

Sociedade e Estado

Volume 31 – Número 1

Copyright © 2016
by Departamento de Sociologia da UnB.
É permitida a reprodução dos artigos desde que se mencione a fonte

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Reitor: Ivan Marques de Toledo Camargo
Vice-reitor: Sônia Nair Bão

INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
Diretor: Luís Roberto Cardoso de Oliveira
Vice-diretora: Christiane Girard F. Nunes
Chefe do Departamento de Sociologia: Brasília Ferreira Nunes
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Sociologia: Fabrício Monteiro Neves

Editora responsável: Lourdes M. Bandeira
Editoras-adjuntas: Ana Cristina M. Collares e Tânia Mara C. Almeida

Preparação dos originais e apoio administrativo:
Aline Brandão e Enderson Paulo dos Reis

Produção editorial
Edição, revisão e diagramação: Paralelo 15
Criação, arte final e capa: Paralelo 15
www.editoraparalelo15.com.br / editor@editoraparalelo15.com.br

Endereço para correspondência
Departamento de Sociologia (SOL/UnB) — Instituto de Ciências Sociais
novo prédio ICS — Campus Darcy Ribeiro — Universidade de Brasília
CEP 70910-900 — Brasília- DF
Tel.: 55 61 3107-1537
Homepage: <https://www.sol.unb.br>
E-mail: revistasol@unb.br
[facebook.com/Sociedade e Estado](https://www.facebook.com/Sociedade.e.Estado)

Indexadores e bases de dados:
CLASE- citas latino-americanas de sociologia y economia; DATAINDICE- Banco de Dados Bibliográficos do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro-IUPERJ; EBSCO Publishing; IBICT- Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia; LATINDEX – Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal; SciELO- Scientific Electronic Library Online; SCOPUS (Elsevier); SEER - Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas.

Versões on-line: <http://www.scielo.br>
SEER- Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas
<http://periodicos.bce.unb.br/>

Sociedade e Estado/Departamento de Sociologia/Programa de Pós-Graduação
em Sociologia da Universidade de
Brasília v. 1 n. 1 (1986-) — Brasília: O Departamento, 1996.
Semestral. Quadrimestral a partir de 2005.
ISSN 0102-6992 (impresso)- ISSN 1980-5462 (eletrônico)
1. Sociologia. 1. Universidade de Brasília — Departamento de Sociologia.

CDU 301:321(05)

Sociedade e Estado

Volume 31 – Número 1

Comitê Editorial:

Carlos Benedito Martins (UnB), Edson Silva de Farias (UnB), Maria Stela Grossi Porto (UnB), Mariza Veloso Motta Santos (UnB) e Sadi Dal Rosso (UnB).

Conselho editorial:

Abílio Afonso Baeta Neves (UFRGS),
Afrânio R. Garcia (EHESS/França),
Alfred Stepan (University of Columbia/EUA),
Ariosvaldo da Silva Diniz (UFPB),
Arthur Trindade Maranhão Costa (UnB),
Bárbara Freitag Rouanet (UnB),
Christiane Girard (UnB),
Edna M. Ramos de Castro (UFPA),
Elisa Reis (UFRJ),
Francine Descarries (UQAM/CAN),
Frédéric Vandenberghe (IESP/UERJ),
Gabriel Cohn (USP),
Hélgio Trindade (UFRJ),
Ilse Scherer-Waren (UFSC),
Lúcia Lippi de Oliveira (FGV),
Magda Neves (UFMG),
Maria Lúcia Maciel (UFRJ),
Josefa Salete Cavalcanti (UFPE),
Mike Featherstone (Nottingham Trent University/ING),
Pedro Célio Alves Borges (UFGO),
Sérgio Adorno (USP),
Tom Dwyer (UNICAMP),
Wanderley Guilherme dos Santos (UFRJ).

Pareceristas do Volume:

Ângela Vieira Neves, Cilene Braga, Cristiane do Socorro Loureiro Lima, Christiane Girard, Joaze Bernardino Costa, Mariza Veloso, Milton Lahuerta, Ramón Grosfoguel, Rodrigo Ghiringhelli de Azevedo, Sergio Tavolaro, Silvia Maria de Araújo, Simone Meucci.

Apoio:



iCS
Instituto de
Ciências Sociais



Ministério da
Ciência e Tecnologia

Ministério
da Educação

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PÁTRIA EDUCADORA

Sumário

Editorial	9
<i>Lourdes M. Bandeira, Ana Cristina M. Collares & Tânia Mara C. Almeida</i>	
Dossiê	
Decolonialidade e perspectiva negra	
Decolonialidade e perspectiva negra	15
<i>Joaze Bernardino-Costa & Ramón Grosfoguel</i>	
A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI	25
<i>Ramón Grosfoguel</i>	
Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação	51
<i>Enrique Dussel</i>	
Transdisciplinaridade e decolonialidade	75
<i>Nelson Maldonado-Torres</i>	
Aprendendo com a <i>outsider within</i> : a significação sociológica do pensamento feminista negro	99
<i>Patricia Hill Collins</i>	
Uma epistemologia para a próxima revolução	129
<i>Linda Martín Alcoff</i>	

Artigos

Novos padrões de investigação policial no Brasil 147
Arthur Trindade Maranhão Costa & Almir de Oliveira Júnior

As correspondências entre 165
José Enrique Rodó e Miguel de Unamuno:
o reencontro intelectual da Pátria Mãe com a Pátria Filha
Elisângela da Silva Santos

Estudio del impacto y efectos 189
de la crisis económica en las políticas
de protección social del ámbito local en España.
Análisis de caso de la región de murcia (España)
Enrique Pastor Seller & Margarita Sánchez Millán

Estrutura administrativa do governo brasileiro, 211
cultura política e a busca pela sociedade ideal
José Veríssimo Romão Netto

Processos de racionalização e novos desenhos identitários: 237
a reestruturação da indústria da reparação automotiva
e do ofício do mecânico
Laura Senna Ferreira

Resenhas

Utopia como método: 261
a reconstituição imaginária da sociedade
(Ruth Levitas, *Utopia as method: the imaginary
reconstitution of society*. New York: Palgrave MacMillan, 2013).
Marcelo Augusto de Almeida Teixeira

E se Deus fosse um ativista dos direitos humanos? (Boaventura de Sousa Santos. <i>Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos</i> . São Paulo: Cortez, 2013). <i>Éverton Garcia da Costa</i>	267
Resumos de teses e dissertações	275
Normas para publicação	283

Editorial

Lourdes M. Bandeira,
Ana Cristina M. Collares
& Tânia Mara C. Almeida*

* Professoras do
Departamento
de Sociologia da
Universidade de
Brasília.

As editoras do presente número de *Sociedade e Estado* têm a satisfação de apresentar um dossiê que certamente se tornará referência no país e na América Latina no campo dos estudos decoloniais interseccionados aos estudos raciais, “Decolonialidade e perspectiva negra”. Organizado pelos professores Joaze Bernardino-Costa (Departamento de Sociologia/UnB) e Ramón Grosfoguel (Universidade da Califórnia – Berkeley/Estados Unidos), o dossiê é composto por cinco artigos de renomados/as estudiosos/as internacionais: Ramón Grosfoguel (Universidade da Califórnia – Berkeley/Estados Unidos), Enrique Dussel (Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa e Universidad Nacional Autónoma de México/México), Nelson Maldonado-Torres (Rutgers University/Estados Unidos), Patricia Hill Collins (Universidade de Maryland e Universidade de Cincinnati/Estados Unidos) e Linda Alcoff (Hunter College e City University of New York/Estados Unidos). Alguns desses artigos são traduções de importantes textos originalmente publicados fora do país e, portanto, não há traduções presentes neste número em separado, como foram apresentadas ultimamente. Os demais artigos são publicações inéditas para a nossa revista.

A partir dos próximos fascículos, dossiês serão organizados de modo intercalado com edições formadas apenas por artigos recebidos via fluxo contínuo, de acordo com a linha adotada pelo Comitê Editorial a partir de 2016. Afinal, a revista tem sido procurada com grande frequência por autores/as assinantes de excelentes textos, os quais necessitam ser divulgados com celeridade e menor tempo entre a data de submissão e sua disponibilização ao público leitor.

A seção de artigos de fluxo contínuo está formada por cinco manuscritos de diversos temas, abordagens teóricas e metodológicas. Estes são:

“Novos padrões de investigação policial no Brasil”, de autoria de Arthur Trindade Maranhão Costa (UnB) e Almir de Oliveira Júnior (Ipea), descreve e analisa casos de investigação policial denunciados pelo Ministério Público em nove estados brasileiros e arquivados no ano de 2011. Este conjunto apresenta-se como um novo padrão investigatório e traz efeitos significativos às sentenças, estabelecendo-se a partir de mudanças de atitudes dos profissionais do Sistema de Justiça Criminal.

“As correspondências entre José Enrique Rodó e Miguel de Unamuno: o reencontro intelectual da Pátria Mãe com a Pátria Filha”, por Elisângela da Silva Santos (Universidade Complutense/Madrid), analisa correspondências trocadas entre os autores José Enrique Rodó (1871-1917) e Miguel de Unamuno (1864-1936), onde se observa um projeto intelectual de intercâmbio de ideias e relações entre a Espanha e a América Latina. Os seguintes temas são destacados como elementos de aliança entre os países no processo de colonização: os debates em torno de seus livros; a construção de um espírito coletivo com vistas a uma aproximação entre a Antiga Pátria Mãe e a Antiga Pátria Filha; suas produções ensaísticas; as condições políticas e históricas que vivenciavam Espanha e Uruguai; o positivismo e o idealismo; por fim, a religião e a ciência.

O terceiro artigo, de autoria conjunta de Enrique Pastor Seller (Universidad de Murcia) e Margarita Sánchez Millán (Servicios Sociales del Municipio de Beniel/Murcia), “Estudio del impacto y efectos de la crisis económica em las políticas de protección social del âmbito local en España”, realiza uma análise de caso da região de Murcia por meio de uma pesquisa longitudinal de necessidades e serviços entre 1996 e 2011. Os resultados apontam para a mudança do perfil dos usuários estar diretamente relacionado com as dinâmicas da crise socioeconômica e o desenvolvimento das políticas de bem-estar social.

José Veríssimo Romão Netto (USP) escreveu o artigo “Estrutura administrativa do governo brasileiro, cultura política e busca pela sociedade ideal”, que trata da transformação da organização e estrutura do governo central brasileiro entre a monarquia e o atual período democrático (1985). Contudo, uma interessante aproximação teórica é assinalada entre autores que têm refletido e atuado sobre essa estrutura. “Eles propugnaram que por intermédio da reforma da estrutura político-administrativa do Estado seria possível mudar a cultura política do povo brasileiro”.

Por fim, “Processos de racionalização e novos desenhos identitários: a reestruturação da indústria da reparação automotiva e do ofício do mecânico”, assinado por Laura Senna Ferreira (UFSM), busca compreender a elaboração de novos desenhos identitários em uma categoria laboral com intensificação dos processos de racionalização do trabalho e da indústria a partir dos anos 1990: o ofício de mecânico na reparação automotiva. Em um estudo de caso em Porto Alegre (RS), observa e analisa-se a maneira pela qual esses sujeitos têm resistido e/ou negociado com tais exigências, redimensionando suas identidades.

Quanto às resenhas deste número, apresentamos uma elaborada por Marcelo Augusto de Almeida Teixeira (doutorando PPGSOL/UnB), a respeito da obra Ruth Levitas, *Utopia as method: the imaginary reconstitution of society* (New York: Palgra-

ve MacMillan, 2013). A outra, intitulada “E se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos?”, por Éverton Garcia da Costa (doutorando PPGS/UFRGS), se refere ao livro de nome similar de Boaventura de Sousa Santos, *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos* (São Paulo: Cortez, 2013).

Como de praxe, resumos de dissertações e teses encerram o fascículo do nosso periódico. Contudo, este material não se encontra mais disponível na plataforma de livre acesso SciELO, apenas em outras bases de nossa revista e na nossa versão impressa.

Com pesar, expressamos neste editorial a indignação e a perplexidade pelo assassinato da estudante de biologia da UnB, Louise Maria da Silva Ribeiro, pelo seu colega de curso nas dependências da universidade por não aceitar o fim do relacionamento amoroso. Em sua homenagem e às mulheres que se empenham cotidianamente a usufruírem as possibilidades de estudo, trabalho e autonomia individual, em uma vida sem violência, divulgamos aqui o poema da Lílian Gisele Fraga (graduanda em ciências sociais/UnB), escrito justamente no mês internacional da mulher, dias após o referido feminicídio e outro que vitimou a também jovem Jane Carla, no Distrito Federal, pelo mesmo motivo.

Requiem in aeternum

Em memória de Louise Ribeiro e Jane Carla

Pai, por que me abandonastes?
Clamou o filho de Deus.
Deus, por que nos repudiastes?
Clamam as filhas dos homens.
Nem a mãe do Cristo foi poupada
Nem as mães das mulheres queimadas
Nas fogueiras da Santa Inquisição.

Negar Deus não cumpre meu intento
Porém pergunto-vos embora em vão
Se vos comprazei de nosso tormento.
Pois que na Terra não temos Justiça
Para nossos corpos aos abutres lançados
Antes mesmo de terem se tornado carniça.

O sangue das tapuias mortas na colonização
A essência das negras arrastadas pelas senzalas
É, ó povo infame e cruento, vossa maldição!

A cada companheira que cala e à tumba desce
Morremos nós – ainda que vivas permaneçam
Outras mil em fúria se levantarão!
Vingaremos nossas irmãs ultrajadas
As que na batalha em ardor foram forjadas
Pois quem já morreu a Morte não pode matar.

Dossiê:

Decolonialidade e
perspectiva negra

Decolonialidade e perspectiva negra

Recebido: 03.11.15

Aprovado: 01.02.16

Joaze Bernardino-Costa
& Ramón Grosfoguel*

* Joaze Bernardino-Costa é professor adjunto do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília. <joazebernardino@gmail.com>.

Ramón Grosfoguel é professor associado do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade da Califórnia, Berkeley. <grosfogu@berkeley.edu>.

Resumo: o artigo situa a decolonialidade como projeto que teve origem simultânea ao início do sistema-mundo moderno/colonial, sendo que este organiza diferenças e desigualdades entre povos a partir da ideia de raça. O artigo destaca como característica distintiva do projeto decolonial a produção do conhecimento e as narrativas a partir de *loci* geopolíticos e corpos-políticos de enunciação. Entre esses *loci* de enunciação chamamos a atenção para o conhecimento produzido a partir de uma perspectiva negra das Américas e Caribe.

Palavras-chave: decolonialidade, perspectiva negra, *loci* de enunciação, sistema-mundo moderno/colonial.

Em alusão ao artigo publicado por Stuart Hall (2003), quando este se pergunta sobre “quando foi o pós-colonial”, perguntamo-nos quando foi o decolonial? Em resposta à sua pergunta, Hall secundariza a tentativa de uma explicação temporal em favor de uma explicação que enxerga o pós-colonial como uma abordagem crítica que se propõe a superar a crise de compreensão produzida pela incapacidade de antigas teorias e categorias de explicar o mundo. O “pós” do pós-colonial não significa que os efeitos do domínio colonial foram suspensos no momento em que concluiu o domínio territorial sob uma colônia. Ao contrário, os conflitos de poder e os regimes de poder-saber continuaram e continuam nas chamadas nações pós-coloniais. Diante disso, na resposta de Hall, o que será distintivo no pós-colonialismo será a capacidade de fazer uma releitura da colonização, bem como o tempo presente a partir de uma escrita descentrada, da diáspora; ou ainda global, das grandes narrativas imperiais do passado, que estiveram centradas na nação (Hall, 2003: 109).

Mesmo que Stuart Hall secundarize a dimensão temporal da emergência do pós-colonial, é possível afirmarmos que o pós-colonialismo como termo originou-se nas discussões sobre a decolonização de colônias africanas e asiáticas depois da Segunda Guerra Mundial (Coronil, 2008), tendo sido produzido, principalmente, por intelectuais do Terceiro Mundo que estavam radicados nos departamentos de estudos culturais, de língua inglesa, antropologia das universidades inglesas e posteriormente das universidades norte-americanas. A consequência mais óbvia disso foi o fato de o pós-colonialismo ter uma língua de nascença, o inglês, e ter também um espaço de circulação, o mundo anglofônico.

Uma derivação importante do pós-colonialismo – enquanto comunidade argumentativa – foi o Grupo de Estudos da Subalternidade do Sul da Ásia, liderado, na década de 1980, pelo historiador Ranajit Guha. Este grupo visava dismantelar a razão colonial e nacionalista na Índia, restituindo aos sujeitos subalternos sua condição de sujeitos plurais e descentrados. A coletânea de livros, estudos e publicações sob os auspícios de Guha propunha-se a apreender a consciência subalterna silenciada no e pelo discurso colonial e nacionalista, buscando nas fissuras e contradições desses discursos as vozes obliteradas ou silenciadas dos subalternos (Guha, 1997).

Apesar de uma longa história colonial na América Latina e de reações aos efeitos da colonização, que podemos chamar de colonialidade, intelectuais dessa região não figuraram e não figuram no campo de estudos pós-coloniais. Por exemplo, Homi Bhabha, Edward Saïd e Gayatri Spivak – os nomes mais expressivos do campo acadêmico pós-colonial – não fazem nenhuma referência à América Latina nos seus estudos.

Não somente, mas também em decorrência do silêncio ou da obliteração da teoria pós-colonial às contribuições de intelectuais da América Latina é que se constituiu na virada do milênio uma rede de investigação de intelectuais latino-americanos em torno da decolonialidade ou, como nomeia Arturo Escobar (2003), em torno de um programa de investigação modernidade/colonialidade.

A crítica ao pós-colonialismo – com uma marca de nascença britânica e americana – como um possível paradigma reside no risco de ele tornar-se um significante vazio, que poderia conter e acomodar todas as demais experiências históricas locais. Caso isso procedesse – como menciona repetidas vezes Mignolo –, mudaríamos o contexto, mas não os termos da conversação, uma vez que a teoria pós-colonial continuaria controlando e garantido posições de poder para aqueles que com ela se identificassem (Mignolo, 2003).

Ao evitar o paradoxal risco de colonização intelectual da teoria pós-colonial, a rede de pesquisadores da decolonialidade lançou outras bases e categorias interpretativas da realidade a partir das experiências da América Latina. Em outras palavras, com essa iniciativa, parafraseando Chakrabarty (2000), busca-se não somente provincializar a Europa, mas também toda e qualquer forma de conhecimento que se proponha a universalização, seja o pós-colonialismo seja a própria contribuição decolonial a partir da América Latina.

De volta à pergunta que colocamos no início do texto, podemos afirmar que o decolonial como rede de pesquisadores que busca sistematizar conceitos e categorias interpretativas tem uma existência bastante recente. Todavia, isso responde de ma-

neira muito parcial à nossa pergunta, uma vez que reduziria a decolonialidade a um projeto acadêmico. Para além disso, a decolonialidade consiste também numa prática de oposição e intervenção, que surgiu no momento em que o primeiro sujeito colonial do sistema mundo moderno/colonial reagiu contra os desígnios imperiais que se iniciou em 1492.

Sem utilizar precisamente o termo “colonialidade”, já era possível encontrarmos a ideia que gira em torno desse conceito em toda a tradição do pensamento negro. A título de exemplo, podemos encontrar contemporaneamente essa ideia em autores e autoras tais como W. E. B. Du Bois, Oliver Cox, Frantz Fanon, Cedric Robinson, Aimé Césaire, Eric Williams, Angela Davis, Zora Neale Huston, bell hooks etc. Entretanto, a articulação desta ideia – já identificada com o conceito de colonialidade – foi formulada de maneira explícita por Immanuel Wallerstein (1992). Na sequência, o conceito de Wallerstein foi retomado por Anibal Quijano, que passou a nomeá-lo como colonialidade do poder.

Localizar o início do “sistema-mundo capitalista/patriarcal/cristão/moderno/colonial europeu” em 1492 tem repercussões significativas para os teóricos da decolonialidade. A mais evidente é o entendimento que a modernidade não foi um projeto gestado no interior da Europa a partir da Reforma, da Ilustração e da Revolução Industrial, às quais o colonialismo se adicionou. Contrariamente a essa interpretação que enxerga a Europa como um contêiner – no qual todas as características e os traços positivos descritos como modernos se encontrariam no interior da própria Europa –, argumenta-se que o colonialismo foi a condição *sine qua non* de formação não apenas da Europa, mas da própria modernidade. Em outras palavras, sem colonialismo não haveria modernidade, conforme fora articulado na obra de Enrique Dussel (1994). A partir dessa formulação tornou-se evidente a centralidade do conceito de colonialidade do poder, entendido como a ideia de que a raça e o racismo se constituem como princípios organizadores da acumulação de capital em escala mundial e das relações de poder do sistema-mundo (Wallerstein, 1990: 289). Dentro desse novo sistema-mundo, a diferença entre conquistadores e conquistados foi codificada a partir da ideia de raça (Wallerstein 1983; 1992: 206-208; Quijano, 2005: 106). Esse padrão de poder não se restringiu ao controle do trabalho, mas envolveu também o controle do Estado e de suas instituições, bem como a produção do conhecimento.

A partir do século XVI iniciou-se, portanto, a formação do eurocentrismo ou, como nomeia Coronil (1996), do ocidentalismo, entendido como o imaginário dominante do mundo moderno/colonial que permitiu legitimar a dominação e a exploração imperial. Com base nesse imaginário, o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia) foi visto como atrasado em rela-

ção à Europa. Sob esse outro é que se exerceu o “mito da modernidade” em que a civilização moderna se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade daqueles que são nomeados como primitivos e atrasados (Dussel, 2005). Esse imaginário dominante esteve presente nos discursos coloniais e posteriormente na constituição das humanidades e das ciências sociais. Essas não somente descreveram um mundo, como o “inventaram” ao efetuarem as classificações moderno/coloniais. Ao lado desse sistema de classificações dos povos do mundo houve também um processo de dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades.

O longo século XVI, que consolidou a conquista da América e o apogeu dos impérios Espanhol e Português, significou não apenas a criação de uma economia mundial, mas a emergência do primeiro grande discurso do mundo moderno, que inventou e, ao mesmo tempo, subalternizou populações indígenas, povos africanos, muçulmanos e judeus (como argumenta o artigo de Grosfoguel nesse dossiê). Esse é o contexto nascente da modernidade sistematicamente negado nas descrições hegemônicas da modernidade feita a partir da própria Europa (como um *locus* de enunciação) e também assumido pelos autores pós-coloniais, que tomam o início da modernidade a partir do século XVIII.

Esse primeiro grande discurso que inventa, classifica e subalterniza o outro é também a primeira fronteira do nascente sistema mundo moderno/colonial. Do ponto de vista político-filosófico essa fronteira é estabelecida pelo princípio da “pureza de sangue” na península ibérica – que estabeleceu classificações e hierarquizações entre cristãos, mouros e judeus – e pelos debates teológicos da Escola de Salamanca em torno dos “direitos dos povos”, que definiu a posição de indígenas e africanos na escala humana (Dussel, 1994). Esse primeiro grande discurso que impôs as primeiras diferenças coloniais no sistema mundo moderno/colonial passa, posteriormente, por sucessivas transformações, tais como o racismo científico do século XIX, a invenção do oriental, a atual islamofobia etc.

Porém, os sujeitos coloniais que estão nas fronteiras – físicas e imaginárias – da modernidade não eram e não são seres passivos. Eles podem tanto se integrar ao desenho global das histórias locais que estão sendo forjadas como podem rejeitá-las. É nessas fronteiras, marcadas pela diferença colonial, que atua a colonialidade do poder, bem como é dessas fronteiras que pode emergir o pensamento de fronteira como projeto decolonial.

O pensamento de fronteira não é um pensamento fundamentalista ou essencialista daqueles que estão à margem ou na fronteira da modernidade. Justamente por

estar na fronteira, esse pensamento está em diálogo com a modernidade, porém a partir das perspectivas subalternas. Em outras palavras, o pensamento de fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade (Grosfoguel, 2009). Podemos identificar, por exemplo, como pensamento fronteiro as contribuições do indígena Felipe Guama Poma de Ayala, que, no início do século XVII, escreve *Nueva crónica y buen gobierno*, obra monumental relatando o desastre da colonização espanhola sobre o império inca e, ao mesmo tempo, indicando ao rei da Espanha o que deveria ser um bom governo a partir de uma perspectiva incaica (Poma de Ayala, 1980).

Aqui reside uma importante diferença entre o projeto decolonial e as teorias pós-coloniais. Essas tematizam a fronteira ou o entrelugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também *loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento.

Todavia, é preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Justamente, o êxito do sistema-mundo moderno/colonial reside em levar os sujeitos socialmente situados no lado oprimido da diferença colonial a pensarem epistemicamente como aqueles que se encontram em posições dominantes. Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da perspectiva subalterna é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico (Grosfoguel, 2009).

Afirmar o *locus* de enunciação significa ir na contramão dos paradigmas eurocêntricos hegemônicos que, mesmo falando de uma localização particular, assumiram-se como universais, desinteressado e não situados. O *locus* de enunciação não é marcado unicamente por nossa localização geopolítica dentro do sistema mundial moderno/colonial, mas é também marcado pelas hierarquias raciais, de classe, gênero, sexuais etc. que incidem sobre o corpo.

No discurso colonial, o corpo colonizado foi visto como corpo destituído de vontade, subjetividade, pronto para servir e destituído de voz (hooks, 1995). Corpos destituídos de alma, em que o homem colonizado foi reduzido a mão de obra, enquanto a mulher colonizada tornou-se objeto de uma economia de prazer e do desejo. Mediante a razão colonial, o corpo do sujeito colonizado foi fixado em certas identida-

des. Como resposta, em diálogo com as feministas que defendiam que o conhecimento é sempre situado (Haraway, 1991), as feministas negras argumentaram que a epistemologia dominante, embora travestida de neutra e universal, é masculina e branca. Diante disso, a trajetória individual e coletiva dos sujeitos subalternos (especialmente das mulheres negras) é vista como um privilégio epistemológico de onde se elabora também um pensamento de fronteira a partir de uma perspectiva subalterna. Podemos ver isso no artigo de Patricia Hill Collins, neste dossiê, autora que não integra a rede de pesquisadores que tratam a modernidade/decolonialidade, mas possui uma evidente intervenção e um pensamento decoloniais, tal como inúmeros autores e autoras pertencentes à tradição do pensamento negro.

A decolonialidade, como falamos acima, não se constitui num projeto acadêmico que obrigaria aqueles que a adotassem a citar seus autores e conceitos chaves, nem se constitui numa espécie universalismo abstrato (um particular que ascende à condição de um desígnio universal global). Caso isso ocorresse, estaríamos nos deparando com um novo colonialismo intelectual não mais da Europa, mas da América Latina.

Ao contrário, o projeto decolonial reconhece a dominação colonial nas margens/fronteiras externas dos impérios (nas Américas, no sudeste da Ásia, no norte da África), bem como reconhece a dominação colonial nas margens/fronteiras internas dos impérios, por exemplo, negro e chicanos nos Estados Unidos, paquistaneses e indianos na Inglaterra, magrebinos no França, negros e indígenas no Brasil etc. Na década de 1960, essa diferença colonial nas fronteiras internas dos impérios foi conceituada por Pablo Gonzales Casanova de colonialismo interno em que sobretudo o eixo racial estabeleceu uma divisão de privilégios, de experiências e de oportunidades entre negros e brancos, populações indígenas e brancos, tal como exemplifica a história do Brasil.

Da mesma forma que reconhecemos as contribuições do feminismo negro norte-americano, exemplificado nesse dossiê pelo texto de Patricia Hill Collins, como um caso de intervenção acadêmica e política decolonial, também reconhecemos as contribuições de inúmeros intelectuais e pesquisadores negros e negras brasileiros também como intervenções político-acadêmicas decoloniais. Intelectuais como Lélia Gonzáles, Beatriz do Nascimento, Sueli Carneiro, Guerreiro Ramos, Abdias do Nascimento, Clóvis Moura, para citar apenas alguns, pensam a condição do negro na sociedade brasileira a partir da experiência da diferença colonial. A partir do lugar epistêmico de negro nessa sociedade.

O que é fundamental no registro e na análise dessas interpretações e práticas políticas e culturais é a restituição da fala e da produção teórica e política de sujeitos

que até então foram vistos como destituídos da condição de fala e da habilidade de produção de teorias e projetos políticos. Rer autores que foram silenciados pela academia não significa somente se deparar com testemunhos sobre os efeitos da dominação colonial, significa deparar-se com o registro de múltiplas vozes, ações, sonhos que lutam contra a marginalidade, a discriminação, a desigualdade e buscam a transformação social (Moraña, Dussel, Jáuregui, 2009: 10).

Encena-se, no projeto decolonial, um diálogo entre povos colonizados ou que vivem a colonialidade. A transmodernidade é o projeto utópico que Enrique Dussel propõe para ir além da versão eurocêntrica da modernidade. Em vez de uma única modernidade, centrada na Europa e imposta ao resto do mundo como um desenho global, Dussel propõe que se enfrente a modernidade eurocentrada através de uma multiplicidade de respostas críticas decoloniais que partam do sul global, escutados não apenas aqueles que se encontram geograficamente ao Sul, mas aqueles povos, as culturas e os lugares epistêmicos que foram subalternizados pelo projeto eurocêntrico da modernidade (Grosfoguel, 2009: 408). Esse projeto oferece a possibilidade de constituir uma rede planetária em favor da justiça, da igualdade e da diversidade epistêmica.

Central ao projeto político-acadêmico da decolonialidade é o reconhecimento de múltiplas e heterogêneas diferenças coloniais, assim como as múltiplas e heterogêneas reações das populações e dos sujeitos subalternizados à colonialidade do poder. A dominação colonial seria, portanto, o conector entre diversos lugares epistêmicos. É isso que indica o artigo de Enrique Dussel neste dossiê, um convite para ir além do provincialismo da epistemologia de homens brancos europeus ou europeizados que produzem a invisibilidade de outras experiências histórico sociais de sujeitos subordinados às codificações de gênero, sexualidade e raça¹. Ao contrário disso, Dussel convida-nos ao esforço de estabelecer um diálogo intercultural e transmoderno entre, por exemplo, a experiência latino-americana e a cultura islâmica – ambas subordinadas paralelamente com o advento do sistema-mundo moderno/colonial, a partir de 1492 – em nome de um projeto crítico para além do racismo e do sexismo.

Um diálogo transmoderno e intercultural a ser desenvolvido pelo sul global – Sul como uma metáfora do sofrimento humano, como argumenta Boaventura de Sousa Santos (2009) – é uma chave para evitar o universalismo eurocentrado em que um definia para o resto a única solução possível. O que se propõe aqui é a abertura para o diálogo crítico com o propósito de construir um paradigma para a próxima revolução (ver artigo de Alcoff neste dossiê), na qual a luta por uma sociedade mais igualitária, democrática e justa, a busca de soluções para o patriarcalismo, o racismo, a colonialidade, o capitalismo possam estar abertas para as diversas histórias locais,

1. Fazemos questão de enfatizar que quando falamos de homem branco e homem negro, mulheres negras estamos falando da posição epistêmica. A história recente do Brasil, por exemplo, mostra como diversas pessoas brancas têm contribuído para a construção de outro mundo possível. Portanto, mais do que cor de pele que poderia dar a impressão de um divisionismo, o fundamental são os compromissos políticos e éticos. Em outras palavras, o argumento não é o de substituir os condenados da terra pelos condenados pela pele.

para as diversas perspectivas epistêmicas e para os diversos contextos em que são encenados os projetos de resistência. Dentro desse projeto utópico, deparamo-nos não mais com o *uni*-versalismo, senão com o *pluri*-versalismo como convite à produção de um saber decolonial rigoroso, não provinciano (Grosfoguel, 2012).

O dossiê “Decolonialidade e perspectiva negra”, assim, é um chamado para as novas gerações de pesquisadores que pensam e falam de um *locus* de enunciação negro para se integrarem nesse diálogo pluri-universal, transmoderno e decolonial, de forma semelhante ao que ocorreu nos departamentos de estudos étnicos, feministas, africanos e afro-americanos nas universidades dos Estados Unidos, onde houve contratação de mulheres, negros, chicanos, asiáticos, nativos americanos, bem como a atração de estudantes com esses marcadores identitários (ver artigo de Nelson Maldonado Torres neste dossiê).

O Brasil, em decorrência dos projetos de ações afirmativas em curso nas universidades públicas do país desde o início desse milênio, depara-se com a possibilidade de incorporar a experiência negra e indígena não apenas na formulação de conhecimento, mas também na busca de soluções para os problemas que enfrentamos. A partir deste *locus* epistêmico, podemos construir um pensamento decolonial em âmbito nacional, assim como podemos construir um diálogo intercultural com outros sujeitos que vivenciam processos de subordinação no sul global.

Essa é a esperança que depositamos no presente dossiê.

Boa leitura.

Abstract: This article places decoloniality as a project that had a simultaneous beginning to the modern/colonial world-system. The latter had organized differences and inequalities among people based on the idea of race. The article highlights, as a distinctive feature of the decolonial project, the production of knowledge and narratives from geo-political and corporeal-political loci of enunciations. Among these loci of enunciation, we call attention to the knowledge produced from black perspectives, especially from the Americas and the Caribbean.

Keywords: decoloniality; black perspective; loci of enunciation; modern/colonial world-system.

Referências

CASANOVA, Pablo Gonzales. *Exploração, colonialismo e luta pela democracia na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CORONIL, Fernando. Beyond occidentalism? Towards non-imperial geohistorical categories. *Cultural Anthropology*, v. 11, n. 1, p. 51-87, Feb. 1996.

CORONIL, Fernando. Elephants in the Americas? Latin American pós-colonial studies and global decolonization. In: MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Eds.). *Coloniality at large: latin american and poscolonial debate*, p. 396-416. Durham; London: Duke University Press, 2008.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana*, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

———. *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad (conferencias de Frankford, octubre 1992)*. Bolivia: Plural Editores, 1994.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidade latinoamericano. *Tabula Rasa*, n. 1, p. 51-86, Ene.-Dic. 2003.

GROSFUGUEL, Ramón. Decolonizing western universalisms: decolonial pluriversalism from Aimé Césaire to the Zapatistas. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Merced, v. 1, n. 3, p. 88-104, Set.-Dez. 2012.

———. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

GUHA, Ranajit (Ed.). *A subaltern studies reader (1986-1996)*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, p. 101-131. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

HOOBS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 464-469, 1995.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MORAÑA, Mabel; DUSSEL, Enrique; JÁUREGUI, Carlos (Eds.). *Coloniality at large: latin american and poscolonial debate*. Durham; London: Duke University Press, 2008.

POMA DE AYALA, Felipe Guaman. *Nueva coronica y buen gobierno*. México: Fondo de Cultura Económica, 3 v., 1980 [1587-1615].

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.) *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana*, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

SANTOS, Boavetura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*, p. 23-72. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

WALLERSTEIN, Immanuel. La creación del sistema mundial moderno. In: BERNARDO, L. *Un mundo jamás imaginado*. Bogotá: Editorial Santillana, 1992.

———. World-System Analysis: The Second Phase. *Review*, XIII, 2, 287-93, Spring, 1990.

———. *Historical capitalism*. New York: Monthly Review Press. 1983.

A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*

Ramón Grosfoguel**

Resumo: Este artigo discute a estrutura epistêmica do mundo moderno em relação aos quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI (1450-1650). Argumenta-se que o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído às custas do genocídio/epistemicídios dos sujeitos coloniais. O artigo relaciona o racismo/sexismo epistêmico da estrutura das universidades ocidentalizadas e do mundo moderno ao genocídio/epistemicídio contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus, contra povos nativos na conquista das Américas, contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas e, finalmente, contra as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria. Esses quatro genocídios/epistemicídios são fundantes da estrutura epistêmica moderno-colonial e das universidades ocidentalizadas. A tese principal deste artigo é que a condição de possibilidade para o cartesianismo idolátrico dos anos 1640 que assume o olho de Deus e arroga-se o direito de dizer “penso, logo existo” é o “extermínio, logo existo”.

Palavras-chave: universidades ocidentalizadas, epistemologia racista/sexista, sistema-mundo, genocídio/epistemicídios, conquista colonial.

Introdução

O racismo/sexismo epistêmico é um dos problemas mais importantes do mundo contemporâneo. O privilégio epistêmico dos homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por outros corpos políticos e geopolíticas do conhecimento tem gerado não somente injustiça cognitiva, senão que tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo. A inferiorização dos conhecimentos produzidos por homens e mulheres de todo o planeta (incluindo as mulheres ocidentais) tem dotado os homens ocidentais do privilégio epistêmico de definir o que é verdade, o que é a realidade e o que é melhor para os demais. Essa legitimidade e esse monopólio do conhecimento dos homens ocidentais tem gerado estruturas e instituições que produzem o racismo/sexismo epistêmico, desqualificando outros conhecimentos e outras vozes críticas frente aos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que regem o sistema-mundo.

* Versão modificada do artigo “The structure of knowledge in westernized universities: epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century”, publicado no *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. XI, issue 1, 2013, p. 73-90. Traduzido por Fernanda Miguens, Maurício Barros de Castro e Rafael Maheiro. Revisão: Joaze Bernardino-Costa.

** Professor do Departamento de Estudos Étnicos da Universidade de Califórnia – Berkeley. <grosfogu@berkeley.edu>.

Os projetos neoliberais, militares, internacionais, de direitos humanos estão informados pela autoridade do conhecimento Norte-cêntrica que se impõe por meio de mecanismos institucionais universitários, militares, internacionais (ONU, FMI, Banco Mundial), estatais etc. Essa autoridade não é democrática, impõe-se à base da superioridade do conhecimento imposta pela dominação ocidental capitalista do mundo e tem uma história de longa duração, objeto dos comentários que seguem.

Este artigo está inspirado na crítica de Dussel à filosofia cartesiana baseada em seu trabalho de história mundial acerca da conquista do continente americano no longo século XVI e na crítica de Boaventura de Sousa Santos às estruturas de conhecimento hegemônicas excludentes das epistemologias do Sul¹. Inspirado nos trabalhos de Dussel, o artigo agrega outra dimensão para as muitas contribuições sobre a conquista das Américas, relacionando três outros processos históricos que são constitutivos das estruturas de conhecimento do sistema-mundo: a conquista de Al-Andalus, a escravização de africanos nas Américas e o assassinato de milhões de mulheres queimadas vivas na Europa, acusadas de feitiçaria.

Uma vez que Dussel se centrou na lógica genocida da conquista, este artigo aponta para as implicações dos quatro genocídios do século XVI que Boaventura de Sousa Santos (2010) chamou de “epistemicídio”, ou seja, a destruição de conhecimentos ligada à destruição de seres humanos. O foco estará fundamentalmente direcionado para a emergência das estruturas de conhecimento modernas/coloniais, como a epistemologia fundante das universidades ocidentalizadas, e suas implicações para a decolonização do conhecimento.

As questões principais que serão abordadas estão baseadas nas análises realizadas por Boaventura de Sousa Santos acerca da universidade, das epistemologias do Sul e a epistemologia Norte-cêntrica. O que faço neste trabalho é tomar suas observações acerca das estruturas epistêmicas contemporâneas baseadas em homens ocidentais de cinco países (França, Alemanha, Inglaterra, Estados Unidos e Itália) e a partir de aí formular perguntas de investigações histórico-mundiais. As perguntas são as seguintes:

Como é possível que o cânone do pensamento em todas as disciplinas da ciências sociais e humanidades nas universidades ocidentalizadas (Grosfoguel, 2012) se baseie no conhecimento produzido por uns poucos homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e os Estados Unidos)?

Como foi possível que os homens desses cinco países alcançaram tal privilégio epistêmico ao ponto de que hoje em dia se considere o seu conhecimento superior ao do resto do mundo?

1. O longo século XVI é uma formulação do historiador francês Fernand Braudel, que influenciou o trabalho do estudioso do sistema-mundo, Immanuel Wallerstein (1974). Ele se refere aos 200 anos que cobrem o período entre 1450-1650. Este é o período de formação de um novo sistema histórico denominado por Wallerstein como o moderno sistema-mundo, ou a economia-mundo europeia ou a economia-mundo capitalista. O processo histórico que formou esse novo sistema cobriu os 200 anos do longo século XVI. Eu usarei o longo século XVI para me referir ao processo de longa duração que cobre a formação inicial desse sistema histórico e uso o termo século XVI para me referir aos anos 1500.

Como eles conseguiram monopolizar a autoridade do conhecimento do mundo?

Por que o que hoje conhecemos como teoria social, histórica, filosófica, econômica ou crítica se baseia na experiência sócio-histórica e na visão de mundo de homens destes cinco países?

Como é que no século XXI, com tanta diversidade epistêmica existente no mundo, estejamos ancorados em estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais?

Quando se ingressa em qualquer departamento de ciências sociais ou humanidades, o cânone do pensamento a ser ensinado é fundamentalmente encontrado numa teoria produzida por homens dos cinco países da Europa ocidental citados anteriormente (Santos, 2010).

Entretanto, se a teoria emerge de uma conceituação baseada nas experiências e sensibilidades sócio-históricas concretas, assim como a concepção de mundo desses espaços e corpos sociais particulares, então as teorias científicas sociais ou qualquer outra teoria limitada à experiência e visão de mundo de somente cinco países no mundo são, para dizer o mínimo, provincianas. Mas esse provincianismo se disfarça debaixo de um discurso de “universalidade”. A pretensão é que o conhecimento produzido por homens desses cinco países tenha o mágico efeito de apresentar uma capacidade universal: suas teorias são supostamente suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo. Como resultado, nosso trabalho na universidade ocidentalizada é basicamente reduzido a aprender essas teorias oriundas da experiência e dos problemas de uma região particular do mundo, com suas dimensões espaciais/temporais muito particulares e “aplicá-las” em outras localizações geográficas, mesmo que as experiências espaciais/temporais destas sejam completamente diferentes daquelas citadas anteriormente. Essas teorias sociais, baseadas nas experiências sócio-históricas dos cinco países, constituem a base teórica das ciências humanas nas universidades ocidentais dos dias de hoje. A outra face desse privilégio epistêmico é a inferioridade epistêmica. O privilégio epistêmico e a inferioridade epistêmica são dois lados da mesma moeda. A moeda é chamada racismo/sexismo epistêmico (Grosfoguel, 2012), na qual uma face se considera superior e a outra inferior.

Nas universidades ocidentalizadas, o conhecimento produzido por epistemologias, cosmologias e visões de mundo “outras”, ou desde geopolíticas e corpos políticos do conhecimento de diferentes regiões do mundo considerados como não ocidentais com suas diversas dimensões espaço/temporais, reputados “inferiores” em relação ao conhecimento “superior” produzido por uns poucos homens ocidentalizados dos cinco países, conformam o cânone do pensamento nas humanidades e nas ciências

sociais. O conhecimento produzido a partir das experiências sócio-históricas e concepções de mundo do Sul global – também conhecido como mundo “não ocidental” – é considerado inferior e é segregado na forma de “*apartheid* epistêmico” (Rabaka, 2010) do cânone de pensamento das disciplinas das universidades ocidentalizadas. Mais ainda: o conhecimento produzido por mulheres (ocidentais ou não ocidentais) é também visto como inferior e fora do elenco do cânone do pensamento. As estruturas fundacionais do conhecimento das universidades ocidentalizadas são epistemicamente racistas e sexistas ao mesmo tempo. Quais os processos históricos que produziram as estruturas do conhecimento fundadas no racismo/sexismo epistêmico?

Para responder a essas perguntas, precisamos retornar vários séculos e examinar a formação do racismo/sexismo no mundo moderno/colonial e sua relação com a *longue durée* das modernas estruturas do conhecimento. Ao considerar que o legado cartesiano tem exercido tanta influência nas estruturas do conhecimento, este artigo começa com uma discussão sobre a filosofia cartesiana; a segunda parte trata da conquista de Al-Andalus; a terceira sobre a conquista do continente americano e suas implicações para as populações de origem judaica e muçulmana na Espanha do século XVI, assim como para as populações africanas tiradas à força da África e escravizadas no continente americano; a quarta parte trata do genocídio/epistemicídio contra as mulheres indo-europeias acusadas de bruxaria e queimadas vivas pela Igreja cristã; a última parte trata do projeto de transmodernidade de Enrique Dussel e o que isso significa para a decolonização das universidades ocidentalizadas.

