duas vertentes que necessitariam ser enfrentadas, e sobre as quais a autora propõe modificações. A primeira tangencia uma crítica ontológica a conceitual que seria depositada na figura do sujeito dentro de uma lógica universalista. E, em um segundo momento, se faz a crítica à estruturação social pautada em uma dicotomia sustentada na separação entre público e privado.

Nesse segundo ponto, percebemos que o debate pautado na separação do público e do privado se mostra como uma via de exclusão das mulheres da primeira seara, gerando o fim de sua voz perante a organização estatal de determinada localidade. Tal estruturação estaria fundada no que a autora intitula de “universalismo substitucionalista”, pois utilizariam do instituto do universalismo para defender um consenso ideal previamente definido, identificando as experiências de um grupo específico de sujeitos (leia-se: homens) como paradigma social (Benhabib, 1992, p. 153).

A questão central se daria não apenas na consequente exclusão das mulheres, mas em conjunto com uma ideia de cegueira em relação às emoções e aos sentimentos humanos que passam a ser compreendidos como de incumbência feminina e privada. A autora critica, ainda, a forma como as regras que regem a esfera privada não se enquadra no âmbito dos direitos e da justiça (Benhabib, 1992, p. 13).

Nesse sentido, para modificação do universalismo da forma como é utilizado na modernidade, a autora utiliza como figuras centrais o sujeito e as bases institucionais. Baseando-se nessas premissas, propõe um modelo de democracia deliberativa que gera um universalismo interativo. Nele, seria feita uma reconciliação crítica entre duas concepções das relações eu-outro, a saber, o “ponto de vista do outro generalizado” e o “ponto de vista do outro concreto”.

O primeiro exige que seja realizada uma análise do todo e de cada indivíduo como um ser racional habilitado aos mesmos direitos e deveres que se gostaria de atribuir a nós mesmos (Benhabib, 1987, p. 97). Trata-se de uma análise universal, que possibilita a visualização de forma externa das normas compartilhadas que condicionam as interações entre os sujeitos, bem como a percepção do sujeito como racional e detentor de direitos. Contudo, tal ponto de vista é ponderado em conjunto com a próxima ideia trazida.

O segundo, exige que se perceba todo e cada ser racional como um indivíduo com uma história concreta, identidade e constituição afetivo-emocional (Benhabib, 1987, p. 98). Segundo tal instrução, seria possível reconhecer as especificidades dos demais integrantes da rede de interlocução.

Nesse sentido:

As necessidades, bem como emoções e afetos, tornam-se meramente dadas propriedades de indivíduos, que a filosofia moral repugna examinar, com base em que isso pode interferir na autonomia do eu soberano. As mulheres, pelo fato de terem sido transformadas em “zeladoras domésticas das emoções” no mundo burguês moderno, e porque têm sofrido por causa das incontidas necessidades e fantasias da imaginação masculina, que as transformou ao mesmo tempo em Mãe Terra e megera implicante, a Virgem Maria e a prostituta, não podem condenar essa esfera ao silêncio (BENHABIB, 1991a, p. 106).

Observa-se que um dos principais argumentos para a abertura do eu concreto, uma vez que a supressão de uma narrativa de base afetiva, bem como a redução do discurso à extensão cognitiva dos argumentos, colabora para a conservação de vias seculares de dominação e exclusão por conta do gênero instituído, questão central a ser utilizada quando se intenta interrogar a validade jurídica da produção legislativa.

Pelo ponto de vista do outro concreto, seria possível a análise do diálogo em relação às eventuais assimetrias que existissem entre os participantes. Mediante tal percepção, se aproveitando do ponto de vista do outro generalizado, haveria a possibilidade de olhar além de tais diferenças.

Utilizando-se de tal raciocínio, a autora combina o particular com o universal, com a finalidade de analisar o reconhecimento das desigualdades e da igualdade entre os participantes de uma rede de interlocução (BENHABIB, 1999, p. 343).

Feita essa distinção, Benhabib afirma que tais concepções “são encaradas como incompatíveis, até mesmo antagônicas” (Benhabib, 1987, p. 97) nas teorias morais contemporâneas, refletindo “as dicotomias e cisões de inícios da moderna teoria moral e política entre autonomia e cuidados maternos, independência e vinculação, o público e o doméstico, e, mais amplamente, entre justiça e vida boa” (Benhabib, 1987, p. 97).

Essas ponderações buscam dar subsídios para analisar e avaliar a existência do outro concreto e a forma como isso é feito (ou ignorado) no campo da aplicação jurídico-normativa.



Nesse sentido, aduz que o outro concreto deveria ser visto como: “um conceito crítico que designa os limites ideológicos do discurso universalista. Significa o não pensado, o não visto e o não ouvido nessas teorias” (Benhabib, 1991a, p. 103).

Dessa forma, o universalismo interativo seria aquele que não é unicamente legislativo, mas tematiza o gênero e é sensível a ele. Além disso, teria como principais elementos constitutivos a reformulação do pragmático universal das bases de validade das reivindicações da verdade, quando analisamos uma teoria da justificação; a visão de um eu incorporado nas relações humanas, detentor de uma identidade constituída narrativamente; a reformulação do ponto de vista moral, entendido como a realização contingente de uma forma interativo da racionalidade, e não como o ponto de vista histórico de uma razão legislativa (Benhabib, 1992, p. 6).

Diante de tais ponderações, podemos inferir que o universalismo procedimentalista não leva em conta o outro concreto, enquanto que o universalismo interativo (defendido pela autora), reconheceria que todo outro generalizado seria, também, um outro concreto, afirmando ainda que a “universalidade não é o consenso ideal de eus definidos ficticiamente, mas o processo concreto em política e moral da luta de eus concretos, físicos, pugnando por autonomia” (Benhabib, 1987, p. 92).

Benhabib traz uma ideia de fenomenologia do juízo moral baseada na concepção de que “o juízo não é uma faculdade de subsumir o particular ao universal, mas uma faculdade de contextualizar o universal de tal modo que ele se relacione com o particular” (Benhabib, 1992, p. 12). Dito de forma mais simples, não há uma oposição necessária entre o universal e o particular, o que é necessário é contextualizar, por meio de procedimentos adequados (como a ética do discurso), o modo como esse universal será construído.

### **O pós-modernismo e sua derivação política para o feminismo**

Frente ao paradigma do pós-modernismo<sup>4</sup> que se insurge no fim dos anos oitenta e início dos anos noventa, a autora passa a analisar quais seriam as consequências de uma

---

<sup>4</sup> Em *Situating the Self* (1992), Benhabib identifica os pós-estruturalistas Foucault (mesmo que ele não se identificasse com um tal), Derrida e Lyotard como pós-modernos. No debate em questão, a autora estava fazendo oposição aos fundamentos teóricos de Judith Butler.

aliança entre a teoria feminista e as posições pós-modernas. Além disso, intenta apresentar estudos e análises que versem sobre as dificuldades que tangem a temática da cidadania universal mediante fragmentações nacionalistas e direitos de organizações sociais diferenciadas. Nesse sentido, busca expor uma ideia de universalismo interativo, que seria apropriado para atingir uma nova concepção de solidariedade coletiva se utilizando de identidades plurais constituídas.

Nesse sentido, o livro *“Feminist Contentions”*, escrito pela filósofa em conjunto com diversas outras escritoras de peso na análise feminista (como Judith Butler, Drucilla Cornell e Nancy Fraser), significou marco fundamental para o debate em questão.

Benhabib resume as abordagens pós-modernas em três teses: a tese da morte do homem, a tese da morte da história e a tese da morte da metafísica. A adaptação que o feminismo fez desses postulados deu origem às seguintes teses que nos mostram as afinidades que existem entre o feminismo e a pós-modernidade: a desmistificação do sujeito masculino da razão; a geração da narrativa histórica e o ceticismo feminista em relação às pretensões da razão transcendental (Benhabib, 1991, p. 138).

Apesar de parecer algo plausível, a autora atesta pontos extremamente negativos nessa análise simplificada, aduzindo, inclusive, que, em algumas situações, o diálogo se tornaria completamente impossível de ser realizado na prática se tomadas tais premissas a cabo.

Em relação à morte do homem, a ideia central seria a de que o sujeito uma vez considerado como morto pelo pós-modernismo seria descontextualizado, logo, conseguiria produzir um conhecimento universal. Sua desconstrução poderia ser defendida por ideias feministas, uma vez que o universal e o racional seriam características de um sujeito associado ao masculino. Desse modo, a desconstrução desse indivíduo abstrato representaria desmistificação do sujeito masculino racional, gerando aspectos positivos à inserção prática das mulheres.

Contudo, Benhabib defende que pareceria difícil um projeto de emancipação feminino sem a possibilidade de ação mediante a inserção da presença de um agente. Para a autora, a negação do sujeito deixaria desarmada qualquer articulação teórica e prática das aspirações emancipadoras do feminismo (Benhabib, 1991, p. 139-40).

Em relação à morte da história, haveria uma renúncia a um encadeamento entre os momentos históricos que fornecem os elementos da metahistória e a uma narrativa sobre o rumo da história da humanidade em direção ao progresso. Existiria, então, a exclusão da história de marginalização social em que as mulheres foram inseridas no transcurso do tempo. Tal exclusão se realiza tanto em relação a determinação de padrões que resultam na exclusão histórica da mulher pela sociedade civil quanto as diversas lutas travadas na busca por tais direitos. A concepção de lutas históricas para a evolução social seria completamente ignorada por esta estruturação.

Nesse sentido, Benhabib se propõe a analisar um ponto intermediário entre as metanarrativas modernas e a fragmentação da história pós-moderna. Aponta que tal posição representaria uma rejeição das pretensões hegemônicas em relação as parcelas que representam as forças da história, não existindo mais um "nós" identificável. Conforme explanado, a história de luta dos grupos vulnerabilizados seria igualmente apagada, se nega uma apropriação emancipatória de histórias passadas, afastando interesses epistemológicos na historiografia da luta pela inclusão de autores marginalizados na narrativa oficial (Benhabib, 1991, p. 140-141).

Se não houver a reconstrução histórica de tais disputas travadas, a versão dos excluídos perde a visibilidade e impossibilita um pensar sobre a relação da política com memória histórica (Benhabib, 1991, p. 222).

Em relação à morte da filosofia, a autora caracteriza a metafísica ocidental, como uma "metafísica da presença", onde a filosofia seria a representação privilegiada do real. Tal defesa seria abarcada pelo feminismo pós-moderno mediante uma posição cética sobre uma razão transcendental, frente ao fato de que a contextualização do sujeito e das condições em que o conhecimento seria produzido remeteria aos interesses que determinam tais condições. Para Benhabib, um feminismo sem filosofia não poderia ser considerado como possível, uma vez que "a crítica social sem filosofia não é possível, e sem críticas sociais o projeto de uma teoria feminista, comprometido ao mesmo tempo com o conhecimento e com o interesse emancipador das mulheres, é inconcebível" (Benhabib, 1991, p. 143).

A autora afirma, ainda, que, se a filosofia for reduzida a mera descrição das condições de validade da ação e do conhecimento inseridos em determinados contextos, queda

prejudicada a sua função de formular justificativas para essas condições de validade (Benhabib, 1991, p. 224).

Tais investigações, nesse contexto, demandariam critérios normativos, identificados pelos pós-modernos como regras disciplinares que reproduzem interesses certos de uma parcela determinada. Contudo, a autora defende que certo critério normativo é necessário para que o feminismo possa qualificar a discriminação de gênero como uma injustiça.

A autora defende que a desconstrução do sujeito não seria uma via correta para que se possa debater a exclusão do feminino, pelo contrário, tal atuação conduziria ao fim do sujeito e de sua autonomia. Diferente de Butler, que se debruça sobre a figura do poder na constituição da identidade no feminino, Benhabib discorre sobre a modificação das relações de poder que definiriam as desigualdades de gênero existentes.

Benhabib faz referência a duas mortes do sujeito moderno. A primeira seria uma versão fraca que encontra o sujeito inserido em várias práticas sociais e discursivas. A segunda, uma via forte que considera o sujeito como apenas uma entre as várias funções da linguagem que não foram produzidas por ele, deixando ideias como intencionalidade, responsabilidade e autonomia como descartáveis (Benhabib, 1991, p. 140).

Entretanto, tais objetos seriam de extrema importância para o feminismo, uma vez que sem estes, os indivíduos se desapartam da condição de agentes capazes de escrever a história. Nesse sentido, a autora defende que as pessoas são capazes de, ao mesmo tempo, ser autor e personagem da história dentro de um determinado contexto.

Ainda, defende que o grande erro da pós-modernidade teria sido a retirada da autonomia do indivíduo, no sentido de identificação política, algo que seria nocivo aos intentos feministas, uma vez que, sem isso, se perde uma ferramenta essencial para que o feminismo possa funcionar como crítica. Benhabib defende que o feminismo deveria experimentar formas de contextualização do indivíduo que ainda permita manter o seu domínio e suas possibilidades de realizar transformações sociais que intentem a existência de relações de gênero mais igualitárias (Benhabib, 1991, p. 211-215).

Na obra também se defende a necessidade de certo distanciamento do sujeito para que a possibilidade de crítica seja realizada. Tal saída, para a autora, não representaria uma fuga

para lugar nenhum, mas a ocupação de um espaço diferente, inserido em uma realidade social diversa (Benhabib, 1991, p. 227).

Pelo exposto, infere-se que, para Benhabib, o pós-modernismo prejudicaria a força crítica e contestadora do feminismo, pois o sujeito inserido e equiparado completamente no seu meio não é capaz de questionar seus valores e de pensar formas de reorganização social e política (além daqueles que já são existentes no contexto em que é inserido). É a falta do elemento utópico no pós-modernismo que a incomoda.

Ademais, defende que a inserção e manutenção de um indivíduo em um determinado contexto acabaria sendo contraditório e apartado do contexto geral, uma vez que tal conceituação fechada se mostra cada vez mais difícil de ser efetivada em períodos nos quais a delimitação dos espaços sociais e políticos se torna cada vez mais imprecisa (Benhabib, 1991, p. 227).

Dessa forma, utilizando-se de uma crítica estrutural para a desigualdade de gênero, bem como na busca por uma solução para a metanarrativa e a figura de um indivíduo metafísico, Benhabib intenta apresentar soluções presentes na própria modernidade, buscando contextualizar o indivíduo sem, contudo, retirar a normatividade e a autonomia deste.

Para tanto, busca em Habermas<sup>5</sup> substrato para superar uma lógica moderna do século XIX e a inserção de uma teoria crítica do século XX. Pondera que o sujeito é socialmente construído, mas defende a necessidade de preservar certo distanciamento desse contexto social para que a crítica e a autonomia (baseada em uma racionalidade dialógica, ou seja, mediante a interação dos sujeitos pela linguagem) sejam passíveis de concretização.

A proposta da autora não busca embasar uma situação abstrata, mas pondera a interação intersubjetiva em um espaço concreto e determinado. Nesse espaço, os indivíduos produziram críticas que ensejariam modificações direcionadas a um horizonte igualitário. Conforme exposto, os indivíduos seriam autores e personagens da história, e a eles seria mantida a possibilidade de transformação social.

Em relação à política de identidade, Benhabib defende certa cautela ao afirmar o que denomina de “normativismo prematuro”, conceito esse que ponderaria sobre as identidades

---

<sup>5</sup> Respeitando as devidas críticas já pontuadas no tópico anterior.

de gênero como se fossem pontos de partida inquestionáveis para a produção da norma. Para a autora, deveria se articular uma resposta que viesse desde a ética discursiva e que incorporasse os conceitos desenvolvidos na obra *“Situating the Self”* (1992).

Na busca por realizar tal articulação, mas sem abrir mão das raízes universalistas, Benhabib propõe afirmar a metanorma da autonomia moral na ética discursiva, com uma estrutura que pressupõe uma reciprocidade igualitária e a criação de espaços públicos para possibilitar a expressão através do diálogo.

### **Como acomodar dilemas multiculturais dentro de uma democracia deliberativa?**

Sobre este segundo momento, percebe-se que a produção intelectual de Benhabib avança no sentido de contemplar os aspectos culturais como sendo relevantes dentro do processo da ação comunicativa, a compreender que as identidades se formam a partir de contextos plurais. Como promover uma ética do discurso universal diante de situações particulares?

Inicialmente, cumpre esclarecer o que a autora compreende como democracia. Segundo Benhabib:

A model for organizing the collective and public exercise of power in the major institutions of a society on the basis of the principle that decisions affecting the well-being of a collectivity can be viewed as the outcome of a procedure of free and reasoned deliberation among individuals considered as moral and political equals. (Benhabib, 1996, p. 68).

A partir dessa conceituação, pode-se aduzir que a democracia deliberativa seria uma forma de organização do poder político, onde os indivíduos submetidos a tal estrutura seriam vistos como iguais e deveriam participar diretamente das decisões que fossem tomadas, sendo tal acesso a estes ambientes de debate completamente livres.

Ademais, em relação aos processos de deliberação, Benhabib explica seus principais atributos, quais sejam: a participação é gerida pelas regras de igualdade e da simetria entre seus participantes; todos teriam as mesmas chances de iniciar qualquer ato de fala (incluindo o debate e o questionamento de pontos estabelecidos); todos teriam igual prerrogativa para

iniciar argumentos reflexivos sobre as próprias regras do procedimento discursivo e sobre o modo pelo qual elas são aplicadas ou conduzidas (Benhabib, 1996, p. 70).

Na tentativa de analisar as possibilidades de acomodar dilemas multiculturais dentro de uma democracia deliberativa, Benhabib escreve a obra chamada “*The Claims of Culture*” (2002). Para a autora, o modelo de democracia deliberativa, pelo que já foi explicado até o momento, seria a melhor forma de alcançar tais fins. Dessa forma, nessa obra, a autora busca confirmar a afirmação acerca da possibilidade de conciliação entre um universalismo democrático e um pluralismo jurídico.

Ainda, no mesmo livro, percebe que as inúmeras modificações geopolíticas no globo seriam a comprovação de que existiriam várias formas de cultura, logo, uma teoria democrática não poderia descartar como inverídicas as pautas do multiculturalismo (Benhabib, 2002, p. 114). Nesse sentido, defende instrumentos de abordagem deliberativa democrática mais direcionada à sociedade civil e à esfera pública do que a setores institucionais ou jurídicos.

A autora demonstra, mais uma vez, a sua tentativa de “salvar” o universalismo ao buscar inserir correções à ideia de ética habermasiana. Em “*The Claims of Culture*”, Benhabib tenta trabalhar lacunas no programa da teoria crítica contemporânea (Benhabib, 2002, p. 298). Diante dos modelos de culturas essencialistas e preservacionistas existentes, Benhabib tenta manter uma visão desses a partir de um construtivismo social (Benhabib, 2002, p. 05).

Dessa forma, os modelos de cultura seriam constituídos narrativamente, as comunidades não seriam definidas por uma figura homogênea, mas pelo tema da conversa que é mantida, que pode mudar ao longo da vida e constituir diferentes comunidades de conversação e redes de interdependência (inclusive moral, resolvendo os litígios mediante regras dialógicas processuais de respeito universal e reciprocidade igualitária) que podem ser, muitas vezes, antagônicas entre si. Afirma, ainda, que o movimento de pessoas por meio dessas culturas é muito grande, fazendo com que essas sejam porosas e híbridas. Portanto, não haveria a ideia de uma cultura pura (Benhabib, 2002, p. 33).

Nesse sentido, sustenta que deveria se analisar a construção do discurso da ética, a constituição narrativa do eu e uma concepção dos discursos como práticas deliberativas que não se concentram nas normas de ação e interação, mas também na negociação de interpretações compartilhadas de forma situacional por meio das divisões. De forma

multicultural, entende a manutenção do enfoque no que é o grupo e no que os líderes políticos desses grupos exigem na esfera pública (Benhabib, 2002, p. 16).

Para que tal ideia fosse alcançada, a autora adverte que existiriam situações em que perceberíamos a convivência no mesmo território de sistemas jurisdicionais de diferentes tradições culturais (haveria um pluralismo jurídico). Para tanto, seria necessário o respeito a três princípios - alguns já foram apresentados em outras obras da autora, mas aqui são lembrados baseados em vieses diferentes dos anteriormente postos - quais sejam: o princípio da reciprocidade igualitária (as minorias não receberiam menos direitos que a maioria); a autoatribuição voluntária (o nascimento não vincula automaticamente uma pessoa a determinado grupo cultural, isso só poderia ocorrer mediante a autoatribuição ou autoidentificação); aqui insurge a liberdade de saída e associação (podendo acarretar perda e acréscimo de privilégios que formalmente estejam vinculados a estas posições) (Benhabib, 2002, p. 19).

A aplicação desses princípios seria uma forma de garantia das minorias ao acesso para certa igualdade democrática, mediante a proteção de direitos daqueles marginalizados socialmente, como no caso das mulheres onde práticas sociais buscam, constantemente, controlar sua sexualidade e seus direitos reprodutivos. Uma vez que as exigências culturais respeitassem esses três princípios, o pluralismo jurídico seria compatível com as aspirações igualitárias da democracia. Logo, não seria mais necessário calar vozes de parcelas socialmente vulnerabilizadas para a manutenção de uma lógica impositiva e desigual.

Frente às defesas multiculturais de natureza essencialista do pluralismo jurídico, a autora foca seu perfil de análise no aprofundamento da democracia deliberativa (mediante a inserção de minorias caladas no contexto social). Nesse sentido, não se detém em quais poderiam ser as identidades que poderiam existir ou quais os traços que estas deveriam ter.

A autora analisa os processos de formação de opinião e vontade na sociedade civil, ponderando as qualidades normativas de reciprocidade igualitária, autoatribuição voluntária e liberdade de saída e associação. Nesse sentido, a abordagem deliberativa intenta ampliar e redefinir a agenda pública, estimulando a mesma alocação sobre o que é considerado como público e sobre aquilo que é depositado em um âmbito privado (Benhabib, 2002, p. 70).



Quando analisa o direito das mulheres na inserção deste patamar democrático deliberativo, a autora atesta que quando se está analisando os direitos grupais, na verdade está se analisando os direitos dos homens do grupo. Nesse sentido, Benhabib argumenta que o reconhecimento do outro não gera um reconhecimento dos outros. A asseveração dos direitos das minorias comumente deriva de uma espécie de transação em detrimento dos direitos de mulheres, uma barganha acordada pelas elites masculinas da cultura minoritária e majoritária (Benhabib, 2002, p. 89).

Pela divisão da sociedade civil em público e privada, bem como o depósito da figura feminina na seara privada de regulamentos sexuais, reprodutivos e matrimoniais, o liberalismo político não seria capaz de resolver tais problemáticas. Para a autora, o deliberativo da democracia poderia proporcionar respostas convincentes, pois não restringiria a agenda pública a debates pontuais, a partir da promessa de redefinição do público e privado, defendendo práticas discursivas de negociação.

Para isso, a filósofa atribui o nome de “reconstrução reflexiva das práticas sociais”, na qual a fundamentação não produziria apenas resultados institucionais normativos, mas articularia certo ponto de vista cívico que desencadearia uma “mentalidade alargada” dos participantes presentes nas controvérsias.

Para que isso seja possível, lembramos que o pluralismo jurídico defendido pela autora é um pluralismo que pode localizar adequações no universalismo. Dessa forma, para sua concretização, seria necessário o respeito aos três princípios citados ao norte: reciprocidade igualitária, autoatribuição para o grupo e liberdade de saída e associação.

### **A ideia de indivíduos globais: o cosmopolitismo**

Se as demandas de identidade de pessoas pertencentes a grupos culturais reconfiguraram a cidadania, o novo cenário globalizado também trouxe consigo as reformulações da soberania, pertencentes à comunidade e a possibilidade de uma cidadania cosmopolita. Os desafios que agora enfrentam a democracia deliberativa são responder às exigências de um universalismo globalizado, a extensão da "conversa moral" a toda a humanidade e a construção de um projeto de solidariedade pós-nacional. E essas demandas

são levantadas daqueles que chamam a participação de nossas nações: estrangeiros, requerentes de asilo, imigrantes, apátridas, entre outros.

Para analisar essa nova realidade, no livro *“The Rights of Others”* (2000), a autora delimita os princípios de uma teoria cosmopolita de justiça, focando em princípios e práticas de adesão como membro de uma comunidade política e jurídica de abordagens pós-nacionais.

Nesse sentido, percebe uma tendência internacional de imputação de condutas fundadas em uma pauta intitulada de direitos humanos que acaba contradizendo a capacidade soberana do país. Essa nova lógica seria expressa em três áreas conectadas entre si, quais sejam: crimes contra a humanidade, genocídio e crimes de guerra; intervenções humanitárias, que pressupõem uma obrigação moral generalizada para o respeito pelos direitos humanos dos outros; migração transnacional, onde o direito internacional reconhece o direito à liberdade de movimento refletido no direito de emigrar, mas são os estados que controlam o direito de entrada em um país.

Em *“Dignity in Adversity: human rights in troubled times”*, publicado originalmente em 2012, Benhabib busca dialogar, a partir da noção kantiana de cosmopolitismo, um modelo universalista que seja sensível às diversidades e que, mais do que isso, seja capaz de ressignificar conceitos como cidadania e direitos humanos, que se afastem fundamentalmente de noções pautadas em nacionalidade ou etnia.

Para tanto, a autora retoma considerações que já foram feitas em trabalhos anteriores como, por exemplo, a necessidade de se superar a noção de sujeito de direitos exclusivamente no eu-concreto, típico de democracias liberais, demolindo essa abstração para expandir a luta pelos direitos humanos (Benhabib, 2012, p.08-09).

No princípio da obra, Benhabib, inspirada no “dever de hospitalidade” kantiano, propõe um “cosmopolitismo”, um conjunto de normas globais que seriam devidos para além das fronteiras. Mais do que proteger um sentido jurídico, impõe direitos e deveres morais para as mais diversas comunidades do globo. Não se tratando, de forma alguma, de atos de imperialismo, mas sim um conjunto de valores que devem ser cumpridos pelos Estados, sem escusas relacionadas à Soberania. Isto porque a proposta da autora é de uma verdadeira “interação” e não “imposição” (Benhabib, 2012, p. 15).

Olhar para o outro como um ser humano impede, segundo a autora, a possibilidade de nos alienarmos, de não nos reconhecermos uns nos outros – esse efeito de dissociação já pode ser percebido nas grandes elites econômicas mundiais, por exemplo. E, ainda, ao tratar sobre a problemática da imigração, bastante significativa no contexto norte-americano, Benhabib faz uma pontuação interessante, no sentido de interligar a discriminação étnica a um contexto econômico, ao afirmar que tal como um efeito *boomerang*.