Filosofia cartesiana

Devemos começar qualquer discussão sobre as estruturas de conhecimento das universidades ocidentalizadas falando da filosofia cartesiana. A moderna filosofia é supostamente fundada por René Descartes (2013)². A frase mais famosa de Descartes – “penso, logo existo” – constitui uma nova fundação do conhecimento que desafiou a autoridade do conhecimento da cristandade³ desde o Império Romano. A nova fundação do conhecimento produzida pelo cartesianismo não é mais o Deus cristão, mas o novo “Eu”. Embora Descartes nunca tenha definido quem é esse “Eu”, está claro em sua filosofia que o “Eu” substitui Deus como a nova fundação do conhecimento e seus atributos constituem a secularização dos atributos do Deus cristão. Para Descartes, o “Eu” pode produzir um conhecimento que é verdadeiro além do tempo e do espaço, universal no sentido que não está condicionado a nenhuma particularidade e “objetivo”, sendo entendido da mesma forma que a “neutralidade” e equivalente à visão do “olho de Deus”.

2. Eu disse “supostamente” porque, como Enrique Dussel (2008a) demonstrou em seu ensaio *Meditações anticartesianas*, Descartes foi muito influenciado pelos filósofos cristãos da conquista espanhola nas Américas.

3. Observe que faço uma distinção entre cristandade e cristianismo. Cristianismo é a tradição espiritual religiosa. Cristandade é quando o cristianismo transforma-se em uma ideologia dominante utilizada pelo Estado. A cristandade emerge no século IV D.C., quando Constantino se apropria do cristianismo e o torna a ideologia oficial do Império Romano.

Para afirmar a existência de um “Eu”, que produz conhecimento equivalente à visão do “olho de Deus”, Descartes manteve dois argumentos principais: um é ontológico e o outro é epistemológico. Ambos constituem a condição de possibilidade para afirmação de que esse “Eu” pode produzir um conhecimento que é equivalente à visão do “olho de Deus”. O primeiro argumento é o dualismo ontológico. Descartes afirma que a mente é uma substância diferente do corpo. Isso permite à mente estar indeterminada e incondicionada pelo corpo. Dessa maneira, Descartes pode afirmar que a mente é similar ao Deus cristão, flutuando no céu, indeterminada por nenhuma influência terrestre e que pode produzir conhecimento equivalente à visão do olho de Deus. A universalidade equivale aqui à universalidade do Deus cristão, no sentido que não está determinada por particularidade alguma, está além de qualquer condição particular da existência.

O que poderia acontecer a esse argumento da “visão do olho de Deus” se a mente fosse de uma substância similar ao corpo? A principal implicação é que se desmorraria o argumento de que o “Eu” pode produzir a “visão do olho de Deus”. Sem o dualismo ontológico, a mente estaria localizada num corpo, poderia ser similar em substância ao corpo e, então, ser condicionada pelo corpo. Este último indicaria que o conhecimento se produz a partir de um espaço particular do mundo e, assim, não existe produção de conhecimento não situada. Se for esse o caso, então não se poderia mais sustentar que um “Eu” humano possa produzir um conhecimento equivalente a uma visão do olho divino (Dussel, 1995; Haraway, 1988).

O segundo argumento de Descartes é epistemológico. Ele afirma que o único modo do “Eu” alcançar a certeza na produção do conhecimento é através do método do solipsismo. Como o “Eu” pode enfrentar o ceticismo e ser capaz de alcançar a certeza da produção do conhecimento? A resposta dada por Descartes é que esta poderia ser alcançada através de um monólogo interior do sujeito com ele próprio (o gênero aqui não é acidental por razões que irei explicar posteriormente). Com o método do solipsismo, o sujeito pergunta e responde questões num monólogo interior até alcançar a certeza do conhecimento. O que aconteceria se os sujeitos humanos produzissem um conhecimento dialógico, ou seja, em relações sociais com outros seres humanos? A principal implicação disso seria o desmorroneamento da pretensão de um “Eu” capaz de produzir certeza em um conhecimento isolado nas relações sociais com outros seres humanos. Sem o solipsismo epistêmico, o “Eu” estaria situado nas relações sociais particulares, em contextos históricos e sociais concretos e, então, não haveria uma produção de conhecimento monológica, deslocada de lugar e antissocial. Se o conhecimento é produzido nas relações sociais particulares, ou seja, dentro de uma sociedade particular, então não se pode argumentar que o “Eu” humano pode produzir conhecimento equivalente à visão do “olho de Deus”.

A filosofia cartesiana tem exercido grande influência nos projetos ocidentalizados de produção de conhecimento. A pretensão de uma “não localização” da filosofia de Descartes, um conhecimento “não situado” inaugurou o mito da egopolítica do conhecimento, um “Eu” que assume produzir conhecimento de um não lugar. Como afirma o filósofo colombiano Santiago Castro-Gomez (2003), a filosofia cartesiana assume a epistemologia do ponto zero, ou seja, um ponto de vista que não assume a si mesmo como ponto de vista. A importância de René Descartes para a epistemologia ocidentalizada pode ser percebida 370 anos depois: as universidades ocidentalizadas seguem carregando o legado cartesiano como critério para validar a produção da ciência e do conhecimento. Mesmo os que são críticos da filosofia cartesiana continuam utilizando-o como critério para diferenciar o que é ciência ou não.

A divisão de “sujeito-objeto”, a “objetividade” – entendida como “neutralidade” –, o mito de um “Ego” que produz conhecimento “imparcial”, não condicionados por seu corpo ou localização no espaço, a ideia de conhecimento como produto de um monólogo interior, sem laços sociais com outros seres humanos e a universalidade entendida como algo além de qualquer particularidade continuam sendo os critérios utilizados para a validação do conhecimento das disciplinas nas universidades ocidentalizadas. Qualquer conhecimento que pretenda partir do corpo político do conhecimento (Anzaldúa, 1987; Fanon, 2010) e chegar à geopolítica do conhecimento (Dussel, 1977), em oposição ao mito do conhecimento da egopolítica cartesiana, é visto como tendencioso, inválido, irrelevante, sem seriedade, parcial, isto é, como conhecimento inferior.

O que é relevante para a “tradição do pensamento ocidental masculino” inaugurada pela filosofia cartesiana é o que constitui um evento histórico e mundial. Antes de Descartes, nenhuma tradição do pensamento pretendia produzir um conhecimento não situado que fosse divino ou equivalente a Deus. Este *universalismo idôlatrico* da “tradição do pensamento ocidental masculino” inaugurado por Descartes (2013) em 1637 pretende substituir Deus e produzir um conhecimento que seja equivalente a ele. As perguntas dusselianas são:

Quais são as condições políticas, econômicas, históricas e culturais para que alguém, em meados do século XVII, pretenda ser equivalente aos olhos de Deus e pretenda substituir a divindade do cristianismo?

Quem fala e a partir de que corpo político do conhecimento ou da geopolítica do conhecimento o faz?

Enrique Dussel (2005) responde a essas perguntas com o seguinte argumento: o “penso, logo existo” de Descartes é precedido por 150 anos de “conquisto, logo existo”. O *Ego conquiro* é a condição de existência do *Ego cogito* de Descartes. Se-

gundo Dussel, a arrogante e idólatra pretensão de divindade da filosofia cartesiana vem da perspectiva de alguém que se pensa como centro do mundo porque já conquistou o mundo. Quem é esse ser? Segundo Dussel (2005), é o *Ser imperial*. O “eu conquisto”, que começou com a expansão colonial em 1492, é a fundação e a condição da possibilidade do “eu penso” idólatrico que seculariza todos os atributos do Deus cristão e substitui Deus como fundamento do conhecimento. Uma vez que os europeus conquistaram o mundo, assim o Deus do cristianismo se fez desejável como fundamento do conhecimento. Depois de conquistar o mundo, os homens europeus alcançaram qualidades “divinas” que lhes davam um privilégio epistemológico sobre os demais.

No entanto, ainda há um elo perdido entre o “conquisto, logo existo” e o “penso, logo existo”. Não há condição inerente e necessária para derivar do “conquisto, logo existo” o “universalismo idólatra” (a visão dos olhos de Deus), nem o “racismo/sexismo epistêmico” (a inferioridade de todos os conhecimentos vindos dos seres humanos classificados como não ocidentais, não masculinos ou não heterossexuais) do “penso, logo existo”. O que conecta o “conquisto, logo existo” (*Ego conquiro*) com o idólatrico “penso, logo existo” (*Ego cogito*) é o racismo/sexismo epistêmico produzido pelo “extermínio, logo existo” (*Ego extermino*). É a lógica conjunta do genocídio/epistemicídio que serve de mediação entre o “conquisto” e o racismo/sexismo epistêmico do “penso” como novo fundamento do conhecimento do mundo moderno e colonial. O *Ego extermino* é a condição sócio-histórica estrutural que faz possível a conexão entre o *Ego coquiro* e o *Ego cogito*. Em seguida, se sustentará que os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI são as condições da possibilidade sócio-histórica para a transformação do “conquisto, logo existo” no racismo/sexismo epistêmico do “penso, logo existo”. Esses quatro genocídios/epistemicídios ao longo do século XVI são:

1. contra os muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus em nome da “pureza do sangue”;
2. contra os povos indígenas do continente americano, primeiro, e, depois, contra os aborígenes na Ásia;
3. contra africanos aprisionados em seu território e, posteriormente, escravizados no continente americano; e
4. contra as mulheres que praticavam e transmitiam o conhecimento indo-europeu na Europa, que foram queimadas vivas sob a acusação de serem bruxas.

Esses quatro genocídios/epistemicídios, são analisados com muita frequência de forma fragmentada, separados um dos outros. A tentativa aqui é de enxergá-los interconectados, inter-relacionados e como partes constitutivas das estruturas epis-

têmicas do “sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2011) criado a partir da expansão colonial, em 1492. Esses quatro genocídios foram ao mesmo tempo formas de epistemicídios que são partes constitutivas do privilégio epistêmico dos homens ocidentais. Para sustentar o argumento, devemos não apenas analisar a história do sistema-mundo, mas também explicar como e quando surgiu o racismo.

A conquista de Al-Andalus: genocídio/epistemicídio contra os muçulmanos e os judeus

A conquista definitiva de Al-Andalus, no final do século XV, foi realizada sob o lema da “pureza do sangue”, que era um discurso protorracista (embora não totalmente racista), contra as populações muçulmanas e judias durante a conquista colonial do território por parte da monarquia cristã espanhola contra o califado de Granada, que foi a última autoridade política muçulmana na Península Ibérica (Maldonado-Torres, 2008a). A prática da limpeza étnica no território de Al-Andalus produziu um genocídio físico e cultural contra muçulmanos e judeus. Os judeus e muçulmanos que ficaram no território foram assassinados (genocídio físico) ou forçados a se converterem ao cristianismo (genocídio cultural).

Essa limpeza étnica foi realizada através do genocídio (físico) e do epistemicídio (cultural) a partir dos seguintes processos:

1. A expulsão forçada dos muçulmanos e judeus de suas terras (genocídio), levou ao repovoamento do território com populações cristãs do norte da Península Ibérica (Caro Barojas, 1991; Carrasco, 2009). Isso é o que a literatura chama hoje de “colonialismo de população”.
2. A destruição massiva da espiritualidade e do conhecimento islâmico e judeu mediante o genocídio levou à conversão forçada (genocídio cultural) dos judeus e muçulmanos que decidiram permanecer no território (Barrios Aguilera, 2009; Kettami, 2012). Ao se converter os muçulmanos em mouriscos (muçulmanos convertidos) e os judeus em marranos (judeus convertidos), destruiu-se sua memória, seu conhecimento e sua espiritualidade (genocídio cultural). Isso era uma garantia de que os futuros descendentes de marranos e mouriscos nasceriam completamente cristãos, sem rastro da memória de seus ancestrais.

O discurso do Estado espanhol da “pureza do sangue” foi usado para vigiar as populações muçulmanas e judias que sobreviveram aos massacres. Com o objetivo de sobreviverem e se manterem no território, judeus e muçulmanos foram forçados a se converterem ao cristianismo (Galán Sánchez, 2010). Essas populações foram vigia-

dos pela monarquia cristã que esperava assegurar-se que não estavam simplesmente simulando a conversão e praticando secretamente o islã ou o judaísmo. A “pureza do sangue” foi um discurso usado para vigiar os convertidos e seus descendentes. Referia-se à “árvore genealógica” da população. A “árvore genealógica” dava às autoridades estatais a informação necessária para conhecer se os antepassados de uma pessoa ou família eram cristãos “puros” ou “não cristãos”, no caso de serem cristãos convertidos. O discurso da “pureza do sangue” não coloca em dúvida a humanidade das vítimas. Ele buscava vigiar aquelas populações que não tinham ascendência cristã em termos do quanto estavam próximas ou distantes do cristianismo, o seu objetivo era confirmar se a conversão era real ou fingida. Para a monarquia cristã espanhola, muçulmanos e judeus eram humanos com o “Deus equivocado” ou com uma “religião errada”. Percebiam eles como uma “quinta coluna” do sultanado otomano na Península Ibérica (Martín Casares, 2000; Carrasco, 2009; Galán Sánchez, 2010). Assim, os velhos discursos medievais de discriminação religiosa na Europa, tais como os antigos discursos antisemitas (judeófobos ou islamófobos) foram usados contra judeus e muçulmanos nas conquistas de Al-Andalus. É importante enfatizar que a possibilidade de conversão ainda estava em aberto, a antiga discriminação religiosa antisemita da Europa medieval praticada pela monarquia cristã espanhola (no final do século XV) ainda não era racial, e incluía entre os semitas tanto muçulmanos como judeus. Sempre quando os muçulmanos e os judeus se convertiam ao cristianismo, as portas para a integração estavam abertas, isso perdurou por todo o período de conquista de Al-Andalus por parte da monarquia espanhola medieval (Galán Sánchez, 2010; Domínguez Ortiz, 2009). A humanidade das vítimas não era posta em julgamento. O que se colocava em dúvida era a identidade ideológica e teológica dos sujeitos sociais. A classificação social usada na época tinha relação com uma questão teológica de ter o “Deus equivocado” ou a “religião errada” para dividir a sociedade em grupos religiosos. Em suma, o que importa aqui é o discurso da “pureza do sangue”, usado na conquista de Al-Andalus, que foi uma forma de discriminação religiosa, mas ainda não era plenamente racista, pois não colocava em dúvida, de maneira profunda, a humanidade de suas vítimas.

A conquista das Américas e a conquista de Al-Andalus: genocídio/epistemicídio contra povos indígenas, marranos, mouriscos e africanos

Quando Cristóvão Colombo apresentou, pela primeira vez, o documento conhecido como “Companhia das Índias” ao rei e à rainha da monarquia espanhola, a resposta foi de aceitação, mas com a postergação do projeto até a conclusão dos conflitos na região de Al-Andalus. Eles ordenaram que Colombo esperasse até a conquista final do califado de Granada, o último sultanato na Península Ibérica. A ideia da monarquia cristã espanhola era unificar todo o território sob o seu comando, com “um

Estado, uma identidade, uma religião”, em contraste com Al-Andalus, onde havia diversos sultanatos, com o reconhecimento dos direitos das “múltiplas identidades e espiritualidades nos limites de suas fronteiras” (Maíllo Salgado 2004; Kettami 2012).

O projeto da monarquia cristã espanhola – de criar uma correspondência entre as identidades do Estado e da população – constituiu a ideia de Estado-nação na Europa. O objetivo principal, conforme expresso pelo rei e pela rainha a Colombo, era a unificação de todos os territórios sob a autoridade da monarquia cristã, como um primeiro passo, que deveria anteceder a conquista de terras para além da Península Ibérica.

A conquista definitiva sobre a autoridade política muçulmana na Península Ibérica se concluiu em 2 de janeiro de 1492, com a capitulação do Emirado Nasrida de Granada. Apenas nove dias depois, em 11 de janeiro de 1492, Colombo encontrou-se novamente com a rainha Isabel. Mas, desta vez, o encontro aconteceu no Palácio Nasrida de Granada, onde Colombo obteve a autorização real e os recursos para sua viagem. Dez meses depois, em 12 de outubro de 1492, Colombo chegou à costa do território que denominou Índias Ocidentais.

A relação entre a conquista de Al-Andalus e a conquista das Américas é pouco explorada pela literatura. Os métodos de colonização e dominação utilizados em Al-Andalus foram transportados para as Américas (Garrido Aranda, 1980). A conquista de Al-Andalus foi tão importante para a mentalidade dos conquistadores espanhóis que Hernán Cortés – o conquistador do México – confundiu os templos astecas com mesquitas.

Além do genocídio, a conquista da região de Al-Andalus foi acompanhada por um epistemicídio. A queima das bibliotecas, por exemplo, foi um método fundamental para a conquista da região. A biblioteca de Córdoba, com um acervo de 500 mil livros, quando a maior biblioteca cristã da Europa não continha mais de mil livros, foi queimada no século XIII. Até a conclusão da conquista de Al-Andalus, muitas outras bibliotecas tiveram o mesmo destino, culminando com a queima dos 250 mil volumes da biblioteca de Granada pelo cardeal Cisneros, no início do século XVI. Estes métodos eram estendidos aos ameríndios. Assim, o mesmo aconteceu com os códices indígenas – a parte escrita da prática utilizada pelos ameríndios na busca pelo conhecimento. O genocídio e o epistemicídio caminharam juntos no processo de conquista das Américas e de Al-Andalus.

Um processo similar aconteceu com os métodos de evangelização empregados contra os povos indígenas nas Américas (Garrido Aranda 1980; Martín de la Hoz 2010). Este foi inspirado nos métodos utilizados contra os muçulmanos na Península Ibérica (Garrido Aranda 1980), que consistia simultaneamente em uma forma de

aniquilação da espiritualidade e de epistemicídio. A destruição do conhecimento e da espiritualidade caminharam juntas, tanto na conquista de Al-Andalus quanto na conquista das Américas.

Entretanto, é fundamental compreender como a conquista das Américas afetou a conquista dos mouriscos (muçulmanos convertidos) e dos marranos (judeus convertidos) na Península Ibérica durante o século XVI. Neste momento, a conquista das Américas estava no centro de novos discursos e formas de dominação que emergiram ao longo do século XVI com a criação do sistema-mundo moderno-colonial. A contribuição de Nelson Maldonado-Torres é crucial, pois o autor afirma que no século XVI acontece uma transformação das antigas formas de classificação social imperialista existentes desde o século III-IV, quando Constantino transformou o cristianismo na ideologia dominante do Império Romano. De acordo com Maldonado-Torres,

[...] as coordenadas conceituais que definiram a “luta pelo império” e as formas de classificação do século IV e dos séculos seguintes, antecessores da “descoberta” e da conquista das Américas, mudaram drasticamente no século XVI. A relação entre a religião e o império estaria no centro de uma transformação dramática de um sistema de poder baseado em diferenças religiosas para outro baseado em diferenças raciais. É justamente por essa razão que na Modernidade a *episteme* dominante não seria mais definida pela tensão e pela colaboração mútuas entre a ideia de religião e a visão imperialista do mundo conhecido, mas, mais precisamente, através de uma relação dinâmica entre o império, a religião e a raça. Ideias sobre raça, religião e império funcionavam como cortes significativos no imaginário do mundo moderno e colonial emergente [...] (Maldonado-Torres, 2008a: 230).

Se os métodos de conquista militares e evangelizadores empregados em Al-Andalus para que se alcançasse o genocídio e o epistemicídio foram transplantados para a conquista dos povos indígenas das Américas, podemos afirmar que este domínio também criou um novo imaginário e uma nova hierarquia racial, capaz de transformar a conquista dos mouriscos e dos marranos na Península Ibérica, no século XVI. A conquista das Américas afetou as velhas formas de discriminação religiosa medieval contra os mouriscos e marranos na Espanha do século XVI. O primeiro ponto a ser enfatizado na história é que, depois de meses de navegação pelo Oceano Atlântico, Colombo registrou em seu diário o momento em que pisou fora da embarcação, em 12 de outubro de 1492, o seguinte:

[...] a mim me parece que [eles] são um povo pobre de tudo. Todos andam nus como suas mães os puseram no mundo... Devem ser servos bons e desenvoltos, pois observei que assimilam

rapidamente aquilo que lhes é dito. E acredito que podem ser facilmente convertidos em cristãos, me parece que não formam uma seita.

A afirmação de Colombo abriu um debate que se estendeu pelos 60 anos seguintes (1492-1552). De acordo com a argumentação de Nelson Maldonado-Torres (2008a), no fim do século XV, a noção colombiana de *“gente sin secta”* (“povos sem religião”) significava uma coisa nova. Dizer “povos sem religião” hoje em dia quer dizer que estamos nos referindo a “povos ateus”. Entretanto, no imaginário cristão do fim do século XV, a frase “povos sem religião” possuía uma conotação distinta. No imaginário cristão, todos os seres humanos são religiosos. Eles podem ter o “Deus errado” ou “os deuses errados”, pode haver guerras onde se derrama sangue na luta contra o inimigo equivocado, mas a humanidade do outro, como algo a ser conquistado e uma forma de dominação, não estava posta em questão. O que estava sendo questionado era a “teologia” do outro. Tudo foi radicalmente modificado em 1492, com a conquista das Américas e a caracterização de povos indígenas por Colombo como “povos sem religião”. Como dissemos, uma leitura anacrônica desta frase pode fazer parecer que Colombo se referia a “povos ateus”. Mas, no imaginário cristão da época, não ter uma religião equivalia a não ter uma alma, isto é, ser expulso da esfera do humano. Como diz Nelson Maldonado (2008a):

A referência aos indígenas como sujeitos sem religião os remove da categoria humana. A religião é universal entre os seres humanos. Entretanto, a alegada falta de religiosidade entre os nativos não é tomada inicialmente para indicar a própria falsidade da assertiva, mas, ao contrário, serve para afirmar a existência de sujeitos não completamente humanos no mundo. A assertiva de Colombo sobre a falta de religião dos povos indígenas introduz um novo significado antropológico para o termo. À luz do que vimos até aqui, se faz necessário adicionar que este significado antropológico também se conecta a um método bastante moderno de classificação dos seres humanos: o racial. Com uma única jogada, Colombo trouxe o discurso sobre religião do plano teológico para o plano da antropologia filosófica moderna, que distingue diferentes graus de humanidade através de identidades fixadas, posteriormente denominadas raças (Maldonado, 2008a: 217).

Ao contrário do que atesta o senso comum contemporâneo, o “racismo de cor” não foi o primeiro discurso racista. O “racismo religioso” (“povos com religião” *versus* “povos sem religião” ou “povos com alma” *versus* “povos sem alma”) foi o primeiro elemento racista do “sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista” (Grosfoguel, 2011) formado durante o longo século XVI. A definição de “povo sem religião” foi cunhada na Espanha, no final do século XV e início do século XVI. O debate suscitado pela conquista das Américas era sobre se

os “povos sem religião” encontrados por Colombo em uma de suas viagens eram “povos com alma ou sem alma”. A lógica da argumentação era a seguinte: 1. se você não tem uma religião, você não tem um Deus; 2. se você não tem um Deus, você não tem uma alma; e, por fim, 3. se você não tem uma alma não é humano, mas animal.

O debate tornou os “povos sem religião” em povos “sem alma”. Este discurso racista colonial causou um efeito que redefiniu e transformou o imaginário dominante do tempo e os discursos discriminatórios medievais. O conceito de “pureza do sangue” adquiriu novo significado. A “pureza do sangue” não era mais uma tecnologia de poder para submeter pessoas com ancestrais muçulmanos ou judeus na árvore genealógica, com o objetivo de garantir que ele/ela não estivesse fingindo a conversão, como no século XV, durante a conquista de Al-Andalus. O significado de “pureza do sangue” depois da conquista das Américas, com a emergência do conceito de “povos sem alma”, fez com que a questão deixasse de ser sobre confessar a “religião errada” e passasse a ser sobre a humanidade do sujeito praticante da “religião errada”⁴.

Como resultado, o grande debate, durante as primeiras cinco décadas do século XVI, foi sobre a existência ou a não de uma alma “índia”. Na prática, tanto a Igreja quanto o Estado imperialista espanhol já escravizavam uma quantidade massiva de povos indígenas, assumindo a noção de que “índios” não possuíam alma. O racismo de Estado não é um fenômeno posterior ao século XVIII, emergiu da conquista das Américas no século XVI. Entretanto, existiam vozes críticas no interior da Igreja, questionando a ideia dominante e propondo que os “índios” possuíam uma alma, ainda que fossem bárbaros a serem cristianizados (Dussel, 1979; 1992). Eles afirmavam que, a partir do momento em que os “índios” possuísem uma alma, seria pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. O trabalho da Igreja deveria ser o de cristianizá-los com a utilização de métodos pacíficos. Esse foi o primeiro debate racista na história do mundo e, do mesmo modo, o “índio” constituiu a primeira identidade moderna.

A categoria “índio” constituiu uma nova invenção da identidade moderna e colonial, homogeneizante das identidades heterogêneas que existiam nas Américas antes da chegada dos europeus. Além disso, é importante recordar que Colombo pensou ter chegado às Índias e, por isso, chamou de “índios” os povos que encontrou. Desse engano geográfico eurocêntrico, o “índio” emerge como nova identidade. Mas questionar se os “índios” possuíam ou não almas já era uma questão racista com referência direta à humanidade⁵.

No século XVI, este debate tinha importantes implicações no imaginário cristão. Se os “índios” não possuíam uma alma, estava justificado escravizá-los e tratá-los

4. É importante lembrar que, na Europa do século XVI, o latim era a língua escrita. A Igreja Católica, por meio da teologia cristã, centralizava o conhecimento. Através desta rede interna, o debate sobre a conquista das Américas viajou da Espanha para outras partes da Europa. Assim, o debate sobre Colombo e a teologia cristã espanhola no Novo Mundo, bem como sobre os sujeitos ali encontrados, era acompanhado com atenção particular em outras partes da Europa.

5. Este ceticismo quanto à humanidade do outro é o que Nelson Maldonado-Torres (2008b) denominou como o “ceticismo misantrópico”.

6. Refiro-me à classificação social do sistema social. De acordo com Maldonado-Torres, já havia indivíduos articulando discursos que poderiam ser identificados como racistas a partir de um ponto de vista contemporâneo. Entretanto, a classificação da população na Europa medieval não era baseada na classificação racial, isto é, não se organizava em torno de uma lógica social relacionada a uma questão radical sobre a humanidade dos sujeitos sociais. A classificação social da população baseada em uma lógica social racista foi um processo posterior a 1492.

como animais durante a execução de seu trabalho. Mas, caso possuíssem uma alma, seria um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los, assassiná-los ou maltratá-los. O debate foi crucial na transformação dos antigos discursos e práticas discriminatórias religiosas medievais. Até o fim do século XV os antigos discursos afirmavam que muçulmanos e judeus adoravam o “Deus errado”, com uma “teologia errada”, e que havia a influência de Satanás na “religião errada”, mas sem o questionamento da humanidade dos praticantes⁶. A possibilidade de conversão estava disponível para as vítimas dos discursos discriminatórios. Mas, com a colonização das Américas, os velhos discursos discriminatórios modificaram-se rapidamente, transformando-se na dominação racial moderna.

Ainda que naquele tempo a palavra “raça” não fosse utilizada, o debate sobre ser ou não dotado de alma era essencialmente racista, à semelhança do discurso científico do século XIX. O debate teológico do século XVI tinha a mesma conotação do discurso científico do século XIX sobre a constituição dos seres humanos ou não humanos. Ambos eram debates sobre a humanidade ou a animalidade do outro, articulados pelo discurso racista institucionalizado pelos Estados, como a monarquia espanhola no século XVI ou os Estados-nação da Europa Ocidental no século XIX. Esta lógica institucional racista de “não ter uma alma” no século XVI ou de “não ter uma biologia humana” no século XIX tornou-se o princípio organizador da divisão internacional do trabalho, que culminou na acumulação capitalista em escala mundial.

O debate continuou até o famoso julgamento de Valladolid, em 1552. Como a teologia cristã, encarnada na Igreja, centralizava o conhecimento, a monarquia imperialista cristã espanhola colocou nas mãos de um tribunal a questão sobre “os índios serem ou não dotados de alma”. Os teólogos envolvidos eram Bartolomé de las Casas e Gines Sepúlveda. Após 60 anos (1492-1552) de debate, a monarquia espanhola finalmente solicitou de um tribunal uma decisão definitiva sobre a humanidade ou a não humanidade dos “índios”.

Como sabemos, Gines Sepúlveda defendeu que os “índios” eram seres “sem alma” e, portanto, animais que poderiam ser escravizados no processo do trabalho, sem que houvesse qualquer pecado aos olhos de Deus. Parte da sua argumentação para demonstrar a inferioridade dos “índios” – criaturas abaixo da linha do humano – consistia no argumento capitalista moderno de que os “índios” não teriam qualquer senso de propriedade privada ou de mercado, pois se baseavam na coleta e na distribuição recíproca das riquezas.

Bartolomé de las Casas, por sua vez, argumentou que os “índios” possuíam uma alma, em estado bárbaro, necessitando de cristianização. Entretanto, para Las Casas

era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. O que ele propunha era a cristianização. Tanto Las Casas como Sepúlveda representam, respectivamente, a inauguração dos dois maiores discursos racistas, com as consequências mais duradouras, capazes de mobilizar os impérios pelos 450 anos que se seguiram: os discursos racistas biológico e cultural.

O discurso biológico racista do século XIX é uma secularização do discurso teológico racista de Sepúlveda. Quando a autoridade do conhecimento passou da teologia cristã para a ciência moderna – após o projeto Iluminista do século XVIII e a Revolução Francesa –, o discurso teológico racista de Sepúlveda sobre “povos sem alma” sofreu uma mutação com a ascensão das ciências naturais, tornando-se um discurso biológico racista sobre “povos sem a biologia humana” e, posteriormente, “povos sem genes” (sem a genética humana). O mesmo aconteceu com o discurso de Bartolomé de las Casas. O discurso teológico de Las Casas, acerca dos “bárbaros a serem cristianizados” no século XVI transmutou-se com a ascensão das ciências sociais, agora em um discurso racista da antropologia cultural, sobre “primitivos a serem civilizados”.

O desfecho do julgamento de Valladolid também é bastante conhecido. Embora a perspectiva de Sepúlveda tenha vencido nas instâncias maiores, a de Las Casas venceu em instâncias menores. Assim, a monarquia imperialista espanhola decidiu que os “índios” possuíam uma alma, mas que eram bárbaros a serem cristianizados. Entretanto, reconheceu-se que era um pecado, aos olhos de Deus, escravizá-los. A conclusão aparentemente significou a liberação dos “índios” do jugo colonial espanhol. Na divisão internacional do trabalho, os “índios” foram transferidos do trabalho escravo para outra forma de coerção denominada *encomienda*. Desde então, institucionalizou-se, de modo ainda mais sistemático, a ideia de raça. O racismo institucional consolidou-se como princípio organizador da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial.

Enquanto os “índios” eram dispostos pela *encomienda*, sob um regime de trabalho imposto, os africanos, classificados como “povos sem alma”, eram trazidos para as Américas para substituir os “índios” no trabalho escravo. Nesta época, os africanos eram percebidos como os muçulmanos e a racialização dos muçulmanos na Espanha do século XVI estendia-se a eles. A decisão de trazer cativos da África, a serem escravizados nas Américas, guardou uma relação direta com a conclusão do Julgamento de Valladolid, em 1552. Neste ponto tem início o sequestro massivo e a comercialização de cativos imposta pelos 300 anos seguintes. Com a escravização dos africanos, o racismo religioso foi complementado, ou vagarosamente substituído, pelo racismo de cor. Desde então o racismo contra o negro tornou-se uma estrutura fundamental e constitutiva da lógica do mundo moderno-colonial.

O sequestro de africanos, com sua escravização nas Américas, tornou-se um evento de suma importância na história mundial (Nimako & Willemsen, 2011). Milhões de africanos morreram nos processos de captura, transporte e escravização nas Américas. Foi um genocídio em escala massiva. E, conforme os casos anteriores delineados, o epistemicídio foi inerente ao genocídio. Nas Américas os africanos eram proibidos de pensar, rezar ou de praticar suas cosmologias, conhecimentos e visão de mundo. Estavam submetidos a um regime de racismo epistêmico que proibia a produção autônoma de conhecimento. A inferioridade epistêmica foi um argumento crucial, utilizado para proclamar uma inferioridade social biológica, abaixo da linha da humanidade. A ideia racista preponderante no século XVI era a de “falta de inteligência” dos negros, expressa no século XX como “os negros apresentam o mais baixo coeficiente de inteligência”.

Outra consequência do debate sobre os “índios” e do Tribunal de Valladolid foi o seu impacto sobre os mouriscos e os marranos na Espanha do século XVI. Os velhos discursos de discriminação religiosa contra judeus e muçulmanos foram transformados em discriminação racial. A questão não era mais se a população da religião discriminada possuía um Deus e uma teologia equivocados. O racismo religioso contra os indígenas, que questionava a humanidade dos “índios”, foi transportado para os mouriscos e para os marranos, levantando o questionamento sobre a humanidade daqueles que rezavam para o “Deus errado”. Aqueles que rezavam para o “Deus errado” eram concebidos como faltosos de alma, como “sujeitos sem alma” (“sujeitos desalmados”), não humanos ou subhumanos. De modo análogo ao dos povos indígenas nas Américas foram expulsos do “escopo da humanidade”, descritos como “animalescos” (Perceval 1992; 1997). O último acontecimento representou uma transformação da inferioridade das religiões não cristãs (islamismo e judaísmo) na Europa medieval para a inferioridade dos seres humanos praticantes dessas religiões (judeus e muçulmanos) na Europa moderna emergente. Assim, podemos afirmar, como resultado do impacto da conquista das Américas no século XVI, a transformação dos velhos discursos de racismo religioso europeu, antes e depois das Cruzadas, em discursos de discriminação racial. Este é o efeito resposta do colonialismo, que volta para assombrar a Europa.

Houve um emaranhamento entre a religião centrada na hierarquia global do cristianismo e o centralismo racial e étnico do Ocidente, expresso em um “sistema-mundo capitalista, patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista”, criado após 1492, capaz de identificar os praticantes de uma espiritualidade não ocidental, sendo estes racializados como abaixo da linha do humano. Contra uma narrativa eurocêntrica, como a de pensadores como Foucault (1996), que situam a transmutação do antissemitismo religioso para o antissemitismo racial no século XIX, com a ascensão do racismo científico, afirmamos que o racismo antissemita surgiu na Espanha

do século XVI, no momento em que a velha discriminação antissemita medieval emaranhou-se com o novo imaginário racial moderno, produzido na conquista das Américas. O novo imaginário racial moderno transformou o velho antissemitismo em antissemitismo racial. Ao contrário do que Foucault afirma, o racismo do século XVI já estava institucionalizado como racismo biopolítico do Estado.

O conceito de “povos sem alma” não foi imediatamente estendido aos mouriscos – foram necessárias algumas décadas no século XVI até que o conceito servisse a eles. Na segunda metade do século XVI e, especialmente, dos Julgamentos das Alpujarras⁷, os mouriscos passaram a ser chamados “pessoas sem alma” (“sujeitos desalmados”). Além disso, sempre a partir da segunda metade do século XVI, como consequência de terem sido classificados como “pessoas sem alma”, os mouriscos foram massivamente escravizados em Granada. A despeito da proibição da Igreja de que cristãos fossem escravizados, os mouriscos (muçulmanos convertidos ao cristianismo) eram escravizados (Martín Casares, 2000).

Agora, a “pureza do sangue” estava relacionada às “pessoas sem alma”, tornando irrelevante a questão sobre o quanto essas pessoas teriam sido assimiladas pela cristandade. Era seu ser que estava sendo questionado, e sua humanidade declarada suspeita. Assim, a partir de então, eles não eram mais considerados cristãos verdadeiros ou iguais aos cristãos. O racismo antimourisco se intensificaria durante a segunda metade do século XVI, até a expulsão em massa dos mouros da Península Ibérica, em 1609 (Perceval 1992; 1997; Carrasco 2009).

Em resumo: a conquista das Américas no século XVI estendeu o processo de genocídio/epistemicídio que teve início com a conquista de Al-Andalus para novos sujeitos, tais como os povos indígenas e africanos, ao mesmo tempo em que estimulou a nova lógica racial de genocídio/epistemicídio por parte dos cristãos contra os judeus e os muçulmanos na Espanha.

A conquista da mulher indo-europeia: genocídio/epistemicídio contra a mulher

Há um quarto genocídio/epistemicídio no século XVI que não é relatado com frequência na história dos três genocídios/epistemicídios já mencionados⁸. Trata-se da conquista e do genocídio das mulheres que transmitiam, de geração para geração, o conhecimento indo-europeu nos territórios europeus. Essas mulheres dominavam conhecimentos xamânicos de tempos ancestrais. O conhecimento que acumulavam abrangia diferentes áreas, tais como astronomia, biologia, ética etc. Elas eram empoderadas por resguardarem um conhecimento ancestral e o seu principal papel dentro das comunidades era o de estabelecer formas comunais de organização da

7. Estes foram os julgamentos contra os mouriscos, nas montanhas Alpujarras, do lado de fora da cidade de Granada, no século XVI.

8. O trabalho de Silvia Federici (2004) é uma das poucas exceções. Embora o livro não conecte este quarto processo com o genocídio/epistemicídio, ao menos relaciona a caça de mulheres nos séculos XVI e XVII com a escravização dos africanos e a conquista das Américas com a acumulação capitalista global e, em particular, a formação inicial do capitalismo, isto é, a “acumulação primitiva”. Seu trabalho está focado na economia política e não nas estruturas de conhecimento. Entretanto, sua contribuição é crucial para o entendimento da relação entre o genocídio/epistemicídio das mulheres e os outros genocídios/epistemicídios no século XVI.

política e da economia. A perseguição dessas mulheres começou na Baixa Idade Média. Entretanto, intensificou-se nos séculos XVI e XVII, com o advento das estruturas “modernas, coloniais, capitalistas e patriarcais” de poder.

Milhões de mulheres foram queimadas vivas, acusadas de bruxaria, ainda nos primórdios da Modernidade. Dadas as suas qualidades de autoridade e liderança, os ataques constituíram uma estratégia de consolidação do patriarcado centrado na cristandade, que também destruía formas autônomas e comunais de relação com a terra. A Inquisição foi a vanguarda dos ataques. A acusação era um ataque a milhares de mulheres, cuja autonomia, liderança e conhecimento ameaçavam o poder da aristocracia, que se tornava a classe capitalista transnacional tanto nas colônias quanto na agricultura europeia⁹.

9. Para uma análise da transformação da aristocracia europeia em uma classe capitalista, em relação com a formação do sistema moderno mundial, ver o trabalho de Immanuel Wallerstein (1974).

Silvia Federici (2004) defende que esta caça às bruxas se intensificou entre 1550 e 1660. A tese da autora é de que a caça às mulheres, em território europeu, relacionava-se à acumulação primitiva durante o início da expansão capitalista na formação de reserva de trabalho para o capitalismo global. Ela relacionou a escravização de africanos nas Américas e a caça de mulheres na Europa como dois lados da mesma moeda: a acumulação de capital, em escala global, com a necessidade de incorporar trabalho no processo de acumulação capitalista. Para atingir este objetivo, as instituições usaram métodos extremamente violentos.

Ao contrário do que ocorreu com o epistemicídio contra as populações indígenas e muçulmanas, quando milhares de livros foram queimados, no caso do genocídio contra as mulheres indo-europeias não houve livros queimados, pois, a transmissão de conhecimento acontecia, de geração para geração, por meio da tradição oral. Os “livros” eram os corpos das mulheres e, de modo análogo ao que aconteceu com os códices indígenas e com os livros dos muçulmanos, elas foram queimadas vivas.

Consequências dos quatro genocídios/epistemicídios para as estruturas globais de conhecimento:
a formação de estruturas epistêmicas sexistas e
a esperança por um mundo futuro transmoderno

Os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI aqui discutidos trouxeram à tona a criação do poder racial e patriarcal e as estruturas epistêmicas em escala mundial emaranhadas com o processo da acumulação global capitalista. Quando, no século XVII, Descartes escreveu “penso, logo existo”, em Amsterdã, no “senso comum” de seu tempo, o “Eu” não poderia ser um africano, um indígena, um muçulmano, um judeu ou uma mulher (ocidental ou não ocidental). Todos estes sujeitos

eram considerados “inferiores” ao longo da estrutura de poder global, racial e patriarcal e seu conhecimento considerado inferior, resultando nos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. O único ser dotado de uma *episteme* superior era o homem ocidental. Os quatro genocídios/epistemicídios são constitutivos das estruturas epistêmicas racistas/sexistas que produziram um privilégio e uma autoridade para a produção de conhecimento do homem ocidental, com a inferiorização dos demais. De acordo com Maldonado-Torres (2008b), o outro lado do “penso, logo existo” é a estrutura racista/sexista do “não penso, não existo”. O último expressa uma “colonização do ser” (Maldonado-Torres 2008b), pela qual todos os sujeitos considerados inferiores não pensam e não desfrutam de uma existência inteira, pois sua humanidade é questionada. Eles pertencem à zona que Fanon denomina “zona do não ser” e que Dussel chama de “exterioridade”.

As universidades ocidentalizadas, desde o início, internalizaram as estruturas racistas/sexistas criadas pelos quatro genocídios/epistemicídios do século XVI. Essas estruturas eurocêntricas de conhecimento se tornaram consensuais. Considera-se normal haver homens ocidentais de cinco países que produzem o cânone de todas as disciplinas daquela universidade. Não há um escândalo nisso, é tudo um reflexo da naturalização das estruturas epistêmicas racistas/sexistas de conhecimento que imperam no mundo moderno e colonial.

No fim do século XVIII, quando as ditas universidades deixaram de ser cristãs e teológicas e se transformaram em seculares e humboltianas, utilizou-se a ideia antropológica kantiana de que a racionalidade está encarnada no homem branco ao norte dos Pirineus. A Península Ibérica foi relacionada ao estigma da irracionalidade, ao lado dos povos de pele negra, vermelha e amarela. As pessoas “sem racionalidade” foram epistemologicamente excluídas das estruturas de conhecimento das universidades. É a partir da estrutura kantiana que o cânone da universidade ocidental é fundado.

Quando o centro do sistema mundial passou da Península Ibérica para o norte da Europa Ocidental, em meados do século XVII, após a Guerra dos Trinta Anos, quando os holandeses derrotaram a Invencível Armada espanhola, o privilégio epistêmico passou, em conjunto com o poder sistêmico, da Península Ibérica para o norte da Europa Ocidental. A visão antropológica racista de Kant, posicionando os Pirineus como linha divisora da Europa, que separava a irracionalidade da racionalidade, seguiu as modificações geopolíticas que tomaram corpo no século XVI. Kant aplicou na Península Ibérica, no século XVIII, a mesma visão racista aplicada ao resto do mundo no século XVI. Isto é importante para que possamos entender porque os portugueses e os espanhóis estão de fora do cânone das universidades ocidentais nos dias de hoje, a despeito de terem estado no centro do sistema-mundial, criado

após 1492. Desde o fim do século XVIII, apenas homens de cinco países (França, Alemanha, Inglaterra, Itália e Estados Unidos) monopolizam o cânone nas universidades ocidentalizadas.

Diante do desafio representado pela Modernidade eurocêntrica e suas estruturas coloniais racistas/sexistas de conhecimento, Dussel propõe a transmodernidade como projeto para dar conta do processo incompleto de decolonização. O “trans” quer dizer “além”. Mas o que quer dizer ir além da Modernidade eurocêntrica?

Se, por um lado, o projeto colonial ocidental de genocídio/epistemicídio foi, em alguma extensão, bem-sucedido, em espaços particulares do mundo, por outro, fracassou totalmente. O pensamento de indígenas, muçulmanos, judeus, negros e mulheres críticos deste projeto continua vivo, ao lado do pensamento de outros críticos do Sul. Após 500 anos de colonização do saber, não existe qualquer tradição cultural ou epistêmica, em um sentido absoluto, que esteja fora da Modernidade eurocêntrica. Tudo foi afetado pela Modernidade eurocêntrica e muitos aspectos do eurocentrismo foram engessados nessas novas epistemologias. Entretanto, isto não significa que cada tradição está contida, em um sentido absoluto, e que não há uma saída da epistemologia ocidental. Ainda existem perspectivas epistêmicas não ocidentais, que guardam uma *exterioridade relativa* da Modernidade eurocêntrica. Elas foram afetadas pelo genocídio/epistemicídio, mas não foram completamente destruídas. É esta *exterioridade relativa* que, de acordo com Enrique Dussel, propicia esperança e possibilidade de um mundo transmoderno: “um mundo onde muitos mundos são possíveis”, para usar o *slogan* zapatista.