Isto porque os indivíduos que se veem na situação de imigrantes, geralmente ocupam este lugar pelo efeito de uma política econômica exploratória, realizada pelos países “desenvolvidos”, que perduraram (e perduram) por diversos séculos, e que leva a esse processo de profunda desigualdade econômica, por sua vez, atravessada por questões de raça e classe (BENHABIB, 2012, p. 161).

### **Considerações Finais**

O objetivo do presente artigo é fornecer uma visão panorâmica sobre as principais obras e discussões da autora, Seyla Benhabib, e suas contribuições para a compreensão de gênero. Não era a pretensão, portanto, aprofundar argumentos ou discutir, detalhadamente, sua tradição e implicações da teoria, mas, horizontalmente, mostrar a produção bibliográfica benhabibiana e o quanto ela pode auxiliar para o debate democrático de inserção de minorias.

A partir da primeira seção, é possível estabelecer que a ideia de universalismo interativo defendida pela autora, juntamente com as duas concepções em relação ao outro (ponto de vista do outro generalizado e ponto de vista do outro concreto) possibilitam uma análise acerca das possíveis assimetrias existentes entre os indivíduos dentro de uma sociedade. Nesse sentido, defende a possibilidade de olhar além dessas diferenças, conjugando o particular com o universal, buscando, assim, a percepção da desigualdade e a defesa da igualdade entre aqueles que conseguem projetar suas narrativas no mundo.

Benhabib defende, ainda, a faculdade de contextualizar o universal, de forma que ele não seja uma imposição ao particular, mas se transforme em uma via de relacionamento com esse. Trata-se, portanto, não de abandono das pretensões de emancipação do

Esclarecimento, mas, na verdade, uma resignificação de seus conceitos, a fim de possibilitar que esse projeto emancipatório se opere.

Além disso, é defendida na teoria exposta a via do diálogo pautado em um respeito moral universal e uma reciprocidade igualitária. Nesse sentido, no ato de tomar determinada decisão, todos os envolvidos seriam livres para participar do debate e iguais para terem suas percepções sopesadas. Trata-se, portanto, de uma proposta deliberativa, inserida em um contexto democrático.

Ademais, para que tal pensamento se consolidasse, Benhabib atesta que a situação argumentativa teria um conteúdo normativo que precederia a argumentação moral de fato, bem como que seria necessário certo critério normativo para que circunstâncias de desigualdade e injustiças relacionadas ao gênero, por exemplo, possam ser atestadas e combatidas.

Dessa forma, a desconstrução do sujeito, a retirada de autonomia do indivíduo ou a supressão de sua história não seriam interessantes para qualquer tentativa válida de emancipação feminina. Isto porque, ao insistir em um conceito de sujeito abstrato, haveria um apagamento das mulheres no processo de construção dessas teorias, pois as características desse sujeito universal e abstrato são bem demarcadas: a figura masculina.

Neste ponto em específico, conclui-se que uma vez que a teoria apresentada pela autora reafirma um compromisso com o cerne universalista-igualitário ao mesmo tempo em que reivindica sensibilidade ao contexto, mostra-se de extrema importância e significativa evolução no debate sobre a igualdade de gênero.

Na segunda seção desse artigo, foi discutida a compatibilidade entre pluralidades culturais e democracias deliberativas. Na oportunidade, afirmou-se como os modelos de cultura seriam constituídos narrativamente, de forma, inclusive, antagônica. Além disso, Benhabib defende uma concepção de discursos como práticas deliberativas que não se concentram nas normas de ação e interação, mas também na negociação de interpretações compartilhadas de forma particular.

Dessa forma, a fim de abandonar abstrações teóricas, a proposta behabibiana não busca se fundamentar em uma situação abstrata, mas sim por meio de uma interação intersubjetiva em um espaço concreto e determinado. Nesse contexto, os sujeitos articulariam julgamentos que modificariam as decisões que lhes impactam. Por isso, como afirmado, os

indivíduos seriam autores e personagens da história, a eles seria mantida a possibilidade de transformação social.

Na última seção desse trabalho, que debate sobre a fase atual da produção acadêmica de Benhabib, especialmente atrelada à questão dos refugiados, sustentou-se que a autora avançou nos questionamentos pertinentes à cultura e desenvolve uma ideia de cidadania global, chamada de cosmopolitismo. Sobre essa ideia em particular, inspirada em Kant, Benhabib busca refletir uma concepção de direitos humanos para além das fronteiras dos Estados, como deveres morais que devam ser atendidos.

A preocupação da autora é refletir e estruturar um modelo que não fique à mercê de vontades e conveniências políticas, culturais ou econômicas, mas de estabelecer uma rede de cooperação global, na qual cada indivíduo é pertencente e passível de proteção. Atendendo, assim, as palavras de Hannah Arendt, o sujeito capaz de ter “direito a ter direitos”, independentemente de uma concepção nacionalista de direitos humanos.

### **Referências bibliográficas**

BENHABIB, Seyla. *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

BENHABIB, Seyla. *Dignity in Adversity: Human Rights in troubled times*. Polity, 2011.

BENHABIB, Seyla. *Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance*. *Praxis International*, 11, n. 3, Reeditado en *Situating the Self*. 1991.

BENHABIB, Seyla. O outro generalizado e o outro concreto: a controvérsia Kohlberg-Gilligan e a teoria feminista. In: BENHABIB, Seyla; CORNELL, Drucilla (orgs.). *Feminismo como crítica da modernidade*. Trad. Nathanael da Costa Caixeiro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991a.

BENHABIB, Seyla. *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Nova York: Routledge, 1992.

BENHABIB, Seyla. *Situando o self: gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Trad. Ana Claudia Lopes; Renata Romolo Brito. Brasília: Editoria Universidade de Brasília, 2021.

BENHABIB, Seyla. *Sexual defferences and collective indentities*. *insSigns*. Winter: 1999.

BENHABIB, Seyla. BUTLER, Judith. CORNELL, Drucilla y Fraser, Nancy (eds.), *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, Nova York, Routledge. 1995.

BENHABIB, Seyla. CORNELL, Drucilla. *Feminismo Como Crítica da Modernidade*. Editora: Rosa dos Tempos. 1987.

### **O Pensamento Feminista de Seyla Benhabib: Contribuições para Além do Gênero**

**Resumo:** O presente trabalho intenta analisar algumas das principais obras de Seyla Benhabib e verificar como a evolução do seu pensamento auxiliou no debate e compreensão sobre gênero, bem como a maneira como o aprofundamento de seus estudos é capaz de contribuir para uma sociedade mais igualitária (principalmente quando analisamos a questão do ponto de vista das minorias sociais). Através de uma análise bibliográfica das obras da autora, se percebeu que esta altera seu posicionamento com o decorrer dos anos de pesquisa e estudos, apresentando uma evolução nas conceituações e nos seus encaixares práticos em sociedades democráticas. Nos anos oitenta, se vislumbrou sua percepção sobre uma reconstrução do modelo habermasiano, utilizando a figura de um sujeito contextualizado. Nos anos noventa, passa a dirigir comentários para o sujeito que busca sua inclusão nos moldes das democracias liberais, sem renunciar sua identidade cultural. A partir dos anos dois mil, busca analisar os “direitos dos outros” que ocupam um mundo globalizado, mas estariam sujeitos a algumas lógicas territoriais próprias. Após a apreciação de tais argumentos, se aponta as fundamentais contribuições da autora para o debate de gênero, principalmente quando versa sobre a inserção de minorias vulnerabilizadas em uma sociedade que se considere como democrática.

**Palavras-chave:** Universalismo; Igualdade; Gênero; Cosmopolitismo.

### **The Seyla Benhabib's Feminist Idea: Contributions Beyond Gender**

**Abstract:** The present article intends to analyze some of the main works of Seyla Benhabib and to verify how the evolution of her thought helped in the debate and understanding about gender, as well as the way in which her studies are more capable of contributing to a more egalitarian society (especially when we analyze the issue from the point of view of social minorities). Through a bibliographic analysis of the author's works, it was noticed that this changes its position over the years of research and studies, presenting an evolution in the concepts and their practical fit in democratic societies. In the eighties, she perceived her perception of a reconstruction of the Habermasian model, using the figure of a contextualized subject. In the nineties, she started to comment on the subject who seeks her inclusion along the lines of liberal democracies, without renouncing her cultural identity. From the two thousand years onwards, it seeks to analyze the “rights of others” that occupy a globalized world, but would be subject to some of its own territorial logics. After considering these arguments, the author's fundamental contributions to the gender debate are pointed out, especially when she deals with the insertion of vulnerable minorities in a society that is considered as democratic.

**Keywords:** Universalism; Equality; Gender; Cosmopolitanism.

### **El pensamiento feminista de Seyla Benhabib: aportaciones más allá del género**

**Resumen:** Este artículo pretende analizar algunas de las principales obras de Seyla Benhabib y ver cómo la evolución de su pensamiento ha ayudado en el debate y la comprensión del género, así como la forma en que una comprensión más profunda de sus estudios puede contribuir a una sociedad más igualitaria (especialmente cuando analizamos la cuestión desde el punto de vista de las minorías sociales). A través de un análisis bibliográfico de las obras de la autora, quedó claro que ha cambiado su posición a lo largo de los años de sus investigaciones y estudios, mostrando una evolución en sus conceptualizaciones y su aplicación práctica en las sociedades democráticas. En la década de 1980, se vislumbró su percepción de una reconstrucción del modelo habermasiano, utilizando la figura de un sujeto contextualizado. En la década de 1990, comenzó a comentar sobre el sujeto que busca la inclusión en los moldes de las democracias liberales, sin renunciar a su identidad cultural. A partir de la década de 2000, trató de analizar los “derechos de los otros” que ocupan un mundo globalizado pero están sujetos a sus propias lógicas territoriales. Tras examinar estos argumentos, señalamos las aportaciones fundamentales del autor al debate sobre el género, especialmente en lo que se refiere a la inclusión de las minorías vulnerables en una sociedad que se considera democrática.

**Palabras clave:** Universalismo; Igualdad; Género; Cosmopolitismo.

## O mundo pós-pandemia: o novo normal neoliberal e o papel do Estado

Gilberto Maringoni <sup>1</sup>

*Os acontecimentos podem mover-se tão imprevisivelmente, com efeito, quanto os planos dos homens; é por isso que, em geral, pomos na sorte a culpa de todos os acontecimentos contrários ao nosso raciocínio.*

Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso* (1987, p. 84)

### Introdução

No início da terceira década do século XXI, a Humanidade se vê impactada por dois eventos de alcance global, a pandemia e a guerra. O propósito deste artigo é analisar algumas das consequências sociais e políticas da difusão de um vírus com alta taxas de infecção e letalidade em curto espaço de tempo. As repercussões da guerra na Ucrânia, evento ainda em curso quando este artigo era escrito (setembro de 2021), serão mencionadas lateralmente, por eclodir no momento em que a expansão da doença parecia controlada pela vacinação em massa.

A pandemia do novo coronavírus atingiu praticamente todas as esferas da atividade humana. Até o final de 2022, a doença contaminara quase 600 milhões de pessoas e matara cerca de 6,5 milhões ao redor do planeta, de acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS, 2022). Sua propagação foi rápida, radical e profunda e colocou para a sociedade, acima de tudo, a oposição entre alternativas de Estado e de mercado para deter sua propagação. Essa disjuntiva não se revelou de maneira clara em meio ao caos provocado por altas taxas de mortalidade e é encoberta por terminologias como novo normal ou a falsa escolha entre vidas ou economia, propagada por alguns chefes de Estado.

O desenlace da disputa política envolvendo saídas pautadas pelo poder público ou pela mercantilização da saúde está definindo o mundo pós-pandemia. Há nuances entre elas, mas

---

<sup>1</sup> Professor Associado do Bacharelado de Relações Internacionais da Universidade Federal do ABC, Doutor em História Social pela FFLCH-USP e Coordenador do Observatório de Política Externa e Inserção Internacional do Brasil (OPEB). Email: gilberto.maringoni@ufabc.edu.br



as duas diretrizes são excludentes. Vale a pena, antes de prosseguir, fazermos um breve comentário sobre o choque bélico na Eurásia.

Há uma remota correspondência entre dois eventos de um século atrás com a situação atual, porém numa ordem inversa: o mundo enfrentara uma guerra e uma pandemia de largas resultantes internacionais. Apesar de ser arriscado traçar analogias entre tempos e conjunturas tão distintos, vale nos determos em algumas características daquele período.

A Grande Guerra de 1914-18 teve seu teatro de operações restrito à Europa, com envolvimento de países do continente e de suas colônias, com exceções na Ásia (China, Japão e Sião, entre outros) e nas Américas (EUA). No entanto, suas decorrências políticas, econômicas e sociais se espalharam pelo mundo.

Nos dias atuais, a guerra da Ucrânia vai muito além de uma invasão localizada apenas no território em disputa. Depois da II Guerra Mundial, este é o embate de maiores repercussões planetárias até aqui. Os casos da Coreia, Vietnã, libertação das antigas colônias da África e da Ásia – conflitos no âmbito da Guerra Fria –, embora implicassem enfrentamentos indiretos das grandes potências, nem de longe tiveram reverberações semelhantes ao choque atual. Idem as invasões da OTAN e dos EUA na antiga Iugoslávia, no Iraque, na Líbia, no Afeganistão e em outras partes do mundo, no bojo da unipolaridade imperial e da chamada Guerra ao Terror.

A profundidade das sanções econômicas (com a respectiva tragédia humanitária), o cerco midiático à Rússia e a preocupante russofobia incentivadas por Washington são verdadeiras declarações de guerra ampliadas. Sua principal percepção na Europa é a inflação nos preços de energia (petróleo e gás) e de alimentos, com efeito multiplicador ao redor do mundo.

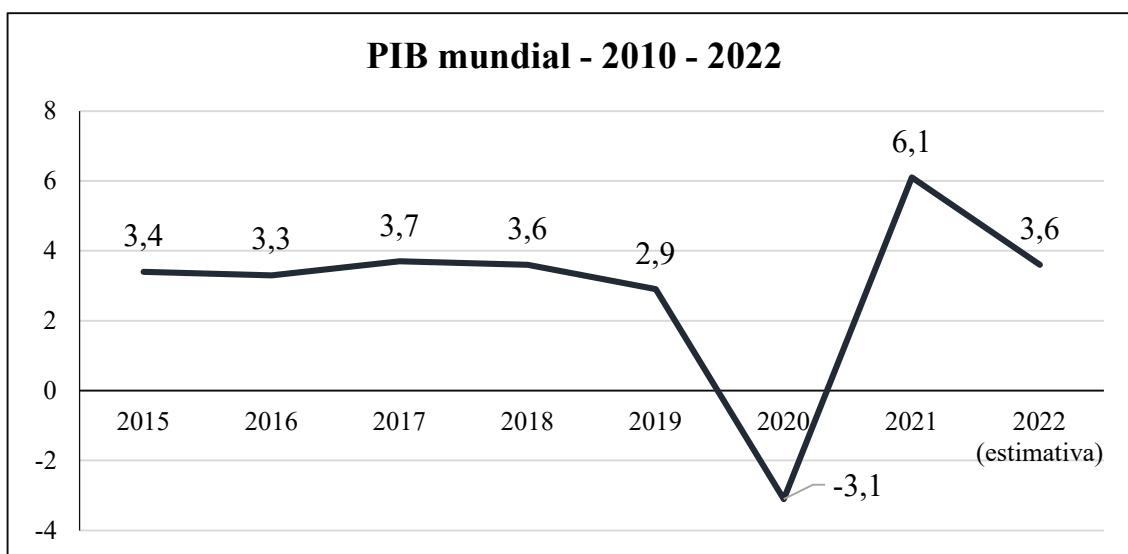
O conflito ucraniano – se tivermos uma métrica política e flexível – é assim um enfrentamento global real. Por acontecer num momento de integração midiática e de transportes avançada, todos os países e governos de uma forma ou de outra são implicados na contenda, assim como uma porcentagem inédita de pessoas ao redor do planeta. A guerra potencializa incertezas econômicas da forte desaceleração econômica de 2020, por força do avanço do Covid-19 e de suas variantes. É possível que o mundo esteja nas bordas de uma recessão generalizada.

### Mudança abrupta

Quando um vírus até então desconhecido irrompeu na província chinesa de Wuhan, em dezembro 2019, nada indicava que seus efeitos poderiam mudar de forma tão abrupta modos de vida, rotinas, normas administrativas, relações sociais, organização de espaços públicos e privados, atividades coletivas, práticas culturais e procedimentos políticos. Diante da nova situação, cuja única possibilidade de prevenção até o início de 2021 era o isolamento social, disseminou-se um clima de medos constantes diante de um inimigo desconhecido.

São ainda incertas as consequências da pandemia no longo prazo, apesar do declínio de sua disseminação e do número de mortes verificados a partir de seu segundo ano. A invenção de vacinas e sua rápida distribuição internacional foram os fatores determinantes para esse recuo.

O PIB global despencou em 2020, o que suscitou significativos investimentos estatais para reverter o ciclo econômico descendente no ano seguinte.



Fonte: FMI, World Economic Outlook, consulta em 12.09.2022.

A doença colidiu com a economia internacional como força externa a ela e colocou em questão parâmetros da globalização neoliberal estabelecidos nas últimas quatro décadas. Em outras palavras, se o surgimento da Covid-19 faz parte das condições objetivas da realidade, o seu desenvolvimento, deslocamento e contágio está subordinado – impulsionado ou bloqueado – por condições subjetivas, as ações humanas.

O novo coronavírus deixou o mundo diante de uma situação inédita. Não há analogias ou experiências históricas disponíveis para se traçarem paralelos, para além dos eventos de

cem anos atrás, já mencionados aqui. A chamada gripe espanhola da segunda década do século XX, a mais letal e abrangente pandemia do mundo industrializado, foi devastadora e infectou uma em cada três pessoas no planeta, ou 500 milhões de seres humanos. A jornalista britânica Laura Spinney informa que:

Entre o primeiro caso registrado em 4 de março de 1918 e o último em março de 1920, [a influenza] matou entre 50 a 100 milhões de pessoas, ou entre 2,5 e 5% da população mundial - uma faixa a expressar a incerteza que ainda cerca a doença. Em termos de eventos únicos que causaram grande perda de vidas, ela superou a I Guerra Mundial (17 milhões de mortos), a II Guerra Mundial (60 milhões de mortos) e possivelmente os dois acontecimentos juntos. Foi a maior onda de mortes desde a Peste Negra, talvez em toda a história da humanidade (SPINNEY, 2017, p. 6, tradução nossa).

A gripe espanhola ocorreu em meio ao processo definido pelo historiador italiano Domenico Losurdo como a *Segunda Guerra dos Trinta Anos*. Ele se refere ao intervalo 1914-45, que ensejou alterações profundas na estrutura de poder e na geopolítica planetária. Estão aí contidas duas guerras mundiais, uma crise econômica no centro do sistema, o fim de quatro impérios, a Revolução Russa e a mudança de hegemonia no contexto mundial. Ainda assim, a articulação das cadeias globais de valor e da alta finança não se comparavam ao panorama assistido exatamente um século depois.

Cálculos realizados entre 48 países que apresentavam estatísticas confiáveis dão conta de uma redução de 6,2% do PIB global entre 1918-21. É difícil debitar tamanho recuo apenas à influenza, dados os impactos concomitantes da I Guerra (1914-18) na economia planetária (BARRO, R, URSUA, J. F. e WENG, J., 2020, p. 11).

O novo coronavírus emerge em meio a progressos científicos-tecnológicos incomparáveis em relação aos tempos da gripe espanhola, num ambiente global financeirizado, pautado por integrações sofisticadas das economias nacionais e numa acirrada guerra comercial entre as duas maiores potências do planeta. A economia internacional vive uma segunda onda neoliberal, como consequência de uma lenta e acidentada recuperação da crise de 2008, e um avanço da direita xenófoba não apenas na periferia do mundo. A demonização do Estado e dos serviços públicos seguiu ativa, como expressão da proeminência da ortodoxia monetarista no Ocidente.

É este um mundo de baixo crescimento, alto desemprego e aceleração da concentração de renda e riqueza. Mesmo que em número de vítimas a devastação não tenha o

alcance do quadro de 1918-20, a interconexão estreita das cadeias de valor ao redor do planeta suas consequências sociais podem ser mais significativas. A subsequente eclosão da guerra na Eurásia embaralha os prognósticos de cenários claros. À falta de nome melhor, a situação tem sido chamada de *novo normal*.

### **O novo normal**

Um dos lugares comuns mais gastos do período pós-2008 é a expressão *novo normal*. Todas as anomalias seguintes à catástrofe sanitária e bélica, com suas tensões políticas, econômicas, sociais e culturais são classificadas no escaninho genérico dessa combinação de duas palavras.

O termo foi criado pelo economista e empresário estadunidense Mohamed El-Erian, no artigo "A new normal". Em seus argumentos, após a crise capitalista de 2008, a economia romperia com dinâmicas anteriores de desenvolvimento, emprego e demanda e passaria a funcionar por um longo período com baixas taxas de crescimento, desemprego elevado e com um sistema financeiro desalavancado e desglobalizado. Não haveria a volta a uma vida "normal" pré-crise, mas a humanidade estaria sujeita a uma inédita estabilidade mediocrizada (EL-ERIAN, 2009).

Quaisquer que sejam os adjetivos, o *novo normal* da pandemia não corresponderia mais a uma mediocridade estável, ou seja, a um equilíbrio previsível num patamar baixo de atividades econômicas, mas a um quadro aberto a instabilidades frequentes.

Normas, regras de convivência, limites e possibilidades coletivas e morfologias sociais são sempre resultantes de correlações de forças existentes na sociedade em momentos determinados. É uma disputa no terreno da política, que envolve convencimento e coação no jogo de forças que Gramsci classificou como disputa de hegemonia. Os parâmetros *normais* mudam em cada época, de acordo com o dinamismo desse enfrentamento social.

Vamos repetir algumas constatações já descritas no início. A pandemia não nasce dos conflitos sociais. É uma interferência externa que obriga cada ator a se recolocar diante do embaralhamento social que provoca. Em outras palavras, a enfermidade não surge a partir da ação humana consciente, mas sua propagação geográfica e demográfica depende de decisões subjetivas. É aqui que a doença se insere na esfera política e funciona como ferramenta para se alterarem regras estabelecidas anteriormente, acelerando o desenlace de tensões que

estavam em andamento. Ou para “passar a boiada”, na imortal expressão de Ricardo Salles, ex-ministro do Meio Ambiente do governo Bolsonaro, na fatídica reunião ministerial de 22 de abril de 2020<sup>2</sup>. Algumas dessas alterações de regras podem aqui ser descritas.

Uma lógica de convivência imposta ao mundo desde os anos 1970-80 começou a se mostrar ineficaz em 2008 e se desmancha no ar a partir de 2020. Trata-se da lógica de que o livre-mercado seria o ordenador da vida social. Em quase todo o mundo, os Estados voltam a ter papéis cruciais diante das incertezas. A divergência passou a ser sobre o que fazer num segundo momento, com a redução das infecções.

A percepção dessa mudança de lógica é tão abrupta, tão repentina e violenta que afeta nossos sentidos. É como se estivéssemos em um voo acrobático, após dois *loopings*, um parafuso e um tunô de barril. Com a cabeça meio girada, o tripulante do avião leva alguns segundos para perceber onde está o horizonte, de que lado estão o céu e a terra e em que direção ficou a pista para a qual se deve voltar.

Ao longo de quatro décadas, a sociedade digeriu a ideia propagada pelas grandes corporações – produtivas, financeiras e de mídia - de que a felicidade chegara para todos e haveria um pote de ouro no fim de um infindável ajuste fiscal. O grande arauto dessas novidades no Brasil, o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso escreveu, em 1995, que assistíamos à chegada de um “Novo Renascimento” (FOLHA DE S. PAULO, 1997).

A globalização de uma contrarrevolução conservadora propagou uma espécie de refundação conceitual do mundo nascido depois da II Guerra Mundial. Os processos são mais do que conhecidos. Com o advento do neoliberalismo e o desmanche do império soviético, no início dos anos 1990, os obstáculos apregoados pelas classes dominantes para um tempo de progresso e paz ficaram visíveis. Demonize-se o Estado em nome da supremacia do mercado, abandone-se qualquer ideia – na periferia – de desenvolvimento, em nome do que o mesmo Fernando Henrique Cardoso exaltou como a “maior abertura aos fluxos externos de bens, serviços, capital e tecnologia [que] contribuiu para uma reestruturação abrangente de nossa base produtiva (CARDOSO, 2001)”. Façamos abertura comercial, privatizemos, cortemos gastos públicos, executemos o dever de casa, desregulemos a economia, aceitemos as

---

<sup>2</sup> Durante a reunião ministerial de 22 de abril de 2020, o ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, falou o seguinte: “Então pra isso precisa ter um esforço nosso aqui enquanto estamos nesse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só fala de Covid e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas. De IPHAN, de ministério da Agricultura, de ministério de Meio Ambiente, de ministério disso, de ministério daquilo”.

regras de um mundo sem regras e deixemos o atraso para trás. Adotemos disciplina fiscal, câmbio flutuante e métricas de propriedade intelectual propostas pelos grandes centros produtores de tecnologia <sup>3</sup>.

Essa conduta foi externada também, num rasgo de sinceridade, pelo chanceler do governo FHC, Luiz Felipe Lampreia (1995-2001), em artigo publicado em 1998:

O atual momento da história mundial exige (...) que as opções nacionais se façam dentro dos parâmetros políticos, econômicos, sociais e ambientais predominantes no meio internacional e correspondam, de modo geral, aos valores e desejos dos brasileiros” (LAMPREIA, 1998).

O admirável mundo novo sem porteira estava ao alcance da mão, numa luta incessante do moderno contra o arcaico, outra nuvem de fumaça a encobrir a disjuntiva entre Estado e mercado. Houve uma associação perversa entre tais miragens e a perspectiva de felicidade pessoal, que foi a chave para a aceitação desse – digamos – *novo normal* liberal.