A existência de diversidade epistêmica garante o potencial para os esforços de decolonização e de “despatrilização” que não mais estão centrados nas epistemologias e visões de mundo eurocêntricas. Para nos movermos além da Modernidade eurocêntrica, Dussel propõe um projeto de decolonização que utiliza continuamente o pensamento crítico das tradições epistêmicas do Sul. É a partir dessas tradições diversas que podemos construir processos que vão trazer ideias diferentes e instituições apropriadas pela Modernidade eurocêntrica para decolonizá-las, em diferentes direções. Na Modernidade eurocêntrica, o Ocidente sequestrou e monopolizou as definições de democracia, direitos humanos, libertação da mulher, economia etc. A transmodernidade implica uma redefinição desses elementos, em diferentes direções, de acordo com a diversidade epistêmica do mundo, em direção a uma multiplicidade de sentidos até um mundo pluriversal.

Se os povos do Sul não seguem as definições hegemônicas ocidentais, eles são imediatamente denunciados e marginalizados da comunidade global, acusados de fundamentalismo. Por exemplo, quando os zapatistas falam sobre democracia não o

fazem a partir de uma perspectiva eurocêntrica, propõem um projeto de democracia que é bem diferente da democracia liberal. Eles redefinem a democracia a partir de uma perspectiva indígena, de “comandar enquanto obedece”, com o “Caracoles” como prática democrática institucional. Entretanto, utilizar um novo conceito de democracia, na Modernidade eurocêntrica, é denunciado como fundamentalismo. O mesmo acontece com o conceito de feminismo. Se as mulheres muçulmanas desenvolvem um “feminismo islâmico” elas são imediatamente denunciadas pelas feministas ocidentais como patriarcais e fundamentalistas. A transmodernidade é um convite para que se produza, a partir de diferentes projetos epistêmicos políticos que existem no mundo hoje, uma redefinição dos muitos elementos apropriados pela Modernidade eurocêntrica e tratados como inerentes à Europa, rumo a um projeto decolonial de liberação para além das estruturas capitalistas, patriarcais, eurocêntricas, cristãs, modernas e coloniais. De acordo com Dussel:

Quando falo de transmodernidade estou me referindo a um projeto global que busca transcender a Modernidade da Europa e da América do Norte. Este projeto não é pós-moderno, pois a pós-Modernidade ainda é uma crítica incompleta da Modernidade, feita pelos europeus e pelos norte-americanos. A transmodernidade, ao contrário, é uma tarefa, em meu caso, expressa filosoficamente, cujo ponto de partida é aquilo que foi descartado, desvalorizado e julgado como inútil entre as culturas globais, incluindo a filosofia colonizada ou das periferias [...] (Dussel 2008b: 19-20).

Ademais, a transmodernidade pede por diálogos interfilosóficos para produzir a pluralidade de sentidos, onde o novo universo também é plural. Entretanto, a transmodernidade não é, de modo algum, equivalente a uma celebração liberal e multiculturalista da diversidade epistêmica do mundo, onde as estruturas de poder permanecem intactas. A transmodernidade é um reconhecimento da diversidade epistêmica sem o relativismo epistêmico. O chamado por uma pluralidade epistêmica, como uma oposição ao universalismo epistêmico, não é equivalente a uma posição relativista. Ao contrário, a transmodernidade reconhece a necessidade de um projeto global compartilhado contra o capitalismo, o patriarcado, o imperialismo e o colonialismo. Mas ele rejeita a universalidade das soluções, onde um define pelos outros qual é a “solução”. Universalidade, na Modernidade europeia, significava “um define pelos outros”. A transmodernidade clama por uma pluralidade de soluções, onde “muitos decidem por muitos”. A partir de diferentes tradições epistemológicas e culturais surgirão também respostas diferentes para os mesmos problemas. O horizonte transmoderno tem como objetivo a produção de conceitos, significados e filosofias plurais, bem como de um mundo plural. Como Dussel atesta, a transmodernidade está

[...] orientada em direção a uma futura filosofia global plural. Este projeto é necessariamente transmoderno e, então, também transcapitalista [...]. Por um longo tempo, talvez séculos, as muitas tradições filosóficas seguiram seus caminhos, mas nenhuma delas se parecia com a pluralidade transmoderna (diferente do universal, e não pós-moderno) que aparece no horizonte. Agora, “outras filosofias” são possíveis, pois um “novo mundo” é possível, conforme proclamado pelo Movimento de Libertação Zapatista, em Chipas, no México (Dussel 2008b: 20).

Conclusão

Esta discussão tem grandes implicações para a decolonização das universidades ocidentalizadas. Até então, essas universidades têm operado a partir de um uni-versalismo no qual “um (homem ocidental de cinco países) define pelos outros” o que é conhecimento válido e verdadeiro. Descolonizar as estruturas de conhecimento da universidade ocidental vai requerer, entre outras coisas:

1. Reconhecimento do provincialismo e do racismo/sexismo epistêmico que constituem a estrutura fundamental resultante de um genocídio/epistemicídio implementado pelo projeto colonial e patriarcal do século XVI.
2. Rompimento com o universalismo onde um (“uni”) decide pelos outros, a saber, a epistemologia ocidental.
3. Encaminhamento da diversidade epistêmica para o cânone do pensamento, criando o pluralismo de sentidos e conceitos, onde a conversação intepistêmica, entre muitas tradições epistemológicas, produz novas redefinições para velhos conceitos e cria novos conceitos plurais com “muitos decidindo por muitos” (pluri-verso), em lugar de “um definir pelos outros” (uni-verso).

Se as universidades ocidentalizadas assumirem estes três pontos programáticos deixarão de ser ocidentalizadas e uni-versais. Essas se transformarão, de uni-versidades ocidentais em pluri-versidades decoloniais. Se os projetos modernos eurocêntricos, racistas e sexistas de Kant e Humbolt tornaram-se a fundação epistemológica delas desde o século XVIII, como resultado de 300 anos de genocídio/epistemicídio no mundo, a transmodernidade de Enrique Dussel constitui a nova fundação epistêmica para a pluri-versidade decolonial, cuja produção de conhecimento deve estar a serviço de um mundo para além do “sistema-mundo capitalista, patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista”.

Abstract: This article discusses the epistemic structures of the modern world in relation to four genocides/epistemicides of the long 16th century (1450-1650). It argues that the epistemic privilege of Western Man was built upon the genocide/epistemicide against colonial subjects. The article relates the racist/sexist epistemic structure of Westernized Universities and the modern world to the genocide/epistemicide against Muslims and Jews in the conquest of Al-Andalus, against indigenous peoples in the conquest of the Americas, against African people in the conquest of Africa and their enslavement in the Americas and against European women burned alive accused of being witches. These four genocide/epistemicides are foundational to modern/colonial epistemic structures and to Westernized Universities. The main thesis of the article is that the condition of possibility of the 1640s cartesian idolatric God-eye view of the "I think, therefore I exist" is the "I exterminate, therefore I exist".

keywords: Westernized Universities, racist/sexist epistemology, world-system, genocide/epistemicide, colonial conquest.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spinsters: Aunt Lute, 1987.

BARRIOS AGUILERA, Manuel. *La suerte de los vencidos: estudios y reflexiones sobre la cuestión morisca*. Granada: Universidad de Granada, 2009.

CARO BAROJA, Julio. *Los Moriscos del Reino de Granada*. Madrid: Ediciones Istmo, 1991.

CARRASCO, Rafael. *Deportados en nombre de Dios: la expulsión de los Moriscos cuarto centenario de una ignominia*. Barcelona: Ediciones Destino, 2009.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en La Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2003.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, v. 43, p. 1241-1279, 1991.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *Moriscos: la mirada de un historiador*. Granada: Universidad de Granada, 2009.

DUSSEL, Enrique. Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, v. 9, p. 153-197, 2008a.

———. A New Age in the history of philosophy: the world dialogue between philosophical traditions. *Prajñā Vihāra: Journal of Philosophy and Religion*, v. 9, n. 1, p. 1-21, 2008b.

- . *The invention of the Americas*. New York: Continuum, 1995.
- . *Historia de la Iglesia en América Latina: medio milenio de coloniaje y liberación*. Madrid: Mundo Negro-Esquila Misional, 1992.
- . *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*. México: Centro de Reflexión Teológica, 1979.
- . *Filosofía de liberación*. México: Edicol, 1977.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscara blancas*. Madrid: Akal, 2010.
- FEDERICI Silvia. *Caliban and the witch: women, the body and primitive accumulation*. New York: Autonomedia, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata: Colección Caronte Ensayos, 1996.
- GALÁN SÁNCHEZ Ángel. *Una sociedad en transición: los Granadinos de Mudéjares a Moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 2010.
- GARRIDO ARANDA, Antonio. *Moriscos e indios: precedentes hispánicos de la evangelización de México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
- GROSFUGUEL, Ramon. The dilemmas of ethnic studies in the United States: between liberal multiculturalism, identity politics, disciplinary colonization, and decolonial epistemologies. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. X, n. 1, p. 81-90, 2012.
- . Decolonizing post-colonial studies and paradigms of political-economy: transmodernity, decolonial thinking and global coloniality. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. I, n. 1, p. 1-38, 2011. Disponible em: <<http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>>.
- . Human rights and anti-semitism after Gaza. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, v. VII, n. 2, Spring 2009, p. 89-101.
- HARAWAY, Donna. Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, p. 575-599, 1988.
- KETTAMI, Ali. *El resurgir del islam en Al-Andalus*. Barcelona: Abadia Editors, 2012.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe. *De la desaparición de Al-Andalus*. Madrid: Abada Editores, 2004.

MALDONADO-TORRES, Nelson. religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial. In: MESTIRI, Mohamed; GROSGUÉL, Ramon; SOUM, El Yamine (Eds). *Islamophobie dans le monde moderne*. Paris: IIT, 2008a.

———. *Against war*. Durham; London: Duke University Press, 2008b.

MARTÍN CASARES, Aurelia. *La esclavitud en la Granada del siglo XVI*. Granada: Universidad de Granada y Diputación Provincial de Granada, 2000.

MARTÍN DE LA HOZ Juan Carlos. *El islam y España*. Madrid: Rialp, 2010.

NIMAKO, Kwame; WILLEMSSEN, Glenn. *The dutch Atlantic: slavery, abolition and emancipation*. London: Pluto Press, 2011.

PERCEVAL, Jose María. *Todos son uno. Arquetipos, xenofobia y racismo. La imagen del Morisco en la monarquía española durante los siglos XVI y XVII*. Almería: Instituto de Estudios Almeriense, 1997.

———. Animalitos del señor: aproximación a una reoría de las animalizaciones propias y del otro, sea enemigo o siervo, en la España imperial (1550-1650). *Areas: Revista de Ciencias Sociales*, v. 14, p.173-184, 1992.

RABAKA, Reiland. *Against epistemic apartheid: W. E. B Du Bois and the disciplinary decadence of sociology*. United Kingdom: Lexington Books, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias del Sur*. Mexico: Siglo XXI, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system i: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteen century*. New York: Academic Press, 1974.

Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação*

Recebido: 12.06.15

Aprovado: 14.12.15

Enrique Dussel**

Resumo: Ao reconhecer uma nova localização das culturas periféricas na história mundial, bem como partindo de uma concepção não monolítica e não substancialista de cultura, este artigo localiza, por um lado, a Europa na história mundial e propõe, por outro, um diálogo intercultural simétrico entre críticos das culturas ditas periféricas. Essas culturas periféricas foram colonizadas, excluídas, desprezadas, negadas e ignoradas pela Modernidade eurocentrada, porém, não foram eliminadas. O desafio que se coloca é o de estabelecer um diálogo transmoderno e simétrico entre essas culturas – tratadas como exterioridades da Modernidade – a fim de responder de outros lugares os desafios da Modernidade e pós-modernidade europeia.

Palavras-chave: transmodernidade, interculturalidade, filosofia da libertação, exterioridade, sistema-mundo.

Centro e periferia cultural: o problema da libertação

Desde o final da década de 1960, como fruto do surgimento das ciências sociais críticas latino-americanas (especialmente a “teoria da dependência”), como também da obra *Totalidade e infinito* de Emmanuel Levinas (1988), e principalmente pelos movimentos populares e estudantis de 1968 (no mundo, notadamente na Argentina e América Latina), se produziu no campo da filosofia, portanto na filosofia da cultura, uma ruptura histórica. O que havia sido considerado como mundo metropolitano e mundo colonial agora era classificado (a partir da terminologia, ainda desenvolvimentista, de Raúl Presbisch – Cepal) como “centro” e “periferia”. A isso se deve agregar todo um horizonte categórico proveniente da economia crítica, que exigia a incorporação das classes sociais como atores intersubjetivos a serem integrados a uma definição de cultura. Não se tratava de mera questão terminológica e sim conceitual, que permitia romper com o conceito “substancialista” de cultura, descobrindo suas fraturas internas (dentro de cada cultura) e entre elas (não só como “diálogo” ou “choque intercultural, mas estritamente como *dominação* e *exploração* de uma sobre as demais). A assimetria dos atores deveria ser levada em conta em todos os níveis. A etapa “culturalista” tinha acabado. Em 1983, em um capítulo intitulado “Más allá del culturalismo” escrevi:

Para a visão estruturalista do culturalismo, era impossível compreender as situações de mudança de hegemonia, dentro de blocos históricos bem definidos e as formações ideológicas de várias

* Traduzido do original “Transmodernidad y interculturalidad: interpretación desde la filosofía de la liberación”. Tradução Rodrigo de Freitas Espinoza. Revisão: Joaze Bernardino-Costa.

** Professor da Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-Iz-México) e da Universidad Nacional Autónoma de México (Unam). <dussamb@unam.mx>.

classes e frações [...]. Faltava também, ao culturalismo, as categorias de *sociedade política* (em última análise, o Estado) e a sociedade civil [...] (Dussel, 1983: 35-36).

A filosofia latino-americana como *filosofia da libertação* descobria seu condicionamento cultural (pensava-se a partir de uma cultura determinada), mas também articulada (explícita ou implicitamente) a partir dos interesses de classes, grupos, sexo, raça etc. determinados. A *location* havia sido descoberta e era a primeira questão filosófica a ser tratada. O diálogo intercultural havia perdido sua ingenuidade e passou a ser compreendido como sobredeterminado por todo o período colonial. De fato, em 1974 iniciamos um “diálogo” intercontinental “Sul-Sul” entre os pensadores da África, Ásia e América Latina, cuja primeira reunião foi realizada em Dar-Es-Salaam (Tanzânia) em 1976. Esses encontros deram-nos um novo panorama sobre as grandes culturas da humanidade.

A nova visão sobre a cultura emerge na última reunião realizada na Universidade de El Salvador, em Buenos Aires, já em pleno desenvolvimento da filosofia da libertação, sob o título *Cultura imperial, cultura ilustrada e libertação da cultura popular* (Dussel, 1997: 121-152). Foi um ataque frontal à posição de Domingo F. Sarmiento (2010), eminente pedagogo argentino, autor da obra *Facundo, ou civilização e barbárie*. Para Sarmiento, a civilização era a cultura norte-americana; a barbárie, eram os caudilhos federais que lutavam pela autonomia regional contra o Porto de Buenos Aires (cinturão de transmissão do domínio britânico). Era o início da desmistificação de “heróis” nacionais que haviam concebido o modelo neocolonial do país e que mostrava seu esgotamento. Uma cultura “imperial” (a do “centro”), com origem na invasão da América em 1492, enfrentava as culturas “periféricas” na América Latina, África, Ásia e Europa Oriental. Não era um “diálogo” simétrico, mas de dominação, exploração e aniquilação. Além disso, nas culturas “periféricas” existiam elites educadas pelos impérios, como escreveu Sartre (1968) na “Introdução” de *Os condenados da Terra*, de Frantz Fanon; elites que repetiam como eco o que tinham aprendido em Paris ou Londres; elites ilustradas neocoloniais, leais aos impérios, que se distanciavam de seu próprio “povo” e o utilizavam como refém de sua política dependente. Havia, então, assimetrias de dominação global:

1. uma cultura, a ocidental, metropolitana e eurocêntrica que dominava com a pretensão de aniquilar todas as culturas periféricas;
2. as culturas pós-coloniais (América Latina desde o século XIX e África e Ásia, após a Segunda Guerra Mundial), fragmentadas internamente entre
 - a. grupos articulados aos impérios, elites “ilustradas”, cujo domínio significava dar às costas para a cultura ancestral regional; e

- b. a maioria da população, fiel às suas tradições, defendendo-se (muitas vezes de forma fundamentalista) contra a imposição de uma cultura técnica e economicamente capitalista.

A filosofia da libertação como filosofia *crítica* cultural precisava gerar uma nova elite cuja “ilustração” iria se articular aos interesses do bloco social dos oprimidos (o que, para Gramsci, era o *popolo*). Portanto, falava-se em uma “libertação da cultura popular”:

Uma delas é a *revolução patriótica* de libertação nacional, a outra seria a *revolução social* da libertação das classes oprimidas, e a terceira a *revolução cultural*. Esta última encontra-se no nível pedagógico, da juventude e da cultura (Dussel, 1997: 137).

Essa cultura periférica oprimida pela cultura imperial deve ser o ponto de partida para o diálogo intercultural. Em 1973, escrevíamos:

A cultura, como cultura popular, longe de ser uma cultura menor, é o centro menos contaminado e radiante da resistência do oprimido contra o opressor [...]. Para criar algo de novo, há de se ter uma palavra nova que irrompa a partir da exterioridade. Esta exterioridade é o próprio povo que, embora oprimido pelo sistema, é o mais distante em relação a este (Dussel, 1973: 147).

O “projeto de libertação cultural” (Dussel, 1973, 147) parte da cultura popular, embora pensado a partir da filosofia da libertação no contexto latino-americano. Já se havia superado o desenvolvimentismo culturalista a sustentar que a partir de uma cultura tradicional se poderia passar a uma cultura secular e pluralista. Mas havia ainda a necessidade de se radicalizar a análise do “popular” (o melhor), que em seu cerne abrigava o populismo e o fundamentalismo (o pior). Será necessário dar um passo além.

A cultura popular: não é simples populismo

Em artigo que integra o livro *Oito ensaios sobre a cultura latino-americana e libertação* (1997), intitulado “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaria mas allá del populismo y del dogmatismo)”, tive, uma vez mais, de esclarecer a diferença entre:

- a. o “povo” e o “popular”;
- b. “populismo” (este último tendo faces diferentes: desde “populismo thatcherista” no Reino Unido – sugerido por Ernesto Laclau e estudado

em Birmingham por Richard Hall – até a figura atual de “fundamentalismo” no mundo muçulmano; “fundamentalismo”, que também está presente, por exemplo, nos Estados Unidos, em um cristianismo sectário como o defendido por George W. Bush).

Neste artigo, dividimos o material em quatro seções. No primeiro, reconstruímos as posições desde a década de 1960, mostramos a importância de superar os limites reducionistas (dos revolucionários a-históricos, das histórias liberais, puramente hispanoconservadoras ou indigenistas), reconstruímos a história cultural latino-americana no contexto da história mundial (desde a Ásia, nosso componente ameríndio; a proto-história euro-afro-asiática até a cristandade hispânica; desde a cristandade colonial até a cultura latino-americana dependente, pós-colonial ou neocolonial). Este processo converge para um projeto de “uma cultura popular pós-capitalista”:

Quando estávamos nas montanhas, Tomás Borge escrevia sobre camponeses, e ouvi falar ao seu coração puro, limpo, com uma linguagem simples e poética, percebemos quanto talento perdemos [as elites neocoloniais] *ao longo dos séculos*’ (FSLN, 1981: 116).

Isso exigiu um novo ponto de partida para descrever a cultura como tal, tema da segunda seção do capítulo em destaque.

A partir de uma leitura cuidadosa e arqueológica de Marx (desde seus primeiros trabalhos até os da maturidade, escritos entre 1835 e 1882), demonstramos que cada cultura é um modo ou um sistema de “tipos de *trabalho*” (Dussel, 1985; 1988; 1990). Não é por outra razão que “*agri-cultura*” era estritamente “o *trabalho* da terra” já que “cultura” tem sua origem etimológica no latim “culto”, no sentido da consagração da terra. A poética *material* (fruto físico do trabalho) e o *mítico* (criação simbólica) são *produções* culturais (uma exteriorização objetiva do subjetivo, ou melhor, do intersubjetivo e comunitário). Desta forma, o econômico (sem cair no economicismo) foi resgatado.

Em uma terceira seção (Dussel, 1997), foram analisados vários momentos, agora fragmentados, da experiência cultural, em uma visão pós-culturalista ou pós-spengleriana. “A cultura burguesa” (a) era estudada em relação a “cultura proletária” (b) de forma resumida, a “cultura dos países centrais” era analisada em relação às “culturas dos países periféricos” (na ordem mundial do “sistema-mundo”); a “cultura multinacional ou imperialismo cultural” (c) era descrita em relação à “cultura de massa ou alienada” (d) – globalizada –; “cultura nacional ou populismo cultural” (e) era articulada com a “cultura da elite ilustrada” (f) e contrastada com a “cultura popular” ou “a resistência de criação cultural” (g)¹.

1. Para o tema da cultura popular, ver: Bosi (1977), Ardiles (1975), Cabral (1981), Najenson (1979), Warman (1969) e Vidales (1982).

FIGURA 1
A EXPERIÊNCIA CULTURAL PÓS-CULTURALISTA

(a) Cultura burguesa	Capitalismo central	(c) Cultura multinacional		(e) Cultura nacional	(d) Cultura de massas
	Capitalismo periférico	(f) Cultura ilustrada			
(b) Cultura proletária	Trabalho assalariado	Trabalhadores camponeses	(g) Cultura popular	(e) Cultura nacional	(d) Cultura de massas
Guardam a exterioridade*		Etnias Artesãos Marginalizados Outros			

* Nota-se, em particular, que grupos culturais (grupos étnicos indígenas, *lumpen* ou marginais etc.) encontram-se “fora” da ordem capitalista, mas *no coração do povo*.

Evidentemente, esta tipologia cultural e seus critérios categóricos supunham uma longa “luta epistemológica”, crítica, própria das novas ciências sociais na América Latina e da filosofia da libertação. Nós já havíamos chegado a estas distinções muito antes, mas agora elas se destacavam definitivamente.

Em 1977, no volume III de *Para una ética de la liberación latino-americana*, escrevemos:

*A cultura imperial*² (supostamente universal) não é a mesma que a *cultura nacional* (que não é idêntica à popular), que a *cultura ilustrada* da elite neocolonial (o que nem sempre é burguesa, mas sim oligárquica), que a cultura de massa (que é alienante e unidimensional, tanto no centro como na periferia), e também não é o mesmo que *cultura popular*. [E acrescentávamos:] A *cultura imperial*, ilustrada, e a *cultura de massa* (onde deve se incluir a cultura proletária como negatividade) são os momentos internos imperantes na totalidade dominante. A *cultura nacional* é, no entanto, ainda equivocada, embora relevante [...]. A *cultura popular* é a noção chave para a libertação [cultural] (Dussel, 1980: 72).

2. Em 1984, denominamos “cultura multinacional” em relação às corporações “multinacionais”, mas seria mais apropriado chamá-la, em 2003, a “cultura dominante que se globaliza a partir do centro do capitalismo pós-Guerra Fria”.

Na década de 1980, com a presença ativa da Frente Sandinista de Libertação Nacional na Nicarágua e muitas outras experiências na América Latina, a cultura criativa foi concebida como “cultura popular revolucionária” (Cardenal, 1980: 163):

A cultura popular latino-americana – escrevíamos no artigo de 1984 – apenas fica clara, decanta, se autentifica no processo de libertação (da libertação econômica do capitalismo, da libertação política da opressão), instaurando um novo modelo democrático, sendo assim *libertação cultural*, dando um passo criativo na linha da tradição histórico-cultural do povo oprimido e agora protagonista da revolução (Dussel, 1997: 220-221).

Nesta época, falava-se de “sujeito histórico” da cultura revolucionária: o “povo” como “bloco social dos oprimidos” quando cobra “consciência subjetiva” de sua função histórica revolucionária (Ramirez, 1982; Arce, 1980).

A cultura popular não era populista. “Populista” implicava a inclusão na “cultura nacional” da cultura burguesa ou oligárquica de sua elite e a cultura do proletariado, do campesinato, de todos os habitantes da terra organizados sob um Estado (na França se denominou “bonapartismo”). O popular, no entanto, seria um setor social de explorados ou oprimidos de uma nação, mas que guardaria também certa “externalidade”, como veremos adiante. Oprimidos do sistema estatal, este setor mantém uma alteridade livre nesses momentos culturais, desprezados pelos dominantes apenas como folclore³, música, comida, roupas, festivais, a memória de seus heróis, os feitos emancipatórios, as organizações sociais e políticas etc. Como pode ser observada, a visão monolítica substancialista de uma cultura latino-americana havia sido deixada para trás e fissuras culturais internas cresceram graças à mesma revolução cultural.

3. Gramsci escreve: “O folclore não deve ser concebido como algo ridículo, como algo estranho que causa risadas, como algo pitoresco; deve ser concebido como algo relevante e deve ser considerado com seriedade. Assim a aprendizagem será mais eficiente e mais formadora sobre a cultura das grandes massas populares” (Gramsci, 1975: 90).

4. Em 1976, antes de Lyotard, usamos o conceito em “Palabras preliminares” de nossa *filosofia de la liberación*, quando escrevíamos: “Filosofia da libertação, filosofia pós-moderna, popular, feminista, da juventude, dos oprimidos, dos condenados da terra...”.

Modernidade, globalização do ocidentalismo, multiculturalismo liberal e o império militar da “guerra preventiva”

Lentamente, embora a questão tenha sido vislumbrada intuitivamente desde o final dos anos 1950, passa-se de (a) uma obsessão por “situar” a América Latina na história mundial – o que exigiu reconstruir completamente a visão da denominada história mundial – (b) para o questionamento sobre a visão padrão (geração hegeliana) da mesma história universal que havia nos “excluídos”, já que, por ser “eurocêntrica”, construía uma interpretação distorcida não só de culturas não europeias, mas, e esta conclusão era imprevisível na década de 1950 e não era esperada *a priori*, igualmente interpretava equivocadamente a própria cultura ocidental (Dussel, 1995). “Orientalismo” (um defeito da interpretação europeia de todas as culturas ao oriente da Europa, que Edward Said (2007) mostra em sua famosa obra, *Orientalismo*) foi um defeito coordenado e simultâneo ao “ocidentalismo” (má interpretação da própria cultura europeia). As hipóteses que nos permitiram negar a ausência da cultura latino-americana agora nos levavam à descoberta de uma nova visão crítica das culturas periféricas, e até mesmo da própria Europa. Essa tarefa estava sendo realizada quase simultaneamente em todos os domínios das culturas pós-coloniais periféricas (Ásia, África e América Latina), mesmo se, infelizmente, em menor escala na Europa e nos Estados Unidos.

Na verdade, a partir da problemática “pós-moderna” sobre a natureza da Modernidade – que, em última análise, é uma visão ainda europeia da Modernidade –, começamos a perceber que, o que chamávamos como “pós-moderno”⁴ era algo

diferente do que aludiam os pós-modernos nos anos 1980 (ao menos davam uma definição diferente do fenômeno da Modernidade daquela que eu havia entendido a partir dos trabalhos realizados para situar a América Latina em confronto com a cultura moderna observada a partir da periferia colonial). Por isso, sentimos a necessidade de reconstruir a partir de uma perspectiva “exterior”, ou seja, global (não provinciana, como eram as perspectivas europeias), o conceito de “modernidade”, que era – e ainda é –, na Europa e nos Estados Unidos, uma conotação claramente eurocêntrica, desde Lyotard ou Vattimo, até Habermas e, de maneira mais sutil, Wallerstein – que chamamos de “segundo eurocentrismo”.

O estudo desta cadeia argumentativa permitiu-nos vislumbrar um horizonte problemático e categórico que relançou o tema da cultura, agora como crítica ao “multiculturalismo liberal” (à maneira de John Rawls, por exemplo, em *The law of people*), bem como críticas ao otimismo superficial de uma suposta “facilidade” com a qual se expõe a possibilidade de um diálogo multicultural, supondo-o como ingênuo (ou cínico) em uma simetria inexistente entre os argumentadores.

Agora não se tratava mais de uma questão de “situar” a América Latina. Tratava-se de situar *todas as culturas* que *inevitavelmente* se enfrentam em todos os níveis da vida cotidiana: a comunicação, a educação, a pesquisa, a política de expansão ou de resistência cultural ou mesmo militar. Sistemas culturais, cunhados por milênios, podem quebrar em décadas, ou se desenvolver pelo choque com outras culturas. Nenhuma cultura tem assegurada a sobrevivência de antemão. Tudo isso tem sido intensificado hoje, momento crucial na história das culturas do planeta.

Em nossa visão no curso da “Hipótese para o estudo da América Latina na história universal”, e nos primeiros trabalhos deste período, tendíamos a mostrar o desenvolvimento de cada cultura como um todo independente ou autônomo. Havia “zonas de contato” (como o Mediterrâneo oriental, o Pacífico e as estepes da Eurásia desde Gobi até o Mar Cáspio), mas deixou-se para a expansão portuguesa ao Atlântico Sul e ao Oceano Índico, ou para a “Descoberta América” pela Espanha, o início da implantação do “sistema-mundo” e a conexão pela primeira vez dos grandes “ecúmenos culturais independentes” (a partir de ameríndios, da China, do Hinduísmo, do mundo islâmico, das culturas bizantina e latino-germânica). A modificação radical desta hipótese por aquela proposta de Andre Gunder Frank – o “sistema de cinco mil anos”, (que se impôs de imediato a mim porque refletia minha própria cronologia) – mudou a paisagem. Deve-se reconhecer que houve contatos fortes pelas estepes e pelos desertos do Norte da Ásia (a denominada “rota da seda”): a região da antiga Pérsia foi helenizada em um primeiro momento (em torno de Seleukon, não muito longe das ruínas Babilônia) e, mais tarde, islamizada (Samarkand e Bagdá). Era a “plataforma giratória” do mundo ágio-afro-mediterrâneo. A Euro-

5. Para os intelectuais do norte da Europa e dos Estados Unidos, desde Habermas até Toulmin, a Modernidade segue este caminho geopolítico: *Renaissance* (Leste) → Reforma Protestante (Norte) → Revolução Francesa (Oeste) → Parlamentarismo Inglês. A Europa do Mediterrâneo ocidental (Espanha e Portugal) é explicitamente excluída. Trata-se de uma miopia histórica. Mesmo Giovanni Arrighi, que estuda o capital financeiro genovês, ignora que esta era a época do Império Espanhol (e não vice-versa). Ou seja, a Itália renascentista era ainda mediterrânea (antiga), já Espanha era atlântica (moderna).

6. René Descartes foi aluno de La Flèche, escola jesuíta, e reconhece que a primeira obra filosófica que ele leu foi *Disputaciones metafísicas*, de Francisco Suárez (ver Dussel, 2007).

7. Não se esquecendo que o cavaleiro medieval – Dom Quixote – enfrenta os moinhos, que são o símbolo da modernidade (moinhos procedentes do mundo islâmico: Bagdá empregava moinhos de vento desde século VIII d.C.).

pa latino-germânica foi sempre periférica (embora ao sul tivesse seu próprio peso devido à presença do antigo Império Romano), mas nunca foi “centro” desta vasta massa continental. O mundo muçulmano (desde Mindanao, nas Filipinas, Malaca, Delhi, o “coração do mundo” muçulmano, até o Maghreb com Fez no Marrocos ou a Andaluzia de Averroes, Córdoba) era uma cultura mercantilista muito mais desenvolvida (científica, teórica, econômica e culturalmente) do que a Europa latino-germânica depois da catástrofe das invasões germânicas, e as invasões islâmicas do século VII d.C. (Dussel, 2000: 465-478). Diversamente do que afirma Max Weber, deve ser aceita uma diferença civilizatória até o século XIII (as invasões turcas siberianas destroçaram a grande cultura árabe) entre a futura cultura europeia (ainda não desenvolvida) e a cultura islâmica.

No Ocidente, a “Modernidade”, que começa com a invasão da América pelos espanhóis, cultura herdada dos muçulmanos do Mediterrâneo (Andaluzia) e do Renascimento italiano (pela presença Catalã, no sul da Itália⁵), é a “abertura” geopolítica da Europa para o Atlântico; é a implantação e o controle do “sistema-mundo” no sentido estrito (pelos oceanos e não mais pelas caravanas continentais lentas e perigosas) e ainda a “invenção” do sistema colonial, que, por 300 anos, irá inclinar lentamente o equilíbrio econômico-político em favor da antiga Europa isolada e periférica. Tudo o que é simultâneo com a origem e o desenvolvimento do capitalismo (mercantil a princípio, de mera acumulação primitiva de dinheiro), ou seja, a Modernidade, o colonialismo e o sistema-mundo, denota aspectos de uma mesma realidade simultânea e mutuamente constitutiva.

Se assim é, então a *Espanha é a primeira nação moderna*. Essa hipótese se opõe a todas as interpretações da Modernidade, da Europa Central e dos Estados Unidos, e é até mesmo contrária à opinião da grande maioria dos intelectuais espanhóis de hoje. No entanto, estas ideias impõem-se a nós com cada vez mais força, à medida que encontramos novos argumentos. De fato, a Primeira Modernidade, a Ibérica (1492-1630 aproximadamente), tem nuances muçulmanas na Andaluzia (a região foi a mais culta do Mediterrâneo no século XII) inspirada pelo humanismo renascentista italiano, firmemente implantado pela contrarreforma do cardeal Cisneros, pela reforma universitária dos dominicanos de Salamanca (cuja Segunda Escolástica já é “moderna” e não meramente medieval) e, logo depois, pela cultura barroca jesuíta, na figura filosófica de Francisco Suarez, que inaugura o pensamento metafísico moderno (Al-Yabri, 2001a; 2001b)⁶. *Dom Quixote* é a primeira obra literária moderna de seu tipo na Europa, cujos personagens têm cada pé em um mundo diferente: ao sul islâmico e ao norte cristão, na cultura mais avançada de sua época, iniciando a Europa moderna⁷. A primeira gramática de uma língua românica era espanhola, editada por Nebrija, em 1492. Em 1521, a primeira revolução burguesa de Castela é esmagada por Carlos V (os moradores lutavam para defender suas jurisdições urbanas).

A primeira moeda de prata mundial foi cunhada no México e no Peru, passando por Sevilha e, eventualmente, entesourada na China. É uma Modernidade mercantil, pré-burguesa, humanista, que começa a expansão europeia.

Apenas na *Segunda Modernidade* é desenvolvido nas Províncias Unidas dos Países Baixos – província espanhola até início do século XVII – um novo desenvolvimento da Modernidade, agora devidamente burguesa (1630-1688). A *Terceira Modernidade*, inglesa e, mais tarde, francesa, expande o modelo anterior – filosoficamente iniciado por Descartes e Espinosa, desdobrando-se para uma coerência mais prática, a partir do individualismo possessivo de Hobbes, Locke e Hume (Wallerstein, 1974; 1980; 1989).

Com a Revolução Industrial e o Iluminismo, a Modernidade atingiu sua plenitude, financiada pelo colonialismo, expandindo-se pelo Norte da Europa, pela Ásia e, depois, pela África.

A Modernidade teria cinco séculos – assim como o “sistema-mundo” – e também foi coextensiva com o domínio europeu sobre o planeta, da qual tornou-se o “centro” a partir de 1492. A América Latina, assim, foi um momento constitutivo da Modernidade. O sistema colonial não podia ser feudal – questão central para as ciências sociais em geral, desenvolvida por Sergio Bagú (1949) – senão periférico de um mundo capitalista moderno, portanto, ele mesmo moderno.

Neste contexto, faz-se a crítica à posição ingênua que definia o diálogo entre culturas como possibilidade multicultural simétrica, em parte idealizada e na qual a comunicação parecia ser possível para os seres racionais. A “ética do discurso” adotava esta posição otimista. Richard Rorty, de forma distinta àquela desenvolvida por Alasdair McIntyre, mostrava a completa incomensurabilidade de uma comunicação impossível ou sua extrema dificuldade. De qualquer forma, era necessário situar as culturas (sem nomeá-las concretamente nem estudar sua história e seu conteúdo estrutural) em uma situação assimétrica que se originava a partir de suas respectivas posições no próprio sistema colonial. A cultura ocidental, com seu evidente “ocidentalismo”, alocava todas as demais culturas como mais primitivas, como pré-modernas, tradicionais e subdesenvolvidas.

No momento em que se desenvolve uma teoria do “diálogo entre as culturas” parecia que todas as culturas teriam condições simétricas. Ou por meio de uma “antropologia” *ad hoc* que realizava a tarefa de observação descomprometida (ou, no melhor dos casos, “comprometida”) das culturas primitivas. Neste caso, existem as culturas superiores (do “antropólogo cultural” acadêmico) e “as outras” (primitivas). Entre esses dois extremos estão as culturas desenvolvidas simetricamente e

“as outras” (que sequer podem ser situadas assimetricamente, em razão do abismo cultural intransponível). É o caso de Durkheim ou Habermas. Diante da posição de observação da antropologia não pode haver diálogo cultural com a China, com a Índia, com o mundo islâmico etc., que não são culturas ilustradas nem primitivas. Estão na “terra de ninguém”.

Essas culturas, que não são nem “metropolitanas” nem “primitivas”, vão sendo destruídas por meio de propaganda, a partir da venda de mercadorias e de bens materiais que são sempre produtos culturais (tais como bebidas, alimentação, vestuário, veículos etc.), mesmo se, por outro lado, há uma tentativa de salvá-las valorizando seu isolamento, seus elementos folclóricos ou momentos culturais secundários. A transnacionalização da alimentação pode subordinar entre seus cardápios um prato próprio de uma cultura culinária (como “Taco Bell”). Este processo se passa por “respeito” às outras culturas.

Este tipo de multiculturalismo altruísta está claramente formulado no *overlapping consensus*⁸ de John Rawls, que exige a aceitação de certos princípios processuais (que são profundamente culturais e ocidentais) que devem ser aceitos por todos os membros de uma comunidade política, permitindo, ao mesmo tempo, a diversidade cultural valorativa (ou religiosa). Politicamente, isso supõem que aqueles que estabelecem o diálogo aceitem o Estado liberal multicultural, sem perceber que a própria estrutura deste Estado multicultural, tal como está institucionalizada no presente, é a expressão da cultura ocidental e restringe a possibilidade de sobrevivência de todas as demais culturas. Sub-repticiamente, impõe-se uma estrutura cultural em nome de elementos puramente formais de convivência (que tem sido uma expressão do desenvolvimento de uma cultura particular). Além disso, não se tem clara consciência de que a estrutura econômica deste processo é o capitalismo transnacional, que funda este tipo de Estado liberal, e que limita nas culturas “incorporadas”, graças ao indicado pelo *overlapping consensus* (ação de esvaziamento prévio dos elementos críticos anticapitalistas dessas culturas) diferenças antiocidentais inaceitáveis. Este tipo de diálogo asséptico multicultural (frequentemente também entre as religiões universais), torna-se, em certos casos, uma política cultural agressiva, como Huntington (1996), em seu livro *The clash of civilizations*, advoga diretamente, em defesa da cultura ocidental mediante a utilização de instrumentos militares, especialmente contra os fundamentalistas islâmicos, habitantes de uma região cujo subsolo se caracteriza pelas maiores reservas de petróleo do planeta (e sem se referir à presença do fundamentalismo cristão, especialmente nos Estados Unidos, de igual signo e estrutura). Novamente não se adverte que o “fundamentalismo de mercado”, como denomina Georg Soros, institui esse fundamentalismo militar agressivo, das “guerras preventivas”, que se disfarça como choques culturais ou expansão de uma cultura política democrática. Tem se passado, portanto, de (a)

8. Consenso justaposto ou consenso sobreposto. (n. do t.)

um pretense diálogo simétrico do multiculturalismo para (b) a supressão pura e simples de todo diálogo e a imposição, pela força, da tecnologia militar da própria cultura ocidental, ao menos este é o pretexto, já que sugerimos que se trata tão somente do cumprimento dos interesses econômicos pelo petróleo, como demonstrou a Guerra do Iraque.

Em sua obra *Império*, Negri e Hardt sustentam certa visão pós-moderna da estrutura globalizada do sistema-mundo. É necessário antepor esta visão a uma interpretação que permita compreender com mais profundidade a conjuntura atual da história mundial, sob a hegemonia militar do Estado norte-americano (o *home-State* das grandes corporações transnacionais), que vai transformando os Estados Unidos em império, um tipo de dominação posterior ao fim da Guerra Fria (1989), que tenta encaminhar uma gestão monopolar de poder global. O diálogo multicultural ficou certamente reduzido apenas à visão ingênua das assimetrias entre dialogantes? Como é possível imaginar um diálogo diante de tamanha distância de possibilidade para suportar os instrumentos tecnológicos de um capitalismo baseado na expansão militar? Não estará tudo perdido se a imposição de certo ocidentalismo, cada vez mais identificado com o “americanismo” (estadunidense, obviamente), apagar da face da terra todas as culturas do mundo que se desenvolveram no último milênio? Não é o inglês a única língua clássica que a humanidade importará, que sobrecarregada deve até mesmo esquecer as suas próprias tradições?

Transversalidade do diálogo intercultural transmoderno: libertação mútua das culturas universais pós-coloniais

Assim, chegamos à fase final de maturação, a partir das novas hipóteses de Andre Gunder Frank (1998). Sua obra *ReOrient: global economy in the Asian age* (e a argumentação mais complexa de Kenneth Pomeranz (2000) em *The great divergence: China, Europe and the making of the modern world economy*⁹) novamente nos permite implantar uma problemática ampliada e críticas que devem retomar chaves de interpretações para o problema da cultura da década de 1960, alcançando agora uma nova aplicação que queremos denominar como “transmoderna” – superação explícita do conceito de “pós-modernidade” (pós-modernidade ainda é *um momento final do modernidade*).

A nova hipótese de trabalho pode ser formulada da seguinte maneira, e muito simplificada: a Modernidade (o capitalismo, o colonialismo, e o primeiro sistema-mundo) não é contemporânea à hegemonia global da Europa – desempenhando um papel de “centro” do mercado no que diz respeito às culturas restantes. “Centralidade” do mercado mundial e Modernidade não são fenômenos sincrônicos. A Europa moderna torna-se “centro” depois de ser “moderna”. Para Wallerstein, ambos

9. Nesta obra, Pomeranz comprova que efetivamente que, até 1800, a Inglaterra não tinha qualquer progresso significativo em relação ao Delta do rio Yangtze, na China (habitado por 39 milhões de pessoas, em 1750), e que, depois de avaliar novos argumentos sobre o desenvolvimento ecológico do uso da terra em ambas as regiões, atribuiu a possibilidade da Revolução Industrial se dar na Inglaterra, devido a dois fatores externos, ou fortuitos, ao sistema econômico inglês: ter colônias e carvão. Nenhum outro fator permitiu esta vantagem inicial mínima da Inglaterra sobre a região do Delta do Yangtze que, na sequência, se tornaria enorme. O autor desconsidera mesmo a crise econômica na China ou no Hindustão. O uso crescente e antiecológico da terra na China exigiu uma maior mão de obra campesina, o que impediu o surgimento da indústria capitalista na região, simultaneamente à inglesa.

os fenômenos são coextensivos (por isso posterga a Modernidade e sua centralidade no mercado mundial até o “Iluminismo” e a ascensão do liberalismo). De minha parte, acredito que os quatro fenômenos (sistema-mundo, capitalismo, colonialismo e Modernidade) são contemporâneos (mas não a “centralidade” do mercado mundial). Hoje, então, devo salientar que, até 1789 (para dar uma data simbólica para o final do século XVIII) a China e a região do Hindustão tinham um enorme peso produtivo-econômico no “mercado mundial” (que produzia os bens mais importantes desse mercado tais como porcelana, tecidos de seda etc.) e que a Europa não poderia de modo algum igualar-se. A Europa não podia vender nada no mercado do Extremo Oriente. Só foi capaz de comprar no chamado mercado chinês durante três séculos, graças à prata da América Latina (principalmente do Peru e do México).