Nessa perspectiva, o acesso e a troca de informações seriam ilimitadas, não haveria barreiras para a circulação de dinheiro e as fronteiras entre países estariam em dissolução. O Estado-nação seria um conceito anacrônico e a TV a cabo, a internet, o multiculturalismo e uma série de quinquilharias simbólicas teriam surgido para mudar todas as vidas para sempre. Jovens de classe média passaram a fazer MBAs e a assistir palestras de conselheiros de mercado vindos de fora – hoje chamam-se *coaches* – a ensinarem como serem eficientes e competitivos na vida profissional.

Haveria até mesmo um estatuto de cidadania global, que a classe média traduzia como a possibilidade de ir a Miami duas vezes ao ano. Com a queda relativa dos preços de passagens aéreas e a expansão do crédito pessoal após o advento do Plano Real – que de início deu aos brasileiros a falsa ideia de que sua moeda era mais valorizada que o dólar –, o planeta estaria ao alcance das mãos. E esse planeta falava inglês, obviamente. Os supermercados ficaram abarrotados de marcas que conhecíamos apenas em filmes e, apesar da qualidade dos vinhos ter melhorado, a vida concreta seguia na periferia daquele universo encantado, com estatais e serviços públicos em processo de liquidação.

Não se propagava abertamente que a mobilidade sem fronteiras era privilégio do dinheiro e das mercadorias, mas não das pessoas, numa espécie de *comunismo das coisas*,

---

<sup>3</sup> Vale sempre notar que, historicamente, se havia um "consenso" acerca de uma suposta "supremacia" do mercado sobre a iniciativa pública, ele já havia ruído com a crise na bolsa de valores de Nova York, em 1929.

como notou Robert Kurz em livro de grande impacto no início dos anos 1990 (KURZ, 1993, p. 228). Mesmo assim, a liberdade estava assentada nos cânones da superioridade do privado sobre o público, nos quais o mais forte impõe as regras.

A rota acidentada das economias de mercado, desde então, apresentou crises localizadas no sul da Ásia, na Rússia, no México, no Brasil e na Argentina. Em paralelo a isso tudo, a emergência da China como ator de primeira grandeza na cena mundial, no início do novo século, colocou um ponto final à década do unilateralismo estadunidense. A culminância do que Alan Greenspan, ex-presidente do banco central dos EUA, classificou em 1996 como “exuberância irracional” se deu com a crise do *subprime*, em 2008. Embora seja arriscado comentar eventos históricos durante sua ocorrência, as consequências atuais do coronavírus têm de ser compreendidas no espectro da crise de 2008. Ao mesmo tempo, o impacto econômico da doença – repetimos – abre um novo terreno de disputas.

### **A geografia da doença**

A globalização do *novo normal* não é pautada apenas pela mão invisível do mercado. Ela conta com um vírus também invisível aos olhos, que se moveu em três meses de leste para oeste, saindo da China e alcançando todo o Ocidente. Provavelmente, a doença viajou de avião para a Itália, Austrália e para a costa leste dos Estados Unidos. Em solo europeu, a Covid-19 ganhou a França, a Espanha, Portugal, pedaços da Alemanha e cruzou o Canal da Mancha. Em seguida, atravessou o Atlântico e chegou à América do Sul, estabelecendo São Paulo como sua base inicial. Ainda no reino das conjecturas, a contaminação se propagou a partir de quem tem algum dinheiro para viajar e contaminou inicialmente bairros de classe média de São Paulo e viajou ao Rio de Janeiro, por terra e por ar. Logo se espalhou pelo país.

O contágio obedeceu um roteiro de manual de luta de classes. Das zonas urbanas de remediadas migrou e se consolidou entre regiões pobres, bairros de periferia e favelas, numa escalada devastadora.

Em 5 de maio de 2020, Guilherme Benchimol, presidente da corretora XP Investimentos declarou ao jornal *O Estado de S. Paulo* o seguinte: “O pico da doença já passou quando a gente analisa a classe média, classe média alta. O desafio é que o Brasil é um país com muita comunidade, muita favela, o que acaba dificultando o processo todo”.

O manual de luta de classes se revela quando um operador financeiro dá tamanha demonstração de insensibilidade. Nada como um analista de mercado a pautar a vida social.

Voltemos no tempo e alarguemos os horizontes. No dia 11 de março de 2020, a Organização Mundial de Saúde (OMS) declarou que a propagação do novo coronavírus se configurava como pandemia, expressando a avaliação dos principais centros de pesquisa sanitária do mundo. Cinco dias depois, o presidente francês Emmanuel Macron fez um pronunciamento televisivo de pouco mais de 20 minutos. Por seis vezes, a pontuar o ritmo da fala, o chefe do palácio do Eliseu repetiu: “Estamos em guerra”<sup>4</sup>.

O mote *guerra*, a partir daí disseminou-se pelo mundo, sendo repetido não apenas por políticos, como por sanitaristas. Até mesmo o então ministro da Defesa do Brasil, general Fernando Azevedo e Silva, afirmou, em 16 de abril: “Estamos em uma guerra e o Exército está nela”. Bravata, como se sabe. As Forças Armadas brasileiras entraram na guerra através de uma polêmica intervenção no ministério da Saúde – através dos ministros Eduardo Pazuello e Marcelo Queiroga –, que primou pela inoperância, pelo empreguismo, por suspeitas de corrupção e por não traçar nenhuma estratégia sanitária nacional. O Exército brasileiro demonstra não ter a menor noção do que signifique um conflito de grandes proporções.

Apesar disso, a metáfora lançada por Macron tem sua razão de ser. Em termos formais, uma pandemia é muito diferente de uma guerra. Na guerra o objetivo é matar pessoas, na pandemia, a meta é salvar pessoas. No entanto, só se pode combater infecções com larga expansão territorial através de um tipo de mobilização política e social semelhante à de uma união nacional contra agressão externa.

Em ambos os casos é necessário um comando nacional único e centralizado capaz de mobilizar e coordenar ações de três níveis do Estado – nas áreas de informação, crédito, financiamento, redes de saúde, educação, pesquisa, assistência social e forças armadas – e da iniciativa privada – comércio, indústria e serviços, com destaque para transportes –, além de entidades associativas.

O vírus se move geograficamente, ocupando espaços e territórios. Embora o atendimento médico na fase aguda da doença seja individualizado, o controle do ataque viral demanda ação pública e coletiva. O isolamento social e territorial só pode ser aventado mediante operações de compensação e transferência de renda que supram necessidades

---

<sup>4</sup> O discurso pode ser assistido ou lido aqui: <https://vancouver.consulfrance.org/Coronavirus-Allocution-d-Emmanuel-Macron-16-mars> (Acesso em 13.09.2022)



básicas da população em períodos de suspensão de atividades econômicas. Secundariamente, o confinamento físico apenas é factível através da adoção de táticas e logísticas militares e eficientes campanhas de esclarecimento popular. No caso concreto do Brasil, a ação estatal teria a vantagem de contar com a decisiva atuação da rede pública e capilarizada do Sistema Único de Saúde (SUS).

Ressalte-se: o combate a uma pandemia tem de ser pensado antes de mais nada como disputa de tempo, espaço e território (OLIVEIRA, 2020). Só se enfrenta a Covid-19 se o conhecimento de seu deslocamento geográfico presente e futuro for o mais detalhado possível. Assim se traçam normas de isolamento. Vale atentar para o que escreveram Dina Czeresnia e Adriana Maria Ribeiro, da Escola Nacional de Saúde Pública

Em epidemiologia, o uso do conceito de espaço acompanhou o desenvolvimento teórico da geografia, especialmente da vertente chamada geografia médica. Pensando a especificidade desses estudos, destaca-se, mais uma vez, a importância da teoria de transmissão de germes como estrutura nuclear da apreensão da relação entre espaço e corpo, constituindo-se também em limite epistemológico à intenção de compreender o espaço como uma totalidade integrada (CZERESNIA e RIBEIRO, 2000).

Assim, o conhecimento e o domínio do espaço geográfico se mostra essencial para uma ação integrada no combate à doença. E tal ação só é possível por iniciativas estatais coordenadas. No Brasil e nos Estados Unidos – países nos quais a doença fugiu de controle – as soluções adotadas foram descentralizadas, anárquicas e com uma multiplicidade de procedimentos. Em síntese, nos dois países, a lógica de mercado se sobrepôs às necessidades da saúde pública.

Voltemos à analogia bélica. A maneira mais eficiente de se combater o coronavírus é encará-lo como um exército invasor contra o qual uma multiplicidade de forças nacionais pede comando centralizado, convergência de forças, emulação e unidade de ação. O mapeamento da ocupação só pode ser realizado por uma rede pública e nacional de saúde fortalecida. A estratégia de defesa precisa envolver recursos ilimitados e a fundo perdido (em especial para que se garanta o funcionamento da economia, com dinheiro nas mãos das pessoas e créditos para as empresas), campanhas educativas e restrições à mobilidade, para garantir isolamento social. As medidas demandam ação militar e sanitária, além de investimentos emergenciais em pesquisa, compra de equipamentos, montagens de hospitais, atuação rápida, transparência de decisões etc. A difusão da ideia de *agressão externa* e de *Pátria em perigo*, típica de conflitos bélicos, torna-se fundante. Sem mobilização e convencimento social não se

enfrenta a pandemia. O clima de *new deal* mais economia de guerra é essencial para uma empreitada desse tipo.

A China obteve êxito em mitigar a propagação da Covid-19, por duas vezes, em 2020 e em 2022. Pode-se alegar que o país é governado por uma ditadura há mais de 70 anos, motivo pelo qual uma dinâmica articulada nos moldes acima enunciados é factível. O mesmo não seria possível em um regime de liberdade.

A alegação é enganosa. Grandes democracias enfrentaram guerras cruentas sem perder sua pluralidade política. Vamos repetir uma vez mais: a questão a ser colocada não é entre ditadura e democracia, mas entre mercado e ação estatal.

### **Embalagem criativa**

No caso brasileiro, a dicotomia adquiriu uma embalagem criativa, destinada a embaralhar a controvérsia real. O governo Bolsonaro difundiu como escolha de Sofia a oposição entre salvar vidas ou salvar a economia. Há métrica no caos. Trata-se da contrariedade do governo federal com as políticas de isolamento, a partir da postura negacionista do presidente e de seu ministério sobre a gravidade do problema. Para Jair Bolsonaro, a Covid-19 não passa de uma “gripezinha”, o que não demandaria vultosos gastos para o combate ao contágio. O problema do país seria isolar as pessoas e fechar o comércio.

A postura opôs o presidente à maioria dos governadores, que acabaram cedendo às pressões políticas do governo federal e às demandas de empresários e até mesmo de trabalhadores para a não-adoção de um isolamento social rígido. A forma de fazer isso foi colocar dificuldades iniciais para o fornecimento de auxílio emergencial e financiamentos às empresas por parte do Tesouro e dos bancos oficiais, mantendo uma rígida disciplina fiscal a que o país está submetido desde 2015.

Mesmo assim, o governo foi forçado a adotar o chamado orçamento de guerra, através de emenda constitucional promulgada no início de maio de 2020<sup>5</sup>. A medida na prática acabou com restrições orçamentárias no combate à doença e permitiu que se rompesse o chamado teto de gastos, que engessa o orçamento federal desde 2017.

Em 2020, foram gastos R\$ 524 bilhões de R\$ 604,7 bilhões previstos pelo Tesouro Nacional (7% do PIB). Em 2021, o total foi de R\$ 121,4 bilhões, ante uma previsão de R\$ 150,2

---

<sup>5</sup> Emenda Constitucional 106, de 2020, decorrente da PEC 10/2020

bilhões. Finalmente, em 2022, foram pagos, até agosto, R\$ 17,8 bilhões, a partir de uma previsão de R\$ 29,6 bilhões (TESOURO TRANSPARENTE, 2022). Isso impediu que o recuo do PIB fosse mais profundo.

A não-liberação do total no período manteve restrições de crédito para pequenas e médias empresas e criou uma pressão empresarial pela reabertura do comércio com o contágio em ascensão. Os resultados previsíveis até o advento das vacinas, em janeiro de 2021, foram avanço nas contaminações e baixa nas vendas seja pelo medo do vírus, seja pela insuficiência de demanda num período de alto desemprego. Ou seja, o mundo real desmentiu a contradição economia *versus* vida. O Brasil teve aumento do número de mortes mais queda acentuada da atividade econômica.

Qual tem sido a solução generalizada para manter a demanda efetiva ao redor do mundo? Aumento dos gastos, investimentos públicos e emissão monetária sem preocupação imediata com déficits têm sido a norma, mesmo em países governados pela direita neoliberal. No início de junho de 2020, o Banco Central Europeu anunciou um gigantesco programa de desembolsos da ordem de 1,35 trilhão de euros, algo próximo a 80% do PIB brasileiro (BBC NEWS BRASIL, 2020). No final do mês seguinte, líderes da União Europeia chegaram a um novo acordo para um programa de recuperação econômica de mais 750 bilhões de euros. Segundo a revista *The Economist* de 24 de abril de 2020, os gastos extraordinários dos países para reverter os efeitos econômicos da pandemia eram da seguinte ordem, em porcentagens do PIB: Estados Unidos 22%, Itália 21%, Canadá 21%, Espanha 18%, França 17%, Japão 15%, Grã-Bretanha 10% e Alemanha 9%. Como mencionado acima, o Brasil desembolsou 7%.

Os dispêndios visam sustentar demandas internas, cobrir folhas salariais de empresas e abrir vultosos programas de crédito empresarial.

Formou-se um aparente consenso entre especialistas de variadas correntes: “Até economistas tidos como falcões do fiscalismo tenderam a apoiar gastos emergenciais agora e alguns querem mesmo ampliá-los”, afirma o citado artigo da *The Economist*. A revista, no entanto, não perde o hábito e em seguida ressalta: “Ainda assim, de uma maneira ou de outra, a conta chegará. Quando isso acontecer, pode não haver uma maneira indolor de saldá-las” (THE ECONOMIST, 2020, tradução nossa).

O impacto da pandemia no mundo do trabalho se deu especialmente no primeiro semestre de 2020. As expressivas medidas anticíclicas tomadas em especial nas economias

centrais provocaram forte reversão no desemprego. No entanto, a eclosão da guerra provoca novas turbulências. Em seu relatório de maio de 2022, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) afirma:

O número de horas trabalhadas no mundo se deteriorou no primeiro trimestre de 2022 e permanece 3,8 % abaixo do nível do quarto trimestre de 2019 (o *benchmark* pré-crise). Isso equivalente a um déficit de 112 milhões de empregos em tempo integral, indicando um retrocesso no processo de recuperação. Medidas de contenção recentes na China representam a maior parte do declínio mostrado nos indicadores. As estimativas para o primeiro trimestre de 2022 apresentam uma deterioração acentuada em comparação com as projeções da OIT anteriores de janeiro de 2022 (2,4 % abaixo do nível pré-crise, equivalente a 70 milhões de empregos em tempo integral).

O conflito na Ucrânia teve não só um impacto de dimensões regionais, como atingiu a economia global por aumento da inflação, especialmente nos preços de alimentos e energia e interrompendo as cadeias de suprimentos globais. Além disso, o aumento da turbulência financeira e o aperto de políticas monetárias pode ter um efeito mais amplo nos mercados de trabalho em todo o mundo (OIT, 2022, tradução nossa).

Pequenos e médios negócios enfrentaram não apenas as agruras do confinamento, mas especialmente da contração da demanda. A indústria do turismo – transportes e hotelaria – encolheu significativamente ao longo de 2020.

Na crise de 2008, os cofres dos tesouros nacionais da maioria dos países também foram escancarados para salvar suas economias. Ao longo da década seguinte, tendências protecionistas no mercado internacional ganharam forte apelo político-eleitoral. Reapareceu um discurso antiliberal de direita em defesa dos negócios e dos empregos, como não se via desde o entreguerras.

Os casos mais notáveis de avanço do conservadorismo nacionalista na segunda década do século aconteceram nos Estados Unidos, com a eleição de Donald Trump (2016), na Inglaterra, com a vitória do Brexit (2016), no Brasil, com a escolha de Bolsonaro (2018) e com a legitimação de lideranças com discursos xenófobos na Itália, na Hungria, em Israel e na Polônia. De maneira indireta, vertentes de extrema-direita vocalizaram forte oposição a um cosmopolitismo ultraliberal, ao enfraquecimento de instrumentos reguladores do Estado e à imigração.

No caso de Bolsonaro, não há defesa do Estado, mas um improvisado nacionalismo militar aliado a pregações fundamentalistas de matiz religiosa que ajudaram a consolidar um discurso de ordem, moral e civismo. Assim, a campanha da extrema-direita seduziu uma população acossada pelo desemprego e pela depressão iniciados por um governo de centro-esquerda em 2015-16.

### **Achismo pós-pandemia**

Teremos um novo normal? Ou teremos novos normais como possibilidades múltiplas, a depender das disputas em curso, em especial agora a da guerra?

O exercício de prever o mundo pós-pandemia tem muito de achismo, não apenas pela contenção da doença ainda estar em curso, após o advento das vacinas, mas pelas repercussões da guerra, logo em seguida. Esse novo mundo depende dos rumos e ritmos da luta política entre partidários da ação estatal e mercadistas, comentados anteriormente.

Em 19 de março de 2020, Branko Milanovic, professor da London School of Economics, externou na *Foreign Affairs* seu temor de um “colapso social”. Segundo ele:

O mundo enfrenta a perspectiva de mudança profunda: um retorno à economia natural – ou seja, autossuficiente. Essa mudança é exatamente o oposto da globalização. Enquanto a globalização implica uma divisão do trabalho entre economias díspares, um retorno à economia natural significa que as nações se moveriam em direção à autossuficiência. Esse movimento não é inevitável. [...] Mas se a crise continuar, a globalização poderá se desfazer. Quanto mais dura a crise, e quanto mais obstáculos ao livre fluxo de pessoas, bens e capitais, mais esse estado de coisas parecerá normal. [...] O movimento para a economia natural seria impulsionado não por pressões econômicas comuns, mas por preocupações muito mais fundamentais, a saber, doenças epidêmicas e medo da morte (MILANOVIC, 2020, tradução nossa).

Um retorno ao que Milanovic classifica como economia natural oposta à globalização equivale a um recuo das bases do neoliberalismo e uma autarquização crescente das economias nacionais, com aumento do protecionismo e a proeminência de barreiras comerciais rígidas. Teríamos o retorno a algum tipo de regime de substituição de importações e consequente reconversão industrial? Ou seja, de volta ao Estado indutor, planejador e financiador?

A bem da verdade, tais predicados estatais nunca foram perdidos em nenhum país capitalista. O que variou foi a intensidade e a agenda dessas características num mundo de cadeias produtivas interdependentes. Ou seja, a cada determinado período histórico, o Estado induziu setores, planejou – até por omissão – o crescimento de outros e apontou favorecimentos a definidos focos de atividades. A pergunta nesse caso deveria ser outra: voltaremos a ter um Estado desenvolvimentista?

A devastação econômica que se espalhou no primeiro ano da peste e se acentua com as reverberações da guerra da Ucrânia acelera tempos políticos e serve de catalisador de tendências e tensões visíveis no mundo pós-2008. A fragilidade do mercado como organizador

social fica evidente, mas tal disfunção por si só não engendra sua superação. É difícil vislumbrar a existência de força política capaz de construir tal ultrapassagem.

Recuemos novamente um século no tempo. A superação do longo ciclo do liberalismo clássico se deu através de uma sucessão de desastres na já aludida Segunda Guerra dos Trinta Anos, entre 1914-45. Ao estudar o colapso do século hegemonizado pela Grã-Bretanha – período histórico compreendido entre o Tratado de Viena, em 1815, e o início da I Guerra Mundial, em 1914 – Karl Polanyi, no clássico *A grande transformação*, sublinhou o seguinte, em 1944:

Nossa tese é que a ideia de um mercado autorregulável implicava uma rematada utopia. Uma tal instituição não poderia existir em qualquer tempo sem aniquilar a substância humana e natural da sociedade; ela teria destruído fisicamente o homem e transformado seu ambiente num deserto. Inevitavelmente, a sociedade teria que tomar medidas para se proteger, mas, quaisquer que tenham sido essas medidas, elas prejudicaram a autorregulação do mercado, desorganizaram a vida industrial e, assim, ameaçaram a sociedade em mais de uma maneira (POLANYI, 2000, p. 18).

No meio da pandemia, a supremacia do mercado autorregulável implica novamente “aniquilar a substância humana e natural da sociedade”.

### **O não-lugar do trabalho**

A partir do início de 2020, o isolamento forçado de pessoas levou dirigentes públicos e privados a perceberem que empresas, escolas, agremiações, entidades associativas e variados trabalhos podem prescindir de atividades presenciais, graças aos notáveis progressos tecnológicos desenvolvidos a partir dos anos 1970. O setor de serviços é capaz de funcionar remotamente, reuniões ganham eficiência e têm custos reduzidos quando realizadas *online*, poupam-se deslocamentos, viagens, hospedagens, custos de alimentação e toda uma cadeia de atividades de suporte pode ser eliminada num futuro próximo. Tornou-se real um mundo sem contato físico, sem gregarismos e no qual a visão de dezenas de profissionais confinados num mesmo ambiente passa a ser a lembrança de um passado sem retorno.

O previsível fim dos grandes escritórios esvaziará salas, andares e edifícios nas cidades.<sup>6</sup> A adoção da modalidade *home office* terá consequências ainda não avaliadas em uma série de atividades conexas, que vão de serviços de limpeza, cozinha, apoio de

---

<sup>6</sup> Em crônica, Ruy Castro escreveu que “Uma das consequências da pandemia será o fim dos escritórios e a consolidação do *home office*. Se isso acontecer, quem quiser saber no futuro como eles eram terá de recorrer a filmes cuja ação se passava neles”. Castro, Ruy, “Era uma vez o escritório”, *Folha de S. Paulo*, 12.07.2020, pág. 2 (<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/ruycastro/2020/07/era-uma-vez-o-escritorio.shtml>)

suprimentos. É possível que grandes instalações empresariais deixem de existir. Bairros comerciais inteiros podem se ver subitamente esvaziados, ensejando um impacto deflacionário no mercado imobiliário de difícil cálculo prévio. Menores deslocamentos também implicarão redução de frequências e linhas de transportes urbanos, interurbanos e internacionais. As decorrências na redução do nível de emprego e na demanda também podem ser irreversíveis. Voltaremos ao tema mais adiante.

Como ficará o mundo do trabalho a partir do fim da pandemia, quando os trabalhadores e empresários do setor de serviços descobrirem ser possível estabelecer o *home office* como modalidade permanente? É possível que num futuro breve, segmentos da atividade industrial – a partir da chamada revolução 4.0 e do desenvolvimento da internet das coisas – possam também ser realizados a partir de casa. O que o insulamento perene dos trabalhadores implicará para o convívio social?

Os operários da II Revolução Industrial – a partir de 1870 – foram confinados aos milhares durante horas e horas, todos os dias, em enormes plantas fabris. A partir do estabelecimento da disciplina laboral, com horários rígidos de entradas e saídas e intervalos para almoço, desenvolveram identidades de categoria e de classe em ações coletivas.

Esse ambiente acabou. A atomização do trabalhador em sua bolha individual, em reuniões virtuais e em seu habitat doméstico tende a enfraquecer laços afetivos, sociais e políticos. A uberização do trabalho nos serviços de transporte se soma a essas tendências. A escola também deve mudar, com a generalização do ensino a distância como forma de baixar custos. O teste forçado do confinamento sanitário mostrou a viabilidade do uso de uma tecnologia que ainda não havia sido utilizada em sua plenitude.

O trabalho não necessita mais de lugar fixo. O exemplo pioneiro vem das empresas de *call center*, que montaram suas bases em regiões marcadas por incipiente organização sindical, o que lhes permitiu pagar salários muito baixos, com vínculos flexíveis de emprego. Agora, percebe-se que um sem número de atividades prescinde de funcionários baseados em uma única cidade ou mesmo um único país. Uma verdadeira guerra pela redução dos custos do trabalho pode se estabelecer de forma ainda mais acentuada do que na atualidade.

Não é necessário mais exportar capitais na forma de escritórios ou centros de prestação de serviços em busca de mão de obra e preço da terra mais baratos. Um *laptop* e conexão estável de internet resolvem tudo. Claro que as empresas deverão externalizar os

custos de energia, comunicação e espaço físico para milhares de lares espalhados ao redor do planeta. O trabalho absorverá custos até aqui de responsabilidade do capital.

No início dos anos 2000, o pesquisador colombiano Jesús Martin-Barbero detectou uma grande transformação estrutural ocorrida nas empresas de mídia, através da deslocalização patrimonial e produtiva.

Este é um dos campos onde mais se manifesta o chamado pós-fordismo: a passagem da produção em série a outra mais flexível, capaz de programar variações quase “personalizadas” para seguir o curso das mudanças no mercado. Um modelo de produção assim, que responde aos ritmos de mudanças tecnológicas e a uma aceleração na variação das demandas não pode conduzir a menos que formas flexíveis de propriedade. Nos encontramos diante de verdadeiros movimentos de “deslocalização de propriedade” que, abandonando em parte a estabilidade buscada pela acumulação, recorre a alianças e a fusões móveis que possibilitam uma maior capacidade de adaptação às moveidias formas do mercado comunicativo e cultural (MARTIN-BARBERO, 2007, p. 258, tradução nossa).

O que se apresentava como uma vertente própria de uma determinada forma de prestação de serviços se torna agora tendência generalizada. Se o trabalhador em si pode estar deslocalizado em relação à empresa, qual o sentido de grandes e pequenas companhias – de negócios de comunicação a escritórios de advocacia, de bancos a despachantes e empresas imobiliárias – arcarem com enormes custos imobiliários para manterem sedes em bairros mais ou menos valorizados, se tais custos podem ser repassados para o trabalhador em sua casa?

Edifícios inteiros podem ser esvaziados, bairros comerciais tendem a se tornar zonas fantasmas, com evidentes impactos deflacionários sobre o preço da terra. As empresas de transporte – urbanas, interurbanas e internacionais – terão menos demanda, assim como grandes espaços desenhados para convenções e encontros. Os deslocamentos serão reduzidos, o raio de ação das pessoas tenderá a ser menor, as viagens serão cada vez menos urgentes. A globalização das coisas – parafraseando Robert Kurz – se imporá em detrimento da globalização humana.

O novo normal do mercado teria assim o condão de reconfigurar também o espaço de forma radical.

## **Conclusões**

À fadiga social e econômica imposta pela pandemia, seguem-se as consequências econômicas da guerra na Ucrânia. A recuperação econômica em vários países pode ser atingida por outra ordem de turbulências.