A Europa começou a ser “centro” do mercado mundial (e através dele estender o “sistema-mundo” por todo o planeta) a partir da Revolução Industrial. No plano cultural, produziu o fenômeno do Iluminismo, cuja origem, no longo prazo, devemos encontrar (segundo as hipóteses que consideraremos seguindo o filósofo marroquino Al-Yabri) na filosofia averroísta do Califado de Córdoba. A hegemonia central e ilustrada da Europa tem apenas dois séculos (1789-1989)¹⁰. Apenas dois séculos! Período demasiadamente curto para transformar com profundidade o “núcleo ético-mítico” – para nos expressarmos como Ricœur – das culturas universais e milenares, como a chinesa e outras mais do Extremo Oriente (como a japonesa, a coreana, a vietnamita etc.), a hinduísta, a islâmica, a bizantino-russa, e até mesmo a bantu ou as da América Latina (de diferente composição e estrutura). Essas culturas foram, em parte, colonizadas, mas a maior parte de suas estruturas de valores foram sobretudo excluídas, desprezadas, negadas, ignoradas mais do que aniquiladas. O sistema econômico e político foi dominado no exercício do poder colonial e da acumulação gigantesca de riqueza, mas essas culturas têm sido interpretadas como desprezíveis, insignificantes, sem importância e inúteis. Esse desprezo, no entanto, permitiu-lhes sobreviver em silêncio, desdenhadas simultaneamente por suas próprias elites modernizadas e ocidentalizadas. Essa alteridade negada, sempre existente e latente, indica a existência de uma riqueza cultural insuspeita, que renasce lentamente como chamas de carvão enterrado no mar de cinzas centenárias do colonialismo. Essa exterioridade cultural não é uma mera “identidade” substantiva não contaminada e eterna. Ela tem evoluído diante da própria Modernidade; trata-se de uma “identidade” em processo de crescimento, mas sempre como uma exterioridade.

Essas culturas universais assimétricas – espelho de suas condições econômicas, políticas, científicas, tecnológicas, militares – guardam uma alteridade em relação à Modernidade europeia, com a qual conviveram e aprenderam a responder à sua maneira aos desafios. Não estão mortas, mas vivas, e, atualmente, em pleno proces-

10. Da Revolução Francesa à queda da União Soviética, o que significa a ascensão monopolar da hegemonia norte-americana, após o fim da Guerra Fria.

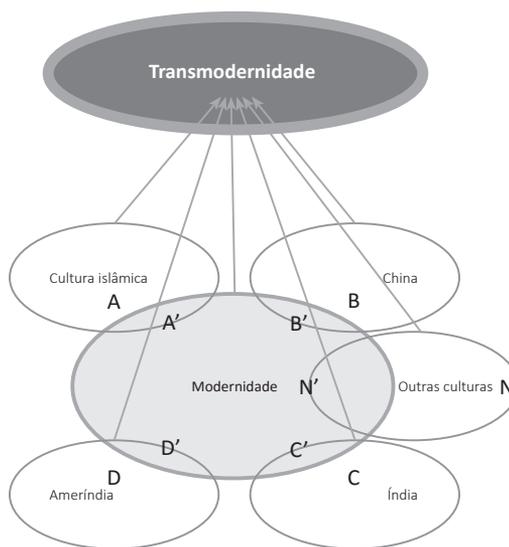
so de renascimento, buscando (e inevitavelmente equivocando-se) novos caminhos para o desenvolvimento de seu futuro próximo. Por não serem modernas, essas culturas não podem ser “pós”-modernas. São pré-modernas (anteriores à Modernidade), contudo contemporâneas à Modernidade e logo serão transmodernas. O pós-modernismo é uma fase final da cultura moderna euro-americana, o “centro” da Modernidade. As culturas chinesa e vedanta não poderão jamais ser pós-moderno-europeias, e sim outra coisa bem diferente e a partir de suas próprias raízes.

Assim, o conceito estrito de “transmoderno” indica essa novidade radical que significa o surgimento – como se a partir do nada – da exterioridade, da alteridade, do sempre distinto, de culturas universais em desenvolvimento, que assumem os desafios da Modernidade e, até mesmo, da pós-modernidade euro-americana, mas que respondem a partir de outro lugar, *other location* (Dussel, 2002), do ponto de sua própria experiência cultural, diferente da euro-americana, portanto capaz de responder com soluções completamente impossíveis para a cultura moderna única. Uma futura cultura transmoderna, que assume os momentos positivos da Modernidade (mas avaliados com critérios diferentes a partir de outras culturas antigas), terá uma pluriversalidade rica e será fruto de um autêntico diálogo intercultural, que deverá ter claramente em conta as assimetrias existentes. Um mundo pós-colonial e periférico, como o da Índia, em completa assimetria em relação ao centro metropolitano da era colonial, sem deixar de ser um núcleo criativo de renovação de uma cultura milenar e decisivamente distinta de qualquer outra, capaz de propor respostas inovadoras e necessárias para os desafios angustiantes que o planeta nos lança no início do século XXI.

“Transmodernidade” indica todos os aspectos que se situam “além” (e também, cronologicamente, “anteriores”) das estruturas valorizadas pela cultura euro-americana moderna, e que atualmente estão em vigor nas grandes culturas universais não europeias e foram se movendo em direção a uma utopia pluriversal.

O diálogo intercultural deve ser transversal¹¹, ou seja, deve partir

ESQUEMA 1
MODELO APROXIMADO PARA COMPREENDER
O SENTIDO DA TRANSMODERNIDADE



11. “Transversal” indica aqui que o movimento se dá a partir da periferia para a periferia. Do movimento feminista às lutas antirraciais e anticoloniais, as “diferenças” dialogam a partir de suas várias negatividades, distintas, sem necessidade de atravessar o “centro” da hegemonia. Frequentemente, as grandes cidades têm grandes serviços subterrâneos que vão dos bairros dos subúrbios para o centro; mas faltam conexões entre os subcentros suburbanos. Por analogia, acontece exatamente o mesmo com o diálogo intercultural.

de outro lugar, para além do mero diálogo entre eruditos do mundo acadêmico ou institucionalmente dominante. Deve haver um diálogo multicultural que não pressupõe a ilusão de simetria inexistente entre as culturas. Aqui estão alguns aspectos críticos do diálogo intercultural em relação à transmodernidade.

Tomemos como fio condutor de nossa exposição uma obra da cultura islâmica no campo filosófico. Mohamed Abed Al-Yabri (2001a; 2001b), em suas obras *Crítica de la razón árabe* e *El legado filosófico árabe*, é um excelente exemplo do que esperamos explicar. Al-Yabri, filósofo do Magreb, ou seja, de uma região cultural sob a influência do pensamento do Califado de Córdoba em sua idade clássica, começou a desconstrução de sua tradição árabe¹², culminando em um autêntico “iluminismo” filosófico, antecedente direto do Renascimento latino-germânico de Paris do século XIII, e é ainda um antecedente direto do *Aufklärung* europeu do século XVIII (de ascendência “averroísta”, de acordo com a hipótese de Al-Yabri).

12. O árabe, depois de séculos de traduções gregas das obras filosóficas helênicas, teve de inventar uma linguagem filosófica técnica absolutamente sofisticada. Portanto, desde o Marrocos às Filipinas, a filosofia do mundo muçulmano deve ser chamada de “filosofia árabe”, o nome de sua língua clássica.

Afirmção de exterioridade desprezada

Tudo começa com uma *afirmação*. A *negação da negação* é o segundo momento. Como se poderá negar o desprezo de si mesmo, senão iniciando pelo caminho para o autodescobrimento do próprio valor? A afirmação de uma “identidade” processual e reativa diante da própria Modernidade. As culturas pós-coloniais devem efetivamente se decolonizar, mas devem começar pela autovalorização.

13. Quando perguntado “como recuperar a glória de nossa civilização? Como dar nova vida à nossa herança?”. Al-Yabri responde com uma exigente descrição das respostas ambíguas, parciais ou eurocêntricas. Os *salafies* foram originados pela posição de Jamal al-Din al-Afghani (1897), que lutou contra os britânicos no Afeganistão, viveu em Istambul, refugiou-se no Cairo e fugiu para Paris. Este movimento visa libertar e unificar o mundo islâmico.

Há diferentes maneiras de autoafirmar-se, dentre elas formas equivocadas da própria afirmação. Assim, a partir do exemplo inicialmente adiantado, Al-Yabri critica as próprias interpretações ou “leituras” hermenêuticas da tradição islâmica da filosofia árabe contemporânea no mundo muçulmano. A primeira linha de interpretação é a do fundamentalismo (“salafismo”¹³). Essa interpretação tem uma intenção afirmativa, como todas as demais, já que tenta recuperar a antiga tradição árabe no presente. Mas, para Al-Yabri, essa corrente é a-histórica, meramente apologética e tradicionalista (Al-Yabri, 2001b). Outra linha de interpretação é a liberal, pró-europeia, destina-se a ser meramente moderna, mas, em última análise, nega o passado ou não sabe como reconstruí-lo. A terceira interpretação é de esquerda (o “salafismo marxista”). A questão, diante dessas três hermenêuticas presentes no passado, é: “De que modo [podemos] reconstruir [hoje] o nosso legado?” (Al-Yabri, 2001b: 24).

O primeiro passo é estudar esse legado afirmativamente. Al-Yabri, leitor com domínio do árabe como língua materna, e aprendiz desde a infância da cultura islâmica, tem uma enorme vantagem sobre todos os peritos europeus e norte-americanos que estudam o mundo árabe como “objeto” científico e como cultura “estrangeira”. Ao ler os clássicos, vislumbrou nuances desconhecidas, e o faz a partir da filosofia

hermenêutica francesa contemporânea que tem sido estudada por todo o Magreb. Expõem positivamente o pensamento de Al-Farabi, Avicena, Avempace, Averróis, Abenjalidún, mas não apenas como afirmação ingênua ou apologética.

Em termos de cultura popular, outro exemplo: Rigoberta Menchú (1995), em *Me lla-mo, Rigoberta Menchú y así nació la conciencia*, dedica longos capítulos para descrever a cultura do povo maia da Guatemala. Parte de uma afirmação autovalorativa e é a partir desta reflexão inicial que edificará todo um edifício. Contra os juízos já habituais é necessário começar desde a origem positiva da própria tradição cultural. Esta primeira etapa é uma recordação do passado, a partir de uma identidade anterior à Modernidade, ou que vem evoluindo de forma imperceptível no contato inevitável e secreto com a Modernidade.

A crítica da própria tradição a partir dos recursos de sua própria cultura

Mas a única maneira de crescer a partir de sua própria tradição é fazer uma crítica a partir dos pressupostos da própria cultura. É necessário encontrar nela os momentos originários de uma autocrítica.

Assim, Al-Yabri faz uma “desconstrução” de sua tradição com elementos críticos de sua e de outras perspectivas da própria Modernidade. Não é a Modernidade que impõe ao intelectual os instrumentos críticos; é o intelectual crítico que controla, administra e escolhe os instrumentos modernos que serão úteis para a reconstrução crítica de sua própria tradição. Al-Yabri mostra que as escolas “orientais” do mundo árabe (as escolas relacionadas a Bagdá são as propriamente orientais, mais próximas do gnosticismo persa; aquelas mais associadas ao Cairo, de tradição neoplatônica alexandrina, já são ocidentais na esfera do Oriente islâmico, como veremos adiante) opunham-se, inicialmente, ao seu principal inimigo: o pensamento gnóstico persa. Os Mu’tazilites criaram o primeiro pensamento teórico islâmico (antipersa), com componentes próprios do Corão, integrando também de maneira criativa a cultura greco-bizantina, a fim de justificar a legitimidade política do Estado califal¹⁴. Assim nasceram as tradições orientais. A escola abacída (em Bagdá e nas regiões vizinhas, como Samarkand e Bukhara), mas também a tradição fatímida (no Cairo), com pensadores como Al-Farabi e Avicena, inclinaram-se, no entanto, para um pensamento neoplatônico com conotações teológicas e místicas como a “iluminação”. Em contrapartida, Al-Yabri ensina, de forma diversa a muitos expositores da história e da filosofia árabe, que a filosofia propriamente ocidental de Andalus-Magreb (em torno das grandes capitais culturais de Córdoba ao norte e Fez ao sul, que chegou a ter mais de 300 mil habitantes no século XIII) significou uma ruptura inicial que teria um legado duradouro. Tanto por razões políticas como econômicas (e aqui

14. De maneira altamente original e legítima, Al-Jabri mostra que “as ciências filosóficas gregas” transformaram-se em filosofia, teologia e jurisprudência islâmica graças a quatro correntes filosóficas: “A primeira é representada por tradutores e secretários de origem iraniana [...], o modelo oriental (persa) do neoplatonismo. A segunda é representada por médicos e tradutores cristãos que chegaram da escola persa de Yundisapur [... que,] além de professores nestorianos, recebeu um grupo de professores da escola de Atenas [...] o modelo neoplatônico ocidental. A terceira corrente [a mais importante], a oriental, é representada pelos tradutores, professores e estudiosos originários da antiga cidade de Harrán, ao norte da Mesopotâmia. [...]. A quarta, a ocidental, é a que finalmente aparece com a chegada da Academia de Alexandria” (Al-Yabri, 2001b: 177). A Academia foi criada no território dos sabeus. Esta escola é fundamental, já que significou uma síntese do pensamento persa, neoplatônico e aristotélico (Al-Yabri, 2001b: 165), questão

pouco estudada fora do mundo filosófico árabe, já que requer uma bibliografia sem traduções para as línguas ocidentais. Os “Irmãos da Pureza” são da linhagem da tradição de Harrán.

15. Para Avempace, a perfeição humana não consiste na contemplação estática do sufismo, mas na vida do “homem solitário”, que, na cidade imperfeita, anseia pela cidade perfeita, pelo estudo racional das ciências filosóficas. O ato de “intelecto agente” por excelência, o conhecimento dos sábios são espirituais e divinos. Al-Yabri (2001b) dedica excelentes páginas a Avempace, em seu tratado sobre a felicidade dos sábios, inspirado e desenvolvido a partir de Aristóteles (ver Dussel, 1994: 297-314).

o filósofo marroquino utiliza ferramentas críticas da filosofia moderna europeia), o Califado de Córdoba ocidental, como já indicado, quebrou a visão teológica do pensamento oriental e inaugurou uma distinção clara entre a razão natural (que se conhece cientificamente pela observação e desenvolve de uma nova forma a física, a mecânica e a matemática) e a razão iluminada pela fé. Distingue-se razão e fé, não as confunde nem as nega. Estas são articuladas de uma nova maneira.

Foi o filósofo Ibn Abdun que levou os filósofos do Al-Andalus à orientação racionalista da escola de Bagdá (contrária à posição de Al-Kindi, Al-Farabi e Avicena). Uma segunda geração – no início do século V da hégira (século XI cristão) –, especializa-se em matemática e medicina. A terceira geração, com Avempace, integra a física e a metafísica aos objetos de estudo e se liberta do neoplatonismo gnóstico da escola oriental, já invocando a argumentação racional aristotélica – extraída de neoplatonismo (Al-Yabri, 2001b: 226)¹⁵.

Os Almohades tinham por lema cultural: “Abandonar o argumento de autoridade e voltar às fontes”. Trata-se, de um movimento cultural liderado por Ibn Tumart, em um período de grandes mudanças, portanto, de grande liberdade política e com um ímpeto racional e crítico. Ibn Tumart critica a analogia como método que vai do conhecido para o desconhecido (Al-Yabri, 2001b: 323). Se Al-Farabi e Avicena (pela multiplicidade e os problemas políticos do Oriente) pretendiam unir filosofia e teologia, Averróis está propondo separá-las, mas mostrando a sua mútua autonomia e complementaridade. Esse foi o tema de sua obra *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*, um verdadeiro *Discurso do método*. A verdade (revelada) não pode contradizer a verdade (racional), e vice-versa. Especificamente em *A destruição da destruição* Averróis mostra que Al-Ghazali não se utiliza de argumentos apodícticos para tentar demonstrar a irracionalidade da filosofia. Na sequência, houve o desenvolvimento e a expressão de toda a doutrina chamada “dupla verdade” de Averróis, que foi equivocadamente interpretada no mundo latino medieval, mesmo influenciando decisivamente a origem da ciência experimental na Europa mediante o chamado “averroísmo latino”. Ao mesmo tempo o filósofo de Córdoba indicou a maneira de se relacionar com as demais culturas:

É claro que devemos servir como apoio para o nosso estudo (racional dos seres existentes) das investigações realizadas por todos os que nos precederam [os gregos] [...]. Assim como realmente os filósofos antigos estudaram com muito cuidado as regras de raciocínio (lógica, método), convém a nós trabalharmos para estudar os livros dos chamados filósofos antigos, para que, se tudo o que dizem considerarmos razoável, aceitá-lo; e se algo houver de irrazoável, nos sirva de precaução e advertência (Al-Yabri, 2001a: 157-158).

Para Al-Yabri, “adotar o espírito averroísta é romper com o espírito avicenista oriental, gnóstico e obscurantista” (Al-Yabri, 2001a: 159). Como se pode ver, a filosofia árabe praticou o método que estamos descrevendo: foi fiel à sua tradição, mas a subordinou ao melhor (segundo seus próprios critérios) de outra cultura que, de certa forma, era considerada altamente desenvolvida (por exemplo, no desenvolvimento da ciência lógica).

Rigoberta Menchú, da mesma forma, questiona, entre as comunidades indígenas irmãs, a causa de sua passividade, o fatalismo, e inicia uma crítica comunitária que os levará a se comprometer na luta contra o governo mestiço e a repressão militar.

Dessa forma, o intelectual crítico deve ser alguém localizado “entre” (*in betweenness*) as duas culturas (a sua e a moderna). Essa é a questão da *border* (*fronteira*) entre duas culturas, como lugar de um “pensamento crítico”. Esta questão está detalhadamente exposta por Walter Mignolo, no caso da fronteira México-Estados Unidos, como ambiente bicultural criativo.

Estratégia de resistência. O tempo hermenêutico

Para resistir, é necessário amadurecer. A afirmação dos próprios valores exige tempo, estudo, reflexão, retorno aos textos ou símbolos e mitos constitutivos de sua própria cultura, antes ou ao mesmo tempo do domínio dos textos da cultura hegemônica moderna.

Al-Yabri mostra o equívoco de alguns intelectuais árabes, cuja relação com o legado cultural europeu parece ser mais estreita do que a que possuem com a herança árabe-islâmica, colocando o problema do pensamento árabe contemporâneo nos seguintes termos: Como este pensamento pode assimilar a experiência do liberalismo antes ou sem que o mundo árabe passe pela etapa do liberalismo?” (Al-Yabri, 2001a). Abdalah Laroui, Zaki Nayib Mahmud, Mayid Fajri e tantos outros levantaram dessa forma a questão. O problema, no entanto, é outro:

Como o pensamento árabe contemporâneo pode recuperar e assimilar a experiência racionalista de seu próprio legado cultural para vivê-la novamente, em uma perspectiva semelhante à de nossos antepassados: lutar contra o feudalismo, contra o gnosticismo, contra o fatalismo e estabelecer a urbe da razão e da justiça, uma urbe árabe livre, democrática e socialista? (Al-Yabri, 2001a: 160).

Como se pode constatar, um projeto desta envergadura requer tenacidade, tempo, inteligência, investigação, solidariedade. Trata-se de um longo período de amadu-

recimento de uma nova resposta da resistência cultural, e não apenas de coabitação com outras elites de outras culturas, especialmente as dominantes, senão contra o eurocentrismo de suas próprias elites da mesma cultura periférica, colonial, fundamentalista.

Rigoberta Menchú, por sua vez, mostra como exemplo sua reinterpretação sobre a comunidade. Ao ir tomando consciência crítica, o cristianismo tradicional permitiria justificar as lutas das comunidades contra a dominação das elites brancas militarizadas na Guatemala. Trata-se de uma nova hermenêutica do texto constitutivo da vida cultural da comunidade, o que, em nível simbólico, é fundamental para os ameríndios, que manifestam uma vertente maia articulada à vertente colonial-cristã.

O diálogo intercultural entre os críticos de sua própria cultura

O diálogo intercultural não é apenas – ou principalmente – um diálogo entre os apologistas de suas culturas, que tentaram mostrar aos outros as virtudes e os valores de sua própria cultura. É, sobretudo, um diálogo entre os críticos de sua própria cultura (intelectuais da “fronteira” entre a própria cultura e a Modernidade). Não são os que simplesmente a defendem de seus inimigos, mas que primeiramente a *recriam a partir de pressupostos críticos* que se encontram em sua própria tradição cultural e da mesma Modernidade que se globaliza. A Modernidade pode servir como catalisador crítico (se utilizada pela mão especialista de críticos da própria cultura). No entanto, não é um diálogo entre os críticos do “centro” e os críticos da “periferia” cultural. É, sobretudo, *um diálogo entre os “críticos da periferia”*, um diálogo intercultural Sul-Sul, antes de ser um movimento para o diálogo Sul-Norte.

Este diálogo é essencial. Como filósofo latino-americano, gostaria de começar uma conversa com Al-Yabri a partir da seguinte pergunta: Por que o pensamento filosófico islâmico caiu em uma crise tão profunda a partir do século XIV? Isto não se explica apenas pela presença lenta e crescente do Império Otomano. Por que essa filosofia foi imersa pelo impasse do pensamento fundamentalista? Temos de recorrer a uma interpretação histórico-mundial mais ampla para compreender que, tendo sido o mundo islâmico a “chave” de contato com “mundo antigo” (a partir de Bizâncio, e em menor parte, da Europa latino-germânica até o Hindustão e a China), a constituição do “sistema-mundo” tendeu para a Espanha e Portugal, para o domínio dos oceanos, deixando lentamente o mundo muçulmano fora da zona central de contato com as demais culturas universais (como havia sido no “mundo antigo”). A perda de “centralidade” (e, assim, de “informação”), o empobrecimento relativo (mesmo que apenas pela inflação da prata diante da enorme quantidade extraída da América Latina) e outros fatores não necessariamente culturais ou filosóficos mergulharam o mundo árabe em uma pobreza “periférica”, em uma divisão e em

um isolamento político que o “tribalizou”, desarticulando-o em separatismos destrutivos nas antigas regiões unificadas pelo direito, pela religião, pela ciência, pelo comércio e pela língua árabe.

A decadência filosófica foi apenas um momento do declínio de uma civilização, de uma crise econômica, política e militar de um mundo que de “centro” tornou-se “periferia”. Há, então, de relacionar, por exemplo, a história do mundo islâmico com o nascimento do “sistema-mundo”, com a América Latina e com o crescimento da Modernidade europeia, equidistante ao peso da cultura hindu-chinesa até os anos 1800. Isso permitiu, no século XIX, ou seja, após a Revolução Industrial, a “colonização” do mundo árabe. A colonialidade cultural se expressa filosoficamente pela decadência filosófica. Salazar Bondy perguntava-se de maneira semelhante na América Latina em 1969: “É possível pensar filosoficamente e criativamente a partir de um ser colonial?” (Bondy, 1969).

No caso de Rigoberta Menchú, o diálogo mais fértil é realizado pelos críticos de cada comunidade com outras comunidades, e das comunidades indígenas com os críticos do mundo mestiço e latino-americano hegemônico. Rigoberta transforma-se em uma interlocutora de muitas vozes, muitas reivindicações: das feministas, dos ecologistas, dos movimentos antirracistas etc.

Com essa capacidade de se fertilizarem transversalmente, mutuamente, os pensadores críticos da periferia e dos espaços de “fronteira” consolidam o fruto do diálogo intercultural. Ao organizarem redes de discussão de seus problemas específicos, o processo de afirmação torna-se uma arma de libertação. Temos de nos informar e aprender com os fracassos, as conquistas e a justificação, mesmo que teórica, do processo de criação diante da globalização da cultura europeia e norte-americana, cuja pretensão de universalidade deve ser desconstruída a partir da perspectiva multifocal de cada cultura.

Estratégia de crescimento libertador transmoderno

Uma estratégia pressupõe um projeto. Denominamos projeto “transmoderno” a tentativa libertadora que resume tudo o que temos dito. Em primeiro lugar, a afirmação é indicada como valorização de seus próprios momentos culturais negados ou simplesmente depreciados que se encontram na exterioridade da modernidade; que foram deixados de fora da consideração destrutiva desta pretensa cultura moderna universal. Em segundo lugar, esses valores tradicionais ignorados pela Modernidade devem ser o ponto de partida de uma crítica interna, a partir das possibilidades hermenêuticas próprias dessas culturas. Em terceiro lugar, os críticos, para serem críticos, devem viver o biculturalismo das “fronteiras” e então criar um pen-

samento verdadeiramente crítico. Em quarto lugar, esse processo supõe um período longo de resistência, de amadurecimento e de acumulação de forças. É tempo do cultivo acelerado e criativo do desenvolvimento da própria tradição cultural, agora a caminho de uma utopia transmoderna. Trata-se de uma estratégia de crescimento e criatividade de uma cultura não só decolonizada, mas renovada.

O diálogo, então, entre os críticos criadores de suas próprias culturas já não é moderno nem pós-moderno, mas estritamente “transmoderno”, porque, como mencionado acima, a localização do esforço criador não parte do interior da modernidade, mas de sua externalidade, ou melhor, de seu ser “fronteiriço”. A exterioridade não é pura negatividade. É uma positividade de uma tradição distinta da tradição moderna. Sua afirmação é novidade, desafio e inclusão do melhor da própria modernidade. Por exemplo, nas culturas indígenas da América Latina, há uma afirmação de uma natureza completamente distinta e mais equilibrada, ecológica e, hoje, mais necessária do que nunca, em relação à forma como a Modernidade capitalista confronta a natureza como simplesmente explorável, negociável e destrutível. A morte da natureza é o suicídio coletivo da humanidade, no entanto, a cultura moderna que se globaliza nada aprende a respeito da natureza com outras culturas, aparentemente mais “primitivas” ou “atrasadas”, de acordo com os parâmetros vigentes de desenvolvimento. Este princípio ecológico pode integrar o melhor da Modernidade (não se deve negar toda a Modernidade a partir de uma identidade substantiva purista de sua própria cultura) para construir até mesmo o desenvolvimento da ciência e da tecnologia a partir de experiências da própria Modernidade.

A afirmação e o desenvolvimento da alteridade cultural dos povos pós-coloniais, integrando-se ao melhor da Modernidade, não deve se desenvolver em um estilo cultural que leve a uma unidade globalizada, indiferenciada ou vazia, mas a um pluriverso transmoderno (com muitas universalidades: europeia, islâmica, vedanta, taoista, budista, latino-americana, bantu etc.), multicultural, em um diálogo crítico intercultural.

Abstract: This article recognizes a new location of so called peripheral cultures in world history, and subscribes to a non-monolithic and non-substantialistic concept of culture. It locates Europe's specificity in world history and proposes a symmetrical intercultural dialogue between critics from "peripheral" cultures. These cultures have been colonized, excluded, despised, denied and ignored by eurocentred modernity, but have not been eliminated. The challenge ahead is to establish a transmodern and symmetrical dialogue between these cultures - treated as exteriorities of modernity - in order to deal the challenges set forth by European modernity and postmodernity from a different location.

Keywords: transmodernity, interculturality, philosophy of liberation, exteriority, world-system.

Referências

- AL-YABRI, Mohamed. *Crítica de la razón árabe*. Barcelona: Icaria, 2001a.
- . *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjal-dún. Lecturas contemporâneas*. Madrid: Trotta, 2001b.
- ARCE, Bayardo. El deficit terreno de la lucha: el ideológico. *Nicaráuac*, v. 1, p.155-163, 1980.
- ARDILES, Osvaldo. Ethos, cultura y liberación. In: CAMBEIRO, Fernando Garcia (Org.). *Cultura popular y filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Americalee, 1975.
- BAGÚ, Sergio. *Economía de la sociedade colonial: ensayo de história comparada de América Latina*. Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial, 1949.
- BONDY, Salazar. *Existe una filosofía en nuestra América?* Mexico: Siglo XXI, 1969.
- BOSI, Ecléa. *Cultura de massa e cultura popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- CABRAL, Amílcar. *Cultura y liberación nacional*. Ciudad de Mexico: Cuicuilco, 1981.
- CARDENAL, Ernesto. Cultura revolucionária, popular, nacional, anti-imperialista. *Nicaráuac*, v. 1, p. 163-179, 1980.
- DUSSEL, Enrique. *Para una ética de la liberación latinoamericana – v. I-II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1973.
- . *Para una ética de la liberación latinoamericana – v. III*. Ciudad de Mexico: Edicol, 1977.
- . *La pedagogia latinoamericana*. Bogotá: Nueva America, 1980.
- . *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- . *La producción teórica de Marx*. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 1985.
- . *Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- . *Hacia un Marx desconhecido*. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 1988.
- . *El último Marx*. Ciudad de Mexico: Siglo XXI, 1990.
- . *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1994.

———. *The invention of the Americas: eclipse of “the other” and the myth of modernity*. New York: Continuum Publishing, 1995.

———. Europe, modernity, and eurocentrism. *Nepantla Views from South (Durham)*, v. 1, issue 3, p. 465-478, 2000.

———. World-System and transmodernity. *Nepantla Views from South (Durham)*, v. 3, issue 2, p. 221-244, 2002.

———. *Towards an unknown Marx: a commentary on the manuscripts of 1861-1863*. London: Routledge, 2001.

———. *Materiales para una filosofía de la liberación*. Madrid: Plaza e Valdés editores, 2007.

FRANK, Andre. *Gunder. ReOrient: global economy in the Asian age*. Berkeley: University of California Press, 1998.

FSLN. La cultura del Pueblo. In: *Habla la dirección de la vanguardia*. Managua: Departamento de Propaganda del FSLN, 1981.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del carcere I*. Milan: Einaudi, 1975.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Imperio*. Barcelona: Editorial Paidós, 2005.

HUNTINGTON, Samuel. *The clash of civilization and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1988.

MENCHÚ, Rigoberta. *Me llamo, Rigoberta Menchú y así nació la conciencia*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1995.

NAJENSON, José L. *Cultura popular y cultura subalterna*. Toluca: Editora Unam, 1979.

POMERANZ, Kenneth. *The great divergence: China, Europe and the making of the modern world economy*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

RAMIREZ, Sergio. La revolución, el hecho cultural más grande de nuestra historia. *Ventana*, v. 30, Managua, 1982.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTOS, Theotonio dos. *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas*. Ciudad de México: Plaza y Janés, 2002.

SARMIENTO, Domingos Faustino. *Facundo, ou civilização e barbárie*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

SARTRE, Jean Paul. Prefácio. In: FANON, Frantz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

VIDALES, Raúl. Filosofía y política de las étnias en la última década. In: *Ponencias do II Congreso de Filosofia Latinoamericana, USTA*, p. 385-401, Bogotá, 1982.

WALLERSTEIN, Immanuel. *The modern world-system I: capitalist agriculture and the origins of the european world-economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press, 1974.

———. *The modern world-system II: mercantilism and the consolidation of the european world-economy, 1600-1750*. New York: Academic Press, 1980.

———. *The modern world-system III: the second Era of great expansion of the capitalist world-economy, 1730s-1840s*. New York: Academic Press, 1989.

WARMAN, Arturo. Cultura popular y Cultura Nacional. In: ZEA, Leopoldo (Org.). *Características de la cultura nacional*. Ciudad de Mexico: Unam, 1969.

Transdisciplinaridade e decolonialidade*

Recebido: 18.05.15

Aprovado: 03.10.15

Nelson Maldonado-Torres**

* Traduzido do original "Transdisciplinariedad y decolonialidad". Tradução de Joaze Bernardino-Costa.

** Professor do Departamento de Estudos Latinos e do Caribe Hispânico da Rutgers University, New Jersey. <nmtorres7@gmail.com>.

Resumo: Enquanto espaços acadêmicos interdisciplinares têm lenta e gradualmente se espalhado na academia ocidental, seu estado está longe de ser claro. Eles são muitas vezes situados em estruturas preexistentes que limitam o seu âmbito de aplicação. Isto é particularmente verdadeiro no que se refere a espaços que não só se engajam no trabalho interdisciplinar, mas ainda àqueles que procuram romper com as formas de racismo epistêmico que fazem parte das humanidades e das ciências. Essas áreas são tipicamente conhecidas como "estudos étnicos", incluindo os estudos de povos indígenas, bem como das comunidades racializadas em todos os lugares e em suas diásporas. Neste ensaio, busco identificar a epistemologia adequada para "estudos étnicos", que identifique como forma de transdisciplinaridade decolonial. Isso ajuda a explicar o difícil ajuste entre as áreas de "estudos étnicos" e as artes liberais e ciências ocidentais, bem como o seu potencial para a decolonização do conhecimento e da sociedade.

Palavras-chave: decolonialidade, estudos étnicos, racismo epistêmico, Frantz Fanon, atitude decolonial.

A formação dos chamados estudos interdisciplinares na academia suscita, há várias décadas, uma observação esquizofrênica. Por um lado, no melhor dos casos, se lhes concede que respondam à necessidade de usar várias disciplinas para entender uma área ou um problema; por outro, são questionados por não apresentarem um método específico. Como o método tem sido a marca definidora da racionalidade científica, a aparente ausência do mesmo faz com que os espaços interdisciplinares sejam concebidos como espaços menos racionais e rigorosos que os fornecidos pelas disciplinas. O dito de que os espaços interdisciplinares necessitam de disciplinas fortes, embora o oposto não seja necessária e igualmente certo, aponta para o caráter secundário das interdisciplinas. Este artigo tentará demonstrar três pontos principais:

1. que os espaços interdisciplinares com orientação emancipatória ou decolonizadora são mais bem chamados e concebidos como "transdisciplinares";
2. que os mesmos propõem elementos a considerar que têm primazia epistemológica em relação às ciências europeias, suas disciplinas e seus métodos; e
3. que nem todas as formas de transdisciplinaridade são necessariamente as mesmas.

Sustento que o conceito de decolonização epistêmica e, mais amplamente, os conceitos de decolonização do ser, do poder e do saber adicionam precisões importantes para entender as formas de conhecimento com um caráter decolonizador. A saber: pretendo identificar e esclarecer as bases de uma prática transdisciplinar decolonial.

As “disciplinas acadêmicas” têm uma raiz muito forte na universidade ocidental moderna. A universidade ocidental, com suas disciplinas e ramos do conhecimento, é uma instituição com transformações relativamente lentas e baseia sua legitimidade em processos históricos de alta envergadura e longa duração, a exemplo do surgimento de uma linha de demarcação entre a revelação ou a fé religiosa e o conhecimento secular. Um dos argumentos mais amplos que se avança neste artigo é o de que a universidade ocidental e as disciplinas acadêmicas não só refletem a formação do mundo dividido pela linha secular entre o chamado religioso e o âmbito público e do Estado-nação, senão que também refletem o que pode ser chamado – seguindo W. E. B. Du Bois – uma “linha de cor”, também de longa duração, entre o mundo europeu tipicamente aludido pela categoria de *humanitas* e pelas humanidades e o mundo de comunidades colonizadas e desumanizadas tipicamente aludidas com o conceito de *anthropos*. Nesta aproximação somo-me a outros estudiosos e teóricos da Modernidade ocidental e suas formas de conhecimento (Wynter, 1984; 1990; 1991; 2003; Mignolo, 2011; Nishitani, 2006).

Outro ponto chave é que a consideração própria dos desafios epistemológicos que emergem desde a zona do não ser do *anthropos* requerem e demandam a superação dos limites das disciplinas. É aqui onde encontramos com maior clareza exemplos de transdisciplinaridade decolonial. Começo, pois, com uma análise do significado de uma das expressões mais relevantes e de maior alcance no século passado: o surgimento dos estudos étnicos a partir dos protestos da Frente de Liberação do Terceiro Mundo (Third World Liberation Front), na Universidade do Estado da Califórnia em São Francisco (California State University at San Francisco) e na Universidade da Califórnia em Berkeley. Para elaborar o significado dos estudos étnicos e da proposta de transdisciplinaridade decolonial que oferecem, recorrerei a um diálogo com várias figuras no campo da filosofia e da teoria, entre elas Frantz Fanon, Sylvia Wynter, Jürgen Habermas e Michel Foucault, os quais trabalham com o tema do conhecimento. Suas abordagens sobre a Modernidade servem de referência para considerar as diferenças entre Modernidade/colonialidade e decolonialidade, e entre disciplina moderna e transdisciplinaridade decolonial.

Que são os “estudos étnicos”?

Os espaços interdisciplinares com caráter emancipatório ou decolonizador aos quais me refiro são aqueles que surgiram na academia dos Estados Unidos na década de 1960 e no começo dos anos 1970 e que levaram o nome de “estudos étnicos” (Butler, 2001; Yang, 2000). Isto inclui os estudos afro-americanos (*Black studies, African American studies, African studies*), os estudos indígenas (*American Indian studies, Native American studies*), os estudos ázio-americanos (*Asian American studies, Asian diaspora studies*), e os estudos focados em comunidades de descendência latino-americana nos Estados Unidos (*Latino studies*). Étnico não significa simplesmente etnicidade neste contexto. O termo étnico, a bem dizer, expressa o ponto de vista que considera alguns sujeitos como nacionais ou com todo direito de reivindicar cidadania e participação na ordem moderno-ocidental, enquanto relega outros a uma condição na qual sua existência nacional ou sua existência na ordem moderno-ocidental é constantemente questionada. A saber: o étnico aqui não nomeia tanto uma diferenciação entre distintas etnicidades, senão que identifica uma linha divisória entre grupos classificados como étnicos e outros que pareceriam estar acima da categoria de etnicidade. Em outras palavras, os sujeitos normativos de sociedades tipicamente modernas não se veem como étnicos, senão somente como sujeitos ou sujeitos nacionais. Os étnicos são os outros, e estes outros não estão representados de forma equitativa nem na administração das instituições de poder, nem na cultura ou na produção do conhecimento, entre muitas outras áreas. Por isso, os chamados estudos étnicos típicos, nos Estados Unidos, são em geral estudos sobre a condição das chamadas minorias étnicas e não sobre todo tipo de etnicidade, embora obviamente todo tipo de etnicidade e de diferenciação inter-humana lhes diga respeito. Da mesma forma, o conceito de raça, mais do que de etnicidade, também é usado nos mesmos termos.

O conceito de etnicidade foi o ponto de consenso, por assim dizer, entre administrações universitárias que resistiam à ideia de estudos do “Terceiro Mundo” ligados a movimentos de empoderamento de comunidades convertidas em minorias e os movimentos estudantis que lutaram pela criação de espaços dedicados ao estudo do pensamento decolonizador ao final da década de 1960 e princípio dos anos 1970. Mesmo que para as administrações em questão o “étnico” fosse mais fácil de admitir que o racial ou o decolonial em uma universidade de corte liberal, os movimentos da juventude aproveitaram para apresentar um ponto crucial: as desigualdades hierárquicas no Estado-nação moderno baseadas nas hierarquias de raça continuavam sob o manto do discurso sobre etnicidade. Já na segunda metade do século XX, mais importante do que um nome específico para se referir a formas de desumanização que constituem o Estado moderno é o tema de que as diferenciações se ocultem em expressões aparentemente neutras e descritivas como etnicidade. Neste sentido há

uma teoria, enquanto intervenção política e epistêmica, implícita nos “estudos étnicos”: estes versam sobre hierarquias implícitas ou explícitas naturalizadas na Modernidade e no Estado moderno. Dessa perspectiva, seguindo Fanon, falar “Olha, um negro!” de uma perspectiva científica positivista ou de curiosidade étnica é, ao final das contas, o mesmo que dizer “negro sujo” de uma perspectiva abertamente racista (Fanon, 2009: 111). Os estudos pretendem revelar essas continuidades.

Em resumo, proponho considerar os estudos étnicos como espaços na academia que:

- a. investigam de forma central as dinâmicas de exclusão das formas hegemônicas de poder, ser, e conhecer para o qual
- b. usam conceitos de raça, gênero, classe, e outros marcadores da diferença humana hierárquica e naturalizada, e que além disso
- c. tomam como fonte de articulação de problemas que se plasmam em variadas expressões de conhecimento e de expressão criativa, incluindo o trabalho intelectual, o trabalho artístico, a mobilização social e a vida “ordinária” de comunidades de cor e que
- d. denota uma orientação emancipatória ou decolonizadora no sentido de que estão enraizados não na atitude liberal das artes liberais cuja tendência principal é a oposição ao dogmatismo e ao cultivo da tolerância frente à diversidade, senão uma atitude decolonial que busca o desmantelamento das formas de poder, ser e conhecer desumanizadoras e a criação do que Frantz Fanon nomeou como o *mundo do Tu* (Fanon, 2009: 190). Este tipo de atitude, de objetivo ou propósito conduz a
- e. se apropriar criticamente do uso de múltiplas disciplinas e métodos, sobretudo nas ciências humanas e nas ciências sociais, e a construir novas categorias metodológicas, formas discursivas, práticas pedagógicas e políticas e espaços institucionais que procurem expandir os espaços de emancipação, liberação e decolonização do poder, do ser e do saber.

É essa combinação de elementos que faculta a esta forma de estudos a consolidação de espaços transdisciplinares decoloniais.

Desafios dos estudos étnicos

Vistos de fora e com as lentes das ciências europeias, estes espaços disciplinares de-coloniais aparecem de forma limitada e desvirtuada. São considerados usualmente como áreas parcializadas e derivativas fundadas em assuntos de identidades (*identity-based fields*) com relevância limitada e parcial, cujos compromissos desafiam a objetividade necessária das ciências. Tanto por suas áreas de enfoque como pelos problemas que estuda e pela composição atual de seus investigadores e estudantes, os estudos étnicos não só se apresentam ante esta mirada como um campo sem método, mas também como área com cor. Cor, para a consciência moderna, representa não só a ausência de disciplina, senão a falta de capacidade racional e a presença de emoção, particularmente na forma de paixão, de entusiasmo, de ressentimento e de ira que não se pode superar. Assim, sob esta perspectiva, resulta que o método e a disciplina estão ausentes onde seriam precisamente mais necessários: nos espaços que não só se identificam com a cor, senão que surgiram pela atividade de comunidades de cor, o que os faz mais suspeitos pois não parecem remeter a imperativos racionais internos ao mundo acadêmico ou moderno ocidental.

A ausência de um método e de uma disciplina específicos nos variados estudos étnicos tem levado alguns a pensarem que a existência dos mesmos é provisória. Segundo este ponto de vista, estes só satisfazem a necessidade de oferecer um espaço para que estudantes de cor, sobretudo, aprendam sobre sua comunidade, embora as disciplinas pouco a pouco se vão encarregando de estender suas áreas de cobertura de forma mais democrática do que anteriormente. Uma vez que as disciplinas logrem um mínimo de incorporação de temas associados a comunidades de cor, a ideia é que os espaços interdisciplinares de cor se tornem desnecessários e desapareçam.

Outra postura menos radical é que os estudos étnicos se mantenham na academia, notadamente como pequenos programas de pós-graduação alimentados por professores que já tenham sua filiação às unidades disciplinares e sirvam às unidades interdisciplinares de forma secundária, ou que, mesmo que tenham sua nomeação nos espaços interdisciplinares, ao fim e ao cabo prefiram ser membros principalmente das unidades disciplinares, embora conscientes da possibilidade de serem localizados nas áreas interdisciplinares. A esquizofrenia sobre a qual aludi anteriormente encontra seu lugar dentro dos próprios estudos étnicos entre professores e investigadores que, nos melhores dos casos, consideram válida a incorporação de vários métodos em um campo interdisciplinar, porém, em regra, só concebem este espaço como derivativo e secundário. São estas posições que, desde dentro, justificam a restrição desta área de estudos ao nível da graduação apenas, e que ajudam a recolonizar as mesmas.

Quando se compara a pressão e o efeito do olhar desde fora dos estudos étnicos, ocasião em que são considerados como menos racionais, como dependentes, e/ou dispensáveis e passageiros, com a atitude de alguns desde dentro, que ressentem a possibilidade de neles serem nomeados, ou consideram o espaço como secundário (talvez não política, mas epistemologicamente) em relação às suas outras disciplinas, é de surpreender que estes continuem existindo ainda hoje. O fato de não somente continuarem existindo, mas terem mesmo estendido o seu alcance e deixado suas marcas em múltiplos campos e áreas do saber indica também o quão forte tem sido o nível de compromisso de várias gerações de estudantes, professores, investigadores e outros membros da sociedade com os mesmos. Argumento, neste artigo, que este impacto dos variados estudos étnicos e sua subsistência e crescimento contínuo também se remete a seus complexos e variados fundamentos epistemológicos. Frente à posição que argumenta que os espaços interdisciplinares necessitam de disciplinas fortes, apresento a premissa de que a transdisciplinaridade decolonial tem primazia epistemológica, ética e política sobre a disciplina e o método.

Ciências europeias, disciplina e método: a formação da linha secular e a linha de cor

As ciências europeias modernas – entendidas como todo o conjunto das humanidades, das ciências sociais e das ciências naturais que foram gradualmente alojadas e, em alguns casos, inventadas na universidade de investigação europeia moderna – ocuparam um lugar central no surgimento da consciência ocidental moderna. Esta consciência respondeu, em parte, ou ao menos tomou como ponto de apoio e ajudou a gerar a crise da visão escolástica do mundo. Esta era uma visão de mundo que estava relacionada a uma ordem social, também em crise, e à qual conferiu legitimação.