Diante das duras sanções impostas por Washington e por Estados da Europa Ocidental à Rússia, de restrições à exportação de petróleo e gás feitas para a Europa Ocidental e as limitações para as exportações de grãos da Ucrânia, uma forte inflação nos preços de energia e alimentos se espalha pelos países centrais, com efeitos multiplicadores na periferia. Mais uma vez caberá aos Estados nacionais a tarefa de recuperar as economias.

Leiamos novamente Branko Milanovic, em artigo de junho de 2022:

Apesar das preocupações frequentemente expressas, a Europa rica pode sobreviver ao próximo inverno sem energia russa e com preços mais altos dos alimentos. Na pior das hipóteses, terá de lidar com vários anos de “estagflação” – não é uma perspectiva agradável, mas não é algo que leve as populações quase inteiramente entre os 20% das pessoas mais ricas do mundo a um estado de desespero.

A situação é diferente no Oriente Médio, África e partes da América Latina. Os importadores de alimentos e energia serão atingidos por um grave choque em seus termos de troca: os preços das importações aumentarão. Após o esgotamento da população causado pela pandemia, isso sobrecarregará ainda mais a paciência de muitos. Além disso, os pobres gastam a maior parte de suas escassas rendas em alimentos e energia. As pesquisas mostram que os alimentos e a energia (incluindo os transportes, que também dependem fortemente dos preços da energia) representam cerca de três quartos das despesas das famílias pobres. Se os custos de óleo de cozinha, pão, macarrão, gás e viagens de ônibus e trem aumentarem, sobrá pouco ou nada para cobrir o restante das necessidades domésticas (MILANOVIC, 2022, tradução nossa).

É precipitado e arriscado assegurar que algo mudará na geopolítica mundial quando a economia mundial se recuperar desses dois impactos recentes, a pandemia e a guerra. Ou como mudará a vida em sociedade.

A história está em curso. Ninguém tem ideia de como será o mundo para os que ficarem. A mudança das lógicas espacial, territorial, cultural e afetiva do que virá a ser um ambiente global que nunca aboliu suas fronteiras para seres humanos pode ser estrutural. Para melhor ou para pior.

Esse futuro pós-pandêmico e pós-guerra não está dado. Uma saída construtiva e coletiva implica a inversão da lógica da globalização do capital especulativo, repetida até a náusea, dada como inevitável e imposta como se fosse a oitava maravilha do mundo.

A encruzilhada aponta dois caminhos, como aludido no início deste artigo. A resolução dessa escolha se dará no terreno dos choques sociais. Vale dizer, no terreno da política.

## Referências bibliográficas

BARRO, R, URSUA, J. F. e WENG, J., “The Coronavirus and the Great Influenza Pandemic: Lessons from the ‘Spanish Flu’ for the Coronavirus’s Potential Effects on Mortality and Economic Activity”. National Bureau of Economic Research, *Working paper* 26866, 27 pp. 2020. Disponível em <https://www.nber.org/papers/w26866>. Acesso em 13 ago. 2022.

BBC NEWS BRASIL (Cecília Barría), “Coronavírus: o que as grandes economias do mundo estão fazendo para evitar falências e a falta de dinheiro”, 21 mar. 2020. Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51983863>. Acesso em: 06 ago. 2022.

CARDOSO, Fernando Henrique, “A política externa do Brasil no início de um novo século: uma mensagem do Presidente da República”, in *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol.44, Jan/jun. 2001. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-73292001000100001&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73292001000100001&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 01 ago. 2022.

CZERESNIA, Dina e RIBEIRO, Adriana, “O conceito de espaço em epidemiologia: uma interpretação histórica e epistemológica”, *Cadernos de Saúde Pública*, vol.16 n.3. Rio de Janeiro Jul./Set. 2000. Disponível em [https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-311X2000000300002](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-311X2000000300002). Acesso em: 28 jul. 2020.

EL-ERIAM, Mohamed, “A new normal”, *Secular Outlook*, maio 2009. Disponível em <https://seekingalpha.com/instablog/296964-living4dividends/4439-secular-outlook-mohamed-el-erian-may-2009-a-new-normal>. Acesso em: 16 ago. 2022.

FOLHA DE S. PAULO, “FHC vê novo Renascimento e evita falar em desemprego”, Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/12/18/brasil/3.html>. *Folha de S. Paulo*, 18 dez. 1997.

KURZ, Robert, *O colapso da modernização*. Tradução: Karen Elsabe Barbosa. Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1993.

LAMPREIA, Luiz Felipe, “A política externa do governo FHC: continuidade e renovação”, in *Revista Brasileira de Política Internacional*, vol. 41, Jul/dez. 1998. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-73291998000200001](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73291998000200001). Acesso em: 27 jul. 2022.

MARTIN-BARBERO, Jesús, *Médios y culturas* in Nosty, Bernardo Diaz (org.), *Tendencias 07 – Medios de comunicación – El escenario latinoamericano*, Ariel. Barcelona, Fundación Telefónica, 2007.

MILANOVIC, Branko, The real pandemic danger is social collapse, *Foreign Affairs*, 2020. Disponível em (<https://www.foreignaffairs.com/articles/2020-03-19/real-pandemic-danger-social-collapse>). Acesso em: 04 ago. 2022.

MILANOVIC, Branko, “China to the rescue?”, *Social Europe*, 19 mar. 2022. Disponível em <https://socialeurope.eu/china-to-the-rescue>. Acesso em: 26 ago. 2022.

OIT, *ILO Monitor on the world of work*, 2022. Disponível em [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms\\_845642.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_845642.pdf).

OLIVEIRA, Ricardo Devides, “Assim nasce a geografia da pandemia”, *Outras palavras*, 29 mai. 2020. Disponível em <https://outraspalavras.net/descolonizacoes/assim-nasce-a-geografia-da-pandemia/> Acesso em: 29 mai. 2022.

OMS - WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard. Disponível em <https://covid19.who.int/> Acesso em: 12 set. 2022.

POLANYI, Karl, *A grande transformação – As origens de nossa época*. 2ª. edição. Tradução Fanny Wrobel, Rio de Janeiro, Editora Campus, 2000.

SPINNEY, Laura, *Pale rider, the Spanish flu os 1918 and how it changed the world*. Nova York. Hachette Book Group, 2017.

TESOURO TRANSPARENTE, Disponível em: <https://www.tesourotransparente.gov.br/visualizacao/painel-de-monitoramentos-dos-gastos-com-covid-19>. 2022

THE ECONOMIST, “What would Keynes do? The pandemic will leave the rich world deep in debt, and force some hard choices”, *Economist*, 23 abr. 2020. Disponível em <https://www.economist.com/briefing/2020/04/23/the-pandemic-will-leave-the-rich-world-deep-in-debt-and-force-some-hard-choices>.

TUCÍDEDES, *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução Mário da Gama Kury. Brasília, Editora da UnB, 1987.

### **O mundo pós-pandemia: o novo normal neoliberal e o papel do Estado**

**Resumo:** Embora a pandemia tenha perdido impulso em praticamente todos os países e a letalidade tenha se reduzido muito, em função do advento das vacinas, seus efeitos na vida social tendem a ser profundos e extensos. O principal deles está no papel do Estado nas áreas de saúde e sua capacidade de realizar ações anticíclicas para mitigar as decorrências econômicas da difusão do vírus. O consenso liberal de uma suposta supremacia do mercado sobre o poder público caiu por terra ao longo de 2020-21, quando vários governos realizaram vultosos gastos que impediram que a crise saísse do controle. Mesmo assim, as relações sociais, a organização do trabalho e o espaço urbano, em especial, podem também sofrer mudanças qualitativas. O artigo busca debater essas e outras questões sobre um possível novo normal no plano global.

**Palavras-chave:** Pandemia – Saúde pública – Crise econômica - Estado

### **The post-pandemic world: the new normal of the neoliberalism and the role of the State**

**Abstract:** Although the pandemic has lost momentum in practically all countries and lethality has been greatly reduced due to the advent of vaccines, its effects on social life tend to be profound and extensive. The most important of all is the role of the State in the health area and its ability to carry out counter-cyclical actions to mitigate the economic consequences of the spread of the virus. The liberal consensus of the supposed supremacy of the market over public power fell apart during 2020-21, when several governments made huge expenditures that prevented the crisis from running amok. Even so, social relations, work organization and urban space, in particular, can also undergo qualitative changes. The present article seeks to discuss these and other questions about a possible "new normal" at the global level.

**Keywords:** Pandemic - Public health - Economic crisis – State

### **El mundo pospandemia: el nuevo normal neoliberal y el papel del Estado**

**Resumen:** Aunque la pandemia ha perdido fuerza en prácticamente todos los países y la letalidad se ha reducido mucho, debido al advenimiento de las vacunas, sus efectos en la vida social suelen ser profundos y extensos. El principal es el papel del Estado en las áreas de salud y su capacidad para realizar acciones contracíclicas para mitigar las consecuencias económicas de la propagación del virus. El consenso liberal de la supuesta supremacía del mercado sobre el poder público se desmoronó durante 2020-21, cuando varios gobiernos realizaron cuantiosos gastos que impedirán que la crisis se descontrolara. Aun así, las relaciones sociales, la organización del trabajo y el espacio urbano, en particular, también pueden sufrir cambios cualitativos. El artículo busca discutir estas y otras interrogantes sobre una posible nueva normalidad a nivel global.

**Palabras clave:** Pandemia - Salud pública - Crisis económica – Estado

## **As proposições prescritivas das Nações Unidas para a América Latina lidas à luz dos escritos de Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova<sup>1</sup>**

Maria José de Rezende<sup>2</sup>

### **Introdução**

Não se pretende exigir dos elaboradores dos Relatórios Regionais do Desenvolvimento Humano (RRDHs)<sup>3</sup>, referentes à América Latina, análises e proposições acadêmicas, em geral, ou sociológicas, em particular. Sabe-se que tais documentos, ainda que produzam conhecimentos<sup>4</sup> e dados empíricos relevantes e, comumente, sejam utilizados em pesquisas, artigos, livros e salas de aula, não convêm forçar sua equiparação às discussões acadêmicas de modo geral<sup>5</sup>.

Não é indicado também fazer, a estes documentos, cobranças incabíveis desconsiderando a sua natureza política e discursiva. Eles possuem singularidades que devem ser levadas em conta. Entre estas está o fato de que são produções técnicas, encomendadas pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), com a pretensão de orientar governantes, sociedade civil organizada, lideranças políticas, Organizações não-governamentais e organismos internacionais.

Todavia, além de seus diagnósticos e prescrições técnicas, eles externam também posturas políticas e ideológicas. Estas últimas são constatadas nas idealizações presentes

---

<sup>1</sup>Partes distintas deste trabalho foram apresentadas e registradas nos anais do XI Congresso ABRASD (Associação Brasileira de pesquisadores em Sociologia do direito) ocorrido entre 19 e 23 de outubro de 2020 e no 1º Congreso latino-americano Crisis mundial y geopolítica do Centro de Investigaciones en Política y Economía (Ciepe), ocorrido em Buenos Aires no mês de novembro e dezembro de 2020.

<sup>2</sup>Doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo. Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica – PUC/SP. Professora de Sociologia na Universidade Estadual de Londrina (UEL). Membro do corpo docente do Mestrado Profissional de Sociologia em Rede Nacional (ProfSocio). Nacionalidade: Brasileira. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3426-910X> E-mail: [mjderезende@gmail.com](mailto:mjderезende@gmail.com)

<sup>3</sup>Serão considerados nesta análise os seguintes documentos: (PNUD/RRDH, 2009-2010; 2013-2014; 2016; PNUD/RDHM, 2009-2010).

<sup>4</sup>Cláudio Zincke e Elaine González (2006) discutem sobre os impactos dos Relatórios do Desenvolvimento Humano (RDHs) no Chile e demonstram que esses documentos produzem conhecimentos que são apropriados de diversas maneiras.

<sup>5</sup>Há trabalhos acadêmicos que utilizam os Relatórios Globais do Desenvolvimento Humano em suas referências bibliográficas (Cândido, 2010; Matoso, 2014). Outros lançam mão desses relatórios para extrair dados empíricos (Estensoro, 2003) ou para chamar a atenção sobre os problemas sociais agudos na atualidade (Bauman, 2008; Faria, 1991; Pinheiro, Poppovic, Kahn, 1994). Existem ainda os cientistas que tomam os seus diagnósticos e prescrições como objetos de estudos (Wilke, 2017) ou como modo de medir seus impactos nas políticas públicas e no meio acadêmico (Zincke e González, 2006).

nos documentos. Idealizações estas que encobrem, em algumas condições, as dificuldades de construção de políticas de desenvolvimento humano. Por estas e outras razões, ainda que sejam influenciados pelos debates acadêmicos, percebe-se que seus formuladores evitam travar, ao menos abertamente, embates acadêmicos. Mas, é fato constatável, nos próprios documentos, que seus elaboradores dialogam, expressivamente, com o que é produzido pelas Ciências Sociais.

O PNUD, desde 1990, tem encomendado, encampando e divulgando, anualmente, os Relatórios do Desenvolvimento Humano (RDHs). Esses documentos globais tratam de diversas temáticas, tais como: participação política, pobreza multidimensional, globalização, direitos humanos, desigualdades, democracia, migração, educação, trabalho, cooperação internacional, saúde, entre outras. Os RRDHs – atinentes à América Latina – são extensões circunstanciadas dos globais. O PNUD encomenda, edita e divulga os relatórios regionais (por continente) e os nacionais (por países).

São materiais extensos que têm de ser decifrados, por partes, à luz do contexto social e histórico no qual eles se inserem. Sem levar em conta inúmeros fenômenos políticos e econômicos, não é possível entender os seus significados políticos para o século XXI. Portanto, é necessário, do ponto de vista dos procedimentos de pesquisa, analisar esses materiais contemplando a sua construção interna (análise textual<sup>6</sup>), mas, principalmente, o contexto externo que os tornou possível como parte de jogos configuracionais diversos.

Bauman afirma que, para Norbert Elias (2001; 2001 a.; 2001b), “[as] ações e ideias não podem ser explicadas e entendidas se forem tratadas isoladamente; elas precisam ser entendidas e explicadas dentro do esquema da figuração<sup>7</sup>” (Bauman, 2010, p.197). Toda “configuração forma um entrançado flexível de tensões. A interdependência dos [agentes], que é uma condição prévia para que formem uma configuração, pode ser uma interdependência de aliados ou de adversários” (Elias, 1999, p.142).

Busca-se, através de uma análise histórico-hermenêutica, valorizar os diversos materiais, utilizados neste estudo, como possuidores

---

<sup>6</sup> Não se parte da “autonomia do argumento em relação às complexidades configuracionais geradoras dele” (Rezende, 2015, p.35).

<sup>7</sup> As relações de interdependências estão na base dos jogos configuracionais (Elias, 2001). Estados, governos, organismos internacionais, organizações da sociedade civil, instituições sociais diversas formam várias configurações em constantes jogos interacionais e interdependentes (Elias, 2006; 2006<sup>a</sup>; 2006<sup>b</sup>).

de significados que podem ajudar a desvendar uma época, não somente pelo que ele oculta, mas, principalmente, pelo que ele explicita das relações entre múltiplas configurações interdependentes (...) as quais devem ser entendidas, conforme diz Elias (1999: 142), como um feixe de tensões flexíveis que tornam possível um entrançado de inter-relações, situações e circunstâncias (Rezende, 2015, p. 35).

Ler os Relatórios Regionais do Desenvolvimento Humano (RRDHs), referentes à América Latina, à luz das análises de Rodolfo Stavenhagen<sup>8</sup> e Pablo González Casanova<sup>9</sup> não significa cobrar desses documentos uma análise com o refinamento teórico-metodológico desses pensadores sobre os caminhos e descaminhos do processo socioeconômico e político do continente, no final do século XIX e no limiar do século XXI. Os textos desses cientistas são de caráter acadêmico e operam com essas contextualizações sócio-históricas e espaciais. Há diferenças (no que tange aos textos dos RRDHs e aos dos cientistas sociais selecionados para este estudo) provenientes da própria natureza dos materiais envolvidos nesta investigação. Há diferenças também políticas e ideológicas entre os materiais selecionados para este estudo.

Por isso, se tentará tão somente lançar alguns fachos de luz, extraídos dos escritos de Stavenhagen e de González Casanova, sobre os diagnósticos e prescrições presentes nos RRDHs. Não se pretende fazer comparações. Considera-se mais fértil perceber como o que é produzido nas Ciências Sociais Latino-americanas aparece de um modo, ou de outro, refletido, de maneira próxima e/ou distanciada, em documentos dessa natureza<sup>10</sup>.

O Relatório do Desenvolvimento Humano para América Central, 2009-2010, faz a seguinte observação: *“Mucho se ha escrito y debatido sobre los méritos y límites de la interpretación versus la demostración como métodos de las ciencias sociales, pero acá no hay lugar para entrar en este asunto”* (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.156). Essa passagem

<sup>8</sup> Rodolfo Stavenhagen (1932-2016), além de professor e investigador, foi relator especial dos estudos acerca da situação dos indígenas na Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas, subdiretor geral da divisão das Ciências Sociais da UNESCO (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura) e Investigador de estudos laborais da OIT (Organização Internacional do Trabalho).

<sup>9</sup> Pablo González Casanova (1922) ocupou diversos cargos universitários e foi presidente da Associação Latino-americana de Sociologia. Coordenou o projeto intitulado Perspectivas para a América Latina, patrocinado pela Universidade das Nações Unidas. É um dos intelectuais mais respeitados pelo movimento indígena mexicano por sua perspectiva crítica e independente.

<sup>10</sup> Sobre isso ver: (PNUD/RRDH, 2009-2010). Nesse relatório aparecem citados cientistas sociais latino-americanos de grande envergadura, tais como: E. Torres-Rivas; Manuel Garretón; Angél Saldomando, entre outros.



indica que há diálogos entre o que se produz no mundo acadêmico e o que se produz em documentos como os RDHS e RRDHs.

Circundam, este estudo, as proposições prescritivas<sup>11</sup>, de constituição de formas específicas de desenvolvimento, dos cientistas sociais Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova que, ao longo da segunda metade do século XX e início do século XXI, se empenharam em construir teorias, práticas e saberes capazes de enfrentar as exclusões historicamente sedimentadas de alguns grupos sociais. Constata-se que as propostas de geração do etnodesenvolvimento e do desenvolvimento territorial participativo, autônomo e sustentável expressam diálogos críticos com um amplo leque de embates sobre o desenvolvimento econômico e social que predominou na América Latina após a Segunda Guerra Mundial.

Rodolfo Stavenhagen não rechaçava, de modo integral, a noção de desenvolvimento<sup>12</sup> (1984), destacava, sim, as muitas omissões presentes nas teorias do desenvolvimento que tinham como foco maior a economia industrial e pouco considerava a economia agrícola camponesa. Todavia, as teorias do desenvolvimento desconsideravam não somente o camponês, o campesíndio (Bartra, 2008), mas também as mulheres e crianças, os quais se tornavam invisíveis. No entanto, ele ressaltava que havia um “ponto-cego paradigmático” (1984, p.24): a dimensão étnica, a qual teria sido, ao longo do século XX, sequer percebida como relevante. O etnodesenvolvimento seria, então, a tentativa de trazer para o campo de visão científica e de ação prática a questão étnica, a qual não era sequer percebida e muito menos contemplada, como relevante, nas proposições prescritivas sobre desenvolvimento.

Para Norbert Elias (1999<sup>a</sup>, p.162), “talvez a verdadeira razão pela qual o desenvolvimento social se nos afigura tão desconcertante, seja o fato de os nossos esforços se dirigirem menos para a compreensão e explicação daquilo que realmente acontece e para

---

<sup>11</sup> Podem se denominar tais proposições de prescritivas porque elas têm como intuito básico alterar as ações e os procedimentos de todas as configurações (Estados, governos, organizações da sociedade civil, organismos internacionais, entre outras) sociais que estejam ocupadas em produzir e alcançar melhorias sociais para as populações em condição de exclusão profundamente arraigada. Essa definição de proposição prescritiva, ainda que aplicada a uma situação muito distinta, está inspirada em: (Bobbio, 2003).

<sup>12</sup> Segundo Stavenhagen (1984) eram tantas as definições de desenvolvimento que esta noção foi gerando uma multiplicidade de orientações tanto teórico-conceituais quanto práticas. Não é possível dizer que há uma definição única de desenvolvimento. Existem muitas. Todas trazem implicações políticas e ideológicas de grande monta.



a elaboração de um diagnóstico, do que para a elaboração de um esperançoso prognóstico”. Isto, elucida como vão se formando alguns pontos-cegos paradigmáticos.

As proposições prescritivas sobre as formas de alcançar o desenvolvimento social, o desenvolvimento territorial participativo, o desenvolvimento sustentável, o desenvolvimento humano e o etnodesenvolvimento podem ser estudadas no que concerne aos seus significados ideológicos, políticos, teóricos e práticos. No entanto, não é possível dar conta de todas essas dimensões no âmbito de um único artigo.

Neste estudo, deseja-se mapear as proposições prescritivas presentes nas discussões de dois intelectuais que marcaram, com suas posições, a sociologia do desenvolvimento latino-americana. Porém, suas contribuições levaram a uma reorientação (Fals Borda, 1990; 1985) das Ciências Sociais em geral e da Sociologia e da Antropologia do desenvolvimento (Quijano, 1988; 1993; 1998; 2000; 2002; 2005; 2014; Stavenhagen, 1965, Fals Borda, 1988; 2007; 2014; 2015) em particular. Pode-se dizer, ainda, que as reflexões de González Casanova e de Stavenhagen - conquanto distintas, já que elas não repeliam o tema do desenvolvimento, mas o reenquadravam - foram tomadas, de algum modo, como lastros para críticas mais profundas às perspectivas alinhadas do desenvolvimentismo (Viola, 2000; Escobar, 2007, Ferguson, (2011; 2012).

Tem-se como objeto de estudo as proposições prescritivas formuladas pelos dois pensadores sociais latino-americanistas que foram escolhidos, entre muitos outros, para esta investigação, e aquelas formuladas pelos produtores e encampadores dos RRDHs e atinentes à América Latina.

Com o objetivo de tornar exequível a presente exposição, esta análise se acercará das proposições prescritivas, existentes nos RRDHs e nos dois autores abordados neste artigo, referentes à reversão das exclusões profundas que atingem os camponeses pobres da América Latina. Por isso, com inspiração nos escritos de R. Stavenhagen e P. González Casanova, pode-se perguntar: De que modo as proposições prescritas, que escoram os RRDHs referentes à América Latina, se ocupam da exclusão e da pobreza que assola a vida do camponês indígena<sup>13</sup> latino-americano? As prescrições constantes nesses documentos

---

<sup>13</sup> Assinale-se que a noção de camponês e de campesinato, embora controversa e polêmica na Sociologia, aparece com muita força na Sociologia rural latino-americana. José de Souza Martins (1989) oferece muitos elementos para a compreensão da questão camponesa como uma questão política de grande envergadura no

estão propondo soluções que consideram a sua existência, valores e costumes ou se situam numa mesma lógica modernizante que considera esses grupos sociais disfuncionais em relação ao desenvolvimento almejado.

### **As prescrições propositivas presentes nos RRDHs lidos à luz dos diagnósticos e das prescrições de Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova**

As prescrições, dos RRDHs latino-americanos, direcionam-se ao estabelecimento - por parte dos Estados em todos os seus níveis (federal, regional, local), das organizações não-estatais e dos organismos internacionais - de políticas de mudanças rumo a um desenvolvimento humano que alcance os povos mais pobres da América Latina. Neste item, especificamente, serão enfatizadas as proposições prescritivas dos relatórios de 2009-2010 referentes à América Central (PNUD/RRDH, 2009-2010;), o de 2010, correspondente à América Latina e Caribe (PNUD/RRDH, 2010) e o de 2013-2014 para América Latina (PNUD/RRDH, 2013-2014).

Assinale-se que são documentos extensos<sup>14</sup> e difíceis de ser esgotados em suas diversas nuances e proposições. Serão selecionadas, em razão de seus significados políticos, aquelas prescrições que acabam sendo ordenadoras das propostas, contidas nos RRDHs, de diminuição das exclusões sociais e políticas extremas que atingem alguns grupos sociais de modo mais profundo.

Rodolfo Stavenhagen<sup>15</sup> (2011, p.168) ressalta que, desde a Segunda Guerra Mundial, a América Latina passa a ser considerada como uma “unidade de análise e [um] bloco político”. Ampliam-se, desse modo, não somente as interpretações muito abrangentes e as pouco abrangentes sobre o continente, mas também as análises formuladoras de proposições prescritivas oriundas tanto das Ciências Sociais quanto dos organismos internacionais.

Os RRDHs, referentes ao continente, inscrevem-se nesse processo histórico de média duração que vai, no limiar do século XXI, exaltar as potencialidades de geração de políticas e

---

mundo contemporâneo. Ver ainda: (Stavenhagen, 1984; Velho, 1976; Fals Borda, 1956; Amin & Vergopoulos, 1974).

<sup>14</sup> Esses documentos têm em média 280 páginas. Trazem muitos dados, gráficos e tabelas.

<sup>15</sup> R. Stavenhagen se dedicou a diversos temas. Entre eles: Questão étnica, estado nacional, direitos humanos e fundamentais dos povos indígenas, conflitos étnicos, etnodesenvolvimento, direito consuetudinário dos indígenas, entre outros.

ações, nas áreas diversas da seguridade humana (renda, saúde, educação, direitos, trabalho, participação política, liberdade de organização), capazes de levar à reversão dos padrões de exclusão e desigualdades.

A América Latina é tomada como um bloco político e como uma unidade de análise pelos formuladores dos relatórios. Recorrendo a diagnósticos e a prescrições diversas de ações, os formuladores dos RRDHs tentam, muitas vezes, criar consubstancialidade entre o ideal propagado por eles e as formas de organizações sociais latino-americanas. Fazem isto no intuito de encontrar caminhos participativos e que difundam valores territoriais participativos. Por tratar-se de proposições prescritivas que tentam alcançar o continente como um todo, eles recorrem a equiparações bastante genéricas entre os diversos grupos que são extremamente pobres e excluídos. Isso possibilita a construção de atalhos entre os ideais que envolvem a expectativa de ampliação do desenvolvimento humano e as supostas metas que deveriam ser, segundo eles, perseguidas<sup>16</sup>.

As proposições prescritivas ganham, desse modo, um aspecto de crença absoluta no encaminhar-se para alcançar o desenvolvimento humano. As prescrições vão ganhando, mais e mais, uma feição, de fé social na razoabilidade, na exequibilidade e nas potencialidades das políticas em prol do desenvolvimento humano. Isto vai ganhando forma a ponto de os ideais e as metas se sobreporem (Rezende, 2015) aos fatos que, comumente, afugentam tais políticas inclusivas.

Ao tomar o ideal de desenvolvimento humano como um valor máximo, seus elaboradores buscam soluções que combatam as desigualdades, a pobreza e as diversas formas de exclusões. Os elaboradores dos relatórios regionais, referentes à América Latina, generalizam as prescrições de tal maneira que as muitas singularidades definidoras dos processos de exclusão e de pobreza desaparecem.

Como evitar que isso ocorra? Stavenhagen (1984; 2011) e Casanova (2007; 2015) consideram que a solução é construir outros caminhos ancorados na perspectiva etnodesenvolvimentista em que os diversos grupos étnicos sejam, de fato, contemplados por acadêmicos, técnicos, planejadores e lideranças políticas, de modo geral. Seria esse o

---

<sup>16</sup> Norbert Elias (2001; 1994) considera a necessidade de levar em conta as construções ideológicas em razão dessa confusão entre o desejado e “o que existe observavelmente” (Elias, 1994, p.74). Esse caminho é, sociologicamente, mais complexo do que aquele que insiste na ideologia como “representação de uma falsificação determinada por certos interesses” (Elias, 2001, p.120).

caminho para vencer essa fé quase cega num desenvolvimento (social ou humano) generalista e supostamente abarcador de todos os povos e grupos sociais.

Sem menosprezar, mas também sem deixar de ver de modo crítico as prescrições de desenvolvimento, propostas pelas agências e pelas organizações internacionais (ONU, CEPAL<sup>17</sup>, PNUD, FAO<sup>18</sup>, UNESCO, OIT, entre outras), que entram nesse debate, produzindo proposições prescritivas diversas, Rodolfo Stavenhagen (1984, p.11) alerta para a necessidade de dar atenção aos “valores implícitos e explícitos” que acompanham os conceitos bases dos muitos diagnósticos e prescrições feitos para o continente desde a Segunda Guerra Mundial.

### **Diagnósticos e prescrições de alguns relatórios regionais referentes à América Latina: buscando elementos em Rodolfo Stavenhagen para lê-los**

Os formuladores do Relatório do Desenvolvimento Humano, de 2009-2010, ao focar as condições de violência e insegurança humanas na América Central, fornecem pistas relevantes para verificar como eles tratam tais territorialidades rurais. Eles não tratam, especificamente, das formas de reversão da pobreza e da exclusão, em que vivem os camponeses<sup>19</sup> indígenas<sup>20</sup> nos países que formam essa região, uma vez que se ocupam, com

---

<sup>17</sup> Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL)

<sup>18</sup> Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura (FAO)

<sup>19</sup> Destaque-se que Stavenhagen (1993, p.61) ressaltava que os camponeses indígenas foram os que carregaram o mais pesado fardo do processo de colonização da América Latina. Eles não são uma categoria que se desenvolve após o fim das colônias, eles estiveram presentes durante e depois da condição colonial.

<sup>20</sup> Este conceito camponês indígena tem uma história conturbada na América Latina, tal como a categoria camponês. No Brasil, esta discussão tem nuances diversas. Roberto Cardoso de Oliveira (1970, p.436), afirmava que já havia, naquele momento, década de 1970, no Brasil, estudos suficientes de “grupos indígenas feitos do ponto de vista da fricção interétnica [que] oferec[iam] evidências tais que nos permitem classificá-los como comunidades campesinas”. Desde, então, são frequentes os questionamentos sobre a possibilidade de tipificar os povos indígenas, no Brasil, como camponeses, os quais seriam, sobretudo, coletores e caçadores (Tommasino; Almeida, 2014). No entanto, são muitos os estudiosos latino-americanos (Stavenhagen, 1984; 1993) que construíram uma vasta literatura sobre esta noção de camponês indígena para pensar outras regiões do continente, o que foi feito tanto para caracterizar uma forma de estar no mundo (Bartra, 2015) quanto “sus formas identitárias y de organización” (Vallejo, 2019). O sociólogo Armando Bartra (2008) cunhou o conceito “campesíndios” para designar um dado modo de ser, de viver, de produzir e de atuar politicamente contra as opressões (Bartra; Otero, 2008).

mais vigor, das regiões urbanas nas quais a violência e a insegurança ganham dimensões mais abrangentes em razão das condições de concentração de jovens pobres desempregados ou subempregados nas metrópoles. Isso se deve ao fato de que esse relatório objetiva discutir as condições de violência que assolam a América Central no limiar do século XXI.

Evidencia-se, nesse documento do PNUD, que não há possibilidade de pensar o mundo rural sem contextualizar os processos de mudanças pelos quais tem passado o ambiente em que vivem os camponeses pobres. A globalização é mostrada como propiciadora de transformações consideráveis na vida dos camponeses. *“Lo primero que hoy tienen en común los países centroamericanos es el estar inmersos en el proceso de globalización, lo cual afecta profundamente a todos los subsistemas sociales”* (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.156).

As mudanças se situam, segundo os formuladores desse relatório, não somente no âmbito da economia doméstica e vital, mas também na cultura e nas formas de consumo e/ou de geração de desejos de consumo muitas vezes, não de todo condizentes com o meio rural. Nesses espaços, em algumas situações, os jovens acabam cooptados pelo crime organizado modificador das relações comunitárias em muitas zonas rurais da América Central. É evidente que esses tipos diversos de organização criminosa transformam algumas localidades em territórios sem Estado, já que elas passam a ser dominadas por perpetradores de toda forma de crime. Manifestam-se assim, muitos desafios para a vida rural à medida que se ampliam *“las oportunidades para el delito y la fortaleza de las organizaciones criminales”* (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.156). Tais condições

*Lleva[m] a un orden social contrario a las ideas de un orden democrático moderno y basado en el Estado de derecho. Esos órdenes sociales germinan y se consolidan con más facilidad en comunidades semiurbanas y rurales donde el Estado no llega o no se ha modernizado* (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.143).

As zonas rurais não são vistas como envolvidas por relações românticas e mumificadas, mas sim como lócus de mudanças correspondentes aos processos sociais mais amplos, como a globalização econômica, política, cultural e de delitos diversos. A insegurança e a violência, nos espaços rurais, acabam sendo extremamente complexas (PNUD/RRDH, 2009-2010), já que podem suprimir formas de vivência que haviam durado

anos, décadas ou séculos a fio. Mas, alertam os autores, há singularidades, nesses espaços, as quais devem ser consideradas ao se lidar com tais situações delituosas.

Por que essas considerações são relevantes para este artigo? Porque chama a atenção para o fato de os diagnósticos e as prescrições, acerca da condição de pobreza e de exclusão, no meio rural, terem de considerar as mudanças ingentes pelas quais tem passado a vida rural, em todos os seus aspectos (econômicos, sociais, culturais) nestas últimas décadas. Esses espaços, assim como todos os demais, sofrem as consequências “(a) [d] *el debilitamiento del Estado nacional*; (b) [de] *la consiguiente desregulación de las actividades económicas a favor del mercado*” (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.156).

Diagnosticam, então, os elaboradores do RRDH de 2009-2010, que parte expressiva das dificuldades de reversão das exclusões profundas que atingem os camponeses pobres, indígenas e não-indígenas, da América Central, devem-se ao modo como eles estão sendo atingidos pelos desafios globalizantes que fragiliza o Estado e sua capacidade de intervir com políticas públicas favoráveis a esse grupo social.

Ao pensarem-se essas considerações do RRDH 2009-2010, referentes à América Central, à luz das proposições de Rodolfo Stavenhagen, chega-se a saber que os relatórios regionais tocam na questão do colonialismo europeu vivido na região, desde o século XVI até os processos de independência, mas não se atêm ao processo de colonialismo interno<sup>21</sup> (Mills, 1963; Stavenhagen, 1984; Casanova, 2007) que tem tido papel central no modo como o capitalismo grotesco (Bartha, 2015) se acopla à lógica global. Os grupos excluídos e mantidos perenemente nessa situação, vivenciam uma colonização interna, implantada por um conjunto de relações sociais em que se vivenciam ações, práticas e procedimentos que impedem qualquer autonomia dos camponeses indígenas e/ou pertencentes a outros grupos étnicos<sup>22</sup>. Tais relações de domínio atingem também diversos outros grupos excluídos. Pode-se dizer, então, que “*el colonialismo interno corresponde a uma estructura de relaciones*

<sup>21</sup> Pablo González Casanova (2007, p.8) diz que o conceito de colonialismo interno foi cunhado, primeiramente, por Charles Wright Mills. No entanto, Juan Vicente Iborra-Mallent e Daniel Montañez-Pico (2020, p.1) insistem que Harry Haywood (1898-1985), o qual considerava “o racismo um problema, principalmente, econômico, sustentou que a população afro-americana era tratada como uma ‘colônia interna’”. Por essa razão, este pensador negro teria posto as bases para o desenvolvimento do conceito de colonialismo interno.

<sup>22</sup> Em Sete Teses equivocadas sobre a América Latina, Stavenhagen (1965) já utilizava a categoria camponeses indígenas para discutir nacionalidade, etnicidade e integração nacional na América Latina.

*sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos, distintos”* (Casanova apud Rosenmann, 2015<sup>a</sup>, p.40).

Esse processo de colonização interna, segundo Stavenhagen (1984; 2011) tem de ser posto à frente de todo e qualquer diagnóstico para detectar como, na atualidade, se tem complicado ainda mais a situação dos camponeses pobres cuja vida é destruída pela violência decorrente de muitas práticas delituosas que atingem algumas territorialidades rurais. Tais práticas não procedem, na atualidade, somente do crime organizado que tem invadido algumas dessas regiões, mas também de sistemas de expropriação, exploração e inobservância de direitos de organização social e política, que, de modo geral têm estado presentes no Brasil (Rezende Figueira, 2008; Martins, 1980), em particular, e na América Latina, de modo geral, ao longo da história.

Não há dúvida de que, ao falarem dos problemas ligados à violência no mundo rural, hoje, a qual impacta a produção material e imaterial das pessoas que vivem nessas localidades da América central, os formuladores, dos RRDHs 2009-2010, dão centralidade aos acontecimentos do momento presente. Os diagnósticos e as prescrições postas nos relatórios referentes não só à América Latina, mas também a outros contextos regionais e globais, derivam de um modo particular de tratar os fenômenos sociais, ou seja, como que destituídos de processualidade histórica, sem a qual, ensinam Stavenhagen (2011), Fals Borda (2017), Fals Borda, Campos, Luna (2017) e Casanova (1998)<sup>23</sup>, não se tem a dimensão do significado real da violência na vida dos camponeses indígenas ou não-indígenas. O grande desafio é, então, entender como eles têm sobrevivido a essa violência. De que modo? Com quais estratégias? Com quais tipos de sofrimentos individuais e coletivos<sup>24</sup>.

Quais são os principais diagnósticos que aparecem no RRDH 2009-2010, referente à América Central? Em primeiro lugar, deve-se dizer que esse relatório se ocupa de expor a temática da violência e como esta tem generalizado e atingido o mundo urbano e o mundo rural. Com base no texto *Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala*, de Stavenhagen (2011), é perceptível que os formuladores de documentos desejam demonstrar que há uma situação de anomia alastrada.

<sup>23</sup> Nesse texto Pablo Gonzales Casanova (1998) faz uma reflexão ancorada numa perspectiva sócio-histórica acerca do modo como os camponeses indígenas vão formulando meios linguísticos e políticos de expressar como entendiam o autoritarismo e a violência aos quais estavam submetidos.

<sup>24</sup> A Sociologia contemporânea tem problematizado o tema do sofrimento individual e coletivo. Sobre isso ver: (Bauman, 1999; Bourdieu, 2003; Elias, 1991).



Essa constatação acerca de uma anomia alastrada não é, de fato, uma invenção dos elaboradores desses materiais, pois diversos cientistas sociais (Weffort, 1995, por exemplo) vêm ressaltando isso ao longo do século XX e XXI. De alguma maneira, debatia-se, com muita frequência, na segunda metade do século XX, o receio de que, na América Latina, se ia a passos largos para uma crise sem precedentes. Weffort (1995), entre outros, prescrevia a construção de novos consensos sobre como evitar o desmoronamento social e político do continente. Stavenhagen (2011) discute essas teses acerca da expansão da anomia na América Latina. Sua crítica é que elas, muitas vezes, não refletem acerca do colonialismo interno.

De certa forma, aos conteúdos postos nos RRDHs, referentes à América Latina, também falta uma perspectiva de exposição dos diagnósticos e das prescrições, em que apareçam, de modo mais denso, os processos de colonização externa e interna. Tentam encontrar meios de convencer governantes, organizações da sociedade civil, acadêmicos, organismos internacionais, entre outros, da necessidade de gerar um novo consenso capaz de levar ao combate da anomia, expressa em tipos diversos de violências, que ameaçam a América Latina.

No entanto, os diagnósticos e as prescrições são formulados com base em elementos genéricos que não possibilitam o enfrentamento do colonialismo interno nos moldes tratados por Casanova e Stavenhagen. Isso oblitera o fato de ser a “América Latina uma justaposição de parcelas da realidade cuja racionalidade remete a temporalidades distintas” (Bonilla, 2008, p.196).

Aparecem, então, os seguintes diagnósticos causadores da violência, quando os produtores do relatório de 2009-2010 se referiam aos problemas internos que levavam a uma situação anômica, capaz de arruinar o mundo urbano e o mundo rural na América Central: famílias em tensão, lares incompletos, traumas migratórios, abundância de jovens marginalizados e excluídos, fartura de armas e drogas e expansão da naturalização, cada vez mais acentuada, da cultura da violência (PNUD/RRDH, 2009-2010).

Claro que no que tange a naturalização da violência, é possível estabelecer correlações entre o que consta no relatório de 2009-2010 e a noção de colonialismo interno, o qual tem como um de seus efeitos principais a sedimentação de uma cultura da brutalidade, da não-observância dos direitos fundamentais e humanos, da marginalização e da exclusão



imposta, pelos setores preponderantes, a alguns grupos étnicos e sociais. Mas, se os elaboradores desse relatório entrassem por esse caminho, eles teriam de elaborar prescrições distintas daquelas que formulam. Todavia, não o fazem visto que suas proposições prescritivas giram em torno da necessidade de desmilitarização, de avanço em políticas de redução da criminalidade, de ampliação de serviços urbanos, de implantação de polícias comunitárias e de controle civil sobre elas, de mudanças na justiça penal, entre outras propostas.

É como se fosse possível gerar novos ordenamentos sociais sem dismantelar o colonialismo interno e sem considerar, dizia Stavenhagen (2011) parafraseando Nestor Canclini (1989; 1999), a “heterogeneidade multitemporal das culturas Latino-Americanas” (Stavenhagen, 2011, p.171), geradoras, por si sós, de processos de violência que se vão consolidando e se tornam de difícil dissuasão. Quando, os formuladores do RRDH 2009-2010 tentam prescrever ações para combater a violência que atinge os camponeses e/ou o mundo rural de maneira geral, eles o fazem sem saber de quais experiências, trocas e práticas, dispõem esses grupos nos seus intentos de combater a belicosidade, seria possível lançar mão, quando se trata, por exemplo, do mundo rural, para gerar modalidades específicas de combate à violência.

Stavenhagen (2011), Fals Borda (2015; 2017) e Casanova (1998; 2007) apontam para a necessidade de pensar se é possível tomar os camponeses indígenas como atores com capacidade de indicar caminhos para o combate à violência e à marginalização. Orlando Fals Borda é, sem dúvida, o cientista que, por meio da pesquisa-ação<sup>25</sup>, trabalhou de modo mais detalhado com as experiências e vivências dos camponeses indígenas. Ele o fez para demonstrar que seus modos de viver, produzir, saber, conhecer e entender o mundo e as relações sociais estabelecidas entre eles, deveria guiar todo diagnóstico acerca das realidades que os envolvem.

As proposições prescritivas dos elaboradores do RRDH 2009-2010 se situam no âmbito de uma compreensão da modernização como progresso no combate à violência<sup>26</sup>. Há

---

<sup>25</sup> “Como uma técnica de observação e análise de processos e fatores que incluí, dentro de seu desenho, ação dirigida a alcançar determinadas metas sociais, políticas e econômicas. (...) A inserção incorpora os grupos de base como sujeitos ativos (...) e não objetos de investigação” (Fals Borda, 2014, p.243).

<sup>26</sup> A teoria da modernização assenta-se na tipificação de dois modelos de sociedade: a tradicional e a moderna. A primeira tratada como atrasada e desmotivada, psicossocialmente, para buscar inserir-se nas sociedades avançadas. É uma perspectiva etapista para a qual o destino de todos os povos é seguir numa única direção.

um viés das teorias da modernização que ordenam as proposições prescritivas dos Relatórios do Desenvolvimento Humano em geral; tal viés aparece, com certa força, nesse documento de 2009-2010. E aparece como? Num primeiro plano, aparece como uma crítica à modernização acelerada que gera todo tipo de anomia, pois *“implica desarraigamentos masivos (por ejemplo una muy rápida urbanización) y si agrava la desigualdade – debilita los controles tradicionales y eleva, por esta vía, la incidencia del delito”* (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.37). Aparece, então, no relatório uma crítica a um tipo de modernização: a acelerada. Porém, os produtores do documento advogam outra modalidade de modernização.

O núcleo da teoria e da prática que se convencionou chamar de modernização é a convicção de que há um modelo, concebido a partir de uma episteme eurocêntrica, de mudança social, econômica e política, que deve ser seguido. Embasa esse modo de agir e pensar a convicção de que a modernização é um processo construído de cima para baixo. São os governos, as lideranças políticas, as instituições, os homens de negócios, os intelectuais, as organizações internacionais, entre outros segmentos preponderantes, os responsáveis por conceber e implementar as mudanças. Na verdade, a teoria da modernização é um conjunto de pressupostos teórico-práticos que agasalha muitas vertentes e pressupostos.

Stavenhagen e Casanova são contrários a esse modo de agir e de pensar dos proponentes das prescrições inscritas nas muitas teorias da modernização. E o são por várias razões impossíveis de detalhar neste artigo. Mas, uma das razões principais é que os cientistas sociais em questão concebem os processos de mudanças a partir do modo como os grupos excluídos e marginalizados entendem e expressam racionalidades e sentimentos.

É o que Fals Borda (2014; 2015) denomina de um sentir pensante. O fazer, o realizar é algo não só impregnado de racionalidade, mas também de sentimentos, ou seja, de um modo específico de sentir e vivenciar a vida em sociedade. Muito distinto de Fals Borda e de Stavenhagen era Gino Germani (1962), por exemplo. Adepto da teoria da modernização na América Latina, este último considerava o continente a partir da tipificação tradicional e moderna. Para ele prevalecia, no continente, tipos de organizações tidas como iniciais e tendentes à modernização nos moldes europeus<sup>27</sup>.

---

Agarrar-se a modos de viver, produzir, conhecer e saber de comunidades tidas como tradicionais é algo condenável para os partidários da modernização. Um ótimo esforço de sistematização dessa abordagem está em: (Pinheiro Machado, 1970).

<sup>27</sup> David McClelland (1961) se destacou, no Hemisfério Norte, como difusor da teoria da modernização.

Há uma ideia de temporalidade, nos diagnósticos do RRDH 2009-2010, acoplada, de algum modo, às perspectivas de modernização que ganhou terreno no continente, desde meados do século XX. É como se houvesse uma temporalidade una e portadora de uma única diretividade. Stavenhagen (2011, p.173) menciona Heraclio Bonilla (2008) para dizer que a América Latina deve ser pensada como portadora de tempos justapostos, racionalidades distintas e temporalidades diversas. Portanto, pode-se dizer que as soluções genéricas presentes no relatório correspondente à América Central repetem os mesmos equívocos de outras prescrições vindas de intelectuais e organizações internacionais que deram vida às teorias da modernização.

Enquanto os autores eleitos para esta reflexão estão em busca da superação dessas ordenações diretivas e lineares, as orientações prevalecentes nos relatórios regionais do PNUD, sobre a América Latina, guardam semelhanças com esse *corpus* teórico que prevaleceu no continente desde a década de 1950. Todavia, deve-se destacar que tais similaridades vêm acompanhadas de descarte de alguns pressupostos da teoria da modernização. Muitas vezes, os elaboradores dos RRDHs regionais, referentes ao continente, citam autores que chegam, até mesmo, a rechaçar este *corpus* teórico, mas no computo geral há uma mensagem embutida que se articula, em alguns pontos, com os parâmetros formadores dos diagnósticos e prognósticos desse modo de pensar as mudanças sociais, o qual é sustentado em uma lógica prevalecente no Hemisfério Norte e que domina o modo de pensar no continente. Veja-se a passagem abaixo:

*La globalización ha transformado el papel de América Central en la división internacional del trabajo, especialmente en lo que respecta a su relación con Estados Unidos. Estos cambios por supuesto han sido fuente de crecimiento económico y modernización social, pero también de desajustes sociales que corroen la solidaridad y sirven como caldo de cultivo para la delincuencia (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.157).*

Não se deve imaginar que os elaboradores desses relatórios referentes à América Latina inscrevam seus diagnósticos e prescrições em nuances e aspectos já superados das teorias da modernização. Suas formulações são hoje sofisticadas e ambivalentes no que diz respeito a elas. Ambivalentes porque muitas vezes apontam para lados opostos. Ou seja, há momentos em que seus flertes com esse tipo de abordagem não são facilmente perceptíveis. Há, porém, outros momentos em que isso é bem evidente. As ambivalências e ambiguidades

tornam os conteúdos desses materiais muito complexos. Ao comentarem o avanço do crime organizado nas zonas rurais e semiurbanas, eles dizem que tal situação

*(...) lleva a un orden social contrario a las ideas de un orden democrático moderno y basado en el Estado de derecho. Esos órdenes sociales germinan y se consolidan con más facilidad en comunidades semiurbanas y rurales donde el Estado no llega o no se ha modernizado (PNUD/RRDH, 2009-2010, p.143).*

Qual é o elemento essencial que, segundo Stavenhagen (2011), deve ser enfrentado nas abordagens referentes às teorias da modernização, antigas ou modernas? É a ideia do desenvolvimento como progresso. Mas é inegável que o desenvolvimento humano, com todos os méritos que possui por criticar a disjunção entre direitos humanos, segurança humana e desenvolvimento, sugere uma ideia de progresso eurocêntrica. Pode-se questionar: O que seria um Estado modernizado, conforme acima mencionado? Seria, como pergunta Stavenhagen (2011, 1984), aquele que opera um processo de assimilação de todos os povos e grupos sob uma mesma lógica social e política, pautada na ideia de que o modo de vida dos indígenas e dos camponeses pobres atrapalham o progresso? (Stavenhagen, 2011).

Um Estado modernizado seria aquele que se propõe a superar os atrasos e implementar o progresso a qualquer custo? (Stavenhagen, 2011). Muitas vezes, segundo seu entendimento, as prescrições de desenvolvimento como avanços modernizadores insistem que os grupos excluídos e marginalizados “são sujeitos de direitos, mas objetos de políticas públicas” (Stavenhagen, 2011, p.179). Há, então, uma disjunção entre ser sujeito de direitos e ser objeto de políticas governamentais. Esmiuçar todas as nuances das narrativas sobre desenvolvimento permite, assim, desvendar os muitos obstáculos que as muitas propostas, ainda que bem-intencionadas, trazem consigo e servem como sustentáculo de políticas e práticas incapazes de proceder a mudanças, reais e expressivas, na vida das pessoas excluídas.

O que seria para Stavenhagen (2011) uma mudança expressiva? Seria a geração de uma cidadania em que os direitos humanos individuais e os direitos humanos coletivos não estivessem dissociados. Seria ainda o combate a essa disjunção entre ser sujeito de direito e ser objeto de políticas, territorialmente, descontextualizadas. No caso de muitos grupos, na América Latina, - os camponeses indígenas, por exemplo, - muitas vezes lhes são negados os seus direitos coletivos comunitários. Também são negadas a eles políticas sociais geradas a

partir de demandas coletivas, as quais deveriam ser tomadas como dotadas de capacidade de combater diversas mazelas sociais.

Todavia, Stavenhagen destaca que os embates dentro das Nações Unidas têm ajudado na expansão das proposições prescritivas em torno do reconhecimento dos direitos humanos coletivos<sup>28</sup>. Segundo ele, os direitos humanos não podem ser concebidos somente como direitos individuais. Eles têm de ser concebidos como direitos humanos coletivos (Stavenhagen, 2011, p.182). A disjunção entre direitos humanos individuais e direitos coletivos desmantelam qualquer proposta de desenvolvimento. Com base em suas reflexões, pode-se dizer que esse seria um elemento central para pesar a real densidade das prescrições amplificadoras do desenvolvimento humano feito pelo PNUD por meio dos RDHs e dos RRDHs.

### **As prescrições propositivas presentes nos RRDHs lidos à luz dos escritos de Pablo González Casanova**

Pablo González Casanova (1998) ressalta que têm sido muitas as prescrições, emanadas de fontes diversas, que sugerem aos camponeses indígenas a construção de suas demandas de modo a apagar sua condição étnica e camponesa. Esse tipo de raciocínio despreza suas estratégias, sua autonomia, seus valores construídos ao longo dos séculos. Há uma “base histórico-política” (Casanova, 1998, p.43) que, na maioria das vezes, não é considerada nas proposições prescritivas de modo geral.

Assinale-se que ele não está se referindo aos organismos internacionais e/ou ao PNUD e a seus relatórios, mas sim às várias “ideologias e posições teóricas”<sup>29</sup> (Casanova, 1998, p.43) que, ao longo do século XX e no limiar do XXI, têm ajudado a formatar proposições prescritivas que não levam em conta – ou levam de modo muito superficial – as experiências próprias das populações submetidas às exclusões devidas a um arraigado colonialismo interno.

<sup>28</sup> Ele está se referindo à importância da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos povos indígenas (ONU, 2007).

<sup>29</sup> Pablo González Casanova (1998, p. 44) tece críticas a muitas posições políticas e ideológicas, ou seja, as vigentes desde o marxismo, em suas várias vertentes, até os nacionalistas, populistas, paternalistas autoritários e ao culturalismo aliado com “as ideias de modernização, progresso e desenvolvimento”.