O processo de questionamento e a crise da visão de mundo escolástica deu-se gradualmente e de forma cada vez mais profunda entre os séculos XII e XVII. O humanismo incipiente destes momentos começava a traçar uma linha entre o religioso e o secular, dando cada vez mais autonomia e valor ao segundo, que podemos denominar como linha secular. Esta linha divide o secular do religioso ou o divino do mundano e do humano; esta irrompe num contexto em que a linha dominante é teológica e sua dicotomia principal baseia-se na distinção entre religião verdadeira e falsa. Enquanto o mundo definido pela linha teológica é regido pela revelação e tradição cristã acima das demais religiões e costumes, no mundo definido pela linha secular domina a razão secular e os critérios de razoabilidade imanentes à razão nas distintas esferas culturais ou atividades humanas que existem, acima da teologia e da religião. O lado religioso da linha secular frequentemente também faz uso da ra-

ção, porém, o lado secular distingue entre usos ou expressões da razão baseados na fé e outros baseados somente em evidências dos sentidos e da razão. Desta forma, a razão, no lado secular da divisão, deve ser concebida como razão secular e como razão pública e universal, enquanto a razão religiosa, ou qualquer outra pretensão de conhecimento baseado nesta divisão, deve ser restringida ao âmbito privado e específico.

A linha secular que é parte da Modernidade ocidental vai se conformando a partir da criação do humanismo. O humanismo surge da ideia do humano como *humanitas*, quer dizer, como sujeito com importante autonomia em relação à ordem divina ou *divinitas* e com valor próprio (Nishitani, 2006; Mignolo, 2011). *Humanitas* ocupa um lugar central e fundamental no que logo foi chamado de Humanidades, de forma parecida ao papel que *divinitas* cumpria e cumpre na esfera da teologia. A ideia das humanidades logo se generaliza, incluindo também as ciências, na noção de artes liberais, que também se definem em oposição ao dogmatismo. As artes liberais nomeiam talvez a atitude principal a ser tomada frente à diversidade de crenças ou o que também se denomina na teoria política como o “fato do pluralismo” (*the fact of pluralism*), um fato que se faz claro frente à divisão do cristianismo que acarreta o surgimento do protestantismo no Ocidente. A consciência moderna ocidental define-se, desta forma, como consciência liberal que evita o dogmatismo e que respeita o pluralismo religioso. A linha do secular vai assim criando, concebendo-se a si mesma, isso a partir de processos de intervenção que vão injetando força ao humanismo, às humanidades e a um tipo de atitude liberal, que é distinta da atitude escolástica cristã, com base na oposição ao dogmatismo e na tolerância à diversidade, sobretudo religiosa. As “artes liberais” são vistas como instrumento civilizatório, pois criam consciência sobre e avançam no projeto e na atitude da Modernidade. Veremos isto com mais detalhes adiante.

Essa forma de ver a consciência da Modernidade ocidental – a saber, sua forma particular de entender e de aproxima-se do mundo – é, em grande medida, a forma como a Modernidade se enxerga. A consciência moderna ocidental apresenta-se como eminentemente secular, racional e tolerante frente à diversidade religiosa. Concebe um mundo aquém da linha secular, no qual impera a subjugação e a ignorância. Este é um mundo tipicamente denominado como medieval ou antigo, em oposição ao mundo moderno. O mundo moderno também se concebe como espaço civilizatório onde não apenas a razão, mas a liberdade reina. A liberdade é vista em primeiro lugar como liberdade de pensamento e de opinião frente ao que concebe como o jugo do dogmatismo religioso e a autoridade da tradição. Essas são algumas das bases e pressupostos da Modernidade ocidental e de sua consciência a partir da guinada secular moderna que estabeleceu a linha secular.

A guinada secular da Modernidade ocidental responde ao que se concebe como excessos e limites da guinada monoteísta cristã, que tomou a civilização europeia a partir da cristianização do Império Romano no século IV de nossa era. Estes excessos e limites manifestaram-se de forma mais aguda na escolástica cristã entre os séculos XII e XV, o que em parte explica o surgimento do humanismo. Se a guinada monoteísta cristã introduz a divisão entre verdade e salvação ultraterrena, por um lado, e falsidade e perdição, por outro, o humanismo propôs a divisão entre religião como opinião privada, por um lado, e razão pública, por outro. Desta forma, a guinada monoteísta cristã foi localizada como simples opinião e o espaço ficou aberto para o desenvolvimento da razão secular, agora concebida como moderna frente aos parâmetros da Antiguidade e da agora nomeada Era Medieval.

O que tipicamente não se adverte ou o que se considera muito menos relevante é que durante este mesmo período entre os séculos XII e XV, começaram a surgir opiniões no cristianismo de que a linha divisória fundamental entre cristãos e não cristão não era só da religião verdadeira em oposição à religião falsa, mas da comunidade com religião em oposição aos sujeitos não religiosos. Como ter religião é a marca mais clara da existência de alma, a ideia de sujeitos sem religião despertava a ideia de sujeitos sem alma. Esta oposição entre sujeitos plenamente humanos e outros, cuja humanidade estava posta em questão, foi parte de uma nova divisão, não mais epistemológica, como no caso da diferença entre religião verdadeira ou religião falsa, mas ontológica (Maldonado-Torres, 2014a; 2014b). Esta divisão também estava começando a criar a oposição entre sujeitos que viviam em zonas habitáveis e sujeitos que viviam em zonas consideradas como não habitáveis (Wynter, 1995). Desta maneira, começava a se dar um imaginário civilizatório baseado em diferenças de tipo ontológico de acordo com as quais certas comunidades eram mais representativas do ideal humano do que outras. No entanto, o monoteísmo tornava difícil o imaginário que a florava, pois só admite um tipo de ser, o que estava vinculado à divindade. Entretanto, este bloqueio de uma impossibilidade *a priori* da existência de distintos graus e formas de ser humano, devido à centralidade de uma só divindade e da relação da criação com ela, começaria a ser eliminado com o questionamento da centralidade do divino por parte da guinada secular humanista.

A guinada secular humanista que estabelece a linha entre o secular e o religioso responde criticamente aos limites e excessos do imaginário escolástico e de sua divisão binária entre religião verdadeira e religião falsa, e não se opõe, até mesmo se nutre do novo tipo de diferença de caráter ontológico que surge à margem deste imaginário. A linha secular que desloca a linha teológica escolástica fica assim marcada por uma linha ontológica que estava começando a surgir à margem da escolástica. O encontro mais dramático e o momento crucial de fusão entre estas linhas se dará no chamado “descobrimento” das Américas.

Cristóvão Colombo representa, em grande medida, as contradições e fusões que estão ocorrendo naquele momento. Ferrenhamente comprometido com a expansão do cristianismo, Colombo contribui para sua propagação ao conceber os indígenas que encontra nos territórios que “descobre” em suas viagens como sujeitos sem religião. Embora Colombo quisesse ressaltar a facilidade com que se podia cristianizar (e dominar) os indígenas, pois pareciam não ter religião alguma, também oferecia bases à divisão ontológica que apontava a existência de distintas formas de humano no mundo. Esta divisão era difícil de elaborar no mundo conhecido até então, porém se convertia em uma forma de conhecimento viável ante a emergência de territórios descobertos e de um “Novo Mundo”. Daquele momento até a metade do século XVI ocorre uma das discussões mais relevantes para a Modernidade, aquela que pretende decidir se os indígenas descobertos são providos ou não de alma (Hanke, 1974; Pagden, 1982; Dussel, 1994). Como nos últimos 200 anos a Modernidade é geograficamente identificada com o norte e o centro da Europa, e esta discussão tomou lugar no sul da Europa e em suas colônias, a relevância da mesma se mantém em grande medida invisibilizada nas discussões sobre Modernidade. Em síntese, esta problemática é considerada parte dos estudos coloniais, mas não parte da teorização da Modernidade ou da Europa. Contudo, se o consideramos – como se deve considerá-lo – como parte fundamental da *episteme* europeia, as consequências são profundas e muito esclarecedoras, pois isto nos permite ver como a Modernidade tem tomado como tarefa tão central a civilização, entendidas como expansão e fortalecimento da linha secular, e o colonialismo, a escravidão racial, a naturalização e hierarquização das diferenças humanas, entendida como expressão da linha de diferenças ontológicas. Isto aponta para o fato de que a atitude liberal moderna é muito restritiva ao focar somente o “fato do pluralismo”, quando a Modernidade mesma produz o “fato da colonialidade” ou desumanização moderno-colonial como veremos mais à frente.

A convivência entre a linha secular e a linha ontológica na Modernidade faz com que a consciência e a atitude do sujeito moderno não só sejam em grande medida liberal, tolerante e hiper-racionalista, mas também, para dizer de uma maneira direta, racista. O problema fundamental do humanismo, das artes liberais e das ciências europeias é que esses se constroem sobre e procuram fortalecer o desfecho secular e a linha divisória entre o secular e o religioso, porém não assumem sua participação na produção da linha ontológica entre moderno-colonial ou na forma em que se enriqueceram ou se enriquecem com ela. Por isso mesmo, as disciplinas da universidade europeia moderna podiam e podem conviver com e ajudar a produzir a invisibilidade, a marginalização e a patologia de comunidades racializadas e colonizadas, de suas obras e produtos. Isto faz também com que os métodos e as pressuposições dessas disciplinas não só operem dentro dos limites e das fronteiras da linha secular, mas que desempenhem um papel crucial na redução dos problemas

criados pela linha ontológica a problemas de outro tipo, particularmente em relação à oposição entre religião e secularismo, ou tradição e razão, que servem para evadir a confrontação com o “fato da colonialidade”. O que se nota é que a linha ontológica moderno-colonial cria diferenças ontológicas moderno/coloniais ou, ao mesmo tempo, diferenças subontológicas e não meramente diferenças epistemológicas dentro da ordem do humano. Quer dizer: a linha ontológica moderno-colonial cria zonas de ser e zonas de não ser que redefinem a divisão entre as zonas do religioso e do secular e os problemas introduzidos por essa bifurcação.

Para além das ciências europeias modernas e liberais: os estudos étnicos frente ao “fato da desumanização” ou “fato da colonialidade”

Vistas desde a abertura epistêmica dos estudos étnicos, as ciências modernas ocidentais aparecem como forjadas por uma linha divisória epistemológica, a qual é também uma linha que ajuda a estruturar a esfera do poder e a produção de sentido entre o que se considera como secular e o que se entende como religião. Da mesma forma, e simultaneamente, essas ciências jogam um papel crucial na criação e manutenção de uma linha de diferenciação ontológica entre a zona do ser e a zona do não ser. Enquanto a linha secular responde ao “fato do pluralismo”, a linha ontológica responde ao que poderia ser chamado de “fato da desigualdade humana” tal e qual foi tematizado no contexto da expansão imperial moderna europeia. O “fato da desigualdade humana” é uma forma de expressar o convencimento de europeus acerca de seu pertencimento a um modelo superior de humanidade do qual outros sujeitos e comunidades inferiores não participam. Este aparente “fato” faz com que a colonização do não europeu suponha não somente a exploração, senão também a desumanização dos colonizados, o que cria um novo fato que começa a se cristalizar sobre todo colonizado: “o fato da desumanização”. Os estudos étnicos surgem como resposta crítica ao “fato da desumanização” e para isso o identificam com o conceito da linha de cor, a qual se pode entender como a linha ontológica moderno-colonial.

A linha ontológica moderno-colonial não distingue entre o Ser e os seres – como colocava Heidegger com sua noção de diferença ontológica –, senão uma divisão entre o Ser e os seres tal e qual são concebidos pela Modernidade, e aqueles que se concebem como fora dessa esfera (Heidegger, 1996; Maldonado-Torres, 2007a). Trata-se de uma diferença ontológica moderno-colonial, ao que também já me referi como diferença subontológica. Visto desta perspectiva, o problema principal criado pela Modernidade não é o desafio que a tecnologia coloca às formas em que se desvela o Ser, senão as formas em que tanto o Ser no mundo moderno como a tecnologia suscitam a indiferença diante da produção da zona do não ser, ou a participação ativa e efetiva em sua criação ou reprodução.

A linha secular se faz muito presente aos europeus, pois é a linha proeminente e mais visível no contexto de sociedades de maioria branca que se confrontam com o “fato do pluralismo”. A linha ontológica moderno-colonial servia principalmente, embora não unicamente, ao estabelecimento da diferença entre o europeu e o não europeu, o que quer dizer que a mesma se fazia mais visível nos territórios colonizados, embora também fosse utilizada e se deixasse notar na diferença entre sujeitos nacionais e grupos de pertencimento das minorias étnicas e religiosas na Europa. Estas linhas e seus significados se cruzam e criam múltiplas possibilidades para a continuação do “fato da desumanização”, tanto nos centros metropolitanos europeus como nas denominadas periferias.

A análise das artes liberais e das ciências europeias que apresento explica, em parte, porque algumas das primeiras intervenções sobre a necessidade dos chamados estudos étnicos colocavam a necessidade de criar não departamentos ou programas de estudos étnicos em faculdades de arte liberais ou de humanidades e ciências (*school of liberal arts, college of arts and sciences*), senão faculdades do Terceiro Mundo (*Third World colleges*). Foi justamente isto que o grupo de estudantes, em sua maioria não nacionais e de cor da Universidade do Estado da Califórnia em São Francisco (California State University at San Francisco) e da Universidade da Califórnia em Berkeley exigiram para finalizar o que foram os protestos estudantis mais longos na história da universidade nos Estados Unidos (Rojas, 2007; Summers Sandoval, 2013). A maioria dos estudantes estava aliada a diversos grupos de estudantes de cor e se autodefiniram como Frente para a Liberação do Terceiro Mundo (Third World Liberation Front).

O conceito de “Terceiro Mundo” é sem dúvida um resquício da Era da Guerra Fria, porém o mesmo pode ser entendido para além de um contexto geopolítico particular. O mesmo se baseia na ideia de que a única relação dialética importante é a do Primeiro Mundo com o Segundo Mundo. O Terceiro Mundo está fora desta dialética relevante e somente conta enquanto o Primeiro e o Segundo Mundos exercem influência sobre ele. Neste sentido, a noção de Terceiro Mundo segue o padrão de perceber os territórios colonizados ou empobrecidos da Europa como territórios ou povos fora da história. O Terceiro Mundo tem uma existência fantasmagórica e é pior ainda para as comunidades que estão excluídas do Estado ou da ideia de nação no âmbito do Terceiro Mundo. Na década de 1960, existia a ideia de que a insurgência política no Terceiro Mundo incluía ou abria a possibilidade de incluir forças insurgentes de comunidades colonizadas dentro do próprio Terceiro Mundo e, por isso, a juventude de cor os Estados Unidos se identificava com estes processos.

A noção de Terceiro Mundo pressupõe e reflete a linha ontológica e a diferenciação entre *humanitas* e *anthropos* que é constitutiva da Modernidade ocidental (Nishita-

ni, 2006). Apresentar a ideia de uma Faculdade do Terceiro Mundo implica não só o reconhecimento de outras faculdades como espaços do e para o Primeiro Mundo, como também a necessidade de um espaço dedicado a identificar e procurar superar a linha ontológica moderno-colonial e seus efeitos. Isso pressupõe um entendimento da fusão entre a linha secular e a linha ontológica na Modernidade e o papel colonial das ciências que não registram a existência nem a influência da linha ontológica moderno-colonial. A Faculdade do Terceiro Mundo teria de ser uma faculdade que contribuísse para a concepção de uma atitude e de métodos adequados para a superação da linha ontológica, ou – o que é o mesmo – que ajudasse a fazer avançar o projeto ainda incompleto da decolonização. Essa atitude e estes métodos teriam de ser decolonizadores ou decoloniais, distintos da atitude liberal que surge frente a linha teológica e o “fato do pluralismo”, o qual oculta o estabelecimento da linha ontológica moderno-colonial como problema.

A atitude decolonial

A atitude é uma dimensão fundamental na tarefa de produzir conhecimento e está relacionada ao surgimento da filosofia. Edmund Husserl, por exemplo, argumentou que a emergência de uma filosofia acarreta uma mudança na atitude ordinária e natural de perceber o mundo e conduz a uma atitude propriamente filosófica que se pergunta sobre a verdade e já não mais somente sobre a função das coisas (Husserl, 2008). Ele via os polos opostos do positivismo e do ceticismo como expressões de atitudes que a fenomenologia podia superar ao permitir ao sujeito entrar em uma atitude distinta através da *epoché* fenomenológica. A *epoché* indica uma mudança de atitude e representa uma guinada na forma como o sujeito se localiza e se relaciona com o mundo não muito distinta da mudança que ocorre na conversão religiosa (Husserl, 2008: 185-194).

O tema da atitude é retomado por Heidegger em sua concepção de autenticidade e inautenticidade. Também aparece em Habermas quando teoriza acerca da ética comunicativa, que dá expressão ao projeto incompleto da Modernidade: a Modernidade depende e convida a uma atitude pós-convencional de onde os sujeitos se perguntam sobre a verdade das coisas e, portanto, buscam dar razões diante dos outros sujeitos (Habermas, 1990: 124). Foucault também fala da Modernidade, não tanto como um período, senão como uma atitude. Foucault comenta em seu texto clássico sobre “O que é a ilustração?”:

Ao fazer referência ao texto de Kant, pergunto-me se não se pode considerar a Modernidade muito mais como uma atitude do que como um período histórico. Como uma “atitude” quero dizer um modo de relação com e frente à atualidade; uma escolha voluntária que alguns fazem, em suma, uma maneira de pensar e de

sentir, uma maneira, também de atuar e conduzir-se que marca uma relação de pertencimento e, simultaneamente, se apresenta a si mesma como uma tarefa (Foucault, 1994: 8).

A atitude moderna toma várias configurações, porém estão relacionadas a uma forma de localizar-se no tempo e, portanto, na história. É, por um lado, “uma atitude que permite apreender o que há de heroico no momento presente”, assim como uma atitude histórico-crítica, que leva ao que Foucault chama de uma “ontologia crítica de nós mesmos” (Foucault, 1994: 9).

Não sei se algum dia alcançaremos o estado de maturidade. Muitas coisas em nossas experiências nos convencem que o evento histórico da *Aufklärung* não nos levou a esse estado e que ainda não o alcançamos. Todavia, parece-me que se pode assinalar um sentido à interrogação crítica sobre o presente e sobre nós mesmos que Kant formulou ao refletir sobre a *Aufklärung*. Parece-me que essa mesma interrogação é uma maneira de filosofar que não tem deixado de aparecer, com sua importância e sua efetividade, durante os dois últimos séculos (Foucault, 1994: 18).

Foucault continua estabelecendo uma conexão direta entre a atitude moderna e seu próprio trabalho intelectual:

Há de se considerar a ontologia crítica de nós mesmos, não certamente como uma teoria, como uma doutrina, nem sequer como um corpo permanente de um saber que se acumula; deve-se concebê-la como uma atitude, como um *ethos*, como uma vida filosófica em que a crítica do que somos é, simultaneamente, uma análise histórica dos limites que nos são impostos e um experimento da possibilidade de superar esses limites.

Essa atitude filosófica deve se traduzir em um trabalho realizado em indagações diversas. Elas têm sua coerência metodológica no estudo, tanto arqueológico quanto genealógico, das práticas enfocadas, simultaneamente, como um tipo tecnológico de racionalidade e como um jogo estratégico das liberdades...Elas têm sua coerência prática no cuidado essencial em submeter a reflexão histórico-crítica à prova de práticas concretas. Não sei se é necessário dizer, hoje em dia, que o trabalho crítico implica uma fé na ilustração; de minha parte, penso que se necessita sempre do trabalho sobre nossos limites, quer dizer, um trabalho paciente que dê forma à impaciência pela liberdade (Foucault, 1994: 18).

A ontologia crítica de nós mesmos continua a atitude própria da Modernidade para além de uma fé na ilustração. Esta acarreta métodos e práticas que têm como objetivo “um trabalho paciente que dê forma à impaciência pela liberdade”.

Foucault publicou seu ensaio sobre a ilustração em 1984, no aniversário de 200 anos do ensaio publicado por Kant com o mesmo nome. Quatro anos antes, Habermas também havia escrito um ensaio no qual abordava o significado da Modernidade e da ilustração europeia de forma similar (Habermas, 1997: 38-58). Para Habermas, a Modernidade é um estado de consciência sobre como o presente supera o mundo antigo, o qual persiste na Europa desde o século V (Habermas, 1997: 39). Esta ideia, contudo, só se converte em projeto com o trabalho dos filósofos da ilustração. Tanto para Foucault como para Habermas, a Modernidade está intimamente associada à ilustração europeia. A diferença principal entre ambos é que enquanto Habermas interpreta a Modernidade como projeto, Foucault a qualifica como atitude (Schmidt, 1997; Tully, 1999). Esta diferença não é tão considerável como se pode pensar, pois, para Habermas, a Modernidade também acarreta um tipo de atitude pós-convencional. Diferentemente de Foucault, entretanto, esta atitude é inteiramente racionalista, enquanto a atitude que Foucault defende, em diálogo com Nietzsche, é histórico-crítica.

O que chamo aqui de atitude decolonial encontra suas raízes nos projetos insurgentes que resistem, questionam e buscam mudar padrões coloniais do ser, do saber e do poder (Maldonado-Torres, 2007a, 2007b). Durante a chamada época da ilustração europeia, esta atitude era parte de uma guinada mais ampla, quando a ideia e a tarefa da decolonialidade do ser, do poder e do saber adquiriu um estatuto de projeto político internacional. Isto se deu talvez de forma mais clara e contundente com a Revolução Haitiana. A Revolução Haitiana pode ser vista como ponto chave da “guinada decolonial” que impactaria em toda a região do Caribe e que inspiraria projetos de emancipação radicais até os nossos dias (Maldonado-Torres, 2011). Frente a um contexto onde sujeitos negros deparavam-se com uma alienação perfeita das dimensões do ser e do significado (imagens e caracterizações do negro como *bestial*), do saber (tipologias sobre o lugar do negro no “sistema da natureza”) e do poder (a escravidão naturalizada), há o levante de uma revolução de “negros” em uma colônia que não somente teve a audácia de se rebelar, como também seus sujeitos se tornam autoconscientes do significado revolucionário amplo de seu próprio levante. Isto contrasta com a impossibilidade que os europeus teriam em conceber a Revolução Haitiana como uma revolução político-epistêmica em sentido estrito, tal e como viam a Revolução Francesa, pois o paradigma imperante não admitia que os negros tivessem desejos de emancipação (ver Trouillot, 2015). Assim, para eles, a Modernidade como projeto aparece como produtora de racismo e colonialismo e a Revolução Haitiana obtém o significado de uma forma distinta de ilustração: uma ilustração primeiramente preocupada como tema da igualdade da espécie humana e com a tarefa política, epistêmica e criativa da decolonização (Firmin, 2002: 221). Quer dizer: trata-se de uma ilustração que tem por objetivo a superação da colonialidade do poder, do conhecer e do ser.

A Revolução Haitiana clama não só por um novo tipo de projeto, senão também por um novo tipo de atitude, pois o “negro” haitiano sente, em primeiro lugar, que tem de se desfazer de um presente que o exclui da zona do ser humano e não, como os modernos, de um passado que não o deixa avançar ou mudar. Enquanto o moderno reivindica o presente “moderno” frente ao passado “antigo”, o negro escravizado opõe-se ao presente colonizado por um futuro distinto, decolonizado. A memória tem um lugar em oposição a esse presente e à concepção do futuro. A Modernidade, enquanto período e atitude, converte-se parcialmente em reivindicação do presente ou, ao menos, em ofuscação que impede observar o presente em sua plenitude. Nem o racionalismo nem a atitude histórico-crítica chegam a advertir ou a responder adequadamente à experiência vivida do negro.

Esta insuficiência do projeto e da atitude da Modernidade ficam desvelados claramente num texto como *Pele negra, máscaras brancas* de Frantz Fanon. Fanon, desde a periferia caribenha, procura esclarecer nesse texto a forma como os “negros” e as “negras” encontram o mundo e se veem a si mesmos nele. Fanon procura ilustrar as “atitudes mentais que o homem de cor adota frente à civilização branca”, bem como as atitudes do branco frente ao negro. Assim, a Modernidade aparece associada a uma fobia antinegra e à colonialidade. Da mesma forma, a atitude moderna aparece como uma atitude moderno-colonial ou uma atitude colonial antinegra que cria e sustenta a colonialidade e que encobre a discussão da Modernidade como problema.

Fanon conclama que se leve a sério o papel que o colonialismo e o racismo antinegro têm desempenhado na formação da subjetividade moderna.

Consideramos que – diz Fanon – diante da convivência das raças branca e negra, pensamos que existe uma assunção em massa de um complexo psicoexistencial. Ao analisá-lo, visamos sua destruição [...]. As atitudes que pretendo descrever são verdadeiras. Eu as encontrei um número incalculável de vezes (Fanon, 2009: 45).

Sua tarefa é identificar essas atitudes, analisá-las e ajudar a destruí-las.

Quando Fanon fala dos efeitos da “presença das raças negra e branca”, o que faz é reconhecer a presença da linha ontológica colonial na Modernidade. Esta linha é a linha de cor, tal qual W. E. B. Du Bois havia identificado no princípio do século XX (Du Bois, 2007: 15). A Modernidade é vista a partir das dicotomias antigo/moderno, tradição/razão ou religião/ilustração que surge a partir da linha secular. Foucault questiona a aplicabilidade destes termos para falar de períodos históricos bem definidos e das teleologias que os contém, porém que se mantém dentro de seus limites. Fanon muda os termos da análise ao propor a dicotomia branco/negro como

eixo de análise, colocando assim a dicotomia antigo/moderno e suas expressões estabelecidas pela linha secular moderna como forma de evasão. Isto é, Fanon, tal como Foucault, utiliza o termo atitude como chave para explicar o sentir e o saber moderno, porém onde Foucault identifica a crítica, Fanon encontra o encobrimento do problema de cor.

Por que escrever esta obra? Ninguém a solicitou.

E muito menos aqueles a quem ela se destina.

E então? Então, calmamente, respondo que há imbecis demais neste mundo. E já que o digo, vou tentar prová-lo.

Em direção a um novo humanismo...

À compreensão dos homens...

Nossos irmãos de cor...

Creio em ti, Homem...

O preconceito de raça...

Compreender e amar...

De todos os lados, sou assediado por dezenas e centenas de páginas que tentam impor-se a mim. Entretanto, uma só linha seria suficiente. Uma única resposta a dar e o problema do negro seria destituído de sua importância (Fanon, 2009: 41).

Fanon lança a pergunta sobre o “problema do negro” e o que encontra são “dezenas e centenas de páginas” que desviam o olhar para todas as direções, menos para aquelas que dão atenção ao próprio problema. Na tradição de Aimé Césaire e Lewis Gordon, poderíamos chamar as formas de conhecimento presentes nestas “dezenas e centenas de páginas” como decadentes (Césaire, 2006; Gordon, 2007). Fanon tem em conta o texto de Césaire, onde este chama da civilização europeia de decadente. A decadência em Césaire está relacionada a esse mesmo poder sobre o qual comenta Fanon: “uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas que seu funcionamento suscita é uma civilização decadente” (Césaire, 2006: 13). Césaire aprimora sua contribuição ao escrever:

A maldição mais comum neste assunto é ser a vítima de boa-fé de uma hipocrisia coletiva, hábil em colocar mal os problemas para legitimar melhor as odiosas soluções que lhes são oferecidas (Césaire, 2006: 14).

Fanon começa *Pele negra, máscaras brancas* chamando a atenção para um fenômeno relacionado: a evasão do problema de cor. Porém, onde Césaire vê decadência, Fanon se aventura a diagnosticar imbecilidade. Obviamente, decadência e

imbecilidade são distintas formas de falar de fenômenos iguais, similares ou complementares.

Fanon não mede suas palavras frente ao que considera um comportamento que legitima a desumanização. Vale a pena recordar aqui o ângulo de análise fanoniano quando equipara a afirmação “Olhe, um negro!” com o insulto “Negro sujo!” (Fanon, 2009: 111). O Fanon de *Pele negra, máscaras brancas* confronta-se assim ao que, seguindo a lógica consubstanciada no texto, se pode denominar a imbecilidade disciplinadora moderno-ocidental; e a imbecilidade como atitude moderna e liberal nas “artes liberais”. Que as páginas que o oprimem sejam de caráter conservador liberal ou de esquerda não muda muito o efeito no que tem a ver com confrontar seriamente o “problema negro” e a relação intrínseca da Modernidade com este. Nem o positivismo nem a crítica (*critique*) chegam a tocar o tema porque o negro não é visto como suficientemente significativo para que desperte interesse pelo conhecimento ou pela pergunta crítica, e quando o faz, o conhecimento e a crítica tendem a proceder como se o negro não tivesse nada a dizer ou contribuir acerca das estruturas, culturas, atitudes, disciplinas e métodos de estudo que o afetam. Nem a observação conservadora ou liberal nem a crítica parecem chegar a captar os problemas que se encontram na e desde a zona do não ser que Fanon tenta apreender em seu texto.

Essa aversão sistemática do pensamento europeu à pergunta sobre o significado do negro não parece inofensiva a Fanon, como se fora um pequeno descuido de um liberal decente ou de um sujeito chamado crítico, senão o contrário: isto pode ser tomado como o calcanhar de Aquiles do pensamento moderno. Aquilo que as ciências europeias resistem a tematizar com tanta ousadia e consistência, porém também com tanta naturalidade, incluindo discursos conservadores, liberais e de esquerda, apelos à lealdade nacional, à liberdade, e à crítica radical pode ser justamente aquilo que revela seus limites insuperáveis e as ansiedades constitutivas. Fanon encontra em *Pele negra* um mecanismo através do qual a civilização moderna revela suas ansiedades constitutivas e seus limites. A pele negra deixa de significar um problema e se converte numa pergunta. Esta é a transição epistêmica decolonial principal em *Pele negra, máscaras brancas*: o que começa como problema – a presença do negro –, termina como pergunta: “Oh, meu corpo, faça de mim um homem que interrogue” (Fanon, 2009: 190). O texto propõe-se a perguntar-se sobre a construção do problema e revela que o mesmo é tão profundo que o negro e a negra se concebem como problemas eles mesmos. Por isso buscam as máscaras brancas e ao fazê-lo encontram uma civilização ocidental moderna não só disposta a prestar-se a tal ato trágico performativo, senão também que aparece como fonte do fenômeno estudado já que “a alma negra” surge ela mesma elaborada pelo homem branco. Isto define uma nova agenda de trabalho. Fanon escreve:

O negro é um homem negro; isto quer dizer que, devido a uma série de aberrações afetivas, ele se estabeleceu no seio de um universo de onde será preciso retirá-lo.

O problema é muito importante. Pretendemos, nada mais nada menos, liberar o homem de cor de si próprio. Avançaremos lentamente, pois existem dois campos: o branco e o negro (Fanon, 2009: 42).

A Modernidade começa a aparecer não somente como moderna frente a uma Antiguidade ou a uma Idade Média, mas como branca frente a uma zona que se identifica como não branca e parcialmente negra. A pele negra permite que a linha ontológica colonial seja visível e apareça na forma de uma dicotomia hierárquica entre negro e branco. Da mesma forma, as atitudes frente à pele negra denunciam as obsessões e os desejos dos sujeitos modernos, tanto em sua versão negra, como branca. Essa é uma das dimensões principais de *Pele negra, máscaras brancas*. O texto pode ser lido como crítica à Modernidade no sentido da identificação de dimensões constitutivas da Modernidade e de seus limites junto a uma consideração das atitudes que permitem sua continuação. Isto se faz com o propósito de facilitar a autoemancipação, o que ao final se trata, como Fanon mesmo assinala, “[do] fim do mundo, poxa” (Fanon, 2009: 179).

Vemos, pois, que a Modernidade – para Fanon – aparece tanto como projeto que envolve a criação e a reprodução da linha ontológica moderno-colonial, diferença subontológica, ou linha de cor, como também enquanto geradora de uma atitude – decadente, mesmo mais do que decadente, para Fanon, atitude imbecil – de escape frente ao sério problema dos efeitos da linha ontológica moderno-colonial. Também se trata de um sem número de reações afetivo-patológicas frente ao negro, que vão desde o ódio até o desejo erótico. Essas são as atitudes principais que sustentam e são elas mesmas produzidas pela linha ontológica moderno-colonial e pela zona do ser e do não ser que criam. A colonialidade do ser se refere não tanto à forma em que os sujeitos modernos se transformam em consumidores ou ficam presos à lógica do capital. Este conceito pretende identificar com mais precisão as formas em que a linha subontológica moderna se produz e reproduz as atitudes humanas que jogam um papel crucial. É na esfera do desejo, da percepção e da atitude principalmente que a colonialidade do ser se situa no sujeito e isto o leva a situar-se não tanto como sujeito do consumo, senão como amo (senhor) natural e cidadão legítimo da zona do ser ou escravo natural, um sujeito inferior que habita a zona do não ser. A zona do ser colonial é posta como a zona da vida que requer ou implica a morte ou a indiferença diante da morte na zona do não ser. No mundo moderno antinegro, a cor da pele se converte na marca que servirá para localizar sujeitos e povos em diferentes zonas. Assim, a naturalização da morte, o conflito, a desumanização e a guerra são expressões primárias da colonialidade do ser. O mesmo se

impõe sobre as formas da subjetividade moderna (seja o sujeito enquanto cidadão, enquanto paciente, enquanto sujeito sexuado etc.) já que o sujeito moderno aparecerá sempre localizado em relação à cor, mesmo quando se percebe ou se pretenda se posicionar acima dela.

A atitude decolonial no projeto incompleto da decolonização

A partir de Fanon pode-se chegar à conclusão de que a decolonização é tanto um projeto incompleto e em processo como uma atitude. Com base no exercício da decolonização como projeto e atitude é que qualquer uso de disciplinas e métodos tem sentido. Do contrário, as disciplinas e os métodos tendem a ser orientados pelo projeto e pela atitude moderno-coloniais. Transdisciplinaridade, neste contexto, significa, em primeiro lugar, a necessidade de reconhecer imperativos e lógicas mais amplas do que as disciplinas que encontram sua orientação própria e em relação às quais elas mesmas e seus métodos podem se destruir e se reconstruir de forma distinta. Por isso, nos deparamos com Fanon a enfatizar que

[...] é de bom tom preceder uma obra de psicologia por uma tomada de posição metodológica. Fugiremos à regra. Deixaremos os métodos para os botânicos e os matemáticos. Existe um ponto em que os métodos se dissolvem (Fanon, 2009: 11).

Desta posição é que podemos falar de uma atitude decolonial que suspende os métodos e propõe um manejo de um método sem métodos.

Pele negra, máscaras brancas é um exercício de decolonização das ciências humanas a partir da discussão da decolonização como atitude e projeto. O mesmo toma a forma de um tratado sobre a desigualdade, a desumanização e a colonização na Modernidade (Maldonado-Torres, 2015). Fanon avalia as ciências e os seus métodos a partir da zona do não ser, da mesma forma propõe um projeto e uma atitude que pretendem superar a linha ontológica moderno-colonial. As disciplinas e suas metodologias provam seu rigor diante da efetividade com a qual têm entendido e participado na criação desta linha em combinação com várias outras linhas.

Estou definindo transdisciplinaridade decolonial como orientação e suspensão de métodos e disciplinas a partir da decolonização como projeto e como atitude. Esta atitude e este projeto são parte do que podemos chamar de consciência decolonial (*decolonial consciousness*), em contraposição à consciência moderna (*modern consciousness*). Enquanto a consciência moderna encarrega-se de afiançar as bases das linhas seculares e ontológicas moderno-coloniais, a consciência decolonial busca

1. No original *des-generar*. Trata-se de um trocadilho pelo qual se supõe dismantelar o poder, o ser e o saber, ao mesmo tempo em que se pretende superar as marcações de gênero presentes no poder, no ser e no saber. (n. do t.)

decolonizar, des-segregar e des-generar¹ o poder, o ser e o saber (Maldonado-Torres, 2007a). Isto é feito ao criar laços e novas formas entre esferas que a Modernidade ajudou a separar: a esfera da política ou do ativismo social, a esfera da criação artística e a esfera da produção de conhecimento. A consciência decolonial acarreta formas de atuar, de ser e de conhecer que se alimentam dos encontros entre estas áreas. Neste sentido a consciência decolonial é uma consciência limítrofe e seu pensamento também é um pensamento de fronteira que se nutrem da experiência de estarem marcados pela linha ontológica moderno-colonial (Anzaldúa, 2012). O caráter fronteiriço do pensamento decolonial também aponta para seu caráter transdisciplinar: o projeto e a atitude decolonizadora leva o sujeito cognoscente que emerge da zona do não ser a alimentar-se do ativismo social, da criação artística e do conhecimento (em algum caso também da espiritualidade) em vias de revelar, dismantelar e superar a linha ontológica moderno-colonial. O encontro de fronteiras entre o conhecimento que se impõe a partir da zona do ser com a experiência e o conhecimento que se dão na zona do não ser e simultaneamente o encontro entre as distintas esferas do pensamento, da ação e da criação, onde se encontra o sujeito em processo de decolonização, desafiam a rigidez das disciplinas e seus métodos. O que esta atividade de transgressão de fronteiras exige é uma consciência diferencial (*differential consciousness*), como um manejo versátil e criativo de tecnologias de emancipação em vias de decolonização, da forma que Chela Sandoval tematiza este conceito (Sandoval, 2000).

Pele negra, máscaras brancas propõe e é um produto de uma concepção de pensador ou investigador como ponte entre várias áreas, guiado pelo imperativo da decolonização como projeto e pela atitude decolonial. Esta é uma visão do sujeito cognoscente e da atividade cognitiva que se encontra na base dos chamados estudos étnicos. É, por exemplo, a partir da atitude decolonial que o étnico como conceito é tomado como instrumento para desafiar a boa consciência do sujeito moderno em seu uso asséptico do conceito. É também a partir de uma consciência decolonial, comprometida com a decolonização como projeto e orientada pela atitude decolonial, que as disciplinas e seus métodos aparecem como tecnologias a serem dismanteladas, criticadas e usadas em um projeto de maior envergadura do que a simples acumulação do conhecimento e a consolidação da linha secular moderna. Isto tem prioridade epistêmica, ética e política sobre as artes liberais, sua atitude e seu projeto.

Abstract: While interdisciplinary academic spaces have slowly but gradually spread through the Western academy, their status is far from clear. They are often located within existing structures that limit their scope. This is particularly true of spaces that not only engage in interdisciplinary work, but that also seek to break with forms of epistemic racism that are part of the humanities and the sciences. These areas are typically known as "ethnic studies," including the studies of indigenous peoples, as well as of racialized communities everywhere and their diasporas. In this

essay, I seek to identify the epistemology proper to “ethnic studies” which I identify as a form of decolonial transdisciplinarity. This helps explain the difficult fit between “ethnic studies” areas and the Western liberal arts and sciences, as well as their potential for the decolonization of knowledge and society.

Keywords: decoloniality, ethnic studies, epistemic racism, Frantz Fanon, decolonial attitude.

Referências

- ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books, 2012.
- BUTLER, Johnella (Ed.) *Color-line to borderlands: the matrix of American ethnic studies*. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.
- DU BOIS, W. E. B. *The souls of Black folk*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- DUSSEL, Enrique. *1492: El encubrimiento del otro: hacia el origen del “mito de la modernidad”*. La Paz: Plural Editores; Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Mayor de San Andrés, 1994.
- FIRMIN, Anténor. *The equality of the human races*. Urbana: University of Illinois Press, 2002.
- FOUCAULT, Michel. ¿Qué es la Ilustración? [Qu’est-ce que les Lumières?]. *Actual*, n. 28, p. 1-18, 1994.
- FANON, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid, Editorial Akal, 2009.
- GORDON, Lewis. *Disciplinary decadence: living thought in trying times*. Boulder: Paradigm Press, 2007.
- HABERMAS, Jürgen. Modernity: an unfinished project. In: D’ENTRÈVES, Maurizio Passerin; BENHABIB, Seyla (Eds.). *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity*, p. 38-58. Cambridge: MIT Press, 1997.
- . *Moral consciousness and communicative action*. Cambridge: MIT Press, 1990.
- HANKE, Lewis. *All mankind is one: a study of the disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the intellectual and religious capacity of the American Indian*. Illinois: Northern Illinois University Press, 1974.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and time: a translation of Sein und zeit*. Albany: State University of New York Press, 1996.

HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Rousseau and Fanon on inequality and the human sciences. In: GORDON, Jane; ROBERTS, Neil (Eds.). *Creolizing Rousseau*, p. 121-142. London: Rowman & Littlefield, 2015.

———. Race, religion, and ethics in the modern/colonial world. *Journal of Religious Ethics*, v. 42, n. 4, p. 691-711, 2014a.

———. Religion, conquest, and race in the foundations of the modern/colonial world. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 82, n. 3, p. 636-665, 2014b.

———. El pensamiento filosófico del “giro descolonizador”. In: DUSSEL, Enrique; MENDIETA, Eduardo; BOHÓRQUEZ, Carmen (Eds.). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y “latino” (1300-2000): historia, corrientes y filósofos*, p. 683-697. México, Siglo Veintiuno, 2011.

———. On the coloniality of being: contributions to the development of a concept”. *Cultural Studies*, v. 21, n. 2-3, p. 240-270, 2007a.

———. Pensamiento crítico desde la sub-alteridad: los estudios étnicos como ciencias descoloniales o hacia la transformación de las humanidades y las ciencias sociales en el siglo veintiuno. In: SAAVEDRA, José Luis (Ed.). *Educación superior, interculturalidad y descolonización*, p. 145-174. La Paz: Programa de Investigación Estratégica en Bolivia; Comité Ejecutivo de la Universidad Boliviana, 2007b.

MIGNOLO, Walter. *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press, 2011.

———. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

NDLOVU-GATSHENI, Sabelo. *Empire, global coloniality, and african subjectivity*. New York: Berghahn, 2013.

NISHITANI, Osamu. *Anthropos and humanitas: two Western concepts of “human being”*. In: SAKAI, Naoki; SOLOMON, Jon (Ed.). *Translation, biopolitics, colonial difference*, p. 259-274. Hong Kong: Hong Kong University Press, 2006.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

ROJAS, Fabio. *From Black Power to black studies: how a radical social movement became an academic discipline*, p. 45-92. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2007.

SANDOVAL, Chela. *Methodology of the oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.

SCHMIDT, James. Habermas and Foucault. In: D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin; BENHABIB, Seyla (Eds.). *Habermas and the unfinished project of modernity: critical essays on the philosophical discourse of modernity*, p. 147-171. Cambridge: MIT Press, 1997.

SUMMERS SANDOVAL, Tomás Jr. *Latinos at the Golden Gate: creating community and identity in San Francisco*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2013.

TROUILLOT, Michel-Ralph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 2015.

TULLY, James. To think and act differently: Foucault's four reciprocal objections to Habermas' theory. In: ASHENDEN, Samantha; OWEN, David (Eds.). *Foucault contra Habermas*, p. 90-142. London: Sage Publications, 1999.

WYNTER, Sylvia. 1492: A New World. In: HYATT, Vera Lawrence; NETTLEFORD, Rex (Eds.). *Race, discourse, and the origin of the Americas: a New World view*. Washington; London: Smithsonian Institute Press, 1995.

———. Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: towards the human, after man, its overrepresentation — an argument. *The New Centennial Review*, v. 3, n. 3, p. 257-337, 2003.

———. Columbus and the poetics of the propter Nos. *Annals of Scholarship*, v. 8, n. 2, p. 251-86, 1991.

———. On disenchanting discourse: "minority" literary criticism and beyond. In: JANMOHAMED, Abdul; LLOYD, David (Eds.). *The nature and context of minority discourse*, p. 432-469. New York: Oxford University Press, 1990.

———. The ceremony must be found: after humanism. *Boundary 2*, v. 12, n. 3, p. 19-65 1984.

YANG, Philip Q. *Ethnic studies: issues and approaches*. Albany: State University of New York Press, 2000.

Aprendendo com a *outsider within**: a significação sociológica do pensamento feminista negro**

Patricia Hill Collins***

Resumo: Por muito tempo mulheres negras têm ocupado posições marginais em ambientes acadêmicos. Argumento que muitas intelectuais negras têm feito uso criativo de sua marginalidade, do seu *status* de *outsider within*, para produzir um pensamento feminista negro capaz de refletir um ponto de vista especial em relação ao “self”, à família e à sociedade. Descrevo e exploro o significado sociológico de três temas característicos deste pensamento: 1. a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras; 2. a natureza interligada da opressão; e 3. a importância da cultura das mulheres afro-americanas. Após considerar como mulheres negras, em suas posições de *outsider within*, tratam destes temas chaves com o objetivo de criar distintas perspectivas quanto aos paradigmas sociológicos existentes, sugiro, em minha conclusão, que outros sociólogos iriam se beneficiar ao depositarem mais confiança no potencial criativo de suas próprias biografias pessoais e culturais.

Palavras-chaves: *outsider within*, pensamento feminista negro, autoavaliação, autodefinição, natureza interligada da opressão.

Introdução

Por muito tempo mulheres afro-americanas participaram dos segredos mais íntimos da sociedade branca. Inúmeras mulheres negras iam de ônibus para a casa de suas “famílias” brancas, onde elas não apenas cozinhavam, limpavam e desempenhavam outras tarefas domésticas, mas também cuidavam de suas “outras crianças”, ofereciam importantes conselhos aos seus empregadores e, frequentemente, tornavam-se membros honorários de suas “famílias” brancas. Essas mulheres viram as elites brancas, tanto as de fato como as aspirantes, a partir de perspectivas que não eram evidentes a seus esposos negros ou aos grupos dominantes¹.

Por um lado, essa relação de *insider*² tem sido satisfatória para todos os envolvidos. Nas biografias dos brancos ricos, é frequente o relato de seu amor por suas “mães” negras, enquanto os relatos das trabalhadoras domésticas negras ressaltam a percepção de autoafirmação vivenciada pelas trabalhadoras ao verem o poder branco sendo desmistificado – saberem que não era o intelecto, o talento ou a humanidade de seus empregadores que justificava o seu *status* superior, mas o racismo³.

* O termo *outsider within* não tem uma correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser “forasteiras de dentro”, “estrangeiras de dentro”. (n. da t.)

** Texto original “Learning from the *outsider within*: the sociological significance of black feminist thought”, publicado em *Social Problems*, v. 33, n. 6, “Special theory issue”, p. 14-32, Oct.-Dec. 1986. A publicação desse artigo tem a permissão direta de Patricia Hill Collins e da Oxford University Press. Tradução: Juliana de Castro Galvão. Revisão: Joaze Bernardino-Costa.

*** Professora de sociologia com distinção (*distinguished professor*) da Universidade de Maryland e professora emérita de sociologia da Universidade de Cincinnati. <collinph@umd.edu>

1. Em 1940, quase 60% das

trabalhadoras afro-americanas eram trabalhadoras domésticas. A primeira vez que essa categoria ocupacional não se apresentou como o maior segmento da força de trabalho feminina negra foi no Censo de 1970. Veja Rollins (1985) para uma discussão a respeito do trabalho doméstico negro.

2. Devido à familiaridade dos leitores em português com os substantivos *insider* e *outsider* em inglês e a dificuldade de encontrar uma única palavra para traduzir esses substantivos, decidiu-se manter os termos originais ao longo do artigo. (n. da t.)

3. Por exemplo, em “Women born: motherhood as experience and institution”, Adrienne Rich tem boas lembranças de sua “mãe” negra, que amava e que fugia aos estereótipos, por ser uma jovem magra. Similarmente, o estudo de Dill (1980) sobre trabalhadoras domésticas negras revela o senso de afirmação das mulheres negras ao saberem que são melhores mães do que as suas empregadoras e que elas frequentemente tinham de ensinar às suas empregadoras o básico sobre os cuidados e a interação com as crianças. Apesar de

No entanto, por outro lado, essas mesmas mulheres negras sabiam que elas jamais pertenceriam a suas “famílias” brancas. Apesar de seu envolvimento, permaneciam como *outsiders*⁴.

Esse *status* de *outsider within* tem proporcionado às mulheres afro-americanas um ponto de vista especial quanto ao *self*, à família e à sociedade⁵. Uma revisão cuidadosa da emergente literatura feminista negra revela que muitas intelectuais negras, especialmente aquelas em contato com sua marginalidade em contextos acadêmicos, exploram esse ponto de vista produzindo análises distintas quanto às questões de raça, classe e gênero. Por exemplo, o romance de Zora Neal Hurston, de 1937, *Their eyes were watching God*, certamente reflete sua habilidade em usar os seus pontos fortes e, ao fazê-lo, transcende as limitações, tanto de seu treinamento acadêmico como de seu histórico em comunidades afro-americanas tradicionais⁶. A historiadora feminista negra E. Frances White (1984) sugere que as ideias das mulheres negras têm sido aprimoradas na junção com movimentos pela igualdade racial e sexual. Segundo a autora, mulheres afro-americanas têm sido empurradas por “sua marginalização em ambas as arenas” para criar o feminismo negro. Por fim, bell hooks capta o ponto de vista único que o *status* de *outsider within* pode criar. Ao descrever a sua infância em uma pequena cidade em Kentucky, a autora aponta que

ao viver como vivíamos, na margem, acabamos desenvolvendo uma forma particular de ver a realidade. Olhávamos tanto de fora para dentro quanto de dentro para fora... compreendíamos ambos (hooks, 1984: vii).

Apesar dos obstáculos que podem confrontar as *outsiders within*, essas pessoas podem beneficiar-se desse *status*. O ensaio de Simmel (1921) – sobre o significado sociológico do que ele chamou de “estrangeiro” – oferece um ponto de partida interessante para compreender a área em grande medida não explorada do *status* das mulheres negras de *outsider within* e a utilidade que esse ponto de vista pode produzir. Alguns dos benefícios do *status* de *outsider within* incluem:

1. a definição de Simmel de “objetividade” como “uma peculiar composição de proximidade e distância, preocupação e indiferença”;
2. a tendência das pessoas de se abrirem para “estranhos” de maneiras que nunca fariam umas com as outras; e
3. a habilidade do “estrangeiro” em ver padrões que dificilmente podem ser percebidos por aqueles imersos nas situações.

Mannheim (1954) rotula os “estrangeiros” na academia como “intelectuais marginais” e argumenta que a postura crítica que estes indivíduos trazem aos empreendi-

mentos acadêmicos pode ser essencial para o desenvolvimento criativo das próprias disciplinas acadêmicas. Por fim, ao avaliar as potenciais qualidades da diferença social, especificamente da marginalidade, Lee observa que

por algum tempo essa marginalidade pode ser uma experiência estimulante, embora muitas vezes dolorosa. Para alguns é debilitante... para outros é um estímulo para a criatividade (Lee, 1973: 64)⁷.

Sociólogos podem se beneficiar ao considerarem seriamente a emergência da literatura multidisciplinar que denomino pensamento feminista negro, precisamente porque para muitas mulheres intelectuais afro-americanas a “marginalidade” tem sido um estímulo à criatividade. Como *outsiders within*, estudiosas feministas negras podem pertencer a um dos vários distintos grupos de intelectuais marginais cujos pontos de vista prometem enriquecer o discurso sociológico contemporâneo. Trazer esse grupo – assim como outros que compartilham um *status* de *outsider within* ante a sociologia – para o centro da análise pode revelar aspectos da realidade obscurecidos por abordagens mais ortodoxas.

No restante deste ensaio, examino o significado sociológico do pensamento feminista negro estimulado pelo *status* de *outsider within* de mulheres negras. Primeiro, sugiro três temas chaves que caracterizam a emergente literatura multidisciplinar que denomino de pensamento feminista negro. Para cada tema, sumário o seu conteúdo, ofereço exemplos de trabalhos de feministas negras e de outros autores que ilustram a sua natureza, e discuto sua importância. Em seguida, explico a significância que esses temas no pensamento feminista negro podem ter para sociólogos ao descrever o porquê do *status* de *outsider within* das mulheres negras, bem como a potencialidade desses temas para gerar um ponto de vista diferente em comparação a paradigmas sociológicos existentes. Por fim, discuto uma implicação geral deste ensaio para cientistas sociais: a potencial utilidade de se identificar o próprio ponto de vista ao se conduzir uma pesquisa.

Três temas chaves no pensamento feminista negro

O pensamento feminista negro consiste em ideias produzidas por mulheres negras que elucidam um ponto de vista de e para mulheres negras. Diversas premissas fundamentam essa definição em construção. Primeiro, a definição sugere que é impossível separar estrutura e conteúdo temático de pensamento das condições materiais e históricas que moldam as vidas de suas produtoras (Berger & Luckmann, 1996; Mannheim, 1954). Dessa forma, enquanto o pensamento feminista negro pode ser registrado por outras pessoas, ele é produzido por mulheres negras. Em

as trabalhadoras negras domésticas serem oficialmente as subordinadas, elas tinham um ganho de autoestima ao verem que eram boas em coisas que elas sentiam que eram importantes.

4. Por exemplo, apesar das boas lembranças de Rich acerca de sua “mãe” negra, ela a havia quase completamente esquecido até o começo da pesquisa para o seu livro. De forma semelhante, as trabalhadoras domésticas negras, tanto nas pesquisas de Dill (1980) como nas de Rollins (1985), discutiram as limitações impostas a elas por seus papéis de subordinadas.

5. Para uma discussão sobre o ponto de vista especial de grupos oprimidos, ver Hartssock (1983). Ver ainda a análise de Merton (1972) quanto à potencial contribuição das perspectivas de *insider* e *outsider* para a sociologia. Para uma discussão do *status* de *outsider within*, ver a seção de Merton (1972: 29-30) de “Insiders as outsiders”.

6. Hurston tem sido largamente discutida na crítica literária feminista negra. Ver, por exemplo, os ensaios selecionados no volume editado por Walker (1979) sobre Hurston.

7. Ao enfatizar as potenciais características positivas do *status* de *outsider within*, não pretendo de forma alguma negar o problema muito real que esse *status* social tem para um grande número de mulheres negras. Por muito tempo a sociologia norte-americana tem identificado o *status* marginal como problemático. Contudo, o meu senso de “problemas” diverge daquele defendido por sociólogos tradicionais. Por exemplo, Robert Park afirma que “o homem marginal... é aquele que o destino condenou a viver em duas sociedades e em duas culturas, não meramente diferentes, mas antagônicas” (Park, 1950: 373). Pela perspectiva do autor, marginalidade e diferença em si mesmas eram problemas. Essa perspectiva levou de forma bastante racional a solução da política social de assimilação. O objetivo era eliminar as diferenças ou, se isso não funcionasse, fingir que não era importante. Em contrapartida, argumento que é o significado vinculado à diferença que é o real problema. Ver Lorde (1984: 114-123) para uma perspectiva feminista negra sobre diferença.

8. Nesse ponto, discordo de certa

segundo lugar, a definição assume que mulheres negras defendem um ponto de vista ou uma perspectiva singular sobre suas experiências e que existirão certos elementos nestas perspectivas que serão compartilhados pelas mulheres negras como grupo. Em terceiro lugar, embora o fato de se viver a vida como mulher negra possa produzir certas visões compartilhadas, a variedade de classe, região, idade e orientação sexual que moldam as vidas individuais de mulheres negras tem resultado em diferentes expressões desses temas comuns. Portanto, temas universais que são incluídos nos pontos de vista de mulheres negras podem ser experimentados e expressos de forma distinta por grupos diferentes de mulheres afro-americanas. Por último, a definição pressupõe que, embora o ponto de vista de mulheres negras exista, seus contornos podem ainda não se dar de forma clara para as próprias mulheres negras. Logo, um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras. Em outras palavras, o pensamento feminista negro contém observações e interpretações sobre a condição feminina afro-americana que descreve e explica diferentes expressões de temas comuns.

Não existe uma plataforma feminista negra a partir da qual se possa medir a “precisão” de uma pensadora; nem deveria haver uma. Em vez disso, como defini acima, existe uma longa e rica tradição de um pensamento feminista negro. Grande parte deste pensamento tem sido produzido de forma oral por mulheres negras comuns, em seus papéis de mães, professoras, músicas e pastoras⁸. Desde o movimento dos direitos civis e do feminismo, as ideias de mulheres negras têm sido cada vez mais documentadas e está atingindo um público mais amplo. A discussão que será feita a seguir sobre os três temas chaves no pensamento feminista negro é em si mesmo parte desse processo emergente de documentação e interpretação. Os três temas que escolhi não são exaustivos, mas, na minha avaliação, representam a tendência dominante do diálogo existente.

O significado de autodefinição e autoavaliação

Uma afirmação da importância da autodefinição e da autoavaliação das mulheres negras é o primeiro tema chave que permeia declarações históricas e contemporâneas do pensamento feminista negro. Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras.

Tanto as análises de Mae King (1973) como as de Cheryl Gilkes (1981) sobre a importância de estereótipos oferecem *insights* úteis para entender a importância da autodefinição de mulheres negras. King sugere que os estereótipos são uma representação de imagens externamente definidas e controladoras da condição feminina afro-americana que têm sido centrais para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho. Gilkes indica que a assertividade das mulheres negras ao resistirem à opressão multifacetada que vivenciam tem sido uma ameaça constante ao *status quo*. Como punição, mulheres negras têm sido atacadas com uma variedade de imagens externamente definidas, projetadas para controlar seu comportamento assertivo.

O valor das análises de King e Gilkes repousa na ênfase dada à função dos estereótipos no controle de grupos dominados. Ambas apontam que a substituição de estereótipos negativos por estereótipos ostensivamente positivos pode ser igualmente problemática, caso a função dos estereótipos como mecanismo para controlar imagens permaneça velada. A entrevista de John Gwaltney (1980) com Nancy White – uma mulher negra de 73 anos – sugere que mulheres negras comuns também podem estar cientes do poder dessas imagens controladoras em suas experiências cotidianas. Na passagem seguinte, White interpreta a diferença entre as imagens de controle aplicadas às mulheres afro-americanas e às mulheres brancas como sendo de grau, e não de tipo:

Minha mãe costumava dizer que a mulher negra é a mula do homem branco e que a mulher branca é o seu cachorro. Agora, ela disse isso para dizer o seguinte: nós fazemos o trabalho pesado e apanhamos, quer façamos um bom trabalho ou não. Mas a mulher branca está mais próxima do patrão, e ele faz um carinho em sua cabeça e a deixa dormir dentro de casa, mas não vai tratar nenhuma das duas como se estivesse lidando com uma pessoa (Gwaltney, 1980: 148).

Essa passagem sugere que, enquanto ambos os grupos são estereotipados, embora de maneiras diferentes, a função da imagem é a de desumanizar e controlar ambos. Visto por esse prisma, faz pouco sentido, a longo prazo, para as mulheres negras trocarem um conjunto de imagens controladoras por outro, mesmo se, a curto prazo, estereótipos positivos levem a um melhor tratamento.

A insistência quanto à autodefinição das mulheres negras remodela o diálogo inteiro. Saímos de um diálogo que tenta determinar a precisão técnica de uma imagem para outro que ressalta a dinâmica do poder que fundamenta o próprio processo de definição em si. Feministas negras têm questionado não apenas o que tem sido dito sobre mulheres negras, mas também a credibilidade e as intenções daqueles

forma da definição de pensamento especializado de Berger e Luckmann (1966). Estes sugerem que apenas um grupo limitado de indivíduos se engaja em teorizar, e que “teoria pura” surge com o desenvolvimento de teorias legitimadoras especializadas, administradas por legitimadoras de período integral. A partir dessa abordagem, os grupos aos quais são negados os recursos materiais para apoiar teóricos puros não podem ser capazes de desenvolver um conhecimento teórico especializado. Em contraponto, argumento que “sabedoria tradicional” é um sistema de pensamento e que reflete as posições materiais de seus praticantes.

que detêm o poder de definir. Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos.

O tema relacionado da autoavaliação de mulheres negras põe todo esse processo um passo adiante. Enquanto a autodefinição de mulheres negras dialoga com a dinâmica do poder envolvida no ato de se definir imagens do *self* e da comunidade, o tema da autoavaliação das mulheres negras trata do conteúdo de fato dessas autodefinições. Muitos dos atributos existentes nos estereótipos relacionados a mulheres negras são, em verdade, versões distorcidas de aspectos do comportamento das mulheres negras vistos como os mais ameaçadores ao patriarcado branco (Gilkes, 1981; White, 1985). Por exemplo, mulheres afro-americanas agressivas são ameaçadoras, pois desafiam as definições do patriarcado branco de feminilidade. O ato de ridicularizar mulheres assertivas ao denominá-las de Sapphire⁹ reflete o esforço de colocar todas as mulheres em seus devidos lugares. Em seus papéis como figuras centrais na socialização da próxima geração de adultos negros, mães fortes são igualmente ameaçadoras, pois elas contradizem visões patriarcais das relações de poder da família. Ridicularizar mães negras fortes ao rotulá-las de matriarcas (Higginbotham, 1982) reflete um esforço similar de controlar outro aspecto do comportamento de mulheres negras que é especialmente ameaçador ao *status quo*.

9. *Sapphire* foi uma personagem negra famosa do show de rádio Amos 'n' Andy da década de 1930, nos Estados Unidos. A personagem era retratada como uma mulher negra brava de difícil convivência. (n. da t.)

Quando mulheres negras escolhem valorizar os aspectos da condição feminina afro-americana que são estereotipados, ridicularizados e criticados na academia e mídia popular, elas estão na verdade questionando algumas das concepções básicas que são usadas para controlar grupos dominados em geral. Uma coisa é aconselhar mulheres afro-americanas a resistirem ao estereótipo de Sapphire, alterando o seu comportamento para se tornarem mansas, dóceis e estereotipadamente “femininas”. Outra coisa bastante diferente é aconselhar mulheres negras a abraçarem sua assertividade, a valorizarem sua ousadia, e a continuarem a usar essas qualidades para sobreviverem e transcenderem os ambientes hostis que circunscrevem as vidas de tantas mulheres negras. Ao definir e valorizar a assertividade e outras qualidades “não femininas” como atributos necessários e funcionais da condição feminina afro-americana, a autoavaliação das mulheres negras desafia o conteúdo de imagens controladoras externamente definidas.

Essa preocupação do feminismo negro – no sentido de que mulheres negras criem seus próprios padrões de avaliação da condição feminina afro-americana e que va-

lorizem a suas próprias construções – permeia uma grande quantidade de trabalhos nas ciências sociais e na literatura. Por exemplo, o romance de Alice Walker, de 1982, *A cor púrpura*, e o *choreopoem*¹⁰ de Ntozake Shange, de 1978, *For colored girls who have considered suicide*, são ambas obras que trazem declarações ousadas da necessidade de as mulheres negras se autodefinirem e autoavaliarem. O trabalho de 1980 de Lena Wright Myers mostra que mulheres negras avaliam o próprio comportamento ao se compararem com mulheres negras que estão passando por situações similares e, assim, demonstra a presença da definição feita por mulheres negras da condição feminina afro-americana. A recente onda de historiografia de mulheres negras sugere que mulheres negras autodefinidas e autoavaliadas há muito tempo integram as fileiras das líderes femininas afro-americanas (Giddings, 1984; Loewenberg & Bogin, 1976).

10. *Choreopoem* é uma forma de expressão dramática que combina poesia, dança e música. (n. da t.)

A insistência de mulheres negras autodefinirem-se, autoavaliarem-se e a necessidade de uma análise centrada na mulher negra é significativa por duas razões: em primeiro lugar, definir e valorizar a consciência do próprio ponto de vista autodefinido frente a imagens que promovem uma autodefinição sob a forma de “outro” objetificado é uma forma importante de se resistir à desumanização essencial aos sistemas de dominação. O *status* de ser o “outro” implica ser o outro em relação a algo ou ser diferente da norma pressuposta de comportamento masculino branco. Nesse modelo, homens brancos poderosos definem-se como sujeitos, os verdadeiros atores, e classificam as pessoas de cor e as mulheres em termos de sua posição em relação a esse eixo branco masculino. Como foi negada às mulheres negras a autoridade de desafiar essas definições, esse modelo consiste de imagens que definem as mulheres negras como um outro negativo, a antítese virtual da imagem positiva dos homens brancos. Além disso, como destacam Brittan e Maynard,

a dominação sempre envolve a objetificação do dominado; todas as formas de opressão implicam a desvalorização da subjetividade do oprimido (Brittan & Maynard, 1984: 199).

Um dos melhores exemplos desse processo é descrito por Judith Rollins (1985). Como parte de seu trabalho de campo sobre trabalhadoras domésticas negras, Rollins trabalhou como doméstica por seis meses. Ela descreve inúmeros incidentes nos quais seus empregadores a tratavam como se ela não estivesse presente. Em certa ocasião, enquanto estava sentada na cozinha almoçando, seus empregadores tiveram uma conversa como se ela não estivesse lá. Seu senso de invisibilidade se tornou tão grande a ponto de ela pegar um bloco de notas e começar a escrever as suas anotações de campo. Apesar de Rollins ter escrito por dez minutos, terminado de almoçar e voltado ao trabalho, seus empregadores não apresentaram nenhuma evidência de a terem visto. Rollins aponta que

11. A emergente pesquisa feminista negra tem demonstrado uma crescente conscientização da importância de se incluir a simultaneidade de opressões em estudos sobre mulheres negras. Por exemplo, o trabalho de Paula Giddings (1984) sobre a história de mulheres afro-americanas enfatiza o papel da classe em moldar as relações entre mulheres afro-americanas e mulheres brancas, e entre as próprias mulheres negras. O estudo de Elizabeth Higginbotham (1985) sobre mulheres negras universitárias examina as barreiras de raça e classe e o seu impacto na frequência de mulheres negras na universidade. Particularmente notável é a crescente preocupação em analisar as experiências de mulheres negras no mercado de trabalho. Estudos como os de Dill (1980), Rollins (1985), Higginbotham (1983) e Mullings (1986b) indicam uma nova sensibilidade quanto à natureza interligada de raça, gênero e classe. Ao estudar mulheres negras, estudos como estes captam a interação de raça e gênero. Além disso, ao examinar o papel das mulheres negras no desenvolvimento capitalista, esses trabalhos consideram

foi esse aspecto da servidão que achei ser uma das maiores afrontas à minha dignidade como ser humano... Essas atitudes de ignorar a minha presença não eram calculadas, creio, como insulto; eram manifestações da habilidade dos empregadores de aniquilar a humanidade e até mesmo a minha própria existência, a de uma criada e mulher negra (Rollins, 1985: 209).

Tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os “outros” – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana. Por exemplo, ao enxergarem as mulheres negras como mulas teimosas e as brancas como cachorros obedientes, ambos os grupos são objetificados, mas de maneiras diferentes. Nenhuma das duas é vista como plenamente humana e, portanto, ambas se tornam elegíveis para modelos específicos de dominação de raça/gênero. No entanto, se as mulheres negras recusaram a aceitar o seu *status* prescrito de “outro” por excelência, então toda a justificativa para esse tipo de dominação torna-se contestada. Em resumo, maltratar uma mula ou um cachorro pode ser mais fácil do que maltratar uma pessoa que é reflexo da própria humanidade daquele que maltrata.

Uma segunda razão pela qual a autodefinição e a autoavaliação das mulheres negras são significativas diz respeito à sua importância em permitir que mulheres afro-americanas rejeitem opressão psicológica internalizada (Baldwin, 1980). O dano potencial à autoestima de mulheres afro-americanas causado pelo controle internalizado pode ser grande, até para aquelas que estão preparadas. Aguentar os ataques frequentes de imagens controladoras requer uma força interior considerável. Nancy White, citada anteriormente, também aponta como pode ser debilitante ser tratada como menos que humana se a mulher negra não se autodefiniu. Ela observa que,

bem, você sabe que nenhuma mulher é cachorro ou mula, mas se as pessoas continuarem fazendo você se sentir dessa forma, se você não tiver autonomia de pensamento, você pode começar a deixar que te digam o que você é (Gwaltney, 1980: 152).

Visto por esse espectro, a autodefinição e a autoavaliação não são luxos, são necessárias para a sobrevivência da mulher negra.

A natureza interligada da opressão

O foco outorgado à interligação entre raça, gênero e opressão de classe é um segundo tema recorrente nos trabalhos de feministas negras (Beale, 1970; Davis, 1981; Dill, 1983; hooks, 1981; Lewis, 1977; Murray, 1970; Steady, 1981)¹¹. Enquanto dife-

rentes períodos sócio-históricos podem ter aumentado o foco dado a certo tipo de opressão, em lugar de outro, a tese da natureza interligada da opressão permeia há tempo o pensamento feminista negro. Por exemplo, Ida Wells Barnett e Frances Ellen Watkins Harper, duas feministas negras proeminentes do final do século XIX, manifestaram-se contra a violência crescente contra homens negros. Elas perceberam que os direitos civis significavam muito pouco para mulheres e homens negros se o próprio direito à vida continuasse sem proteção (Loewenberg & Bogin, 1976: 26). A ausência de mulheres negras em movimentos feministas tem sido erroneamente atribuída à falta de consciência feminista. Na verdade, mulheres negras feministas têm tido um compromisso ideológico no sentido de considerar a opressão interligada (Davis, 1981).

Como destaca Barbara Smith,

o conceito de simultaneidade de opressão ainda se constitui como o cerne de uma compreensão feminista negra da realidade política e.... é uma das contribuições ideológicas mais importantes do pensamento feminista negro (Smith, 1983: xxxii).

Isso não deveria ser uma surpresa, considerando que as mulheres negras seriam as primeiras a perceberem que minimizar uma forma de opressão, apesar de essencial, ainda pode deixá-las oprimidas de outras formas igualmente desumanizadoras. Sojourner Truth sabia disto quando declarou

Existe uma grande agitação no sentido de obter os direitos para os homens de cor, mas não para mulheres de cor, mas, veja bem, homens de cor serão os patrões das mulheres e será tão ruim quanto antes (Loewenberg & Bogin, 1976: 238).

Para usar a metáfora de Nancy White, a mulher negra enquanto “mula” sabe que é vista como animal. Em contraste, a mulher branca enquanto “cachorro” pode ser similarmente desumanizada e, apesar disso, pode achar que faz parte da família, quando em realidade é apenas um animal de estimação bem cuidado. O fator significativo que molda as visões mais nítidas de Truth e White quanto às suas próprias subordinações em comparação à visão de homens negros ou mulheres brancas é o fato de suas experiências ocorrerem na intersecção entre múltiplas estruturas de dominação¹². Tanto Truth como White são negras, mulheres e pobres. Portanto, têm uma visão mais nítida da opressão em relação aos grupos que ocupam uma posição mais evasiva em relação ao poder masculino branco – ao contrário das mulheres brancas, elas não denotam qualquer ilusão de que sua brancura irá anular a condição de subordinação feminina e, ao contrário de homens negros, não podem jogar a carta duvidosa da masculinidade com o objetivo de neutralizar o estigma de ser negro.

a variável chave que é classe.

12. A tese de que os indivíduos que são afetados por múltiplos sistemas de dominação irão desenvolver uma visão mais nítida na natureza interligada da opressão é ilustrada pela proeminência de feministas negras lésbicas entre as pensadoras feministas negras. Sobre o tema, ver Smith (1983), Lorde (1984) e White (1984: 22-24).

13. Por exemplo, pesquisadores africanos e afro-americanos destacam o papel que o pensamento dualístico tem desempenhado no racismo doméstico (Asante, 1980; Baldwin, 1980; Richards, 1980). Pesquisadoras feministas notam o elo entre concepções de gênero nas culturas ocidentais (Chodorow, 1978; Keller, 1983; Rosaldo, 1983). Recentemente, Brittan e Maynard, pesquisadores britânicos, têm sugerido que o pensamento dualístico desempenha um grande papel em fazer o elo entre sistemas de opressão racial e de opressão sexual. Eles observam: “Existe uma crença implícita na dualidade da cultura e da natureza. Homens são os criadores e mediadores da cultura – mulheres são a manifestação da natureza. A consequência disso é que homens desenvolvem a cultura para poder ordenar e compreender o mundo natural, enquanto as mulheres, que são a personificação das forças da natureza, precisam ser postas sob o controle civilizador dos homens... Essa dualidade entre cultura e natureza... é também usada para distinguir

A atenção dispensada por feministas negras à natureza interligada da opressão é significativa por duas razões. Em primeiro lugar, esse ponto de vista muda todo o foco da investigação, partindo de uma abordagem que tinha como objetivo explicar os elementos de raça, gênero ou opressão de classe, para outra que pretende determinar quais são os elos entre esses sistemas. A primeira abordagem prioriza comumente um tipo de opressão como sendo primária e, em seguida, trata das opressões restantes como variáveis que fazem parte do sistema que é visto como o mais importante. Por exemplo, os esforços de se inserir raça e gênero na teoria marxista exemplifica esse esforço. Em contrapartida, a abordagem mais holística implícita no pensamento feminista negro trata da interação entre múltiplos sistemas como o objeto de estudo. Em vez de acrescentar às teorias existentes variáveis anteriormente excluídas, feministas negras têm como objetivo desenvolver interpretações teóricas da própria interação em si.

Pesquisadores negros e pesquisadoras brancas e, mais recentemente, feministas negras – como bell hooks –, podem ter identificado um elo crucial entre sistemas interligados de opressão. Esses grupos observaram que algumas ideias básicas perpassam múltiplos sistemas de dominação. Uma dessas ideias é o pensamento dualístico do tipo ou este ou aquele, que hooks defende ser “o componente ideológico central de todos os sistemas de dominação na sociedade ocidental” (hooks, 1984: 29).

Enquanto a colocação de hooks pode ser um tanto prematura, esse ponto de vista recebe um crescente apoio entre os acadêmicos¹³. O pensamento dualístico do tipo ou isto ou aquilo – ou, como denomino aqui, o constructo da diferença dicotômica por oposição – pode tornar-se o eixo filosófico central em sistemas de opressão de raça, classe e gênero. Uma característica fundamental dessa construção é a categorização das pessoas, coisas e ideias em termos de sua diferença umas com as outras. Por exemplo, os termos em dicotomias tais como branco/preto, masculino/feminino, razão/emoção, fato/opinião e sujeito/objeto apenas ganham significado em termos de sua relação de diferença de sua contraparte em oposição. Outra característica fundamental desse constructo é que a diferença não é complementar no sentido de que as metades da dicotomia não se realçam entre si. Ao contrário, as metades dicotômicas são diferentes e inerentemente opostas umas às outras. Uma terceira e mais importante característica é que essas relações de oposição são intrinsecamente instáveis. Como raramente essas dualidades representam relações de igualdade na diferença, a relação inerentemente instável é resolvida ao subordinar-se uma metade de cada par à outra. Dessa forma, brancos dominam negros, homens dominam mulheres, razão é aclamada como superior à emoção em garantir a verdade, fatos superam opinião ao avaliar conhecimento e sujeitos dominam objetos. A diferença de oposição dicotômica invariavelmente implica relações de su-

perioridade e inferioridade, relações hierárquicas que se enredam com economias políticas de dominação e subordinação.

A opressão vivenciada pela maioria das mulheres negras é moldada por seu *status* de subordinadas em meio a uma série de dualidades do tipo isto ou aquilo. Às mulheres afro-americanas têm sido atribuídas as metades inferiores de diversas dualidades e essa colocação tem sido central para a sua dominação persistente. Por exemplo: a alegada natureza emocional, passional das mulheres afro-americanas tem por muito tempo sido usada como justificativa para sua exploração sexual. De forma similar, negar a alfabetização às mulheres negras – e depois alegar que lhes falta os fatos para um julgamento com bom senso – ilustra outro caso de como se pode atribuir a um grupo um *status* inferior e depois usar esse *status* inferior como prova da inferioridade do grupo. Por fim, negar à mulher negra agência enquanto sujeito e tratá-la como o “outro” objetificado representa ainda uma singular dimensão do poder que constructos de oposição dicotômicos salvaguardam para a manutenção do sistema de dominação.

Enquanto mulheres afro-americanas podem ter adquirido interesse em reconhecer as conexões entre as dualidades que em conjunto formam o constructo da diferença da oposição dicotômica, que um número maior de mulheres não o tenha feito não é uma surpresa. O pensamento dualístico do tipo isto ou aquilo é tão difundido que suprime outras alternativas. Como aponta Dill,

a escolha entre se identificar enquanto negra ou mulher é um produto da estratégia patriarcal de “dividir e conquistar” e a importância contínua de divisões de classe, patriarcado e raça, que perpetuam essas escolhas tanto nas nossas consciências quanto nas realidades concretas das nossas vidas diárias (Dill, 1983: 136).

Apesar dessa dificuldade, mulheres negras vivenciam a opressão de forma pessoal e holística, e as perspectivas que as feministas negras vislumbram são, palpavelmente, uma análise igualmente holística da opressão.

Em segundo lugar, a atenção que feministas negras dão à natureza interligada da opressão é significativa, pois implícita nessa visão está uma perspectiva alternativa humanista para a organização da sociedade. Essa visão alternativa de mundo é expressa de forma convincente na seguinte passagem de um discurso proferido pela educadora negra feminista Anna Julia Cooper em 1893:

Nós tomamos nossa posição quanto à solidariedade da humanidade, a unidade da vida e a falta de naturalidade e injustiça presente em todas as formas de favoritismos particulares, quer sejam de

as chamadas altas nações ou civilizações daquelas consideradas culturalmente atrasadas... Povos não europeus são considerados como sendo mais próximos da natureza do que os europeus. Daí provem a justificação... para a escravidão e o colonialismo...” (Brittan & Maynard, 1984: 193-194).

sexo, raça, país ou condição... As mulheres de cor sentem que a causa das mulheres é única e universal; e que... somente quando raça, cor, sexo e condição forem vistos como acidentes, e não como a substância da vida; somente quando o direito universal da humanidade à vida, à liberdade e à busca da felicidade for considerado um direito inalienável a todos; somente quando isso acontecer terá sido a lição ensinada pelas mulheres aprendida e a causa das mulheres terá sido ganha – não a causa das mulheres brancas, negras ou vermelhas, mas a causa de todo homem ou mulher que se contorcia em silêncio sob o jugo de poderosas injustiças (Lowenberg & Bogin, 1976: 330-331).

Citei o excerto acima na íntegra porque representa uma das declarações mais claras da visão humanista existente no pensamento negro feminista¹⁴. Feministas negras que veem a simultaneidade de opressões que afetam mulheres negras aparentam ser mais sensíveis em ver também como esses mesmos sistemas de opressão afetam homens afro-americanos, pessoas de cor, mulheres e o próprio grupo dominante. Portanto, enquanto ativistas feministas negras podem trabalhar em prol de mulheres negras, raramente elaboram soluções separatistas para a opressão de mulheres negras. Ao contrário, suas visões, como a de Cooper, “baseiam-se na solidariedade da humanidade”.

A importância da cultura de mulheres afro-americanas

Um terceiro elemento chave que caracteriza o pensamento feminista negro implica esforços de redefinir e explicar a importância da cultura da mulher negra. Ao fazer isso, feministas negras não apenas desvendaram uma área anteriormente inexploradas da vivência das mulheres negras, mas também identificaram áreas concretas de relações sociais, nas quais mulheres afro-americanas criam e transmitem auto-definições e autoavaliações que são essenciais para lidar com a simultaneidade de opressões que vivenciam.

Em contraste com visões de cultura que enfatizam os valores únicos e a-históricos de um dado grupo, a abordagem de feministas negras tem colocado uma maior ênfase no papel de economias políticas historicamente específicas para explicar a resistência de certos temas culturais. A definição que se segue de cultura representa a abordagem tomada por muitas feministas negras. De acordo com Mullings, a cultura é composta de

[...] símbolos e valores que criam a moldura de referência ideológica pela qual as pessoas tentam lidar com as circunstâncias nas quais se encontram. Cultura... não é composta de características estáticas e discretas que podem ser movidas de um local para o ou-

tro. Ela é constantemente mudada e transformada à medida que novas formas são criadas a partir das antigas. Portanto, cultura... não surge do nada: ela é criada e modificada por condições materiais (Mullings, 1986a: 13).

Visto por essa perspectiva, a cultura das mulheres negras pode fornecer o quadro de referência ideológica, ou seja, os símbolos e valores da autodefinição e autoavaliação que ajudam às mulheres negras a verem as circunstâncias que modelam as opressões de raça, classe e gênero. Além disso, a definição de Mullings de cultura sugere que os valores que acompanham a autodefinição e a autoavaliação terão uma expressão concreta e material; estarão presentes em instituições sociais como a Igreja e a família, na expressão criativa da arte, da música e da dança e, se não forem reprimidos, nos padrões de atividade econômica e política. Por fim, essa abordagem de cultura enfatiza sua natureza concreta e histórica. Enquanto temas em comum podem funcionar como elo entre as vidas das mulheres negras, esses temas serão vivenciados de maneiras diferentes por mulheres negras de diferentes classes, idades, regiões e preferências sexuais, bem como por mulheres em configurações históricas diferentes. Portanto não existe uma cultura das mulheres negras que seja homogênea; existem construções sociais das culturas das mulheres negras que juntas formam a sua cultura.

O interesse em redefinir a cultura das mulheres negras tem chamado a atenção para diversos domínios inexplorados da vivência de mulheres negras. Um desses diz respeito aos relacionamentos interpessoais que mulheres negras compartilham entre si. Aparentemente a noção de irmandade (*sisterhood*) – comumente compreendida como significando um sentimento solidário de lealdade e ligação com outras mulheres, decorrente de um sentimento compartilhado de opressão – tem sido uma importante parte da cultura das mulheres negras (Dill, 1983: 132). Dois trabalhos representativos da tradição emergente de pesquisas feministas negras ilustram como esse conceito de irmandade, embora seja expresso de maneiras diferentes, de acordo com condições materiais específicas, tem sido uma característica importante da cultura das mulheres negras. Por exemplo, Debra Gray White (1985) documenta a forma como mulheres negras escravas auxiliavam umas às outras no parto, como cuidavam das crianças umas das outras, como trabalhavam juntas em unidades de trabalho que eram separadas quando grávidas ou amamentando uma criança, e como dependiam umas das outras quando casadas com homens que moravam em fazendas distantes. De forma parecida, o trabalho de Gilkes (1985) sobre as tradições das mulheres negras na Sanctified Church (Igreja Santificada) sugere que a irmandade de mulheres negras tinha benefícios tangíveis, psicológicos e políticos¹⁵.

A atenção dada à cultura das mulheres negras tem estimulado interesse em um segundo tipo de relação interpessoal: aquela compartilhada por mulheres negras e

15. Durante o período no qual mulheres negras eram geralmente desvalorizadas pela cultura dominante, os membros da Sanctified Church se referiam uns aos outros como “santos”. Durante o início do século XX, quando a alfabetização básica era um objetivo para muito negros, mulheres negras na Igreja não apenas enfatizavam a educação como um componente básico da vida santificada, mas também auxiliavam os indivíduos em seus esforços de atingir excelência educacional. Além desse apoio psicológico, a Igreja provia mulheres afro-americanas com oportunidades genuínas de influência, liderança e força política. É importante lembrar aqui que a Igreja não era uma estrutura abstrata e burocrática ministrada por mulheres negras. Ao contrário, a Igreja era uma comunidade predominantemente feminina de indivíduos, na qual as mulheres tinham uma esfera proeminente de influência.

seus filhos biológicos, seus filhos em famílias estendidas e com os filhos da comunidade negra. Ao reavaliar o sentido de maternidade afro-americana, pesquisadoras feministas negras têm enfatizado as conexões entre 1. as escolhas disponíveis para mãe negras resultantes de sua localização em políticas econômicas historicamente específicas; 2. a percepção de mães negras das escolhas de seus filhos em comparação com o que as mães achavam que essas escolhas deveriam ser; 3. as estratégias de fato empregadas pelas mães negras, tanto ao criarem os seus filhos como ao lidarem com as instituições que afetavam as vidas destes. Por exemplo, Janice Hale (1980) sugere que mães negras efetivas são mediadoras sofisticadas entre as ofertas concorrentes de uma cultura dominante opressiva e uma estrutura acolhedora de valores negros. O estudo de Dill (1980) sobre os objetivos de domésticas negras quanto à criação de seus filhos enfatiza os objetivos que as mulheres na sua amostra tinham para seus filhos, e as estratégias que essas mulheres buscavam para poder ajudar os seus filhos a irem mais longe na vida do que elas. Gilkes (1980) oferece ainda outra perspectiva sobre o poder do sentido de maternidade negra ao observar que muitas das ativistas políticas negras em sua pesquisa se envolveram nos trabalhos da comunidade por intermédio do seu papel como mães. O que comumente começava como trabalho em nome dos próprios filhos evoluía para um trabalho em nome dos filhos da comunidade.

Outra dimensão da cultura das mulheres negras que tem gerado interesse considerável entre as feministas negras é o papel da expressão criativa em moldar e sustentar as autodefinições e autoavaliações de mulheres negras. Além de documentar as conquistas das mulheres negras como escritoras, dançarinas, músicas, artistas e atrizes, a literatura emergente também investiga porque a criação expressiva tem sido um elemento tão importante da cultura das mulheres negras¹⁶. O ensaio clássico de Alice Walker (1974), *In search of our mothers' gardens*, explica a necessidade da criatividade das mulheres negras, ainda que em esferas muito limitadas, para resistir à objetificação e afirmar a subjetividade das mulheres negras como seres plenamente humanos. Ao ilustrar a tese de Walker, Willie Mae Ford Smith – cantora gospel proeminente que aparece no documentário de 1984 *Say amen somebody* – descreve o que para ela significa cantar. Mae Smith enfatiza:

É apenas um sentimento dentro de você. Você não consegue se controlar... eu sinto como se pudesse voar. Às vezes me esqueço que estou no mundo. Eu apenas quero decolar.

Para a Mae Smith, sua criatividade é uma esfera de liberdade, uma esfera que a ajuda a lidar com a vida cotidiana e a transcendê-la.

Esse terceiro tema chave do pensamento feminista negro – o foco dado à cultura das mulheres negras – é significativo por três razões. Em primeiro lugar, os dados

16. Como muito do pensamento feminista negro está dentro dos trabalhos de escritoras negras, a crítica literária feita por feministas negras fornece uma fonte especialmente fértil das ideias das mulheres negras. Ver Tate (1983) e Christian (1985).

sobre a cultura das mulheres negras sugerem que a relação entre a consciência da opressão das pessoas oprimidas e as ações que elas empreendem para lidar com estruturas de opressão talvez sejam muito mais complexas do que está apontado pela teoria social existente. As ciências sociais convencionais continuam pressupondo a existência de um encaixe entre consciência e atividade, por isso acredita-se que medidas precisas do comportamento humano produzam retratos precisos da consciência humana de *self* e de estrutura social (Westkott, 1979). Em contraste, as experiências das mulheres negras sugerem que essas talvez se conformem abertamente aos papéis sociais impostos a elas, mas secretamente se opõem a estes, oposição moldada pela consciência de se estar no escalão mais baixo da estrutura social. As atividades das mulheres negras nas famílias, Igrejas, instituições da comunidade e expressão criativa podem representar mais do que um esforço em mitigar pressões advindas da opressão. De preferência, o quadro de referência ideológico das mulheres negras, que essas mulheres adquirem pela irmandade, maternidade e expressão criativa, pode servir ainda ao propósito adicional de moldar uma consciência de mulheres negras quanto aos mecanismos da opressão. Além disso, essa consciência não é moldada apenas pela reflexão abstrata e racional, mas também é desenvolvida por intermédio da ação concreta e racional. Por exemplo, enquanto as mães negras podem desenvolver consciência ao conversar e escutar os seus filhos, também podem moldar a própria consciência pelas formas como vivem as suas vidas e as ações que realizam em nome dos seus filhos. Que essas atividades tenham sido veladas nas ciências sociais tradicionais não deveria ser uma surpresa. As pessoas oprimidas podem manter escondidas uma consciência e podem não revelar o seu verdadeiro *self* por razões de autoproteção¹⁷.