Se há uma combinação predominante, na América Latina, de perspectivas culturalistas, modernizadoras e desenvolvimentistas no trato das exclusões e marginalizações dos camponeses indígenas, deve-se indagar como os RRDHs, que se referem ao continente, destoam, ou reiteram, esse modo autoritário, oligárquico, paternalista de lidar com as experiências indígenas formadas numa luta constante contra o extermínio físico, moral e cultural. Casanova diz que os camponeses indígenas “elaboraram conceitos de liberdade, democracia e justiça” (Casanova, 1998, p.45) que deviam ser considerados em toda e qualquer proposição prescritiva feita a esses povos. Pode-se perguntar, então, se é possível diagnosticar e prescrever ações, procedimentos e práticas em prol do desenvolvimento humano sem se ater ao modo desses povos conceberem tais noções.

De algum modo, ainda que de relance e com pouca consistência, há algumas passagens, nos RRDHs referentes à América Latina, que mencionam, como positiva, a forma de organização social e política dos camponeses indígenas<sup>30</sup>. Como não foram alcançados por qualquer progresso social e econômico, eles passam, dizem os formuladores do RRDH para América Latina de 2016, a questionar tais pressuposições assentadas numa suposta melhoria das condições de vida no continente. Por isso

*Los conceptos de vivir bien, buen vivir, solidaridad y comunidad refieren no solo a ideas o aspiraciones, sino también a proyectos colectivos de bienestar —construidos en algunos casos a través de las prácticas de autogobierno indígena, la administración de la tierra o el territorio, y el ejercicio de la justicia consuetudinaria (PNUD/RRDH, 2016, p.164)*

É relevante observar que se constata tanto nos RDHs globais quanto nos regionais (ou continentais) algumas distâncias, ora maiores ora menores, entre os diagnósticos e as prescrições. E, sem sombra de dúvida, nos documentos atinentes à América Latina, quando se trata de diagnósticos acerca da pobreza, da marginalização, da miserabilidade e da exclusão dos povos indígenas, os elaboradores dos documentos reconhecem que, conquanto não tenham sido alcançados por políticas públicas e pela garantia de seus direitos, eles

---

<sup>30</sup> “Se estima que la población indígena de la región (17 países) comprendía en 2010 al menos 44,8 millones de personas” (PNUD/RRDH, 2016, p.164). Uma parte expressiva dos indígenas vive na zona rural. Claro que existem diferenças entre os diversos países.

resistiram e criaram demandas requerendo que seus modos de produzir, de trabalhar e de se organizar fossem respeitados.

No entanto, quando os formuladores de tais documentos direcionam os diagnósticos rumo às prescrições, nota-se que nelas vêm à tona recomendações dissociadas do modo de ser, pensar, sentir e agir dos camponeses indígenas. As prescrições acabam reiterando modos genéricos de desenvolvimento social e humano, ou seja, pouco afetos às singularidades desses grupos, o que não quer dizer que não sejam consideradas tais especificidades.

Tem-se, assim, algo mais complexo do que isso, o qual pode ser resumido da seguinte forma: a proposição prescritiva de políticas tem, pelo próprio caráter dos documentos, de falar aos governantes, a líderes políticos diversos e a diferentes lideranças da sociedade civil (que vão desde um líder sindical de trabalhadores rurais até um líder de uma associação empresarial, passando por todas as diversidades de grupos e associações que formam a sociedade civil organizada). Isso leva a uma pasteurização das recomendações de tal maneira que se apagam muitas particularidades.

Ao fazer isso, as recomendações postas nos RRDHs acabam tendo muita dificuldade de combater as relações coloniais externas e internas, as novas opressões que vão surgindo com o processo de globalização, as muitas injustiças e as inobservâncias dos direitos humanos. Pablo González Casanova (1998; 2007) oferece muitas pistas para a compreensão de como várias ações e propostas vão surgindo, com novas roupagens e fisionomias, e reiterando tanto a colonização externa quanto a interna.

Sem desconsiderar a importância de toda iniciativa de combate à exclusão e à marginalização dos camponeses indígenas e de outros grupos excluídos, encontram-se nos escritos de González Casanova centenas de elementos que levariam a detectar fragilidades incontornáveis nos RRDHs regionais. O que não quer dizer que os formuladores desses documentos não insistam *“en lo que respecta a las desigualdades asociadas al origen racial y étnico, el panorama también plantea importantes retos”* (PNUD/RRDH, 2010, p.32).

As debilidades dos documentos do PNUD não se situam no não-reconhecimento, por parte dos relatórios, dos problemas sociais, mas sim na dificuldade política de construir proposições prescritivas capazes de enfrentar as relações sociais excludentes consolidadas no continente, as quais reiteram, por caminhos diversos, o paternalismo, o populismo

autoritário, o oligarquismo, o personalismo, o militarismo, o colonialismo, em todas as suas vertentes, e as impossibilidades da democracia oriunda de uma forma de estruturação do poder que aprofundava, mais e mais, o colonialismo interno, as desigualdades de poder e a exploração de modo geral (Casanova, 1993; 1998; 2007; 2015). *“La democracia se mide por la participación del pueblo en el ingreso, la cultura y el poder, y todo lo demás es folklore democrático o retórica”* (Casanova, 1993, p. 224).

Os proponentes dos RRDHs (2010; 2013-2014; 2016), referentes à América Latina, insistem que as desigualdades de renda e de oportunidades seriam obstáculos expressivos para o avanço rumo aos direitos humanos, à segurança humana e aos direitos humanos. Todavia, parece haver dificuldade de enfrentar os desequilíbrios de poder que impedem o enfrentamento das desigualdades. Eles dão, por isso, mais atenção a alguns aspectos das desigualdades do que a outros.

Nota-se que os desequilíbrios de poder que minam a possibilidade de democracia são, minimamente, postos em relevo, evidência reveladora dos muitos impasses revelados nesses documentos, pois eles constroem uma estratégia expositiva, uma narrativa destinada a espalhar crenças na viabilidade de subverter, se bem que em parte, as desigualdades de renda e de oportunidades educacionais<sup>31</sup>. *“La desigualdad regional también se refleja en otros indicadores de desarrollo, como el ingreso per cápita, acceso a infraestructura y servicios básicos y los logros en otras dimensiones que conforman el IDH”* (PNUD/RRDH, 2010, p. 37).

É uma forma de narrativa, a dos RRDHs (2010; 2013-2014; 2016), que faz um percurso expressivamente complexo acerca das condições restritivas que as desigualdades impõem a uma enorme parcela da população. Os produtores desses documentos demonstram como elas afetam a vida das pessoas mais pobres, em todas as suas dimensões. Há, porém, um certo embaraço em apontar a profundidade dos desequilíbrios de poder.

Tal acanhamento, além de muitas outras questões, dificulta a formulação de prescrições que sejam capazes de ir além de programas focalizados de combate à pobreza. Sem se desconsiderar, em muitos contextos latino-americanos, a importância de tais

---

<sup>31</sup> *“En primer término, los países de ALC se encuentran entre los más desiguales del mundo en ingreso per cápita de los hogares: 10 de los 15 países más desiguales del mundo pertenecen a esta región”* (PNUD/RRDH, 2010, p. 37).



programas, vê-se como óbvio que eles não distribuem renda, recursos e poder. Ou seja, eles têm alcance bastante limitado. É claro que os elaboradores dos RRDHs, concernentes à América Latina, têm ciência disso e vão levantar questões sobre a diferença entre ações focalizadas de combate à pobreza e ações de redução das desigualdades. *“Si bien la reducción de la desigualdad se relaciona directamente con el combate a la pobreza, el enfoque de desigualdad requiere (...) instrumentos específicos, diferentes de aquellos que se utilizan para lograr la disminución de la pobreza”* (PNUD/RRDH, 2010, p. 117).

Ao mencionar que o combate às desigualdades depende de políticas públicas capazes de diminuir as distâncias sociais entre os estratos mais ricos e os mais pobres, os produtores do documento assinalam o quão importante é o Estado direcionar recursos para atenuar, de modo geral, as desigualdades. Porém, todas as prescrições são feitas sem se levarem em conta as condições que negam as possibilidades de construção de novos equilíbrios de poder capazes de gerar, de fato, melhor distribuição de renda, recursos e poder.

As proposições prescritivas de Pablo Gonzales Casanova vão dar destaque à necessidade de desmantelamento do colonialismo interno, o que só pode vingar com o enfrentamento da exploração e dos desequilíbrios de poder que desfazem quaisquer possibilidades de democratização e de distribuição da renda. A autopoieses,<sup>32</sup> entendida como um processo gerador de relações sociais inteiramente distintas das que existem na América Latina atual, implica mudanças (desenvolvimento humano, segurança humana, direitos humanos) como as que estão postas nos RRDHs voltados para a América Latina, mas terão de ir muito mais além.

E a tentativa de criar consensos<sup>33</sup> acerca das políticas possivelmente exequíveis no continente faz com que os formuladores desses documentos procurem elaborar proposições prescritivas que busquem caminhos intermediários de ações e de práticas. Fazem isso na expectativa de que governos, Estados, lideranças políticas da sociedade civil organizada, organismos internacionais negociem algumas saídas possíveis para a pobreza e as desigualdades.

Deve-se considerar que esse modo de operacionalizar propostas e prescrições, supostamente alcançáveis, através da busca de consensos, parecia exequível na última

---

<sup>32</sup> Sobre a *autopoiesis* em Pablo González Casanova, ver: (Rosenmann, 2015).

<sup>33</sup> Sobre as Nações Unidas, seus fundos, agências e programas e seus objetivos de promover o consenso, ver: (Lefort, 2000).

década do século XX e nas duas primeiras do XXI. Difundia-se, através desses documentos, que havia possibilidade de reformas capazes de levar o Estado a reorientar suas ações em favor dos *“intereses de los grupos con menor capacidad de influencia”* (PNUD/RRDH, 2010, p. 117). Em síntese, evidencia-se que o objetivo maior do RRDH de 2010 é *“orientar el debate público para poner a la desigualdad en el centro de las prioridades de las políticas públicas y proponer medidas específicas que favorezcan su reducción y, por tanto, una mayor eficacia en el combate a la pobreza”* (PNUD/RRDH, 2010, p.117).

As prescrições seguem, assim, circularmente em busca de medidas, programas e ações de combate à pobreza. As propostas de combate às desigualdades não vão muito longe, já que se tenta gerar consensos sobre políticas distributivas que envolvam os segmentos preponderantes beneficiadores do colonialismo interno. A característica deste último, como afirma Casanova (2007), é não deixar emergir novas correlações de forças que alterem, de maneira substantiva, a orientação do Estado no que tange aos seus procedimentos.

O fato de não lidar com a noção de colonialismo interno não quer dizer que os elaboradores dos RRDHs (2010; 2013-2014; 2016), referentes à América Latina, não lidam com as exclusões sedimentadas dos segmentos indígenas e afrodescendentes. O documento de 2016 (PNUD/RRDH, 2016) se dedica a analisar as condições de pobreza e de desigualdades agravadas pelo pertencimento a esses grupos.

Mas, fica subentendido que o problema não é derivado do colonialismo interno e/ou externo, e sim de um tipo de arquitetura institucional incapaz de *“construir progreso multidimensional con base en una mayor articulación horizontal (intersectorial) y vertical (interterritorial) de la política pública, y a lo largo del ciclo de vida de las personas”* (PNUD/RRDH, 2016, 3). E tudo isso só seria possível, segundo os produtores desse relatório, com a ampliação de uma participação capaz de intervir, continuamente, no processo de mudança dessa arquitetura institucional. Por esse aspecto, vê-se, a respeito disso, uma aproximação com o que vêm dizendo diversos cientistas sociais na América Latina, inclusive os dois estudados neste artigo.

## Considerações finais

Considerou-se que as ordens propositivas elaboradas pelos cientistas sociais e pelos produtores dos RRDHs, referentes à América Latina, são distintas, mas possuem alguns fios, perceptíveis e não-perceptíveis, que as ligam, de alguma maneira, não por similitude. Entre os aspectos conexos e desconexos podem-se decifrar (des)caminhos, percalços, obstáculos e desafios políticos que obstam, no continente, às mudanças rumo ao combate à pobreza extrema, às desigualdades e aos desequilíbrios de poder.

Notam-se alguns elementos conexos, os quais levam a propostas distintas de enfrentamento da pobreza e das desigualdades, que há entre as prescrições, a dos cientistas e a dos elaboradores dos RRDHs. As duas (a dos cientistas e a dos formuladores dos relatórios) orientações prescritivas, ao gerar ordens de proposições distintas, mas voltadas para resolver as profundas exclusões sociais e os desequilíbrios de poder sedimentados e assentados numa multiplicidade de heterogeneidades reunidas de modo desconexas<sup>34</sup>, lidam, enfatizando ou dissimulando, de maneira diferente, com os elementos históricos, com a situação colonial externa e interna, com os desequilíbrios de poder e com os parâmetros estruturais, sociais e culturais.

No entanto, o dado fundamental é que essa distinção prescritiva está assentada, principalmente, na maneira como se auscultam o pensar e o sentir das populações em situação de exclusões profundas e consumadas. Enquanto os cientistas estão buscando construir um corpus de diagnósticos e prescrições orientados pelas singularidades socioculturais do modo de existir, ser, agir e pensar dos povos excluídos, os formuladores dos RRDHs traçam prescrições de desenvolvimento humano baseadas na geração de alguns denominadores comuns que podem ser extraídos dos processos participativos territoriais locais (PNUD, 2016), mas sem se aterem à diversidade sociocultural e política de cada agrupamento, diversidade essa produtora e produzida pelas maneiras de pensar, sentir e agir distintos.

---

<sup>34</sup> Na sociologia hispânica latino-americana utiliza-se a noção de *abigarramiento* para tratar dessas heterogeneidades ora conexas ora desconexas no processo de construção de uma organização social excludente e desequilibrada no que tange à organização social e institucional. As sociedades, do continente, seriam compostas de heterogeneidades que se mesclam de forma desconexas, em muitos aspectos, e conexas, em outros. Como afirma Armando Bartra (2015, p.15), o capitalismo grotesco é o que é por construir essas justaposições forçadas.

Os diagnósticos e as prescrições dos elaboradores dos RRDHs, ainda que estes tentem convencer que estão, no presente, voltados para a defesa da incorporação dos mais pobres, dos indígenas, das mulheres, das crianças e de todos os excluídos, de modo geral, nas políticas de desenvolvimento latino-americano, revelam-se insuficientes, uma vez que a essência da ideia de desenvolvimento, norteadora dessa versão qualificada como humana, esbarra numa não-observância de muitas singularidades da organização social latino-americana, tal como fez, desde a década de 1950, as perspectivas modernizadoras. Parte dessas particularidades é formada por relações sociais provenientes do colonialismo interno que impõe formas de domínio, de exclusão, de exploração, de desequilíbrios de poder e desigualdades descomunais.

A análise buscou, então, retratar duas proposições prescritivas: aquelas presentes nos RRDHs referentes à América Latina e aquelas formuladas pelos dois cientistas sociais, selecionados para este artigo. Enquanto as primeiras destacam a necessidade de os governantes, Estados, organizações da sociedade civil e agências internacionais se empenharem para alcançar os grupos em processos arraigados de exclusão como única forma possível de avançar nos índices de desenvolvimento humano, as segundas revelam o quão profundas são as formas de exclusão solidificadas no continente. Levando-se em conta os principais apontamentos desses dois cientistas fica evidente a natureza tanto das ambiguidades e das ambivalências presentes nas proposições prescritivas presentes nos documentos encomendados e encampados pelo PNUD quanto dos aparentamentos com os diagnósticos e prescrições derivados das muitas teorias da modernização presentes no continente.

## Referências bibliográficas

AMIN, Samir & VERGOPOULOS, Kostas. *La question paysanne et le capitalisme*. Paris: Anthropos, 1974.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização: as consequências humanas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. “Usos da pobreza” in BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, pp 148-157.

BAUMAN, Zygmunt. Hermenêutica e teoria social moderna in RIBEIRO DA SILVA, Fábio R. (ed.). *Realismo e redes: dilemas metodológicos na obra de Anthony Giddens*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010, pp 188-189. (Anexos).

BARTRA, Armando. Campesindios. aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado. *Boletín de Antropología Americana*, n.44, pp.5-24. 2008.  
<https://www.jstor.org/stable/i40069615>

BARTRA, Armando; OTERO, Gerardo. Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia in MOYO, Sam y YEROS, Paris [coord.]. *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2008, pp 401-428.

BARTRA, Armando. “Tiempos turbulentos: hacía la subversión carnavalesca de un capitalismo grotesco”. *Revista Ciencias Sociales*, n.38, pp.15-24, 2015.

BOBBIO, Norbert. *Teoria da norma jurídica*. São Paulo: Edipro, 2003.

BONILLA, Heraclio. “La metodología histórica y las ciencias sociales” in CADENA, Cecilia (comp.). *XX años de Ciencias Sociales*. México: Colegio del México, 2008. p. 196.

BOURDIEU, Pierre. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 2003.

CÂNDIDO, Maria Clara de Almeida. *Desenvolvimento sustentável e pobreza no contexto da globalização: o caso de Moçambique*. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais) - Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.

CANCLINI, Néstor, G. *Culturas híbridas*. México: DF, Grijalbo, 1989.

CANCLINI, Néstor, G. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

CASANOVA, Pablo G. *A democracia en México*. México: Era, 1993.

CASANOVA, Pablo G. “La formación de conceptos en los pueblos indios: el caso de Chiapas”. *Nueva Sociedad*, n. 154, pp. 42-57, 1998.

CARDOSO de Oliveira, Roberto. Por uma Sociologia do campesinato indígena no Brasil. *Universitas*, n.6/7, pp. 433-441, 1970.

<https://periodicos.ufba.br/index.php/universitas/article/view/1014/21982>

CASANOVA, Pablo Gonzales. “Colonialismo interno” in GONZÁLEZ, Sabrina et al. (eds.). *Teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, 2007, pp.409-434. Disponível em: <http://www.clacso.org.ar/biblioteca> Acesso em 20 fev.2021.

CASANOVA, Pablo Gonzáles. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. México: Siglo XXI; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

CASANOVA, Pablo Gonzáles. “Colonialismo interno” apud ROSENMAN, Marcos. “Pablo González Casanova: de la sociología do poder a la sociología da explotación” in CASANOVA, Pablo Gonzales. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. México: Siglo XXI; Buenos Aires: CLACSO, 2015<sup>a</sup>, pp. 9-54.

ELIAS, Norbert. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

ELIAS, Norbert. “Características universais da sociedade humana” in ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1999, pp.113-145

ELIAS, Norbert. “A evolução do conceito de desenvolvimento” in *Introdução à sociologia*. Lisboa: Edições 70, 1999a, pp.159-166

ELIAS, Norbert. “Tarde demais ou cedo demais: notas sobre a classificação da teoria do processo e da figuração” in ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pp.144-163.

ELIAS, Norbert. *A sociedade da corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001a.

ELIAS, Norbert. *Norbert Elias por ele mesmo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001b.

ELIAS, Norbert. “Conceitos sociológicos fundamentais: civilização, figuração, processos sociais in NEIBURG, F. e WAISBORT, L. (orgs.) *Escritos & Ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, pp.21-33.

ELIAS, Norbert. “Processos de formação de Estados e construção de nações” in NEIBURG, Frederic e WAISBORT, Leopoldo (orgs.) *Escritos & Ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006<sup>a</sup>, pp.153-165.

ELIAS, Norbert. “Para a fundamentação de uma teoria dos processos sociais” in NEIBURG, Frederic e WAISBORT, Leopoldo (orgs.) *Escritos & Ensaios*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006b, pp.197-231.

ESCOBAR, Arturo. *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.

ESTENSORO, Luís. *Capitalismo, desigualdade e pobreza na América Latina*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

FALS BORDA, Orlando. "El campesino Cundiboyacense: conceptos sobre su pasividad". *Revista Colombiana de Psicología*, v.1, n.1, pp.74-83, 1956.

FALS BORDA, Orlando. "Presentación" in *Conocimiento y poder popular*. Bogotá: Siglo XXI, 1985, pp.13-27.

FALS BORDA, Orlando. *Knowledge as People's Power*. New Delhi: Indian Social Institute, 1988.

FALS BORDA, Orlando. El tercer mundo y la reorientación de las ciencias contemporáneas. *Nueva Sociedad*, n.107, pp.83-91, 1990.

FALS BORDA, Orlando. "Prólogo" in Escobar, Arturo. *La invención del Tercero Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: El perro y la rana, 2007, pp.7-10.

FALS BORDA, Orlando. *Ciência, compromisso y cambio social: Antología*. Montevideo: Lanzas y Letras, 2014.

FALS BORDA, Orlando. *Una sociología sentipensante para América Latina: antología*. México (D. F): Siglo XXI Editores: Buenos Aires: CLACSO, 2015.

FALS BORDA, Orlando; CAMPOS, Germán; LUNA, Eduardo. *La violencia en Colombia*. Bogotá: Penguin Random House, 2017.

FALS BORDA, Orlando. *Campesinos de los Andes y otros escritos antológicos*. Bogotá: Universidad Nacional, 2017.

FARIA, Vilmar. "A conjuntura política brasileira". *Novos Estudos Cebrap*, n. 33, pp. 103-114, 1992.

FERGUSON, James. "Entrevista". *Antropolítica*, n.30, pp.173-195, 2011. Disponível em: [www.revistasuff.br](http://www.revistasuff.br). Acesso 14 fev.2021

FERGUSON, James. "La maquinaria antipolítica, desarrollo, despolitización y poder burocrático en Lesoto" in Galán, Beatriz (ed.). *Antropología y desarrollo*. Madrid: Editorial Catarata, 2012, pp. 239-. 257.

GERMANI, Gino. *Política y sociedad en una época de transición*. Buenos Aires: Paidós, 1962.



IBORRA-MALLENT, Juan. V. & MONTAÑEZ-PICO, Daniel. (2020). Los orígenes de la idea del «colonialismo interno» en el pensamiento crítico del comunista afroamericano Harry Haywood: crónica de una conversación con Gwendolyn Midlo Hall. *Tabula Rasa*, 35, pp 89-114. Disponível em: <https://doi.org/10.25058/20112742.n35.04>

LEFORT, Claude. « O direito internacional, os direitos do homem e a ação política ». *Tempo Social*, v.12, n.1, pp.1-10, 2000.

MCCLELLAND, David C. *The achieving society*. New Jersey: Van Nostrand Cia, 1961.

MARTINS, José de Souza. *Expropriação & violência: a questão política no campo*. São Paulo: Hucitec, 1980.

MARTINS, José de Souza. “Impasses políticos dos movimentos sociais na Amazônia”. *Tempo Social*, v.1, n.1, pp.131-148, 1989.

MATOSO, Ruy. “Que opções para uma política cultural transformadora?” *Revista Lusófona de estudos culturais*, v.2, n.2, pp.144-164, 2014.

MILLS, Wright, Charles. “The problem of industrial development” in HOROWITZ, Irving L. (Ed.). *Power, politics, and people*. New York: Oxford University Press, 1963, pp.154.

MORAES, Alex, Martins. “Antropología del desarrollo: entre la máquina antipolítica y la máquina deseante”. *Revista Trama*, v.6, n.6, pp.23-32, 2016. Disponível em: [www.auas.or.uy/trama/index.php](http://www.auas.or.uy/trama/index.php) Acesso em 20 fev.2021.

PINHEIRO MACHADO, Lia. “Alcance e limites da teoria da modernização”. *Revista de Administração de Empresas*. Rio de Janeiro: v.10, n.2, pp. 169-192, 1970.

PINHEIRO, Paulo Sérgio; POPPOVIC, Malak; KAHN, Tulio. Pobreza, violência e direitos humanos. *Novos Estudos Cebap*, n.39, pp.189-208, 1994.

ONU. 2007. *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos povos indígenas*. Genebra, Nações Unidas, 2007. Disponível em: <http://www.direitosdumanos.usp.br/index.php> Acesso em 25 fev. 2021.

PNUD/RDHM (2009-2010) – *INFORME SOBRE DESARROLLO HUMANO PARA MERCOSUL*. PNUD/ONU. Innovar para incluir: jóvenes y desarrollo humano: informe sobre desarrollo humano para Mercosur. Buenos Aires: Libros del Zorzal, Programa Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD, 2009. Disponível em: <http://www.idhalcabrirespaciosparalaseguridad.org.com>> Acesso em 20 fev. 2021.

PNUD/RRDH (2009-2010). *INFORME SOBRE DESARROLLO HUMANO PARA AMÉRICA CENTRAL: IDHAC, 2009-2010: Abrir espacios para la seguridad ciudadana y el desarrollo humano*, Colombia, octubre de 2009. Disponível em <http://www.idhalcabrirespaciosparalaseguridad.org.com>> Acesso em 20 fev. 2021.



PNUD/RRDH (2010). *INFORME REGIONAL SOBRE DESARROLLO HUMANO PARA AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE 2010: Actuar sobre el futuro: romper la transmisión intergeneracional de la desigualdad*. –1a. ed. – San José, C.R.: Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2010. Disponível em:<[www.idhalc-actuarsobreelfuturo.org](http://www.idhalc-actuarsobreelfuturo.org)> Acesso em 26 jan.2021.

PNUD/RRDH (2013-2014). *INFORME REGIONAL DE DESARROLLO HUMANO 2013-2014: Seguridad ciudadana con rostro humano: diagnóstico y propuestas para América Latina*. Panamá, Noviembre de 2013. Disponível em: <<http://www.latinamerica.undp.org>> Acesso em 10 fev.2021.

PNUD/RRDH (2016). *INFORME REGIONAL DE DESARROLLO HUMANO PARA AMÉRICA LATINA y CARIBE: Progreso multidimensional* PNUD/ONU, 2016. Disponível em: <<http://www.latinamerica.undp.org>> Acesso em 10 fev.2021.

PNUD. Coletânea Convivência e Segurança Cidadã: Guias de gestão territorial participativa. Guia do Plano Integral e Participativo em Convivência e Segurança Cidadã. Brasília: PNUD, 2016. Disponível em: <[www.br.UNDP.org/content/dam/brazil/docs../paz/seguranca-cidadania-guia-plano.pdf](http://www.br.UNDP.org/content/dam/brazil/docs../paz/seguranca-cidadania-guia-plano.pdf)>. Acesso em 21 fev.2021.

QUIJANO, Aníbal. *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones, 1988.

QUIJANO, Aníbal: “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, in LANDER, Edgardo (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 1993, pp. 201-246.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” in *Anuario Mariateguiano*, v. 9, n.9, pp.113-123, 1998.

QUIJANO, Aníbal. “El fantasma del desarrollo en América Latina”. *Revista Venezolana de economía y ciencias sociales*, v.6, n.2, pp.73-90, 2000.

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidade, poder, globalização e democracia”. *Novos Rumos*, n.37, pp.1-35, 2002.

QUIJANO, Aníbal. “O labirinto da América Latina: haverá outras saídas”. *Novos Rumos*, n. 43, v.20, pp.1-20, 2005.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

REZENDE FIGUEIRA, Ricardo. *Rio Maria: O canto da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

REZENDE, Maria José de. Uma abordagem histórico-hermenêutica dos Relatórios do Desenvolvimento Humano (PNUD/ONU). *E@Latina*, v.13, n.51, pp. 33-51, 2015. Disponível em: <http://publicaciones.sociales.uba.ar>. Acesso em 12 FEV. 2021

ROSENMAN, Marcos R. “Pablo González Casanova: sociología del poder y sociología de la explotación” in CASANOVA, Pablo González. *De la sociología del poder a la sociología de la explotación*. México: Siglo XXI; Buenos Aires: CLACSO, 2015, pp. 9-54.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Siete tesis equivocadas sobre la América Latina”. *Política Externa Independiente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965, pp.1-21

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista”. *Anuário Antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, pp.11-44.

STAVENHAGEN, Rodolfo. O Legado de Colombo (Visto de Baixo). *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 38, pp.57-74, 1993.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Educação para um mundo multicultural” in DELORS, Jacques et al. *Educação um tesouro a descobrir: Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre educação para o século XXI*. Brasília: UNESCO/MEC; São Paulo, Cortez, 1998, pp. 246-256.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Repensar a América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala. In ARAVENA, Francisco y ALVAREZ-MARTIN, Andrea (eds.). *América Latina y el Caribe: globalización y conocimiento. Repensar las Ciencias Sociales*. Montevideo, FLACSO, 2011. p. 167-185.

TOMMASINO, Kimiye; ALMEIDA, Ledson K. Territórios e territorialidades Kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. *Mediações*, v. 19 n. 2, pp. 18-42, 2014.

VALLEJO ARISTIZÁBAL, Maria F. Colonialismo del desarrollo y persistencia de las narrativas andinas. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2019.

VELHO, Octávio G. *Capitalismo autoritário e campesinato*. São Paulo: Difel, 1976.

VIOLA, Andreu. “La crisis del desarrollismo y el surgimiento de la antropología del desarrollo” in VIOLA, A. (comp.). *Antropología del desarrollo. Teorías y estudios etnográficos en América Latina*. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 9-63.

WEFFORT, Francisco. La América equivocada. Apuntes sobre la democracia y la modernidad en las crisis de América Latina in REYNA, José (comp.). *América Latina a fines de siglo*. México (DF): Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 399-431.

WILKE, Helena. *Política e PNUD: resiliência, desenvolvimento humano e vulnerabilidades. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)* - Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2017.

ZINCKE, Claudio R e GONZÁLEZ, Elaine A. *El impacto de los informes de desarrollo humano del PNUD en Chile*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2006. Disponível em: [www.sociologia.uaurtado.cl](http://www.sociologia.uaurtado.cl) Acesso em: 08 mar. 2021.

### **As proposições prescritivas das Nações Unidas para a América Latina lidas à luz dos escritos de Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova**

**Resumo:** O objeto desta análise são os diagnósticos acerca dos entraves nas áreas sociais, econômicas, políticas e culturais que obstaculizam os processos de construção de melhorias para as populações mais pobres do continente. Tais diagnósticos foram feitos pelos *Relatórios Regionais do desenvolvimento humano (RRDHs) sobre a América Latina*, os quais são encomendados pelo Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD). Considera-se que uma análise documental, ancorada num dado contexto histórico e espacial, permite tanto sistematizar as proposições prescritivas feitas nos RRDHs para indicar caminhos capazes de superação de tais bloqueios quanto detectar a força e a fraqueza de tais propostas. Uma pesquisa documental histórico-hermenêutica demanda o desvendamento do contexto social que dá sentido aos diagnósticos e às prescrições feitas no interior dos documentos. À luz dos escritos de dois cientistas sociais (Rodolfo Stavenhagen e Pablo González Casanova) que buscaram desvendar os entraves econômicos, sociais e políticos, historicamente constituídos no continente, tentar-se-á averiguar até que ponto os prognósticos para abrir portas de acesso ao desenvolvimento humano dão, ou não, relevo ao fato de que há, na América Latina, grupos sociais que têm sido rechaçados e esquecidos, secularmente, por governantes, técnicos e planejadores. A busca pelo etnodesenvolvimento englobaria o desenvolvimento humano, mas iria além dele, porque pretende combater ao colonialismo interno.

**Palavras-chave:** Etnodesenvolvimento, desenvolvimento humano, América Latina, Desigualdades.

### **Las proposiciones prescriptivas de las Naciones Unidas para América Latina leídas a la luz de los escritos de Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova**

**Resumen:** El objeto de este análisis son los diagnósticos sobre los obstáculos en las áreas social, económica, política y cultural que dificultan los procesos de construcción de mejoras para las poblaciones más pobres del continente. Estos diagnósticos fueron realizados por los Informes Regionales sobre Desarrollo Humano (RRDHs) sobre América Latina, encargados por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). Consideramos que un análisis documental, anclado en un contexto histórico y espacial determinado, permite tanto sistematizar las propuestas prescriptivas realizadas en los RRDH para indicar caminos capaces de superar estos bloqueos, como detectar las fortalezas y debilidades de dichas propuestas. Una investigación documental histórico-hermenéutica exige desvelar el contexto social que da sentido a los diagnósticos y prescripciones realizados en los documentos. A la luz de los escritos de dos científicos sociales (Rodolfo Stavenhagen y Pablo González Casanova) que buscaron desentrañar las barreras económicas, sociales y políticas históricamente constituidas en el continente, intentaremos averiguar en qué medida los pronósticos de apertura de puertas de acceso al desarrollo humano ponen o no en evidencia el hecho de que existen grupos sociales en América Latina que han sido rechazados y olvidados durante siglos por gobiernos, técnicos y planificadores. La búsqueda del etnodesarrollo, como propone Stavenhagen, abarcaría el desarrollo humano, pero iría más allá, porque pretende combatir el colonialismo interno.

**Palabras clave:** Etnodesarrollo, desarrollo humano, América Latina, desigualdades.

### **The prescriptive propositions of the United Nations for Latin America read in the light of the writings of Rodolfo Stavenhagen and Pablo González Casanova**

**Abstract:** The object of this analysis are the diagnoses about the obstacles in the social, economic, political, and cultural areas that hinder the processes of construction of improvements for the continent's poorest populations. These diagnoses were made by the Regional Reports on Human Development (RRDHs) on Latin America, which are commissioned by the United Nations Development Program (UNDP). We consider that a documentary analysis, anchored in each historical and spatial context, makes it possible both to systematize the prescriptive propositions made in the RRDHs to indicate paths capable of overcoming such blockages and to detect the strength and weaknesses of such proposals. A historical-hermeneutic documentary research demands the unveiling of the social context that gives meaning to the diagnoses and prescriptions made within the documents. In light of the writings of two social scientists (Rodolfo Stavenhagen and Pablo González Casanova) who sought to unveil the economic, social and political obstacles historically constituted on the continent, we will try to

investigate to what extent the prognoses for opening doors to human development do or do not highlight the fact that there are social groups in Latin America that have been rejected and forgotten for centuries by governments, technicians and planners. The search for ethnodevelopment, as proposed by Stavenhagen, would encompass human development, but would go beyond it, because it intends to fight internal colonialism.

**Keywords:** Ethnodevelopment, human development, Latin America, inequalities.

## Casamentos entre migrantes haitianos no Vale do Taquari: a cerimônia religiosa e as festas de casamento

Marcele Scapin Rogerio<sup>1</sup>  
Margarita Rosa Gaviria Mejía<sup>2</sup>  
Fernanda Storck Pinheiro<sup>3</sup>

### Introdução

A migração haitiana é motivada por diferentes razões e é uma prática que constitui o mundo social haitiano há gerações, como afirma Joseph (2015) em seus estudos. A partir de 2010, o Brasil tornou-se o país de novas possibilidades e afirmou-se, desde então, como destino desses migrantes. A partir do ano de 2012, estimulados pelas oportunidades e ofertas de emprego, migrantes haitianos chegaram e se estabeleceram na região do Vale do Taquari, no Rio Grande do Sul, em cidades como Lajeado, Estrela e Encantado, *locus* deste estudo.

A convivência e interação com os haitianos, no decorrer desta pesquisa etnográfica, proporcionou a experiência de conhecer, viver e sentir práticas que são peculiares do universo haitiano. Foi possível perceber os hábitos e costumes que compõem o universo social e cultural desses migrantes, entre eles a prática social do casamento. Agier (2015) diz que a diferença do outro, ou seja, sua cultura, se observa no cotidiano, no modo de vida, nas crenças e hábitos. Assim, são nos hábitos diários que se compreendem os sentidos dos gestos e das atitudes.

---

<sup>1</sup> Doutora em Ambiente e Desenvolvimento pela Universidade do Vale do Taquari – UNIVATES (2020). Mestra em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ (2016). Especialista em Educação Ambiental pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM (2014). Graduada em Direito pela Universidade de Cruz Alta – UNICRUZ (2011). Professora do Curso de Direito da Sociedade Educacional Três de Maio - SETREM. Advogada. E-mail: cele\_scapin@yahoo.com.br

<sup>2</sup> Pós-Doutora em Violência e Cidadania no Curso de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Rio Grande do Sul (2006-2008). Doutora em Ciências no Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2005). Mestra em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1992). Graduada em Antropologia na Universidade de Antioquia, Medellín, Colômbia (1986). Desde 2016: Coordenadora do Grupo de Pesquisa MIPESUL (Migrações internacionais e pesquisas no sul). E-mail: margaritarosagaviria@gmail.com

<sup>3</sup> Doutora em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul - PUCRS (2014). Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC (2003). Graduada em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC (2000). Professora do curso de Direito da Universidade do Vale do Taquari Univates. Professora colaboradora do Programa de Pós-graduação em Ambiente e Desenvolvimento - PPGAD Mestrado e Doutorado da Universidade do Vale do Taquari - Univates. Advogada. E-mail: fernandapinheiro@univates.br

Como o trabalho de etnografia visa proporcionar “narrativas e enredos para redirecionar nossa atenção” (GEERTZ, 2001, p. 82), o foco da pesquisa empírica se voltou à prática social do casamento. Para analisar esse fenômeno, houve o acompanhamento de casamentos de haitianos nas cidades de Lajeado, Estrela e Encantado entre os anos de 2017 até 2020, atuando-se como convidadas e nos preparativos das noivas, atividades que caracterizaram a inserção no campo. A pesquisa de campo, nesse sentido, proporcionou a observação dessa prática, a qual permitiu tecer análises que indicam peculiaridades sociais e culturais desses migrantes. Como discorrem Mejía e Scapin (2023, p. 06), as representações sociais foram abordadas em conversas dirigidas, as quais permitiram “registrar ideias e sentimentos expressos por haitianos e haitianas” acerca dos significados do casamento.

Nesse sentido, o casamento é uma prática social manifestada pelos haitianos, os quais tendem a se comportar de determinada maneira de acordo com seu passado, conforme a bagagem apreendida e adquirida tanto no âmbito familiar, como no âmbito social, religioso e no laboral. Essa prática, quando expressada pelo coletivo, indica modos de ser e agir de determinado grupo, caracterizando-o.

As análises não correspondem, necessariamente, à generalidade, em razão das especificidades de cada ser humano, mesmo que postos numa mesma condição. Se apropriando dos termos utilizados por Joseph (2017), na perspectiva etnográfica se constata diferenças aos sentidos, no caso os atribuídos ao casamento pelos haitianos. Entre eles pode haver diferentes modos de significar o casamento porque mesmo que sejam da mesma comunidade nacional, com cultura e religião semelhantes, cada sujeito migrante tem suas peculiaridades, o que caracteriza a heterogeneidade no fenômeno da migração.

Assim como abordam Jardim e Peters (2005, p. 173), se percebe que nos casamentos há “empenho dos migrantes em recriar tradições” e “sublinhar práticas sociais comuns”, formando uma “coesão social”. O objetivo do artigo, baseado nas reflexões sobre essa prática, é descrever os casamentos dos migrantes haitianos, bem como as cerimônias religiosas e as festas de casamentos e, assim, relatar as peculiaridades desses fenômenos.

Aliada a uma pesquisa etnográfica desenvolvida em Lajeado, Estrela e Encantado entre os anos de 2017 a 2020, onde utilizou-se como procedimento técnico observações *in loco*, entrevistas, diálogos, produção de diário de campo, registro de imagens, som e registro audiovisual, o que viabilizou a interação com os migrantes haitianos, como procedimento

metodológico utilizou-se a investigação documental e bibliográfica de abordagem qualitativa.

Sendo assim, “é um conhecimento coproduzido, construído na convivência com a comunidade migrante haitiana [...]”. Como as autoras mencionam, “com base no engajamento prático e sensível do fenômeno observado”, desenvolveram-se “as percepções e as ações apresentadas neste artigo” (MEJÍA; SCAPIN, 2023, p. 07).

## **Os casamentos**

No contexto migratório haitiano, nas cidades em que ocorreu o estudo, o “perfil social de homens sozinhos que caracteriza o contingente migratório haitiano no início do processo” migratório, nos anos de 2012 a 2014, “é substituído aos poucos por famílias, fenômeno que acontece com o aumento da presença feminina”. Como informam Mejía e Scapin (2023, p. 10) “ocorre um entrecruzamento de trajetórias de vida pessoal e socioespaciais que se reverte em casamentos. O casamento é uma prática social mediante a qual se estabelecem alianças entre homens e mulheres com o intuito de construir famílias” (MEJÍA; SCAPIN, 2023, p. 10). Pesquisas das autoras (2023, p. 09) afirmam que “uma das estratégias de reconstrução das vidas dos haitianos na cidade de assentamento se dá estabelecendo alianças de casamento com seus conterrâneos”.

A presença das mulheres nesse processo migratório haitiano favoreceu a “reconstrução ou construção de famílias, seja quando elas, estimuladas pelo projeto de reunificação familiar, vêm ao encontro de seus maridos haitianos estabelecidos na cidade, seja quando lá chegam solteiras e se casam com seus conterrâneos” (MEJÍA; SCAPIN, 2023, p. 09).

Casar na diáspora suscita muitos questionamentos, e um deles diz respeito ao casamento como um ato que simboliza a vontade de constituir família. Para indivíduos em situação de mobilidade, iniciar um núcleo familiar de esposa, esposo e filhos gerando, a partir disso, uma relação de dependência emocional e financeira e aumento de gastos, não prejudicaria ou dificultaria os deslocamentos que são, nos termos de Joseph (2015), práticas constitutivas dos haitianos?

Considerando esse questionamento, de acordo com as narrativas dos migrantes observados, o casamento na diáspora não impede que novos projetos migratórios sejam planejados, isso porque as famílias se fazem na mobilidade, e não apesar da mobilidade. Como



dizem Mejía e Scapin (2023, p. 16), “são diversas as (i)mobilidades que perpassam a prática do casamento de haitianos”. Como exemplo, cita-se a declaração de uma colaboradora da pesquisa: nos termos dela, no caso do marido perder o emprego e precisar se deslocar para outro local, ela irá junto, se adaptando à nova situação. Embora não impeça novos deslocamentos, confirmando as análises de Peres e Baeninger (2012) e de Pessar (1989), as trajetórias migratórias causam diferentes impactos nos homens e mulheres.

No caso das mulheres, tomando como base a narrativa acima, após o casamento as estratégias migratórias estabelecidas antes do matrimônio podem ser alteradas a fim de que elas acompanhem os cônjuges em outros deslocamentos. Os homens, por sua vez, tendem a não considerar o fato do casamento como impedimento à mobilidade, porém nem sempre migram acompanhados das esposas. Nesse sentido, cita-se Herrera (2012), a qual em suas reflexões sobre migração e gênero aborda que as mulheres migrantes ocupam diversas posições, como acompanhantes de seus maridos, participantes de projetos migratórios familiares e vetores da reunificação familiar.

Em uma situação observada, conversou-se com uma mulher que reside na cidade de Estrela cujo cônjuge decidiu migrar para os Estados Unidos, sozinho, assim como centenas de migrantes haitianos que se encontravam no Brasil durante a crise econômica e política de 2016. Dos EUA ele envia dinheiro para o sustento dela e do filho, que convivem com o irmão dessa haitiana, confirmando que as redes familiares são pilares da estrutura da migração haitiana.

Uma circunstância curiosa chamou a atenção: essa colaboradora declarou que não deixou o marido levar a certidão de casamento, manteve-a consigo porque assim tem um documento que comprova a união de ambos e pode garantir seus direitos caso o marido “arrume outra mulher e tenha outros filhos” nos Estados Unidos. Richman (2003), em uma de suas análises sobre a migração de jovens haitianos à América do Norte, confirma que a separação prolongada de maridos e esposas, pais e filhos, causa episódios de infidelidade. O discurso da haitiana sugere que a certidão de casamento é um documento apreciado pois comprova o compromisso assumido no matrimônio.

Para corroborar a situação de separação das famílias como consequência da migração, Richman (2003, p. 119) exemplifica que parentes próximos estão comumente espalhados por duas ou três fronteiras nacionais e destaca que “a separação de longo prazo afeta a maioria das famílias haitianas”. A autora afirma que isso “é um dos desagradáveis custos que a sociedade

móvel paga por sua incorporação no sistema econômico mundial”.

O projeto migratório, por outro lado, pode intensificar o desejo por um companheiro ou companheira, o que favorece o matrimônio. Estar longe da família e dos amigos pode provocar carência, então é compreensível que conhecendo uma pessoa legal se apaixonem e queiram estar juntos. Em um dos matrimônios observados, do relato de uma das noivas se infere a importância do casamento: em seus termos “não se sentiria mais só”, o marido seria quem a consolaria quando estivesse triste. É inquestionável que entre o casal havia amor, mas a mobilidade, ao afastá-los dos seus grupos de convívio, intensifica os sentimentos de saudade de tudo o que foi deixado para trás ao partir do Haiti, e esse sentimento pode reforçar o apego ao pretense cônjuge, o qual pode ajudá-la a suportar as tristezas da vida. Ela desejava um marido, sobretudo, para companhia. Esse relato demonstra a importância do casamento para a reconstrução das vidas nas cidades, estabelecendo alianças matrimoniais com seus conterrâneos.

Na pesquisa de campo foi possível observar que a escolha do companheiro ou companheira ocorre, preferencialmente, entre os próprios haitianos e haitianas. Nenhuma das mulheres haitianas conhecidas na pesquisa forma casal com brasileiros. Uma migrante afirmou que não casa com brasileiro porque não há confiança, nos termos dela, “o brasileiro não compreende como elas são”, além disso, informou que os brasileiros não se interessam por haitianas porque elas são diferentes deles, são negras. No entanto, existem homens haitianos envolvidos em relações amorosas com brasileiras, ainda que não seja comum.

Nos termos de colaboradores haitianos homens, manifestam que as brasileiras não se interessam em casar porque eles são “pretos” e diferentes delas, mesmo argumento proferido na narrativa acima. Uma das colaboradoras haitianas informou que os homens haitianos procuram as mulheres brasileiras para, nos termos dela, “fazer tchuca-tchuca”. Indagada sobre o que era “tchuca-tchuca”, riu e, entre risos, foi possível entender que significava relações sexuais. Foi, então, questionada se a igreja permitia esse tipo de relação, pelo que respondeu: “os homens que fazem isso não frequentam nenhuma igreja”, o que evidencia a rigidez das normas religiosas e, ainda, revela que nem todos os migrantes frequentam igrejas ou grupos religiosos e, se frequentam, podem não seguir à risca as regras.

O casamento também pode representar um aspecto de “sucesso” na experiência migratória pois, numa situação de mobilidade, em que o projeto migratório, muitas vezes, exige

seguir um planejamento, novos deslocamentos e investimentos, encontrar um companheiro ou companheira é um fator de distinção entre os migrantes. Como os familiares estão, normalmente, distantes, são raros os casos em que os pais, irmãos, tios, primos e amigos participam da cerimônia. Os discursos revelam a frustração e tristeza dos noivos pela ausência dos membros da família e dos amigos, os quais, normalmente, somente conhecem o/a cônjuge por meio de fotos, vídeos e ligações via aplicativos. Os familiares que não podem acompanhar, igualmente, lamentam a ausência. As questões que dificultam a presença dos familiares no ritual do casamento são financeiras e burocráticas, porque muitos não estão aptos, documentalmente, a ingressar no país e, além disso, a distância territorial também é um fator de dificuldade.

Como alternativa para diminuir a distância e fazer com que os familiares e amigos ausentes possam acompanhar os preparativos, a celebração e a comemoração do matrimônio, muitas fotos são tiradas, filmagens e transmissão ao vivo via redes sociais virtuais são utilizadas. Esses recursos tecnológicos são explorados em quase todos os momentos da vida dos migrantes, sendo que em ocasiões especiais, como nos casamentos, o uso é intensificado. Como afirma Cogo (2017), as tecnologias na área de telecomunicação fortaleceram as redes sociocomunicativas e aproximaram as fronteiras territoriais.

Inclusive alguns contratam cinegrafista profissional para filmar a cerimônia religiosa, em especial um brasileiro muito dedicado e que se solidarizou com os haitianos. Em conversa com o cinegrafista, informou que as gravações, fotos e dvd's que produz aos haitianos são, geralmente, um trabalho voluntário, porque sabe que eles não têm condições financeiras. Quando o casal pode pagar, ele é comunicado dessa possibilidade pela liderança da comunidade haitiana e aí então faz a cobrança, mas é um valor irrisório.

Os registros audiovisuais revelam outro aspecto interessante: a necessidade de publicar a imagem de migrante bem sucedido. Os noivos alugam ou mandam confeccionar os trajes, assim como os convidados vestem elegantes peças de roupas. Sair “bem na foto” é essencial. A tecnologia, nesse aspecto e por meio das redes sociais virtuais, é um meio que difunde a aparência que se deseja transmitir. O que se constatou, no entanto, é que muitos vivem com dificuldade financeira, poucos recursos e em situação de vulnerabilidade social, mas estão dispostos a publicar a boa aparência nas redes sociais, exibindo uma condição e uma situação que nem sempre correspondem à realidade.

Na diáspora haitiana as famílias transnacionais constituem redes sociais e familiares que compartilham recursos materiais e financeiros (NIETO, 2014). Os recursos obtidos por meios dessas redes ajudam a transmitir a imagem de um projeto migratório exitoso: são através dessas redes que angariam recursos não somente para as viagens, mas também para financiar o aluguel de roupas e para cobrir despesas da cerimônia religiosa. Como explica Joseph (2015, p. 186), existe uma “pressão social” na comunidade haitiana dos que ficam e dos que se mobilizam, uma pressão que não tolera o “fracasso financeiro da empreitada”. Demonstrar que o “processo de mobilidade está sendo um sucesso” é uma obrigação dos migrantes para justificar aos seus familiares e aos “contribuintes” componentes das redes sociais que o apoio recebido em aspectos materiais, financeiros e emocionais está sendo honrado.

Do mesmo modo, ser capaz de prestar ajuda econômica aos conterrâneos, no caso específico de auxiliar os noivos em despesas do casamento ou auxiliar na organização, locomoção, na festa, simboliza uma situação privilegiada do migrante que se dispõe a colaborar. A disposição e a possibilidade de colaborar financeiramente é uma das demonstrações que legitimam o sucesso da mobilidade de alguns migrantes que compõem as redes sociais e servem de “contribuintes” (JOSEPH, 2015, p. 186) aos que necessitam desse apoio. Nesse caso, se incluem tanto os componentes das redes sociais que estão em outros locais como os que estão estabelecidos na mesma cidade dos noivos.

Essa colaboração caracteriza uma estratégia tanto para os que ajudam como para os que recebem a ajuda: os que ajudam obtêm *status* de bem sucedidos e os apoiados, por meio desse suporte, transmitem a imagem do sucesso mesmo que, de fato, ele ainda não exista, reproduzindo, então, a idealização do processo de mobilidade triunfante, e reforçando o que diz Joseph (2015, p. 186) sobre a prática da mobilidade como “modelo e realidade social de primeira ordem” no Haiti.

Sob a perspectiva econômica, inclusive, o matrimônio pode favorecer o casal de migrantes pois as rendas se complementam, os gastos são divididos e, conseqüentemente, pode se fazer uma reserva significativa acrescentado às remessas financeiras aos familiares que dependem dessa ajuda, resultando numa contribuição maior à família. Além disso, o casamento civil é capaz de mobilizar recursos no Brasil como, por exemplo, para liberação de financiamento na aquisição de imóvel próprio a partir de recursos do governo federal. Um casal de haitianos, residente em Encantado, com a ajuda de amigos encaminhou a documentação

para obter os benefícios habitacionais para famílias de baixa renda. O perfil do casal se enquadrou nas exigências do Programa “Minha Casa, Minha Vida”. A renda da família influiu na possibilidade de financiamento imobiliário com taxas de juros mais acessíveis (CAIXA, 2019).

Figura 1 - Migrantes haitianos assinam contrato do financiamento do Programa Minha Casa, Minha Vida, em Encantado/RS.



Fonte: Jornal A Hora (2017)<sup>4</sup>.

A pesquisa etnográfica oportunizou a participação em algumas cerimônias de casamentos religiosos entre migrantes haitianos. No intuito de aprofundar as observações sobre o assunto, optou-se por descrever a experiência de campo de dois desses casamentos e, também, registrar as narrativas desses casais. Um deles foi realizado em Lajeado, no ano de 2017, na igreja evangélica pentecostal. O outro ocorreu na cidade de Encantado, em 2019, na igreja Assembleia de Deus. A escolha por descrever essas cerimônias deve-se ao fato de que, em ambas, foi possível conversar com os noivos antes da celebração, acompanhou-se a cerimônia e a comemoração e, inclusive, com um dos casais a observação participante se prolongou ao longo de dois anos após o casamento, resultando no privilégio de acompanhar a gravidez e a alegria do nascimento do primeiro filho do casal.