Uma segunda razão pela qual o foco na cultura das mulheres negras é importante deve-se ao fato de destacar a natureza problemática de conceitualizações do termo “ativismo”. Enquanto a realidade das mulheres negras não pode ser compreendida sem dar a devida atenção à natureza interligada das estruturas de opressão que limitam suas vidas, as experiências das mulheres afro-americanas sugerem que possibilidades de ativismo existem mesmo dentro dessas estruturas múltiplas de dominação. Esse ativismo pode assumir diversas formas. Para mulheres negras sob condições muito inflexíveis, a decisão no foro íntimo de rejeitar definições externas da condição feminina afro-americana pode ser em si uma forma de ativismo. Se mulheres negras se encontrarem em configurações sociais nas quais a conformidade absoluta é esperada, e onde formas tradicionais de ativismo – como votar, participar de movimentos coletivos e ter cargos públicos — são impossíveis, então a mulher individual que em sua consciência escolhe ser autodefinida e autoavaliada é, de fato, uma ativista. Elas estão mantendo o controle sobre sua definição enquanto sujeitos, enquanto seres humanos plenos, a rejeitarem definições delas próprias como “outros” objetificados. Por exemplo, enquanto mulheres negras es-

17. Audre Lorde (1984: 114) descreve essa ocultação consciente do *self* da seguinte forma: “A fim de sobrevivermos, aqueles de nós para quem a opressão é extremamente comum, devem sempre estar vigilantes, tornarem-se familiares com a linguagem e as maneiras do opressor, chegando, às vezes, a adotá-las para se ter alguma ilusão de proteção”.

cravas eram forçadas a se conformarem à opressão específica que as confrontava, elas podem ter tido avaliações muito diferentes de si mesmas e da escravidão em comparação aos senhores de escravos. Nesse sentido, a consciência pode ser vista como esfera potencial de liberdade, que pode existir simultaneamente com um comportamento não liberto e alegadamente conformado (Westkott, 1979). Além disso, se, ao mesmo tempo, as mulheres negras usarem todos os recursos disponíveis – seus papéis como mães, sua participação nas Igrejas, seu apoio mútuo no seio de redes de mulheres negras, sua expressão criativa – para serem auto-definidas e autoavaliadas e para encorajarem outras a rejeitarem a objetificação, seu comportamento cotidiano será uma forma de ativismo. Pessoas que se veem como plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolverem a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras lhe devolvem também o ativismo.

A terceira razão pela qual o foco na cultura das mulheres negras é significativo deve-se a um modelo analítico que explora a relação entre opressão, consciência e ativismo, implícito na forma como feministas negras estudam a cultura das mulheres negras. Com a exceção de Dill (1983), poucas pesquisadoras têm deliberadamente proposto desenvolver um modelo desse tipo. No entanto, o tipo de trabalho feito sugere que um modelo implícito, paralelo ao proposto por Mullings (1986a), influencia a pesquisa feminista negra.

Diversas características perpassam as abordagens feministas negras emergentes. Em primeiro lugar, as pesquisadoras, por um lado, enfatizam a relação de interdependência entre a opressão interligada que tem moldado as escolhas e, por outro, as ações das mulheres negras no contexto dessas escolhas. Pesquisadoras feministas negras raramente descrevem o comportamento das mulheres negras sem dar atenção às estruturas de oportunidades que moldam a vida dos sujeitos (Higginbotham, 1985; Ladner, 1971; Myers, 1980). Em segundo lugar, a pergunta sobre se estruturas de opressão e escolhas limitadas estimulam o comportamento das mulheres negras, caracterizado por apatia e alienação, ou um comportamento demonstrando subjetividade e ativismo, é vista como, em última análise, dependente da percepção de mulheres negras de suas escolhas. Em outras palavras, a consciência das mulheres negras – a sua perspectiva analítica, emocional e ética de si mesmas e do seu lugar na sociedade – torna-se uma parte crítica da relação entre o mecanismo da opressão e a ação das mulheres negras. Por fim, essa relação entre opressão, consciência e ação pode ser vista como relação dialética. Nesse modelo, estruturas opressivas criam padrões de escolha que são percebidos de formas variadas por mulheres negras. Dependendo de suas consciências de si mesmas e de suas relações com essas escolhas, mulheres negras podem ou não estruturar esferas de influência nas quais desenvolvem e legitimam o que será apropriado. O

ativismo de mulheres negras, ao construírem esferas de influência do feminino negro, por sua vez, afeta as percepções das escolhas políticas e econômicas que lhes são oferecidas pelas estruturas opressivas, influencia ações de fato tomadas e, em última instância, altera a natureza da opressão vivenciada por elas.

A importância sociológica do pensamento feminista negro

Considerados em conjunto, os três temas-chaves no pensamento feminista negro – o significado de autodefinição e de autoavaliação, a natureza interligada da opressão e a importância de redefinição da cultura – têm contribuído significativamente na tarefa de elucidar o ponto de vista das e para as mulheres negras. Embora essa conquista seja importante em e para si mesma, o pensamento feminista negro tem contribuições potenciais para oferecer às diversas disciplinas que abrigam os seus praticantes.

O significado sociológico do pensamento feminista negro repousa em duas áreas. Primeiramente, o conteúdo das ideias das mulheres negras tem sido influenciado por e contribuído para diálogos que estão em andamento em uma variedade de especialidades da sociologia. Enquanto essa área merece atenção, ela não será a fonte de minha preocupação básica nesta seção. Em vez disso, investigo uma segunda área de relevância sociológica: o processo pelo qual essas ideias específicas foram produzidas por esse grupo singular de indivíduos. Em outras palavras, examino a influência do *status* de *outsider* das mulheres negras na academia sobre o pensamento que é produzido de fato. Até agora procedi com base na suposição de que é impossível separar a estrutura e o conteúdo temático do pensamento. Nesta seção, explico exatamente a forma que a relação entre os três temas-chaves no pensamento feminista negro e o *status* de *outsider within* das mulheres negras pode tomar para mulheres acadêmicas no geral, com especial atenção para as sociólogas negras.

Primeiro, sumo rapidamente o papel que paradigmas sociológicos desempenham em moldar os fatos e as teorias empregadas pelas sociólogas. Segundo, explico como o *status* de *outsider within* das mulheres negras pode encorajá-las a defenderem um ponto de vista diferente em relação às teorias e aos fatos paradigmáticos da sociologia. Argumento que o conteúdo temático do pensamento feminista negro, acima descrito, representa elementos desse ponto de vista e dá exemplos de como a combinação dos paradigmas da sociologia e o *status* de *outsider within* das mulheres negras enquanto sociólogas direcionaram as suas atenções para áreas específicas do questionamento sociológico.

Dois elementos de paradigmas sociológicos

Kuhn define paradigma como sendo a “constelação inteira de crenças, valores e técnicas e assim por diante, compartilhadas pelos membros de uma dada comunidade” (Kuhn, 1970: 175). Assim sendo, um paradigma consiste de dois elementos fundamentais: o pensamento em si e seus produtores e praticantes¹⁸. Nesse sentido, a disciplina da sociologia é em si mesma um paradigma – consiste de um sistema de conhecimento compartilhado por sociólogos – e simultaneamente consiste de uma pluralidade de paradigmas (por exemplo, funcionalismo, sociologia marxista, sociologia feminista, sociologia existencialista), cada um produzido por seus próprios praticantes.

Duas dimensões do próprio pensamento são de interesse especial para esta discussão. Em primeiro lugar, sistemas de conhecimento nunca são completos. Na verdade, representam linhas gerais para se “pensar como de costume”. Kuhn (1970) refere-se a essas linhas gerais como “mapas”, enquanto Schutz (1944) descreve-os como “receitas”. Enquanto “pensar como de costume” é parcialmente organizado e claro e pode conter contradições, para seus praticantes pode fornecer coerência, clareza e consistência suficientes, como observa Schutz. Em segundo lugar, enquanto o pensamento em si contém diversos elementos, vou focar basicamente na importante relação fato/teoria. Como sugere Kuhn (1970), fatos ou observações tornam-se significativos no contexto de teorias ou interpretações daquelas observações. Por outro lado, teorias se “encaixam nos fatos” ao transformarem observações anteriormente acessíveis em fatos. De acordo com Mulkay, “observação não é separada da interpretação, na verdade essas duas são duas facetas de um único processo” (Mulkay, 1979: 49).

Dimensões diversas do segundo elemento dos paradigmas sociológicos – a comunidade formada pelos praticantes de um paradigma – são de interesse especial para esta discussão. Em primeiro lugar, *insiders* do grupo têm visões de mundo similares, adquiridas por uma educação e um treinamento profissional similares, que os separam de todas as demais pessoas. A visão de mundo dos *insiders* pode ser especialmente parecida se os membros do grupo compartilharem padrões de classe social, gênero e *background* racial similares. Schutz descreve a visão de mundo dos *insiders* como o “padrão cultural da vida em grupo”, ou seja, todos os valores e comportamentos que caracterizam o grupo social em um dado momento de sua história. Em resumo, *insiders* passaram por experiências similares, dividem uma história em comum e compartilham conhecimentos tomados como certos e que caracterizam o “pensar como de costume”.

18. Nesse sentido, a sociologia é um caso especial do processo mais generalizado discutido por Mannheim (1954). Ver também Berman (1981) para uma discussão sobre o pensamento ocidental como paradigma, Mulkay (1979) para uma sociologia do conhecimento analítico das ciências naturais, e Berger e Luckmann (1966) para uma discussão generalizada de como o conhecimento do dia a dia é socialmente construído.

Uma segunda dimensão da comunidade de praticantes envolve o processo de se tornar um *insider*. Como saber quando um indivíduo é de fato um *insider* e não um *outsider* disfarçado? Merton sugere que a socialização na vida de um grupo é um processo longo de imersão na vida do grupo, pois somente assim pode o indivíduo

entender os significados sutis dos comportamentos, sentimentos e valores... e decifrar a gramática não escrita da conduta e as nuances do idioma cultural (Merton, 1972: 15).

O processo é análogo à imersão em uma cultura estrangeira a fim de aprender os seus costumes e a sua linguagem (Merton, 1972; Schutz, 1944). Um indivíduo se torna um *insider* ao traduzir uma teoria ou visão de mundo em sua própria linguagem, até que um dia o indivíduo se converte ao pensar e agir de acordo com aquela visão de mundo.

Uma última dimensão da comunidade de praticantes concerne ao processo de permanecer um *insider*. Um sociólogo faz isso ao avançar na disciplina com a utilização de formas descritas como apropriadas pela sociologia em geral, e por áreas de especialização em particular. Os focos normais para a investigação científica sociológica incluem:

1. determinar fatos significativos;
2. fazer a correspondência entre os fatos e a interpretação teórica existente para “testar” a habilidade do paradigma em prever fatos; e
3. resolver ambiguidades no próprio paradigma ao articular e clarificar a teoria Kuhn (1970).

Mulheres negras e o *status* de *outsider within*

Mulheres negras podem deparar-se com um ajuste muito menor entre suas experiências pessoais e culturais e os elementos de paradigmas sociológicos em relação ao que os demais sociólogos enfrentam. Por um lado, mulheres negras que passam pelo longo processo de socialização da sociologia, que se inserem no padrão cultural da vida em grupo da sociologia, com certeza desejam adquirir as habilidades de pensamento do *insider* e agir de acordo com uma visão de mundo sociológica. Por outro lado, as realidades vivenciadas por mulheres negras, tanto antes do contato e depois da iniciação, podem dotá-las de “perspectivas e *insights* especiais... disponíveis para aquela categoria de *outsiders* que têm sido sistematicamente frustrados pelo sistema social” (Merton, 1972: 29). Em resumo, suas lealdades como *outsiders* podem concorrer contra sua escolha do *status* pleno de *insiders*, e podem estar mais aptas a permanecerem *outsiders within*¹⁹.

19. Jackson(1974) relata que 21 dos 145 sociólogos negros que receberam diplomas de doutorado entre 1945 e 1972 eram mulheres. Kulis *et alii* (1986) relatam que os indivíduos negros representavam 5,7% de todos os professores de sociologia em 1984. Esses dados sugerem que, historicamente, as mulheres negras não têm sido *insiders* sociológicos e, atualmente, enquanto grupo, representam uma pequena parcela dos sociólogos dos Estados Unidos.

Basicamente, para se tornar um *insider* sociológico, as mulheres negras precisam assimilar um ponto de vista que é bastante diferente do seu próprio. Homens brancos têm, por muito tempo, sido o grupo dominante na sociologia e sua visão de mundo sociológico compreensivamente reflete as preocupações deste grupo de praticantes. Como observa Merton,

o *insiderism* do homem branco na sociologia norte-americana durante as últimas gerações tem em grande medida sido do tipo tácito ou de fato. Tem simplesmente tomado a forma de expectativas padronizadas sobre os problemas... apropriados para investigação (Merton, 1972: 12).

Em contrapartida, boa parte da experiência das mulheres negras tem sido consagrada a evitar, a subverter e a desafiar os mecanismos desse *insiderism* de homens brancos. Não chega assim a surpreender o fato de que os esforços das mulheres negras em lidar com os efeitos de sistemas interligados de opressão possam produzir um ponto de vista um tanto diferente e, em diversas ocasiões, oposto ao ponto de vista de homens brancos *insiders*.

Visto por essa perspectiva, a socialização das mulheres negras na sociologia representa um caso mais intenso dos desafios normais com os quais se deparam os alunos de pós-graduação de sociologia e profissionais iniciantes na disciplina. As mulheres negras tornam-se – para empregar o termo de Simmel (1921) e a terminologia de Schutz – “estrangeiras”.

O estrangeiro... não compartilha as suposições básicas do grupo. Ele se torna essencialmente o homem que tem de questionar quase tudo que parece inquestionável aos membros do grupo abordado... Para ele, os padrões culturais do grupo abordado não têm a autoridade de um sistema testado de receitas... porque ele não participa da tradição histórica vívida pela qual o grupo tem sido formado (Schutz, 1944: 502).

Assim como as outras pessoas, as mulheres negras podem ver o “pensar como de costume” sociológico como parcialmente organizado, parcialmente claro e contraditório, e podem questionar essas receitas existentes. No entanto, para elas, esse processo de questionamento pode ser mais agudo, pois o material com o qual se deparam – observações e interpretações sobre a sociedade humana influenciadas pelo homem branco *insider* – coloca a subjetividade do homem branco no centro da análise e arremessa a condição feminina de afro-americana a uma posição à margem.

Apesar do extenso processo de socialização, pode ser mais difícil para mulheres afro-americanas vivenciarem a conversão e começarem a pensar e a agir de acordo

com a visão sociológica de mundo. De fato, desde que as gerações passadas do *insiderism* de homens brancos têm moldado um ponto de vista sociológico que reflete as preocupações desse grupo, pode ser autodestrutivo para as mulheres negras o ato de abraçarem esse ponto de vista. Por exemplo, mulheres negras teriam de aceitar certas suposições fundamentais e autodepreciadoras: os homens brancos são mais dignos de estudo porque são mais plenamente humanos do que as outras pessoas; o pensamento de oposição dicotômico é natural e normal. Ainda mais importante: as mulheres negras teriam de agir de acordo com o seu lugar em uma visão de mundo de homens brancos. Isso implica aceitar a própria subordinação ou arrepende-se do acidente de não ter nascido branca e do sexo masculino. Em suma: pode ser muito difícil para as mulheres negras aceitarem uma visão de mundo baseada na inferioridade das mulheres negras.

Permanecer na sociologia fazendo uma investigação científica normal também pode ser menos complicado para sociólogos tradicionais do que para mulheres afro-americanas. Diferentemente das mulheres negras, aprendizes de *backgrounds*, nos quais a informação de *insider* e as experiências da sociologia são mais familiares, podem ser menos propensos a enxergar as suposições consideradas normais pela sociologia e podem ser mais inclinados a aplicarem sua criatividade à “ciência normal”. Em outras palavras: a transição do *status* de estudante para o de praticante engajado em encontrar fatos significantes que os paradigmas sociológicos definem como importantes, encaixar os fatos às teorias existentes e aprofundar o próprio desenvolvimento paradigmático pode advir de forma mais suave para homens brancos de classe média do que para mulheres negras trabalhadoras. Este último grupo tende a ser bem mais afetado pela falta de encaixe entre suas experiências e os paradigmas da própria sociologia. Além disso, as mulheres negras que apresentam uma forte base na cultura das mulheres negras (por exemplo, as mulheres que reconhecem os valores da autodefinição e autoavaliação e que expressam um entendimento concreto de irmandade e maternidade) podem estar mais aptas a tomarem uma postura crítica frente a todo o empreendimento sociológico. Em resumo, onde sociólogos tradicionais veem a sociologia como “normal” e definem o seu papel como sendo o de aprofundar o conhecimento sobre um mundo normal com suposições avaliadas como certas, as *outsiders within* podem naturalmente enxergar as anomalias.

Os tipos de anomalias comumente detectadas por mulheres negras acadêmicas é fruto direto de seu *status* de *outsider within* e podem ser centrais na modelagem que o pensamento feminista negro tem tomado até agora. Dois tipos de anomalias são comumente apontados por pesquisadoras negras. Primeiramente, sociólogas negras reportam a omissão de fatos ou de observações sobre mulheres afro-americanas nos paradigmas sociológicos que encontram. Como observa Scott, “ao ler a

literatura, pode-se facilmente desenvolver a impressão de que as mulheres negras nunca desempenharam nenhum papel na sociedade” (Scott, 1982: 85). Em situações nas quais os homens brancos podem achar perfeitamente normal generalizar achados de estudos sobre homens brancos para outros grupos, mulheres negras são mais propensas a verem essa prática como problemática, como anomalia. Similamente, quando feministas brancas produzem generalizações sobre a “mulher”, feministas negras rotineiramente perguntam “a que mulher você se refere?” Da mesma forma que Rollins (1985) se sentiu invisível na cozinha de seus empregadores, acadêmicas afro-americanas são constantemente atingidas por sua própria invisibilidade, tanto como sujeitos humanos plenos incluídos em fatos e observações sociológicos, quanto como praticantes da disciplina em si. Não deveria ser surpresa que muito do pensamento feminista negro tem como objetivo contornar essa invisibilidade, ao apresentar análises de mulheres negras enquanto sujeitos humanos plenos. Por exemplo: a pesquisa crescente que descreve o comportamento histórico e contemporâneo das mulheres negras como mães, trabalhadoras nas comunidades, líderes da Igreja, professoras e trabalhadoras em geral, e as ideias das mulheres negras sobre si mesmas e suas oportunidades refletem um esforço para responder à omissão dos fatos sobre mulheres afro-americanas.

Um segundo tipo de anomalia comumente observada por acadêmicas negras diz respeito à distorção de fatos e observações sobre mulheres negras. Mulheres afro-americanas na academia são frequentemente afetadas pela diferença entre suas próprias experiências e as descrições sociológicas dos mesmos fenômenos. Por exemplo, enquanto mulheres negras foram e continuam sendo mães, elas encontram visões distorcidas de si mesmas e de suas mães sob o véu da tese do matriarcado negro. De forma parecida, para as mulheres negras que confrontam a discriminação sexual e racial, e sabem que suas mães e avós também o fizeram, explicações para a situação de pobreza das mulheres negras que enfatizem um baixo nível de motivação para empreender realizações e a falta de capital humano feminino negro têm menos chances de soarem verdadeiras. As respostas para essas distorções sentidas são efetuadas no sentido de redefinir imagens distorcidas – por exemplo, desmistificando os mitos de Sapphire e da *mammy* (mãe negra).

Como fatos e observações se tornam plenos de significado no contexto de uma teoria, essa ênfase em produzir descrições precisas das vidas das mulheres negras tem voltado a atenção para grandes omissões e distorções presentes nas próprias teorias sociológicas. Com base nos pontos fortes da pluralidade de subdisciplinas da sociologia, mas ainda assim a partir de uma postura crítica em relação a estas, o trabalho de pesquisadoras feministas negras toca em algumas questões fundamentais com as quais se deparam todos os sociólogos. Uma dessas questões diz respeito aos elementos fundamentais da sociedade que deveriam ser estudados.

A resposta de pesquisadoras feministas negras tem sido de colocar as vozes das mulheres negras no centro da análise, para estudar pessoas, e ao fazê-lo, para reafirmar a subjetividade e a intencionalidade humanas. Elas destacam os perigos da omissão e da distorção que podem ocorrer se conceitos sociológicos forem estudados às custas da subjetividade humana. Por exemplo, existe uma diferença clara entre conduzir uma análise estatística do trabalho das mulheres negras, na qual mulheres afro-americanas são estudadas como amálgama reconstituído de variáveis definidas pelo pesquisador (por exemplo, raça, sexo, anos de educação e ocupação do pai), e examinar as autodefinições e as autoavaliações das mulheres negras de si mesmas como trabalhadoras em ocupações subalternas. Embora ambas as abordagens possam aprofundar o conhecimento sociológico sobre o conceito de trabalho, a primeira incorre no risco de objetificar mulheres negras, de reproduzir constructos de diferença de oposição dicotômica e de produzir conclusões distorcidas sobre a própria natureza do trabalho.

Uma segunda questão que se coloca aos sociólogos diz respeito à adequação das interpretações correntes de conceitos-chaves na sociologia. Por exemplo: poucos sociólogos iriam questionar o trabalho e a família como duas concepções fundamentais da sociologia. No entanto, trazer o pensamento feminista negro para o centro da análise conceitual levanta questões do quão abrangente são as interpretações sociológicas desses dois conceitos-chaves. Teorias do trabalho que relembram as experiências de trabalho das mulheres afro-americanas à margem da análise deixam de observar o tema central da natureza interligada das mulheres negras como mulheres trabalhadoras (por exemplo, o trabalho doméstico não remunerado) e mulheres negras enquanto trabalhadoras racialmente oprimidas (por exemplo, o trabalho não remunerado de mulheres negras escravas e a exploração do trabalho assalariado). O ato de examinar os casos extremos que podem ser observados nas experiências de trabalho remunerado e não remunerado das mulheres afro-americanas levanta questões sobre a adequação da generalização do trabalho em si. O foco dado por feministas negras à questão da simultaneidade da opressão redefine o próprio sistema econômico como algo problemático. A partir dessa perspectiva, todas as generalizações sobre os mecanismos de funcionamento tido como padrão dos mercados de trabalho, estrutura organizacional, mobilidade ocupacional e diferencial salarial, que não considerem a opressão como explicitamente problemática, se tornam suspeitas. Em suma: as feministas negras sugerem que todas as generalizações sobre grupos de trabalhadoras empregadas e desempregadas (por exemplo, gerentes, mães que sobrevivem auxiliadas pela assistência social do Estado, membros de sindicato, secretárias, adolescentes negras) que não levem em consideração as estruturas interligadas de posicionamento e opressão de um grupo dentro de uma economia são simplesmente menos abrangentes do que as que levam isso em consideração.

De forma similar, generalizações sociológicas sobre famílias que não levem em consideração as experiências das mulheres negras vão falhar ao observarem como a cisão entre o público e o privado que molda a composição dos lares varia de acordo com os agrupamentos sociais e de classe, como os membros raciais ou étnicos da família são integrados de maneiras diferentes no trabalho assalariado, e como as famílias alteram as estruturas do lar em resposta à mudança da economia política (por exemplo, formação de famílias agregadas, fragmentação da família e chefia feminina, migração em busca de melhores oportunidades). As experiências familiares das mulheres negras representam um caso nítido dos mecanismos de funcionamento das opressões de raça, gênero e classe que moldam a vida familiar. Trazer observações sem distorções das experiências familiares das mulheres afro-americanas para o centro da análise uma vez mais levanta a questão de como outras famílias são afetadas por essas mesmas forças.

Enquanto mulheres negras que estão fora da academia podem estar familiarizadas com omissões e distorções da experiência das mulheres negras, como *outsiders* da sociologia, falta-lhes autoridade profissional legítima para desafiar as anomalias sociológicas. De forma parecida, os *insiders* sociológicos tradicionais, quer sejam homens brancos ou seus discípulos não brancos e/ou discípulas, certamente não estão em posição de perceber as anomalias específicas que são nítidas para as mulheres afro-americanas, pois esses mesmos *insiders* sociológicos produziram essas anomalias. Por outro lado, as mulheres negras que permanecem enraizadas em suas próprias experiências enquanto mulheres negras – que dominam os paradigmas sociológicos e ao mesmo tempo mantêm uma postura crítica em relação a estes – estão em posição melhor para trazer uma perspectiva especial, não apenas para o estudo de mulheres negras, mas também para algumas das questões fundamentais que a própria sociologia enfrenta.

Em direção a uma síntese: *as outsiders within* na sociologia

As mulheres negras não são apenas *outsiders within* na sociologia. Como um caso extremo de *outsiders* que estão adentrando uma comunidade que historicamente as excluía, as experiências das mulheres negras destacam a tensão vivenciada por qualquer grupo de *outsiders* menos poderoso que se defronta com o pensamento paradigmático de uma comunidade mais poderosa de *insiders*. Nesse sentido, uma variedade de indivíduos pode aprender com as experiências das mulheres negras como *outsiders within*: os homens negros, a classe trabalhadora, as mulheres brancas, outras pessoas de cor, minorias religiosas e sexuais e todos os indivíduos que, mesmo tendo vindo de um estrato social que os proveu com benefícios do *insiderism*, nunca se sentiram confortáveis com as suposições deste último consideradas como certas.

Sem dúvida o *status* de *outsider within* gera tensões, pois as pessoas que se tornam *outsiders within* são para sempre modificadas por seu novo *status*. Aprender os temas centrais da sociologia estimula uma reavaliação das próprias experiências pessoais e culturais; e, mesmo assim, essas mesmas experiências paradoxalmente ajudam a iluminar as anomalias da sociologia. As *outsiders within* ocupam um lugar especial – tornam-se pessoas diferentes, e suas diferenças as sensibilizam a padrões que podem ser mais difíceis de serem vistos pelos *insiders* sociológicos estabelecidos. Algumas *outsiders within* tentam resolver a tensão gerada por seus novos *status* saindo da sociologia e permanecendo *outsiders* sociológicos. Outras optam por reprimir sua diferença fazendo o esforço de se tornarem *insiders* sociológicos genuínos que “pensam como de costume”. Ambas escolhas espoliam a sociologia de sua diversidade e, em última instância, enfraquecem a disciplina.

Uma terceira alternativa é conservar a tensão criativa do *status* de *outsider within* encorajando e institucionalizando suas perspectivas. Essa alternativa tem seus méritos não apenas para as próprias *outsiders within*, mas também para outros sociólogos. A abordagem sugerida pelas experiências das *outsiders within* é de que os intelectuais aprendam a confiar em suas próprias biografias pessoais e culturais como fontes significativas de conhecimento. Ao contrário de abordagens que exigem submergir essas dimensões do *self* durante o processo de se tornar um cientista social objetivo, supostamente não enviesado, as *outsiders within* reintroduzem essas formas de conhecimento no procedimento de pesquisa. Na melhor das hipóteses, esse *status* parece oferecer às suas ocupantes um equilíbrio poderoso entre os pontos fortes de seu treinamento sociológico e as contribuições de suas experiências pessoais e culturais. Nenhum se subordina ao outro. Na verdade, a realidade vivenciada é usada como fonte válida de conhecimento para criticar fatos e teorias sociológicas, ao passo que o pensamento sociológico oferece novas formas de ver esta realidade vivenciada.

Muitas feministas negras estão abraçando o potencial criativo de seu *status* de *outsider within* e usando-o de forma sábia. Ao fazê-lo, aproximam-se de si mesmas e associam suas disciplinas à visão humanista implícita de seus trabalhos – isto é, a liberdade tanto de ser diferente como de fazer parte da solidariedade humana.

Abstract: Black women have long occupied marginal positions in academic settings. I argue that many Black female intellectuals have made creative use of their marginality - their “outsider within” status - to produce Black feminist thought that reflects a special standpoint on self, family, and society. I describe and explore the sociological significance of three characteristic themes in such thought: 1. Black women’s self-definition and self-valuation; 2. the interlocking nature of oppression; and 3. the importance of Afro-American women’s culture. After considering how Black women might draw upon these key themes as outsiders within to generate a distinctive standpoint on existing sociological paradigms, I conclude by suggesting that other sociologists would also benefit by placing greater trust in the creative potential of their own personal and cultural biographies.

Keywords: outsider within, black feminist thought, self-definition, self-valuation, interlocking nature of oppression.

Referências

ANDREWS, William L. (Ed.). *Sisters of the spirit*. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

ASANTE, Molefi Kete. International/intercultural relations. In: ASANTE, Molefi Kete; VANDI, Abdulai S. (Eds.). *Contemporary black thought*, p. 43-58. Beverly Hills: Sage, 1980.

BALDWIN, Joseph A. The psychology of oppression. In: ASANTE, Molefi Kete; VANDI, Abdulai S. (Eds.). *Contemporary black thought*, p. 95-110. Beverly Hills: Sage, 1980.

BEALE, Frances. Double jeopardy: to be Black and female. In: CADE, Toni (Ed.). *The black woman*, p. 90-110. New York: Signet, 1970.

BERGER, Peter L.; LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality*. New York: Doubleday, 1966.

BERMAN, Morris. *The reenchantment of the world*. New York: Bantam, 1981

BRITTAN, Arthur; MAYNARD, Mary. *Sexism, racism and oppression*. New York: Basil Blackwell, 1984.

CHODOROW, Nancy. *The reproduction of mothering*. Berkeley: University of California Press, 1978.

CHRISTIAN, Barbara. *Black feminist criticism: perspectives on black women writers*. New York: Pergamon, 1985.

DAVIS, Angela. *Women, race and class*. New York: Random House, 1981.

DILL, Bonnie Thornton. Race, class, and gender: prospects for an all-inclusive sisterhood. *Feminist Studies*, n. 9, p. 131-150, 1983.

———. "The means to put my children through": child-rearing goals and strategies among Black female domestic servants. In: LaFrances Rodgers-Rose (Ed.). *The black woman*, p. 107-123. Beverly Hills: Sage, 1980.

GIDDINGS, Paula. *When and where I enter... The impact of Black women on race and sex in America*. New York: William Morrow, 1984.

GILKES, Cheryl Townsend. "Together and in harness": women's traditions in the sanctified church. *Signs*, n. 10, p. 678-699, 1985.

———. From slavery to social welfare: racism and the control of Black women. In: SMERDLOW, Amy; LESSINGER, Helen (Eds.). *Class, race, and sex: the dynamics of control*, p. 288-300. Boston: G.K. Hall, 1981.

———. "Holding back the ocean with a broom": Black women and community work. In: LaFrances Rodgers-Rose (Ed.). *The Black woman*, p. 217-231. Beverly Hills: Sage, 1980.

GWALTNEY, John Langston. *Drylongso, a self-portrait of Black America*. New York: Vintage, 1980.

HALE, Janice. The Black woman and child rearing. In: LaFrances Rodgers-Rose (Ed.). *The Black woman*, p. 79-88. Beverly Hills: Sage, 1980.

HARTSOCK, Nancy M. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (Eds.). *Discovering reality*. Boston: D. Reidel, p. 283-310, 1983.

HIGGINBOTHAM, Elizabeth. Race and class barriers to Black women's college attendance. *Journal of Ethnic Studies*, n. 13, p. 89-107, 1985.

———. Laid bare by the system: work and survival for Black and Hispanic women. In: SMERDLOW, Amy; LESSINGER, Helen (Eds.). *Class, race, and sex: the dynamics of control*, p. 200-215. Boston: G.K. Hall, 1983.

———. Two representative issues in contemporary sociological work on Black women. In: HULL, Gloria T.; SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Barbara (Eds.). *But some of us are brave*, p. 93-98. New York: Feminist Press, 1982.

HOOKS, Bell. *From margin to center*. Boston: South End Press, 1984.

———. *Aint' I a woman: Black women and feminism*. Boston: South End Press, 1981.

JACKSON, Jacquelyn. Black female sociologists. In: BLACKWELL, James E.; JANOWITZ, Morris (Eds.). *Black sociologists*, p. 267-98. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

KELLER, Evelyn Fox. Gender and science. In: HARDING, Sandra; HINTIKKA, Merrill (Eds.). *Discovering reality*. Boston: D. Reidel, p. 187-206, 1983.

KING, Mae. The politics of sexual stereotypes. *Black Scholar*, n. 4, p. 12-23, 1973.

- KULIS, Stephen; MILLER, Karen; AXELROD, Morris; GORDON, Leonard. Minority representation of U.S. departments. *ASA Footnotes*, v. 14, n. 3, 1986.
- KUHN, Thomas S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- LADNER, Joyce. *Tomorrow's tomorrow: the Black woman*. New York: Anchor, 1971.
- LEE, Alfred McClung. *Toward humanist sociology*. New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- LEWIS, Diane. A response to inequality: Black women, racism and sexism. *Signs*, n. 3, p. 339-361, 1977.
- LOEWENBERG, Bert James; BOGIN, Ruth (Eds.). *Black women in nineteenth-century life*. Philadelphia: Pennsylvania State University, 1976.
- LORDE, Audre. *Sister outsider*. New York: The Crossing Press, 1984
- MANNHEIM, Karl. *Ideology and utopia: an introduction to the sociology of knowledge*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1954.
- MERTON, Robert K. Insiders and outsiders: a chapter in the sociology of knowledge. *American Journal of Sociology*, n. 78, p. 9-47, 1972.
- MULKAY, Michael. *Science and the sociology of knowledge*. Boston: George Allen & Unwin. 1979.
- MULLINGS, Leith. Anthropological perspectives on the Afro-American family. *American Journal of Social Psychiatry*, n. 6, p. 11-16, 1986a.
- . Uneven development: class, race and gender in the United States before 1900. In: LEACOCK, Eleanor; SAFA, Helen (Eds.). *Women's work, development and the division of labor by gender*, p. 41-57. Massachusetts: Bergin & Garvey, 1986b.
- MURRAY, Pauli. The liberation of Black women. In: THOMPSON, Mary Lou (Ed.). *Voices of the new feminism*, p. 87-102. Boston: Beacon Press, 1970.
- MYERS, Lena Wright. *Black women: do they cope better?* New Jersey: Prentice-Hall, 1980
- PARIS, Peter J. *The social teaching of the black churches*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- PARK, Robert E. *Race and culture*. Illinois: Free Press, 1950.
- RICH, Adrienne. *Of woman born: motherhood as experience and institution*. New York: Norton, 1976.

RICHARDS, Dona. European mythology; the ideology of "progress". ASANTE, Molefi Kete; VANDI, Abdulai S. (Eds.). *Contemporary black thought*, p. 59-79. Beverly Hills: Sage, 1980.

ROLLINS, Judith. *Between women, domestics and their employers*. Philadelphia: Temple University Press, 1985.

ROSALDO, Michelle Z. Moral/analytic dilemmas posed by the intersection of feminism and social science. In: HANN, Norma; BELLAH, Robert N.; RABINOW, Paul; SULLIVAN, William (Eds.). *Social science as moral inquiry*, p. 76-96. New York: Columbia University Press, 1983.

SCHUTZ, Alfred. The stranger: an essay in social psychology. *American Journal of Sociology*, n. 49, p. 499-507, 1944.

SCOTT, Patricia Bell. Debunking sapphire: toward a non-racist and non-sexist social science. In: HULL, Gloria T.; SCOTT, Patricia Bell; SMITH, Barbara (Eds.). *But some of us sre brave*, p. 85-92. New York: Feminist Press, 1982.

SIMMEL, Georg. The sociological significance of the "stranger". In: PARK, Robert E.; BURGESS, Ernest W. (Eds.). *Introduction to the science of sociology*, p. 322-327. Chicago: University of Chicago Press, 1921.

SMITH, Barbara (Ed.). *Home girls: a black feminist anthology*. New York: Kitchen Table, Women of Color Press, 1983.

STEADY, Filomina Chioma. The Black woman cross-culturally: an overview. In: STEADY, Filomina Chioma (Ed.). *The Black woman cross-culturally*, p. 7-42. Cambridge: Schenkman, 1981.

TATE, Claudia. *Black women writers at work*. New York: Continuum, 1983.

WALKER, Alice (Ed.). *I love myself when I am laughing... A zora neal hurston reader*. New York: Feminist Press, 1979.

———. *Search of our mothers' gardens*. New York: Harcourt Brace Javanovich, 1974.

WESTKOTT, Marcia. Feminist criticism of the social sciences. *Harvard Educational Review*, n. 49, p. 422-430, 1979.

WHITE, Deborah Gray. *Art'n't I a woman? Female slaves in the plantation South*. New York: W. W. Norton, 1985.

WHITE, E. Frances. Listening to the voices of Black feminism. *Radical America*, n. 18, p. 7-25, 1984.

Uma epistemologia para a próxima revolução*

Linda Martín Alcoff**

Resumo: Este artigo discute a necessidade de desenvolvimento de uma epistemologia decolonial revolucionária, identificando dois obstáculos para a formulação de uma nova epistemologia: um relacionado à própria epistemologia e outro às discussões sobre identidade. Argumenta-se pela necessidade de um debate propositivo e reconstrutivo sobre a verdade, bem como de uma discussão reconstrutiva sobre como e por quem o conhecimento é produzido. Por outro lado, defende-se que as concepções que asseveram que toda e qualquer reivindicação por identidade seja marcada por um excesso de essencialismo emergem também como obstáculo. Em seu lugar, propõem-se explicações mais fidedignas acerca da realidade que possam avaliar em que contexto os movimentos sociais baseados em identidades se tornam estreitos e conformistas e quando significam uma ampliação da participação política e da formação de coalizões.

Palavras-chave: epistemologia, identidade, movimentos sociais, projeto analético, decolonialidade.

* Texto original “An epistemology for the next revolution”, publicado em *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, v. 1, n. 2, 2011, p. 67-78. Tradução: Cristina Patriota de Moura.

** Professora de filosofia do Hunter College e do Centro de Pós-Graduação da City University of New York. <lmartina@hunter.cuny.edu>.

Minha intenção, com este título otimista, é destacar a necessidade de uma linguagem de libertação revisada e reformulada. Para explicar esta ideia, começarei apresentando duas importantes e distintas reivindicações apresentadas por Sylvia Wynter (1982) e por Enrique Dussel (1982; 2012). Wynter tem sugerido que a principal lacuna do discurso revolucionário marxista consiste na falta de atenção a questões epistemológicas na teoria social, ou seja, a questão de quem conhece. Sem dúvida, Marx desenvolveu os primórdios de uma epistemologia da ideologia em sua explicação sobre como o fetiche pode apresentar-se como o real e em sua ideia do efeito na percepção da câmara escura da ideologia burguesa. Segundo Wynter, nem ele nem seus seguidores deram suficiente atenção às circunstâncias políticas no âmbito das quais o saber de todo tipo é produzido. Essas circunstâncias políticas incluem como a autoridade e a atribuição de autoridade são distribuídas, como certos lugares, processos e metodologias são valorizados enquanto outros são desprezados e como a produção de teoria espelha a produção de desigualdades sociais. Assim, apesar de Marx ter nos oferecido uma análise nova e revolucionária de como a economia política geral é reproduzida, ele não nos proporcionou instrumentos para dar continuidade e para melhorar essa análise ou para criar condições revolucionárias e democráticas para a teoria social crítica. Ele não ofereceu uma crítica radical do processo de legitimação do conhecimento. Wynter sugere que o retorno do marxismo ao positivismo, ao autoritarismo patriarcal, bem como ao capitalismo burocrático, que testemunhamos ao longo do século XX, po-

deria ser diretamente conectado com este esquecimento. O centralismo extremo dos soviéticos, assim como a inabilidade geral dos movimentos e governos marxistas em reconhecer os seus próprios erros e limitações são geralmente atribuídos a problemas políticos, mas talvez a origem disso seja um problema epistemológico (as críticas de Foucault ao marxismo fazem eco a essa ideia). A lição que podemos tirar disso é que as questões epistemológicas devem ser tratadas explicitamente na próxima era do pensamento e da prática revolucionários.

Podemos relacionar o *insight* de Wynter com o argumento de Enrique Dussel de que necessitamos desenvolver um método *analético*. Enquanto a dialética marxista permanece dentro da esfera do inteligível, numa oposição e suprassunção dialógica da visão de mundo dominante, a analética procura tornar visível aquilo que está além da dialética. A dialética restringe-se a uma crítica interna ao contradizer o que existe, mas ela permanece dentro dos termos de referência dos conceitos fundantes existentes. Novas formulações são de fato possíveis mediante a dialética, mas elas somente serão alcançadas pelo processo conflitivo das contradições. A análise de Dussel sobre o tratamento que Marx dá ao trabalho vivo mostra que Marx desenvolveu uma explicação através da qual era possível pensar além dos termos do sistema corrente para imaginar o que era ininteligível pelo capitalismo. O trabalho vivo é aquela essência do trabalho que preexistiu à propriedade privada, à mercantilização e até mesmo ao valor de uso tal qual tradicionalmente entendido. Sob o capitalismo, o trabalho vivo foi reduzido e transformado em mercadoria e é a forma de trabalho em nome da qual a dialética se engaja na luta de classes. Todavia, conceber o objetivo final como a libertação do trabalho mercantilizado é não alcançar a verdadeira meta do projeto de Marx. A dificuldade em ir além do trabalho mercantilizado é novamente de ordem epistemológica, uma vez que o conceito de trabalho vivo é ininteligível às luzes correntes. Assim, Dussel argumenta que, para conceber o trabalho vivo, precisamos de algo mais do que a dialética: precisamos justamente do que ele nomeia de *analética*, um neologismo que remete à tentativa de pensar além do que costumeiramente pensamos, para alcançar além da dialética em direção ao ininteligível e incomensurável ou o que está além da totalidade. Trabalho vivo – não mercantilizado – existe atualmente somente como ideia além da totalidade das maneiras pelas quais valor e trabalho são mensurados e conceituados. Dussel sustenta que alcançar tais ideias requer atribuir autoridade epistemológica aos pobres, ao perspectivismo dos pobres, àqueles cujas vidas e experiências são marginalizadas pela dialética das possibilidades inteligíveis.

Acredito que Wynter está correta ao argumentar que o problema epistemológico deva ser central para a próxima fase da luta revolucionária. Cientificismo, positivismo, autoridade masculina, elitismo e eurocentrismo devem ser desembaraçados do processo pelo qual um conhecimento libertador é desenvolvido. Também acredito

que Dussel indica o caminho correto para começarmos este trabalho: ao situar no centro não somente as condições objetivas do empobrecimento e da opressão globais, mas a sistemática desautorização da perspectiva interpretativa dos oprimidos do Sul global. Essa desautorização inibe os encontros dialógicos e as coalizões epistêmicas críticas mediante as quais novas soluções podem ser desenvolvidas.

Para avançar no desenvolvimento desse projeto, este artigo tematizará dois obstáculos no atual momento intelectual que obstruem a rota para seguirmos os conselhos de Wynter e Dussel: 1. o obstáculo epistemológico; e 2. o obstáculo identitário. A seguir, tematizarei cada um.

Obstáculo epistemológico

A epistemologia tem sido a teoria protocolar para o domínio da discursividade no ocidente, situada numa posição de autoridade que lhe permite um julgamento bem além dos ciclos filosóficos. A epistemologia presume o direito de julgar, por exemplo, o conhecimento reivindicado por parteiras, as ontologias de povos originários, a prática médica de povos colonizados e até mesmo relatos de experiência em primeira pessoa de todos os tipos. É realístico acreditar que uma simples “epistemologia mestre” possa julgar todo tipo de conhecimento originado de diversas localizações culturais e sociais? As reivindicações de conhecimento universal sobre o saber precisam no mínimo de uma profunda reflexão sobre sua localização cultural e social.

No intuito de desenvolver uma estratégia de resistência que possa bloquear reflexões irrefletidas e questionáveis de domínio, com o propósito de evitar a repetição de um imperialismo epistemológico ocidental, teóricos sociais críticos têm relegado seu próprio trabalho epistemológico a uma esfera descritiva e crítica. Em outras palavras: teóricos sociais críticos atualmente descreverão quais reivindicações de conhecimento são feitas, onde e por quem, para em seguida criticarem reivindicações de conhecimento de todos os tipos. Não obstante, esses teóricos têm, de maneira geral, abandonado a tarefa de realizar a própria epistemologia normativa. Atualmente, podemos todos criticar o conhecimento existente com grande sofisticação; podemos analisar os objetivos estratégicos por trás dos saberes existentes e suas exclusões não declaradas; e podemos, juntamente com Foucault, descrever com grande precisão a conexão entre as matrizes de poder, conhecimento e desejos, suas interconexões bem como suas interdependências. Mas se perguntarmos aos teóricos sociais críticos hoje sobre como alcançar a verdade e como comparativamente avaliar as teorias de justificação, muitos vão nos olhar de maneira incrédula. A linguagem da verdade, do realismo e da justificação tem sido desconsiderada mais do que redefinida. A epistemologia propriamente dita, que

possui componentes normativos e não meramente descritivos e críticos, tem sido delegada a filósofos analíticos.

Este é um erro sério. Admito que compartilho com Bruno Latour algumas preocupações sobre os excessos de nossas epistemologias críticas e a escassez de nossas epistemologias reconstrutivas. Em artigo recente e amplamente discutido, Latour argumenta em favor da recuperação do projeto crítico da teoria social, ao citar o editorial do *New York Times* no qual o estrategista republicano Frank Luntz escreve:

Se o público passar a acreditar que questões científicas estão resolvidas, suas visões sobre o aquecimento global mudarão. Portanto, precisamos continuar a fazer da falta de certeza científica uma questão prioritária.