O universo da pesquisa sobre o tema explorou esses dois eventos, abordando aspectos comuns entre eles e que possibilitem refletir sobre os casamentos e suas festas. Não se objetiva, a partir das observações aqui destacadas, totalizar o fenômeno, sendo assim importante elucidar que existem diferenças no próprio grupo analisado. São análises, no entanto, que revelam singularidades e características de práticas sociais comuns que reforçam

---

<sup>4</sup> Imagem divulgada no Jornal “A Hora”, na reportagem intitulada “Sonho realizado: haitianos assinam contrato para casa”, veiculada nos dias 22 e 23 de julho de 2017. Disponível em: <<https://www.jornalahora.com.br/2017/07/22/sonho-realizado-haitianos-assinam-contrato-para-casa/>>.

a identidade da comunidade.

Uma das características observadas entre os casais é que o casamento foi um ato de amor e de relações afetivas mútuas entre os noivos. Como revelou um dos colaboradores, “sem amor não aguenta”. Não foram uniões arranjadas ou negociadas, visando interesses econômicos ou possíveis acordos estratégicos, como por exemplo para privilegiar amigos ou familiares na facilitação da mobilidade por meio da reunião familiar. Além disso, não se observou interferência da família na escolha dos companheiros e companheiras, uma das colaboradoras contou que os familiares apenas perguntaram se o namorado era “pessoa boa” e se “não era vagabundo”. O pai de um dos noivos, inclusive, não queria que o filho casasse pois o namoro era recente, achava o período de namoro insuficiente para que, de fato, ele conhecesse a futura esposa.

Nas duas situações os noivos conheceram-se no Brasil, os vínculos foram fortalecidos devido à proximidade no emprego, na igreja, nos grupos que frequentam, evidenciando que as mulheres não se deslocam apenas como acompanhantes ou dependentes (PERES; BAENINGER, 2012) pois no caso ambas se deslocaram sozinhas, cumprindo o projeto migratório familiar.

Embora interesses financeiros e estratégicos não tenham prevalecido na escolha do companheiro e da companheira, nos dois matrimônios foi possível observar que os envolvidos eram pessoas respeitadas na comunidade de haitianos: um dos noivos se destacava pelo espírito de liderança na comunidade de migrantes e sua esposa, nos termos dele, “tem boa reputação”. A mulher do outro casal era muito estimada pela pastora da igreja que frequentava, e o seu noivo auxiliava as lideranças religiosas haitianas e era admirado por outros conterrâneos em vista de que possui ensino superior<sup>5</sup>, condição escolar que denota prestígio entre os migrantes, principalmente entre aqueles que planejam e desejam estudar.

A consideração à boa imagem e aos prestigiados papéis que os pretendentes representam na sociedade de migrantes foi um discurso ressaltado pelos próprios colaboradores. Como enunciado por Richman (2003, p. 125-126), “a reputação é um recurso

---

<sup>5</sup> Um haitiano colaborador da pesquisa relatou que o noivo tinha ensino superior mas no Haiti não havia oportunidade de trabalhar, veio, então, para o Brasil trabalhar em um frigorífico, não aproveitando o estudo (as narrativas, no entanto, afirmadas pelo próprio homem do qual ele se referia, dão conta de que, na verdade, faltou um semestre para a sua formação). Ao contar esse fato, sua expressão era de lamento, demonstrando que estimava muito o seu amigo. Se percebe que as pessoas que não estudaram, não cursaram a faculdade, admiram aqueles mais instruídos, evidenciando que o nível de escolaridade é um fator de distinção entre os migrantes.

precioso” na comunidade transnacional, e a honra é uma conduta que permite dispor de bom conceito junto à sociedade haitiana. Os haitianos seguem modelos culturais que definem muito bem os papéis e funções que homem e mulher devem assumir, além disso prezam pela moralidade, sobretudo das mulheres, o que evidencia as diferentes posições sociais de gênero.

Os discursos revelam a importância atribuída ao casamento na diáspora como um ato que simboliza respeito perante à coletividade e êxito na vida pessoal. Aqueles que casam adquirem status diferenciado e superior (JARDIM; PETERS, 2005) em relação aos solteiros, seja no grupo religioso em que frequentam como na comunidade haitiana e, de acordo com narrativas, “quem casa é bem visto”, “as pessoas respeitam mais quem casa” e “quem não casa não tem valor, não é pessoa séria”.

Além disso, o casamento é um rito que marca a passagem do indivíduo de uma condição a outra, no caso a passagem do estado civil de solteiro ao estado civil de casado. Os noivos, então, passam a ocupar uma nova posição na estrutura social (TURNER, 1974) e essa nova condição é reconhecida socialmente pelos demais migrantes, bem como há o reconhecimento jurídico desta nova condição. A seguir serão relatadas as observações sobre as duas cerimônias religiosas que servem de referência às análises.

### **A cerimônia religiosa**

Em relação ao ritual da cerimônia do casamento religioso, o campo da pesquisa permitiu a observação de práticas sociais comuns nos ritos cultuados, análises construídas a partir das duas cerimônias que integram a pesquisa empírica. O rito do casamento vivenciado pelos haitianos exterioriza a experiência humana desses indivíduos e traduz as narrativas do país de origem, enraizadas no modo de ser e estar no mundo.

Na cerimônia, há os recepcionistas, integrantes da comunidade haitiana, os quais são responsáveis por encaminhar os convidados aos bancos e deixá-los bem acomodados. São muito bem vestidos, os homens trajam calça social, terno, camisa e gravata; já as mulheres usam vestidos elegantes, algumas vestem a roupa igual às outras, cabelos arrumados com penteados de festa e ambos muito perfumados.

As duas cerimônias religiosas que compõem o campo de observação ocorreram em igrejas evangélicas brasileiras, com a presença do pastor brasileiro e do pastor haitiano. Há, no



entanto, casamentos que são realizados na igreja evangélica fundada pelos próprios haitianos e, nesse caso, é comum que somente o pastor haitiano os celebre.

A decoração já na igreja é evidente: as laterais dos bancos dos corredores são enfeitadas com tecidos ou fitas que combinam com a cor das flores do buquê da noiva, mas em algumas ocasiões há arranjos de flores naturais.

Figura 02 - Cerimônia de casamento de haitianos celebrada na igreja pentecostal brasileira, em Lajeado/RS.



Fonte: Acervo da pesquisa (2017).

O cerimonial religioso em si não difere das celebrações realizadas em igrejas evangélicas brasileiras, indicando a influência da religião evangélica nos rituais do casamento. O modo como é celebrado o casamento religioso, utilizando-se das palavras de Geertz (2008, p. 163), é padronizado, parece seguir “um código de maneiras”, sobretudo, religiosas, e que, na “interação cotidiana”, pode ser interpretado como um “ritual”.

O que é muito característico no ritual dos haitianos são os cantos, no geral animados e via som mecânico, que pode ser no estilo gospel ou não; e o percurso dos padrinhos e

madrinhas, noivas e noivos na entrada da igreja até o altar. Os padrinhos e madrinhas entram, geralmente, ao som de músicas contemplativas e românticas. Existem as damas e seus acompanhantes, principalmente jovens, e no caminho até o altar escolhem uma música alegre e percorrem o tapete vermelho dançando. Já quando se tem o privilégio de integrantes da família estarem presentes na cerimônia, o que não é uma situação comum mas ocorreu em uma das observações, há um momento em que somente os familiares ingressam na igreja: no caso analisado os irmãos e primos, que totalizavam 04 pessoas, dançavam ao som de uma música vibrante e pareciam se divertir em direção ao altar.

Uma outra peculiaridade e, por sinal, muito bonita, são as roupas iguais, sobretudo entre as damas jovens e seus acompanhantes. Nesse caso, as mulheres vestem vestido idêntico umas às outras e os homens, igualmente, roupa social. Em um dos eventos, os padrinhos vestiram-se conforme o noivo. Os aios e as aias, que são representados, respectivamente, por meninos e meninas haitianas, também participam, entram jogando balas ou pétalas de flores no chão. São cerimônias preparadas com capricho e evidenciam o tempo dispensado para a organização, constatando a importância desse ritual para os haitianos.

Os padrinhos e madrinhas dos casamentos descritos neste estudo foram escolhidos por afinidade, podendo ter laços familiares ou não. Uma das missões da madrinha é colaborar nos preparativos do casamento, mas não necessariamente economicamente. Os préstimos são dedicados na organização da festa, para que tudo ocorra como planejado, e ajudando a noiva no preparo para o grande dia. Nos casos observados, a noiva e as madrinhas arrumaram-se juntas. Os padrinhos, por sua vez, pareciam ser os guardiões do noivo: o acompanharam durante a cerimônia religiosa e na comemoração, sempre dispostos a auxiliá-lo, inclusive financeiramente se for preciso.

Além dos padrinhos e madrinhas, há uma rede de amigos que auxiliam na preparação do casamento, inclusive brasileiros e brasileiras. Os amigos mais próximos do casal, na ausência de familiares, ajudam na preparação da noiva, na escolha do vestido, a arrumar o cabelo, na confecção do buquê, no transporte e no preparo das comidas e na recepção dos convidados.

A congregação de brasileiros e haitianos ocorre até mesmo entre os pastores celebrantes do casamento. Embora a maior parte da celebração fica sob responsabilidade do pastor haitiano, o pastor ou pastora brasileira também participam, revezando-se nas falas, as

quais são seguidas de tradução, seja para o português, francês ou crioulo. Um dos casamentos teve a participação de um pastor haitiano que veio do Haiti e celebrou a cerimônia do casamento juntamente com os demais pastores, no caso o pastor brasileiro e a liderança religiosa haitiana residente no local. A autoridade religiosa não se deslocou do Haiti até a cidade especialmente para a solenidade, mas sua presença foi reverenciada pelos noivos, convidados e migrantes. O seu sermão foi muito significativo, revelando a importância do casamento.

Nesse caso específico, o pastor haitiano, no seu sermão aos noivos, recomendou que para ter um “casamento próspero é preciso ler e meditar a palavra de Deus”, expressando que o “casamento é uma coisa sagrada pois foi Deus quem o fez para o casal ficar para sempre juntos”. Advertiu que o “casamento não é brincadeira, não é festa, não é coisa simples”, é “preciso orar, refletir para que o casamento dure”. Afirmou que as “pessoas hoje em dia só ficam felizes em assinar papeis”. As palavras do pastor pretenderam demonstrar que o matrimônio é uma conexão com Deus, e que é preciso fortalecer os vínculos religiosos para que o casamento seja uma união abençoada. Para finalizar, disse que “o amor pode superar tudo, quando há amor pode vencer os problemas que surgem no caminho”.

As reflexões de Mejía e Scapin (2023) são elucidativas no que se referem à influência da religião ao fenômeno dos casamentos:

[...] as alianças de casamento são estimuladas por normas culturais que definem as relações entre os sexos fundamentadas em princípios religiosos ligados às igrejas pentecostais, proibindo a coabitação entre homens e mulheres solteiros. Os casamentos acontecem em respeito às referidas normas religiosas, por interesse em ter um parceiro com o qual levar uma vida econômica, emocional e sexual estável, que facilite vivenciar a experiência migratória (MEJÍA; SCAPIN, 2023, p. 10).

A influência da religião evangélica nas celebrações é evidente, sobretudo quanto à difusão de valores e comportamentos estimulados pelos pastores em seus sermões e que devem ser seguidos pelos noivos, razão pela qual é possível dizer, de acordo com as observações, que a religião influencia na prática do casamento. Os aspectos culturais da celebração do casamento religioso de haitianos são alicerçados em padrões sagrados, ou seja, a influência da religião predomina no ritual. As músicas são o diferencial, no geral são animadas e envolventes. Após a celebração religiosa, é comum que os noivos recepcionem seus convidados para um jantar a fim de celebrarem a união.

## As festas de casamentos

As festas de casamentos são eventos coletivos que mobilizam a comunidade haitiana e cada um assume seu papel na organização da encenação de uma vida grandiosa. Os rituais, sobretudo da festa, são momentos terapêuticos onde se rompe a monotonia do cotidiano e são expressos valores sociais e culturais e emoções reprimidos nos espaços de trabalho e doméstico (SEGALEN, 2002). Tanto nos rituais religiosos quanto nas festas comemorativas dos casamentos os haitianos parecem distraírem-se de suas preocupações cotidianas e expressam-se com cantos, músicas e danças. Assim, “a festa instaura e constitui um outro mundo, uma outra forma de experienciar a vida social, marcada pelo lúdico, pela exaltação dos sentidos e das emoções” (PEREZ, 2002, p. 19).

Como salientam Jardim e Peters (2005, p. 204), o “ritual é um evento especial em termos nativos”, o que pode se afirmar em relação ao ritual do casamento e da festa vivenciada pelos haitianos. É possível averiguar que o ritual também é um momento de retorno às práticas religiosas das igrejas pentecostais no país de origem. Se apropriando dos termos das autoras (2005, p. 209), “as festas são momentos importantes de sociabilidade” pois além de reunirem os “patrícios de diversas regiões, estabelecem relações com a localidade na qual estão inseridos”, congregando grande número de pessoas.

As festas de casamento dos haitianos lembram, novamente, os apontamentos das autoras Jardim e Peters (2005, p. 209) na pesquisa sobre casamentos árabes, as quais relatam que as festas de casamento são um “jogo de espelhos que o ritual produz”. Adaptando as investigações das pesquisadoras em relação à grandiosidade e à encenação do casamento, os haitianos, igualmente, refletem e legitimam uma prática social frente à sociedade local.

As comidas típicas da festa, preparadas a muitas mãos, reforçam a relação simbólica com o país de origem e, como pontua Reinhardt (2007), a comida é um elemento que constrói e reafirma a identidade étnica e, além disso, desperta a memória coletiva. Em uma das festas que compõe essa análise empírica, no jantar servido a comida típica haitiana se destacava, como a banana frita, a carne de porco, a mistura de arroz com feijão, as saladas e legumes coloridos, tudo temperado com muita generosidade, além de frango assado, batata frita, salgados, lasanha e arroz azul, pigmentado com corante de alimentos.

Foi possível analisar que os haitianos mantêm uma relação de memória afetiva com as

comidas típicas, confirmando as análises de Reinhardt (2007, p. 205) de que as tradições culinárias invocam “sentimentos e significados de pertencimento, de raízes, de origem”. O banquete servido é farto, colorido, e muito saboroso. É notável a satisfação que demonstram em bem servir os convidados, é como se quisessem criar laços afetivos transnacionais (ERAZO, 2019) e apresentar aos brasileiros as suas práticas alimentares. Observou-se que nas festas não são servidas bebidas alcoólicas.

Figura 03 - Jantar servido na festa de casamento de haitianos em Encantado/RS



Fonte: Acervo da pesquisa (2019).

Em relação às músicas que animam a festa, são alegres, dançantes, de ritmo caribenho. Nos rituais religiosos e nas festas comemorativas dos casamentos, os haitianos manifestam-se com cantos e músicas. Além dos “rituais de casamento expressarem o *ethos* coletivo dos migrantes, um movimento de (re)criação de práticas da cultura religiosa das igrejas pentecostais no país de origem”, também é uma “oportunidade da manifestação de uma grandiosidade na sociedade de acolhida, evadindo a exposição pública das carências e problemas que enfrentam, como desemprego” (MEJÍA; SCAPIN, 2023, p.15).

No entanto, nas festas de casamento observadas, não se verificou baile, ou seja, os noivos e convidados não dançaram durante a festa. Para essa característica, se sugere que o extravasamento moderado das comemorações através da dança pode estar relacionado ao comportamento discreto exigido pelos costumes religiosos, visto os discursos pedagógicos e conservadores ecoados nas igrejas, sobretudo evangélicas, frequentadas pelos haitianos.

Assim como descreveram Jardim e Peters (2005, p. 204), “numa situação social ritualizada representa-se ou se interpretam as inter-relações humanas” e, nesses momentos, “as pessoas experienciam e reelaboram questões sociais pautadas pelo grupo”. As constatações das pesquisadoras também foram identificadas no ritual de casamentos dos haitianos, os quais “representam a realidade de forma diferenciada”. O comportamento moderado nas festas, por exemplo, representa a influência religiosa evangélica, de caráter conservador, que visa controlar os impulsos humanos, no caso as danças.

Tomando como base de análise os casamentos entre haitianos na diáspora e as suas festas, infere-se que são práticas prestigiadas entre aqueles que se deslocam e, igualmente, entre os que estão em situação de imobilidade. Ademais, são momentos onde há integração tanto de haitianos como de brasileiros, revelando a influência religiosa seja na celebração do matrimônio como na comemoração.

## **Conclusão**

Restou demonstrado que nos matrimônios há a reprodução de aspectos tradicionais da comunidade haitiana, onde se enfatizam práticas sociais comuns que evidenciam a coesão social. Além disso, representam a força da representatividade haitiana e a afirmação da identidade do grupo perante a sociedade brasileira.

Após a descrição das constatações relevantes analisadas na pesquisa empírica a partir de relatos de migrantes haitianos e haitianas e de observações participantes, das quais se destacam as cerimônias de casamento já referidas e a vivência com os noivos, é possível afirmar, com aporte teórico de Seyferth (1993, p. 05), que os costumes relacionados ao casamento podem ter como “sentido a definição do grupo étnico”, ou seja, “refletem a ideia de pertencimento a uma unidade, um sentido de identidade coletiva, reforçada pela crença na origem comum”.

A partir das análises das mobilidades constitutivas da migração haitiana com base no estudo do casamento, foi possível estabelecer três dimensões a respeito dessa prática social: a política, a familiar e a religiosa. Não se pretende, porém, com essas definições, totalizar o fenômeno, como já frisado, mas demonstrar que as observações e relatos provocaram reflexões e, a partir delas, foram elaboradas perspectivas de análises e considerações,

apoiadas em aportes teóricos.

A dimensão política do casamento simboliza o reconhecimento, a partir da certidão do casamento civil, dos direitos dos migrantes e amplia os espaços de atuação no contexto da cidade em que se estabelecem e do país de origem, além de ampliar a participação dos migrantes nos espaços públicos. O reconhecimento formal do casamento civil favorece a mobilização de recursos econômicos nos espaços públicos, como a concessão de financiamentos para compra da casa própria. Além disso, a formalização da união facilita possíveis reivindicações de direitos perante a legislação brasileira, como pagamento de pensão aos ex-cônjuges e aos filhos.

A dimensão familiar do casamento evoca a mobilidade social que denota assumir uma nova posição social como garantidores da reprodução biológica e social, tanto na cidade quanto nas famílias transnacionais. Além disso, o casamento é um elemento da mobilidade social em que os haitianos reconstróem suas vidas nas cidades estabelecendo alianças matrimoniais com seus conterrâneos. É um ritual que identifica o grupo analisado, reforça e dá continuidade aos elos identitários. Ao casarem entre si, estão afirmando a identidade e mantendo os laços e vínculos nacionais.

Por fim, a dimensão religiosa está intrínseca ao contexto familiar do matrimônio, uma vez que estabelece a reprodução de normas religiosas que ajudam na formação de valores e comportamentos conjugais e sociais. Além disso, os rituais religiosos reforçam a identidade ideológica e social entre conterrâneos, fundamentada na cultura religiosa que exalta a ligação com elementos culturais do país de origem.

## Referências bibliográficas

AGIER, Michel. *Eis aí o Homem. Encontros Etnográficos: interação, contexto, comparação*. Alagoas: UNESP, p. 8-16, 2015.

CAIXA – CAIXA ECONÔMICA FEDERAL. *Minha Casa, Minha Vida – Habitação Urbana*. 2019. Disponível em: <<http://www.caixa.gov.br/voce/habitacao/minha-casa-minha-vida/urbana/Paginas/default.aspx>>. Acesso em: 01 dez. 2019.

COGO, Denise. Comunicação, migrações e gênero: famílias transnacionais, ativismos e usos de TICs. *Intercom – RBCC*, São Paulo, v.40, n.1, p.177-193, jan/abr. 2017.

ERAZO, Diana Patricia Bolaños. “A comida é o de menos”: as redes sociais dos migrantes brasileiros na Colômbia. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Santa Maria, RS. 2019.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. 1 ed., 13º reimpressão. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HERRERA, Gioconda. Género y migración internacional en la experiencia latinoamericana. De la visibilización del campo a una presencia selectiva. *Política y Sociedad*, v. 49, n. 1, 2012, pp.35-46.

JARDIM, Denise; PETERS, Roberta. Os casamentos árabes: a recriação de tradições entre imigrantes palestinos no Sul do Brasil. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 12, n. 21/22, p.173-225, jan./dez. 2005.

JOSEPH, Handerson. A historicidade da (e)migração internacional haitiana. O Brasil como novo espaço migratório. In: *Periplos – Revista de Pesquisa sobre Migrações*. Dossiê: Imigração Haitiana no Brasil: Estado das Artes. FELDMAN-BIANCO, Bela; CAVALCANTI, Leonardo (Org.). Brasília-DF: UNB, v. 1, n. 1, p. 07-26, 2017.

JOSEPH, Handerson. Diáspora, refugiado, migrante: perspectiva etnográfica em mobilidade e transfronteiriça. *Soc. E Cult.*, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 173-192, jul./dez., 2017.

JOSEPH, Handerson. Diáspora. *As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese (doutorado) – UFRJ/Museu Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Rio de Janeiro: UFRJ, 2015. 429f.

JOSEPH, Handerson. Diáspora. Sentidos Sociais e Mobilidades Haitianas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 51-78, jan./jun., 2015.

MEJÍA, Margarita Rosa Gaviria; SCAPIN, Marcele. Mobilidades e imobilidades articuladas às relações de gênero no casamento de migrantes haitianos. *Cadernos Pagu*, v. 67, p. 1-19, 2023.

NIETO, Carlos. *Migración haitiana a Brasil: redes migratorias y espacio social transnacional*. 1



ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014. E-Book. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20141118015558/Migracion.pdf>>. Acesso em: 21 jun. 2020.

PERES, Roberta Guimarães; BAENINGER, Rosana. Migração Feminina: um debate teórico e metodológico no âmbito dos estudos de gênero. *Trabalho apresentado no XVIII Encontro Nacional de Estudos Populacionais*, ABEP, realizado em Águas de Lindóia/SP – Brasil, de 19 a 23 de novembro de 2012.

PEREZ, Léa Freitas. Antropologia das efervescências coletivas. In: PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PESSAR, Patricia. R. The Linkage Between the household and workplace of dominican women in the U.S. *Center for Migration Studies Special Issues*, v. 7, n. 1, p. 239–260, 1989.

REINHARDT, Juliana Cristina. *Dize-me o que comes e te direi quem és: alemães, comida e identidade*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação do Departamento de História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2007.

RICHMAN, Karen E. Miami Money and the Home Gal. *Anthropology and Humanism*, n. 27, v. 2, p. 119-132, 2003.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SEYFERTH, Giralda. Identidade étnica, assimilação e cidadania - A imigração alemã e o Estado brasileiro. *Trabalho apresentado no XVII Encontro Anual da ANPOCS*. Caxambu, MG, 22-25 de outubro de 1993. Disponível em: <<https://imigracaohistoricablog.files.wordpress.com/2017/07/seyferth-giralda-identidade-c3a9tnica-assimilac3a7c3a3o-e-cidadania-a-imigrac3a7c3a3o-alemc3a3-e-o-estado-braasileiro.pdf>>. Acesso em: 22 out. 2019.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Tradução de Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1974.

### **Casamentos entre migrantes haitianos no Vale do Taquari: a cerimônia religiosa e as festas de casamento**

**Resumo:** Casar na diáspora suscita muitas curiosidades, entre elas as cerimônias e festas. Observações empíricas realizadas nas cidades de Lajeado, Estrela e Encantado, na região do Vale do Taquari, no Rio Grande do Sul, evidenciaram a prática do matrimônio entre os migrantes haitianos ali estabelecidos. O objetivo do artigo é descrever os casamentos dos migrantes haitianos, bem como as cerimônias religiosas e as festas de casamentos, e relatar suas peculiaridades. Restou demonstrado que são práticas sociais comuns que evidenciam a coesão social e afirmam a identidade do grupo. Foi possível estabelecer três dimensões a respeito dessa prática social: a política, a familiar e a religiosa. As reflexões são resultado de uma pesquisa etnográfica, realizada entre os anos de 2017 a 2020, aliada às pesquisas documental e bibliográfica de abordagem qualitativa.

**Palavras-chave:** Migração haitiana; matrimônio; festas; coletividade.

### **Weddings between Haitian migrants in the Taquari Valley: the religious ceremony and wedding parties**

**Abstract:** Getting married in the diaspora raises many interesting facts, including the ceremonies and parties. Empirical observations carried out in the cities of Lajeado, Estrela and Encantado, in the Vale do Taquari region, in Rio Grande do Sul, showed the practice of marriage among Haitian migrants settled there. The objective of the article is to describe the marriages of Haitian migrants, as well as religious ceremonies and wedding parties, and report their peculiarities. It has been demonstrated that these are common social practices that demonstrate social cohesion and affirm the group's identity. It was possible to establish three dimensions regarding this social practice: political, family and religious. The reflections are the result of ethnographic research, carried out between 2017 and 2020, combined with documentary and bibliographical research with a qualitative approach.

**Keywords:** Haitian migration; marriage; parties; collectivity.

### **Bodas entre inmigrantes haitianos en el Valle de Taquari: la ceremonia religiosa y las fiestas nupciales**

**Resumén:** Casarse en la diáspora plantea muchos datos interesantes, incluidas las ceremonias y las fiestas. Observaciones empíricas realizadas en las ciudades de Lajeado, Estrela y Encantado, en la región de Vale do Taquari, en Rio Grande do Sul, mostraron la práctica del matrimonio entre inmigrantes haitianos allí asentados. El objetivo del artículo es describir los matrimonios de inmigrantes haitianos, así como las ceremonias religiosas y fiestas nupciales, y reportar sus peculiaridades. Se ha demostrado que se trata de prácticas sociales comunes que demuestran cohesión social y afirman la identidad del grupo. Fue posible establecer tres dimensiones respecto de esta práctica social: política, familiar y religiosa. Las reflexiones son resultado de una investigación etnográfica, realizada entre 2017 y 2020, combinada con una investigación documental y bibliográfica con enfoque cualitativo.

**Palabras clave:** Migración haitiana; matrimonio; fiestas; colectividad.