Os republicanos, como fica claro, têm feito da crítica ao positivismo uma estratégia para desviar as demandas para que os Estados Unidos assinem tratados ambientalistas sérios. Com o propósito de avançar seus interesses políticos, eles têm assumido uma posição nos debates metateóricos sobre epistemologia científica, adotando uma posição hipercrítica dos novos teóricos sociais, o que equivale a um ceticismo de conveniência.

O que devemos apreender com isso? É claro que é verdade que nenhuma posição teórica é imune à reutilização, mas, a menos que possamos ir além da crítica e da desconstrução e que estejamos dispostos a arriscar o projeto normativo de melhoria do processo de saber, não há nenhuma esperança em neutralizar qualquer tipo de oposição. Teremos de ser capazes de explicar não somente porque a oposição à tese do aquecimento global é politicamente motivada, mas porque essa tese é no mínimo epistemicamente defensável quando comparada a outras teorias explicativas. Para além do debate em torno do aquecimento global, há debates em andamento sobre os efeitos do livre comércio sobre os pobres, sobre a capacidade de as mulheres fazerem matemática e ciências, sobre a adequação da evidência baseada em DNA para reverter condenações de pessoas que se encontram no corredor da morte e sobre as soluções reais para a crise de Aids. Nenhum destes debates pode ser enfrentado somente na esfera da metacrítica. A luta política é, em última instância, travada no plano da verdade.

A recusa à epistemologia foi motivada por falta de reflexão política da epistemologia. Isso é produto de uma rejeição da orientação individualista que a maioria das epistemologias exibe, que superenfatizam a agência individual e superestimam o autoentendimento individual. Isso é uma rejeição da tentativa da epistemologia em colonizar as reivindicações de conhecimento e a manutenção da hegemonia ocidental no domínio da racionalidade, das virtudes intelectuais e da verdade. Assim,

a recusa pós-moderna da epistemologia normativa foi um corretivo ao individualismo, à descontextualização, à não reflexão política, mas, como um corretivo, ainda foi reativo, preso à dialética da resposta. Hoje podemos ir além.

A função normativa da epistemologia diz respeito não apenas à questão de como o conhecimento é produzido, de quem é autorizado a produzir, de como a presunção de credibilidade é distribuída e de como os objetos de investigação são delineados. Mais do que isso: diz respeito à forma como o conhecimento *deve ser* produzido, a quem *deve ser* autorizado, à forma como a presunção de credibilidade *deve ser* distribuída e à forma como podemos ganhar alguma influência politicamente reflexiva sobre as delimitações da ontologia.

O que nomeio como “obstáculo epistemológico” é, portanto, a recusa a se engajar no trabalho reconstrutivo da epistemologia para seguir além do ceticismo crítico e reconstruir a maneira de fazer verdadeiras reivindicações responsáveis pela realidade política, assim como confiáveis e adequadas à complexidade da realidade. O projeto de “mudar a geografia da razão” requer este trabalho reconstrutivo, bem como reclama de nós o desvelamento e a reavaliação dos conhecimentos rejeitados e o esclarecimento dos fundamentos de nossas próprias demandas de adequação ou de progresso epistêmico.

Alguns argumentam, entretanto, que a conclusão da crítica irá mostrar que a epistemologia é desnecessária e delirante em suas ambições. Reivindicações de conhecimento – argumenta-se – são formas de intervenção estratégica que podem mudar perspectivas, expandir possibilidades imaginárias e rearticular o bem, mas elas não devem ser pensadas como o espelho da realidade ou como se fossem dotadas de uma correspondência representacional. Isso é excessivamente cético sobre a possibilidade do conhecimento. Podemos responsabilmente reivindicar o conhecimento de que o aquecimento global é uma hipótese defensável, que o Iraque não tinha capacidade militar em 2002 e que a pobreza está recrudescendo nos Estados Unidos. Reivindicações de saber não são simples estratégias. Embora tenham inevitavelmente efeitos estratégicos que podem ser mapeados e considerados, equiparar reivindicações de conhecimento com intervenções estratégicas é ignorar seus conteúdos representacionais, relegando perigosamente isso para além de nossas apreciações. As reivindicações de conhecimento não são totalmente governadas pela estética nem por critérios políticos, todavia tais critérios podem ser operativos e, até mesmo, decisivos em relação a algumas esperas subdeterminadas de investigação. Reivindicações de conhecimento são sempre reivindicações de verdade; assim, precisamos avaliar explicações que podem comparar teorias de justificação, da mesma forma como podemos avaliar concepções acerca do que significa dizer que alguma coisa é verdadeira. Há alguns excelentes trabalhos

com este objetivo desenvolvidos por epistemólogos pós-Quine, tais como: Putnan, Brandom, McDowell, Lynch e Chery Misak. Há também excelentes trabalhos desenvolvidos por epistemólogos continentais, como Hacking, e epistemólogos pós-coloniais tais como Mignolo, Glissant, Castro-Gómez, Patricia Williams, Jennifer Vest e, é claro, profícuos trabalhos desenvolvidos por epistemólogas feministas como Nelson, Potter, Lloyd, Campbell, Harding, Haraway, entre outras. Esses trabalhos pós-coloniais e feministas não cometem o erro de individualizar a agência epistêmica nem descontextualizar a verdade, mas mostram como as considerações política podem, em alguns casos, ser legitimamente muito importantes para a justificação. Isso nos proporciona um bom ponto de partida para o projeto epistemológico decolonial e reconstrutivista, desatrelando isso de um domínio que poderia ignorar a identidade e a localização dos sujeitos de conhecimento, mantendo, contudo, sua capacidade normativa.

Realizar esse projeto de decolonizar a epistemologia requer uma explicação do relacionamento entre política e considerações normativas. Para isso precisamos desenvolver o que eu nomearia de epistemologia política. Uma epistemologia política poderia construir uma nova formulação – crítica e reconstrutivista – do projeto epistemológico, procedendo a um trabalho similar para a epistemologia da mesma forma que a economia política de Marx fez em relação à economia clássica. O projeto da economia política não significou o eclipse inteiro da economia, mas problematizou e revelou a construção de problemas centrais da economia clássica. Em outras palavras, a economia política significou uma maneira de se aproximar da economia a partir de um nível metateórico a fim de investigar como oferta e demanda são constituídas, quais estruturas criam condições para os vários papéis e as formas de agentes econômicos, quais condições são necessárias para a reificação de valores. Dessa maneira, a economia política abriu caminho para uma problemática mais ampla e para um conjunto de questões e opções. O objetivo da economia política era – e é – conduzir a um entendimento mais amplo da realidade das forças econômicas e expandir as opções para a formação econômica.

De forma semelhante, a epistemologia política poderia considerar as condições que estruturam os papéis epistêmicos, poderia revelar como a autoridade e a presunção de credibilidade são às vezes arbitrariamente distribuídas e quais condições dão vazão à ilusão de uma agência epistêmica totalmente individualizada. A epistemologia política poderia também esclarecer como algumas condições contextuais são consideradas relevantes para a questão da justificação, enquanto outras condições contextuais são consideradas completamente irrelevantes. Dessa forma, poderia abrir caminho para um entendimento mais amplo e verdadeiro do conhecimento e da verdade, bem como poderia conduzir a um conjunto amplo de opções epistêmicas que pode epistemicamente avaliar estruturas interpretativas e procedimentos

de justificação. Obviamente, a epistemologia política requer uma noção de verdade fortemente normativa e substantiva contra a qual podemos julgar a inadequação das existentes reivindicações de correspondência.

Devemos ser capazes, uma vez mais, de dizer com convicção: o que está em jogo em nossa luta é não menos que a verdade sobre o mundo. Devemos, uma vez mais, ser capazes de mostrar como o fascismo e o colonialismo não têm nenhuma reverência pela verdade. Para cumprir este objetivo, uma linguagem libertadora deve ser capaz de promover explicações epistemológicas por si mesmas, justificando seus processos de justificação. O niilismo epistemológico não pode ser verificável porque não pode ser suficientemente reflexivo sobre quais reivindicações e procedimentos justificatórios estão alimentando seus próprios julgamentos teóricos e críticos. Não podemos mais colapsar conversas sobre verdade em conversas sobre estratégia ou evitar o trabalho de pensar sobre as implicações ontológicas de nossas reivindicações de verdade. O alibi para evitar o positivismo não pode mais funcionar diante do volume e da seriedade do trabalho epistemológico pós-imperialista sobre o contexto e a localização histórica da verdade e da justificação.

O projeto analético de Dussel é, em última instância, um projeto epistemológico. A demanda para se ir além da dialética é baseada na convicção de que as abordagens dialéticas são inadequadas à realidade do trabalho vivo e às condições de opressão. O senso de inadequação é moral e político porque também é epistemológico; em outras palavras, a urgência política da analética é baseada na ideia de que alguma coisa sobre a perspectiva, a experiência e o conhecimento dos oprimidos não é reconhecida pelo discurso existente. O chamado político para a mudança de como desenvolvemos e avaliamos as teorias de justiça é baseado numa reivindicação de justiça: as teorias sociais existentes atualmente não se engajam significativamente com algumas das dificuldades mais críticas encaradas pelos pobres globais. A ideia da analética é conduzida por um projeto epistêmico: alcançar um amplo, mais abrangente e mais adequado entendimento de tudo o que está relacionado com a experiência daqueles cujas experiências são frequentemente ignoradas.

Obstáculo identitário

A formulação da analética por Dussel também considera a identidade como elemento legítimo no desenvolvimento de uma nova filosofia da libertação. A formulação marxista tradicional das abstratas categorias de classe não pode dar conta da especificidade de grupos identitários tais como indígenas, pobres, pessoas “racializadas”, mulheres, minorias religiosas e minorias sexuais. Como resultado, o marxismo clássico perde uma adequação explicativa: a organização do mercado de trabalho em todas as sociedades, sem mencionar as ideologias sociais, faz uso

dessas identidades. Teóricos feministas e pós-coloniais tem chamado a atenção para esses pontos há décadas. Algumas das críticas mais veementes que Dussel tem recebido relacionam-se à sua invocação de tais grupos identitários, acusam-no de apresentar esses grupos como monolíticos e homogêneos, reificando, portanto, suas diferenças.

O projeto de decolonização epistemológica (e a mudança da geografia da razão) requer que prestemos atenção à identidade social não simplesmente para mostrar como o colonialismo tem, em alguns casos, criado identidades, mas também para mostrar como têm sido silenciadas e desautorizadas epistemicamente algumas formas de identidade enquanto outras têm sido fortalecidas. Assim, o projeto de decolonização epistemológica presume a importância epistêmica da identidade porque entende que experiências em diferentes localizações são distintas e que a localização importa para o conhecimento. Nossos argumentos poderão receber críticas de que mais uma vez estamos voltando à política identitária, que somos metafisicamente não sofisticados e politicamente retrógrados, uma crítica que também tem sido brandida da metrópole para as periferias da academia global. A crítica da política identitária tem mantido muitos “escravos” da acusação de um essencialismo político grosseiro e de falta de sofisticação teórica. Acredito que a inclinação anti-identidade tão prevalente na teoria social hoje é outro obstáculo para o projeto de decolonização do conhecimento, uma vez que isso debilita nossa habilidade de articular o que está errado com a hegemonia teórica do Norte global.

Além disso, muitas pessoas envolvidas em movimentos sociais por justiça têm aceitado a ideia de que a política identitária é algo diverso da luta de classes. Movimentos políticos baseados na identidade são por definição inclusivos em termos de classe, porém, mais do que isso, são vistos como sectários de uma agenda baseada em classes, como identidades propensas ao fetichismo, que apresentam identidades de um modo essencialista e a-histórico, obscurecendo o fato de as identidades serem produtos históricos e capazes de mudanças dinâmicas. Tais críticas à identidade são feitas pela direita, pelos liberais, pela esquerda, todos unidos na argumentação de que a política identitária fratura o corpo político, isto é, enfatiza as diferenças às custas das comunalidades e que seu foco sobre identidades só oferece uma política reducionista, que reduziria ou substituiria uma avaliação de uma visão política da pessoa por uma avaliação de sua identidade. Teóricos esquerdistas importantes – como Zizek e Badiou – têm recentemente se juntado àqueles que acreditam que, ao se propor a revolução social genuína, uma organização política baseada nas identidades deve ser minimizada.

O problema que os teóricos esquerdistas apresentam em relação à política identitária, entretanto, não é somente em relação ao processo de como realizaremos a

revolução, mas também sobre aquilo pelo que lutamos. Alguns imaginam que novas comunidades idealizadas darão muito menos ênfase a diferenças étnicas e raciais, diferenças que veem como resultantes inteiramente ou quase inteiramente de estruturas de opressão tais como o escravismo e o colonialismo. O colonialismo cria e reifica identidades como meio de administrar povos e estabelecer hierarquias entre eles. Por isso muitos acreditam que devemos postular como objetivo um futuro no qual as identidades criadas pelo colonialismo possam dissolver-se. Por essa razão, Nancy Fraser articula nossos objetivos de longo prazo como

socialismo na economia e desconstrutivismo na cultura. [Mas, adverte ela:] para que esse cenário seja psicológica e politicamente factível requer-se que todos os povos sejam afastados de suas ligações com as construções culturais atuais dos seus interesse e identidades (Fraser, 1997: 31).

Gostaria de trazer as duas afirmações seguintes para a análise: 1. Quais políticas identitárias são, em todos os casos, divisionistas? 2. Quais identidades sociais são indesejáveis para o futuro? Tal rejeição monolítica das políticas identitárias baseia-se num entendimento particular sobre o que as identidades são. Abordarei brevemente estas duas questões.

Para lidar com as preocupações sobre classe, precisamos, primeiramente, entender corretamente o relacionamento entre identidades sociais tais como raça, etnicidade e gênero, de um lado, e classe, de outro. A ideia de classe “pura” imaculada pela raça e pelo gênero pode parecer um antigo resquício do reducionismo de classes anterior à reforma teórica feita pelas feministas marxistas e pelos teóricos de relações raciais, mas o reducionismo classista está desfrutando de um renovado ressurgimento. Por exemplo, no trabalho de Fraser, uma das mais influentes teóricas sociais da atualidade, os embates políticos em torno da classe são analiticamente separáveis dos confrontos políticos em torno das identidades sociais e culturais. Em sua análise das lutas baseadas em identidades, Fraser separa o que ela chama de demandas por redistribuição e demandas por identidades. Demandas por redistribuição são lutas materiais em torno da alocação de recursos como aqueles realizados pelo trabalho e pelos pobres, enquanto demandas por reconhecimento são lutas culturais em torno da identidade. À primeira vista, seus argumentos parecem persuasivos. Ela argumenta que os movimentos por redistribuição frequentemente merecem nossos apoios, enquanto movimentos por reconhecimento e, até mesmo, de afirmação de identidade podem desviar energia política escassa e conduzir a inúmeros problemas políticos (por exemplo: separatismo). Mas, se formos além da plausibilidade superficial, constatamos que sua explicação pressupõe a possibilidade de separação analítica entre classe e identidades sociais, isto é, pressupõe que podemos definir e explicar classe antes ou à parte do racismo e sexismo. Como

exemplo de uma “demanda pura por distribuição”, Fraser dá o exemplo de um homem, branco e profissional qualificado, que se torna desempregado devido ao fechamento de uma fábrica em decorrência de uma fusão corporativa especulativa. Neste caso, ela diz:

A injustiça da má distribuição (isto é, o trabalhador que foi despedido) tem pouco a ver com a falta de reconhecimento. Isso é mais consequência de imperativos intrínsecos a uma ordem de relações econômicas especializadas cuja *raison d'être* é a acumulação de lucros. Para lidar com tais casos, uma teoria da justiça deve ir além do padrão dos valores culturais e examinar a estrutura do capitalismo; deve indagar se os mecanismos econômicos que são relativamente dissociados da estrutura de prestígio e que operam de uma maneira relativamente autônoma obstruem a paridade da participação na vida social (Fraser, 2003: 35).

Mas a realidade, aqui, é que gera lucro transferir a produção (ou terceirizar) de um segmento do trabalho para outro – isto é, de trabalhadores homens brancos para um segmento menos remunerado ou para outro posto dentro ou fora do país – devido à segmentação do mercado de trabalho por raça, etnicidade, gênero, identidade cultural, nacionalidade e localização geográfica. Portanto, a diretiva primordial do capitalismo opera através da segmentação do mercado de trabalho por identidades. Minorias nacionais frequentemente formam, querendo ou não, um “segmento de classe atribuída” que o economista Mario Barrera definiu mais de vinte anos atrás como

parte da classe que é destacada do resto da classe por algumas características pessoais prontamente identificáveis e relativamente estáveis atribuídas a pessoas relegadas a esse segmento, tais como raça, etnicidade ou sexo e cujo *status* em relação aos meios e processos de produção é afetado por tal demarcação (Barrera, 1979: 212).

Em verdade, não há demandas “puras” de classe: há demandas de trabalhadores especializados ou não especializados, de comerciantes ou prestadores de serviço, de trabalhadores migrantes, de mulheres trabalhadoras etc. Às vezes, esses grupos podem formar uma causa comum, mas o projeto de fazer algo em comum demandará um claro entendimento de como identidades intercedem nas relações de classe para produzir hierarquias específicas no local de trabalho e nos conflitos de interesse. O reducionismo de classe defenderá que o conflito se dissolverá se nos afastarmos de nossos apegos à identidade. É exatamente dessa forma que a esquerda conspira com a direita ao retratar a política de grupos étnicos como uma agenda de interesses especiais com líderes oportunistas que nunca levam em consideração os interesses comuns.

Entretanto, precisamos olhar de outra maneira para a suposição de que identidades politicamente mobilizadas são por natureza exclusivas e se inclinam para o separatismo. Quando se vai além do anedótico para o empírico, simplesmente não há suficientes evidências para a incondicionalidade com a qual os críticos da identidade têm presumido que identidades fortes sempre tendem ao separatismo. Certamente há problemas com construções essencialistas de identidades e formulações demasiadamente estreitas de alianças políticas, mas esses problemas resultam mais de certas interpretações da identidade do que propriamente do efeito automático de um forte senso de solidariedade e coesão de grupo. Já que há inúmeros exemplos, só mencionarei alguns.

Na Pesquisa Nacional de Política Negra conduzida entre 1993-1994, primeira enquete de massa sobre a opinião política de afro-americanos conduzida nos Estados Unidos, um dos mais notáveis achados foi um alto grau de crença no que teóricos políticos chamam de “destinos conectados”: o que geralmente ocorre às pessoas em seu grupo identitário – neste caso, o grupo racial – afetará significativamente suas vidas (Dawson, 1994). Pesquisadores descobriram que o alto nível de identificação grupal existente entre afro-americanos não apresenta indicadores sobre uma correlação com uma política “racializada” separatista ou uma tendência a rejeitar esforços de coalizão. Respostas positivas sobre a crença em “destinos conectados” registraram mais de 80%; já as respostas positivas relacionadas ao separatismo político ficaram abaixo dos 30%.

Em outro estudo, o cientista político José E. Cruz recentemente analisou o Comitê Porto-riquenho de Ação Política em Hartford (Connecticut) como um estudo de caso sobre política identitária. Esse comitê adotou a mobilização étnica como “meio de alcançar representação e de negociar benefícios individuais e coletivos” (Cruz, 1998: 6), unindo de forma típica as demandas por reconhecimento com as demandas por redistribuição. De fato, suas organizações baseadas na identidade não conduziram ao separatismo, mas, ao invés disso, foram um elemento chave para o fortalecimento da mobilização política e do envolvimento dos porto-riquenhos na política de Hartford (ver Cruz, 1998: 12). A política identitária não “reificou a vitimização”, mas, ao contrário, “encorajou os indivíduos a superarem a passividade” precisamente mediante a rearticulação da “autoimagem” e a demanda de “acesso igualitário às posições de responsabilidade dentro da sociedade política e civil” (Cruz, 1998: 12). Assim, Cruz defende que a organização política baseada na identidade do comitê resultou em um aumento significativo na participação eleitoral e na representação política de porto-riquenhos não somente na cidade de Hartford, mas em todo o estado de Connecticut. A própria possibilidade de coalizão entre a comunidade de negros e de brancos de Hartford exigiu essa mobilização e esse envolvimento político.

Estudo de Renato Rosaldo e do Grupo de Trabalho de Estudos Culturais Latinos, que fizeram pesquisas etnográficas em cinco estados – a exemplo dos estudos realizados pelos cientistas políticos Omar Encarnación, na América Latina, e Manuel Castells, ao redor do globo – indicam resultados semelhantes. Esses achados empíricos de estudos de resultados diversos de organizações políticas baseadas em identidades sugerem claramente que precisamos de uma explicação da natureza das identidades melhor do que aquelas que encontramos entre os críticos. Identidades fortemente observadas *na realidade* não conduzem uniformemente aos desastres políticos que os críticos pressagiam porque as identidades não são *na realidade* o que os críticos entendem que sejam. Dito isso, o que precisamos não é de um repúdio global e geral da identidade e das políticas identitárias, mas de uma análise de quando, sob quais condições e em que contextos os movimentos baseados em identidades se tornam disfuncionalmente estreitos e conformistas, ao invés de uma análise que suponha uma lógica inevitável das identidades.

Podemos definir identidade de maneira mais perspicaz como experiências vivenciadas localizadas e posicionadas por meio das quais tanto indivíduos como coletivos trabalham para construir um sentido em relação às suas experiências e às narrativas históricas. Satya Mohanty, por exemplo, tem defendido que construções identitárias proporcionam narrativas que explicam as conexões entre memórias históricas coletivas e experiências contemporâneas individuais, as quais criam estruturas unificadas que tornam inteligíveis as experiências e assim ajudam no mapeamento do mundo social (ver Mohanty, 1997). Designações identitárias são como pequenas teorias cujas adequações à experiência podem ser julgadas, testadas e avaliadas.

Identidades não são vividas como um conjunto discreto e estável de interesses com determinadas implicações políticas, mas como uma localização na qual a pessoa possui vínculos com eventos e comunidades históricos e a partir dos quais se engaja em um processo de construção de sentidos e, portanto, de onde obtém uma janela para o mundo. Na medida em que identidades acarretam a construção de sentido, sempre haverá interpretações alternativas dos sentidos associados à identidade. E ainda, o *self* opera num plano situado que pode ser culturalmente localizado com grande especificidade, mesmo que isto esteja aberto a um futuro indeterminado e a um passado reinterpretável, que não é criado por ele mesmo. O *self* sempre carrega consigo o horizonte de experiências e história como localização específica, com conteúdo substantivo – como, por exemplo, uma relação especificável com o holocausto, a escravidão, com o encontro de 1492, e assim por diante – mas cujo conteúdo somente existe em interpretação e em contínuo movimento.

Há também uma importante implicação epistêmica da identidade. Em sociedades estratificadas, indivíduos diferentemente identificados nem sempre têm o mesmo

acesso a pontos de vistas e a planos de observação perceptivos a partir dos quais certos aspectos ou dimensões da realidade são visíveis. Dois indivíduos podem participar do mesmo evento, mas podem ter acesso a diferentes aspectos do fato. Portanto, a identidade social é relevante para o julgamento epistemológico não porque a identidade determina o julgamento, mas porque a identidade pode, em algumas instâncias, produzir o acesso à percepção dos fatos que podem ser relevantes para a formulação de várias reivindicações de conhecimento. A identidade social funciona, então, como um grosseiro e falível, mas também útil, indicador das diferenças no acesso às percepções.

Esse tipo de explicação hermenêutica descritiva das identidades sociais é mais fiel à experiência vivida e auxilia no esclarecimento de suas reais implicações políticas e epistêmicas do que a teoria das identidades considerada como roteiro que circunscreve a liberdade ou a noção de que as identidades são simplesmente imposição de poder de cima para baixo. Com essa abordagem, podemos ver agora que, como abertura para o mundo, diferentes identidades não são *a priori* conflitivas. Diferentes aspectos de horizonte são naturalmente compartilhados por diferentes posições e nenhum aspecto vem com um conjunto pronto e estável de visões políticas. O que é compartilhado dentro de um horizonte é a necessidade de resolver, de alguma forma, mesmo pela luta, a localização histórica e as experiências históricas associadas a um determinado grupo identitário com o qual vínculos concretos foram estabelecidos. Em razão disso, e dado que as identidades marcam sua posição social, as diferenças epistêmicas entre identidades não são mais bem entendidas como correlacionadas a diferenças de conhecimento, já que o conhecimento é, em parte, um produto de um histórico de presunções e valores que geralmente não são agrupados como categorias identitárias. Ao contrário, a diferença epistêmica está no que se pode ver a partir de um ponto de vista vantajoso. O que uma pessoa pode ver subdetermina o conhecimento ou articula interesses, mas a correlação entre possibilidades de percepção e identidades requer que levemos a identidade em consideração ao formularmos corpos de tomada de decisão ou instituições de produção do conhecimento.

Conclusão

Enrique Dussel e Sylvia Wynter corretamente invocam a necessidade de uma nova epistemologia da libertação. Argumentei que essa nova epistemologia deve ser capaz de abordar a verdade e o projeto normativo de aprimorar a produção do conhecimento. Além disso, o projeto normativo por si mesmo requer a rearticulação do relacionamento entre identidade e conhecimento, tal como sugeri. Se quisermos estabelecer que o posicionamento social faz uma diferença epistemicamente relevante, devemos ser capazes de articular a razão e a forma como isso ocorre. Gosta-

ria de concluir recorrendo novamente à necessidade de um novo léxico libertador. O mais importante legado dos chamados novos movimentos sociais para a academia foi uma onda de demanda por diversidade. Frente a isso, a libertação não mais poderia ser formulada em nome de uma simples e homogênea classe. Dentro da academia, esses movimentos assumiram a forma de demandas por uma agenda de pesquisa libertadora que poderia ser produzida mediante a criação e a institucionalização de programas de investigação em estudos feministas e de gênero, estudos lésbicos, gays, bissexuais e transgêneros, estudos étnico-raciais, estudos pós-coloniais e, mais recentemente, estudos sobre deficiência. A omissão e a distorção de pesquisas e investigações sobre largas áreas da experiência humana requerem uma reforma disciplinar e institucional, incluindo novas metodologias de investigação.

O que estamos testemunhando, nas duas últimas décadas, é uma lenta corrosão do discurso que fundamentou as demandas por essas novas áreas de estudo. Em outras palavras: o fundamento intelectual para a demanda por decolonizar a academia tem sido erodido pela cética filosofia pós-moderna que tem questionado termos fundantes como humanismo, identidade, progresso, verdade e libertação. Reconheço que o pós-modernismo é um movimento que tornou acessível novas maneiras de diagnosticar as causas da opressão e possibilitou críticas à dominação, mas resultou também – particularmente nas humanidades – em uma desmoralização e confusão sobre o que une nossas diversas constituições, sobre as linguagens a serem utilizadas para realizar as demandas e para qual visão de futuro estamos trabalhando, assim como tem colocado em questão nossa própria capacidade de invocar um “Nós”.

Acredito que precisamos hoje reinvocar aquele “nós” que incluiria todos os grupos que são alvo de formas de opressão baseadas na identidade. Também precisamos considerar sobre quais fundamentos intelectuais e políticos podemos responsabilmente basear nossas alianças e formular uma vez mais uma agenda unificada plausível para o trabalho acadêmico. Isso não pode ser baseado em um retorno a uma ingenuidade teórica dos anos 1960. Antes, precisamos de novas articulações de identidades e conhecimentos, articulações com uma grande reflexividade histórica e contextual, articulações que possam justamente explicar porque a decolonização ainda não foi suficiente na academia, porque isso ainda não foi foco de preocupações acadêmicas e epistêmicas e como, concretamente, podemos revisar e reformar nossas epistemologias em tempo para a próxima revolução.

Abstract: This article argues for the need to develop a revolutionary decolonial epistemology and identifies two obstacles for the development of a new epistemology: one related to epistemology itself and the other to issues of identity. There is a need for purposeful and reconstructive discussions about truth, as well as reconstructive discussion about how and by whom knowledge is produced. On the other hand, the assumption that any and all claims for identity is marked by an excess of essentialism is also an obstacle. Instead, there should be more reliable explanations of reality that can assess the context in which identity-based movements become narrow and conformist but also when they mean an expansion of political participation and coalition building.

Key-words: epistemology, identity, social movements, analetic's project, decoloniality.

Referências

BARRERA, Mario. *Race and class in the Southwest: a theory of racial inequality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979.

CRUZ, José E. *Identity and power: Puerto Rican politics and the challenge of ethnicity*. Philadelphia: Temple University Press, 1998.

DAWSON, Michael C. *Behind the mule: race and class in African-American politics*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York: Routledge, 1997.

DUSSEL, Enrique. *A produção teórica de Marx: um comentário aos Grundrisse*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

———. *Philosophy of liberation*. New York: Orbis Books, 1995.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. *Redistribution or recognition? A political philosophical exchange*. London: Verso, 2003.

HOLLIMAN, Daniel; BROWN, Robert A. "A nation within a nation": racial identity, self-help, and african american economic attitudes at the end of the twentieth century. Paper delivered at the Annual Meeting of the American Political Science Association, Washington (DC), 1997.

LATOURETTE, Bruno. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical Inquiry*, v. 30, p. 225-248, 2004.

MOHANTY, Satya. *Literary theory and the claims of history*. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1997.

WYNTER, Sylvia. *Beyond liberal and marxista leninista feminisms: towards an autonomous frame of reference*. San Francisco: Institute for Research on Women and Gender, 1982.

Artigos

Novos padrões de investigação policial no Brasil

Recebido: 20.01.14

Aprovado: 09.12.14

Arthur Trindade Maranhão Costa
& Almir de Oliveira Júnior*

* Arthur Trindade Maranhão Costa é professor do Departamento de Sociologia da Universidade de Brasília e pesquisador do CNPq. <arthur@unb.br>. Almir de Oliveira Júnior, doutor em sociologia e política (UFMG), integrante do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea). <almir.junior@ipea.gov.br>.

Resumo: Neste artigo, descrevemos algumas das principais características dos casos de investigação policial que foram denunciados pelo Ministério Público Estadual. O padrão que emerge dos dados da pesquisa realizada em nove estados brasileiros, a partir de uma amostra dos processos criminais arquivados em 2011, difere das representações tradicionais da investigação baseada na busca de testemunhas e produção de depoimentos e confissões. As prisões em flagrante ocupam lugar de destaque na instrução criminal e tem efeitos significativos nas sentenças. Ao final, sugerimos que este novo padrão de investigação policial pode ser resultado das mudanças de atitudes dos profissionais do Sistema de Justiça Criminal.

Palavras-chave: polícia, investigação criminal, prisão em flagrante, fluxo de justiça, instrução criminal.

Introdução

Aquilo que chamamos de investigação criminal, seus objetivos, métodos e rotinas tem mudado profundamente ao longo da história. Portanto, para entender o que vem a ser investigação criminal, e suas mudanças ao longo do tempo, é necessário compreender o contexto político, social e cultural no qual ela se insere.

Podemos encontrar exemplos de práticas associadas à investigação criminal ao longo da história de várias sociedades. Entretanto, aquilo que chamamos de investigação criminal, ou seja, a aplicação de rotinas e técnicas por parte de um corpo policial, para identificação de suspeitos e produção de provas jurídicas, data do final do século XIX (Morris, 2007). Antes disso, a produção de provas e a identificação de suspeitos era uma questão privada, às vezes empreendida por agentes privados pagos por recompensa.

Foi somente com a criação das polícias modernas que a investigação criminal passou a ser entendida como obrigação do Estado. Embora as polícias tenham inicialmente orientado suas tarefas para a manutenção da ordem e a vigilância das ruas, a função de investigar crimes foi, aos poucos, sendo incorporada às suas atribuições. De forma que, no início do século XX, boa parte das polícias ocidentais já contava

com grupos ou unidades dedicadas à investigação criminal (Morris, 2007). Desde então, a investigação criminal tornou-se uma das principais funções desempenhadas pelas polícias, que passaram a se incumbir das seguintes tarefas: (a) identificar e interrogar suspeitos, (b) produzir provas jurídicas; e (c) instruir o processo criminal.

Apesar da enorme visibilidade e *glamour* que a investigação criminal recebe por parte da mídia e da população em geral, a pesquisa empírica sobre o tema ainda é incipiente. As razões para isto decorrem das dificuldades que os pesquisadores têm encontrado para acessar as unidades de investigação. Policiais têm sido relutantes em proporcionar assistência adequada aos pesquisadores em função das preocupações com segurança e sigilo de suas fontes e de seus procedimentos. Além disso, os dados sobre investigação criminal, quando existentes, são precários, pouco confiáveis e raramente são sistematizados, dificultando as pesquisas quantitativas e qualitativas (Innes 2001).

1. As atividades de inteligência policial não são orientadas, necessariamente, para instrução do processo criminal, mas sim para estabelecer se determinadas pessoas ou grupos estão ou não engajados em atividades criminosas e tentar dissuadi-las antes que essas ocorram (Maguire, 2000). Também se refere ao tratamento sistemático de informações e produção de conhecimento a partir do estabelecimento de correlações entre fatos delituosos, ou situações de imediata ou potencial influência sobre eles, produzindo parâmetros de padrões e tendências da criminalidade em determinado contexto de alguma localidade ou região, o que pode fornecer subsídios que facilitam os trabalhos de investigação criminal (Ferro, 2006).

No Brasil, a literatura sobre o tema é escassa. A maior parte trata da “investigação ideal”, como sugere Mingardi (2007). Alguns destes trabalhos descrevem – ou sugerem – métodos e procedimentos de investigação (Ribeiro 2006, 2012; Ferro, 2006). Há também trabalhos que discutem a relação entre a investigação criminal e o processo penal (Ferreira & Ferreira, 2013). Entretanto, ainda são raras as pesquisas sobre a “investigação real”, que acontece no cotidiano das polícias (Mingardi, 1992, 2006, 2007; Mingardi & Figueiredo, 2009). Além dessas poucas pesquisas, recentemente têm surgido trabalhos sobre as atividades de inteligência policial, que, embora não se confundam com a investigação, guardam estreita relação com esta (Brandão & Cepik, 2013)¹.

Apesar do já mencionado *glamour* que envolve as atividades de investigação criminal, as unidades encarregadas de investigar crimes sempre conviveram com denúncias de arbitrariedades, práticas ilegais e ineficiência. Mais do que casos isolados de desvio de conduta e fiscalização deficiente, tais críticas refletem uma crise de legitimidade de um modelo de investigação criminal construído ao longo do século XX, baseado na entrevista de suspeitos e testemunhas para produção de evidências jurídicas que pudessem resultar em denúncias criminais. Este modelo de investigação criminal segue uma lógica inquisitorial, uma vez que a forma de produção de provas confere pouca ou nenhuma possibilidade de contestação e defesa. As práticas de interrogar suspeitos e testemunhas, visando à obtenção de confissões, tem sido o foco principal destas críticas.

A partir dos anos 1970, essas críticas tornaram-se mais árduas em países como os Estados Unidos, o Canadá e a Inglaterra, resultando em profundas alterações nas práticas de investigação criminal. Decisões judiciais ampliaram as restrições ao uso

de depoimentos e confissões nos processos criminais. Assim, foi necessário um incremento nos investimentos dos órgãos de perícia, num esforço de priorizar as provas técnicas em detrimento das provas testemunhais (Skolnick & Fyfe, 1993). No que se refere especificamente às polícias, foram criados manuais de investigação, bem como introduzidos novos procedimentos operacionais para otimizar o desempenho dos investigadores (Maguire, 2003).

Neste artigo, descreveremos algumas das principais características dos casos de investigação policial que foram denunciados pelo Ministério Público Estadual no Brasil. O padrão que emerge dos dados apresentados difere das representações tradicionais da investigação baseada na busca de testemunhas e produção de depoimentos e confissões. Como veremos nas seções seguintes, as prisões em flagrante ocupam lugar de destaque na instrução criminal e têm efeitos significativos nas sentenças. Ao final, sugerimos que este novo padrão de investigação policial pode ser resultado das mudanças de atitudes dos profissionais do Sistema de Justiça Criminal.

A pesquisa

Os dados utilizados neste artigo foram obtidos na pesquisa “Política criminal alternativa à prisão”, realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) a pedido do Departamento Penitenciário Nacional (Depen). A pesquisa também contou com o apoio do Conselho Nacional de Justiça (CNJ) e teve a participação dos autores em todas as suas etapas².

Os dados foram levantados a partir das informações dos processos transitados em julgado e arquivados (autos findos) de varas criminais localizadas em nove unidades da federação: Distrito Federal, Espírito Santo, Minas Gerais, Pará, Paraná, Pernambuco, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro e São Paulo. O objetivo central era levantar informações relevantes sobre os registros de processamento dos feitos criminais nos autos processuais, os quais reúnem dados relativos às fases policial e judicial, refletindo, em certa medida, todo o ciclo do Sistema de Justiça Criminal. Para construir as amostras de processos sobre as quais seriam coletadas as informações, foram utilizadas as listas de autos findos arquivados no ano de 2011 (ano de referência) em cada uma das Unidades da Federação (UF) que fazem parte do estudo. As listas foram obtidas diretamente junto aos Tribunais de Justiça dos Estados e do Distrito Federal, contando com apoio do CNJ³.

Dadas as populações originais (número total de processos criminais com baixa em 2011), foram calculados os tamanhos das amostras para cada UF. De posse do número de processos que deveria compor as amostras estaduais, realizou-se sorteio aleatório entre os processos constantes das listas fornecidas pelos Tribunais de

2. Também participaram da pesquisa Alexandre dos Santos Cunha, Bernardo Medeiros, Emília Ferreira, Fábio Sá e Silva, Helder Ferreira, Luseni Aquino, Pedro Vicente da Silva Neto, Talita Rampin, Tatiana Daré Araújo, Vitor Silva Alencar, Renato Sérgio de Lima e Rebecca Lemos Igreja, além da equipe para coleta de dados em campo.

3. O CNJ solicitou ainda o desarquivamento dos autos para que ficassem à disposição dos pesquisadores. Isso só foi possível com a introdução da numeração única dos processos judiciais a partir de 2009. Desde então, todas as ações judiciais (federais ou estaduais) recebem uma numeração fornecida pelo CNJ na qual é possível identificar o tipo de ação (civil ou criminal), a comarca, a vara e o número do processo.

TABELA 1
COMARCAS E PROCESSOS
PESQUISADOS POR UF

UF	Comarcas	Processos	%	% Acumulado
PR	2	42	1,8	1,8
PE	12	121	5,2	7,0
SP	68	223	9,5	16,5
MG	40	235	10,0	26,5
RJ	25	305	13,0	39,5
PA	13	316	13,5	53,0
RS	20	353	15,1	68,1
DF	1	369	15,7	83,8
ES	6	380	16,2	100,0
Total		2.344		

Fonte: Diest/ipea.

4. A limitação da amostra em função do critério populacional se justifica em virtude de o número e a variedade de processos criminais serem mais expressivos nos municípios maiores, o que facilitou a organização logística da pesquisa.

5. O levantamento das informações foi realizado pela seguinte equipe de campo: Alessandra de Almeida Braga, Amílcar Cardoso Vilaça de Freitas, Andréa Caon Reolão Stobbe, Carolina Cutrupi Ferreira, Dineia Largo Anziliere, Erica Santoro Lins Ferraz, Fabio Henrique Araujo Martins, Klarissa Almeida Silva, Marcelo Ottoni Durante, Tatiana Santos Perrone, Walison Vasconcelos Pascoal, Wilson Santos de Vasconcelos, Yuri Frederico Dutra.

Justiça, considerando-se exclusivamente aqueles baixados em varas criminais e juizados especiais criminais de comarcas com população superior a 100 mil habitantes. No total, foram selecionados 2.344 processos distribuídos conforme a Tabela 1⁴.

A coleta de informações foi realizada por equipes distribuídas por estados. Para isso, os(as) pesquisadores(as) se valeram de um espelho de dados contendo questões sobre: (a) o fato criminoso; (b) o inquérito policial; (c) as caracte-

rísticas sociodemográficas do(s) investigado(s); (d) os antecedentes criminais dos investigado(s); (e) a instrução do processo; (f) o julgamento; e (g) o cumprimento da pena. Apesar de não ser estatisticamente representativa das 27 unidades da Federação, a amostra é abrangente o suficiente para que possamos descrever o quadro da investigação criminal no Brasil⁵.

O mito da investigação criminal

A investigação criminal, desde sua criação, tem sido objeto de enorme interesse do público em geral, e permanece cingida de vários mitos. Esse interesse pode ser explicado não apenas pelo *glamour* da ideia de prender criminosos, mas também pela importância que a investigação assumiu ao dar forma à promessa do Estado moderno de prover segurança para todos os cidadãos (Garland, 1996; 2001).

De fato, a investigação criminal tem desempenhado duas funções críticas relacionadas à promessa estatal de segurança. Em primeiro lugar, ela é a principal “porta de entrada” do Sistema de Justiça Criminal. Embora existam outras situações que prescindam da polícia, a maioria dos processos criminais tem origem no inquérito policial. Ademais, a investigação desempenha papel central na função de dissuadir a prática de crimes; ela certamente é a iniciativa mais visível dos esforços policiais para dar uma resposta convincente à sociedade.

Dada sua dimensão simbólica, a investigação tem sido retratada como a forma mais efetiva de elucidar crimes e punir criminosos. Para isso, criou-se uma imagem estereotipada da atividade de investigação descrita por Mike Maguire (2003) como o

“mito de Sherlock Holmes”. Tal mito envolve uma sequência de ações: (a) alguém relata um crime à polícia, (b) os investigadores examinam a cena do crime e interrogam pessoas e (c) o suspeito é identificado e confrontado com provas irrefutáveis sobre sua culpa, resultando numa confissão e posterior denúncia criminal. Entretanto, as pesquisas mostram que as práticas de investigação constituem um quadro radicalmente diferente.

Nem sempre os crimes são relatados à polícia pelas vítimas. Frequentemente os policiais tomam conhecimentos dos crimes através da mídia e de terceiros. Além disso, em grande parte dos casos, o simples relato de crimes não implica no início de uma investigação criminal. Alguns casos serão arquivados e outros serão processados na forma de estatísticas criminais. Noutras palavras, a investigação criminal é uma atividade altamente seletiva.

No Brasil, apesar de a legislação indicar a necessidade de instauração de inquérito policial sobre todas as notícias-crime, na prática não é bem assim que acontece numa delegacia de polícia (cf. Misse, 2010a). Nem todas as notícias de crime se convertem em boletins de ocorrência; nem todas as ocorrências são transformadas em inquéritos policiais. Fatores ligados à repercussão do crime e ao *status* social das vítimas contribuem significativamente para a instauração dos inquéritos. Entretanto, de forma geral, a lógica de seleção dos casos refere-se muito mais à necessidade que os delegados e agentes de polícia têm de administrar o volume de trabalho (Costa, 2011).

O exame da cena do crime não é a regra da investigação criminal. São raros os casos de os investigadores se dirigem à cena do crime, entrevistarem pessoas e realizarem diligências para identificar os suspeitos. Frequentemente, os autores são denunciados diretamente pela população. Nesses casos, o trabalho da polícia se limita a preparar um inquérito para instruir o processo criminal. Ou seja, o processo criminal pode ser instruído sem que necessariamente tenha ocorrido previamente uma investigação criminal.

A instauração de um inquérito policial implica a realização de muito trabalho, tanto no que diz respeito à investigação policial, quanto aos procedimentos burocráticos. Uma vez que número de ocorrências numa delegacia de polícia normalmente é muito grande, apenas nos casos de flagrante ou de homicídios dolosos os inquéritos são obrigatoriamente instaurados. Nos demais casos, os policiais priorizam os boletins de ocorrência que já trazem elementos de prova necessários para a conclusão de um inquérito (informações sobre a autoria do crime, com filmagens, depoimentos, testemunhas, registros diversos). Nessas situações, não se realiza de fato uma investigação criminal para identificar suspeitos e produzir evidências, pois

essas informações já foram fornecidas pela vítima. O trabalho da polícia, nesses casos específicos, é reproduzir essas informações no inquérito que irá instruir o processo criminal.

Portanto, é a necessidade de administrar o trabalho que rege a seleção dos casos a serem investigados. Existindo informações suficientes no boletim de ocorrência, instaura-se o inquérito sem a realização de investigação, caso contrário, arquiva-se a ocorrência. Portanto, a investigação criminal não é uma regra, mas uma exceção.

A polícia não procede de forma neutra na busca da verdade. Tampouco os fatos relatados e as provas coletadas durante a investigação são irrefutáveis. Frequentemente, os suspeitos são identificados (ou eleitos) previamente. Nessas situações, o trabalho da polícia é produzir provas que sustentem aquela incriminação previamente realizada.

A despeito de a legislação e a doutrina jurídica brasileiras enfatizarem que não compete às polícias a tarefa de incriminar suspeitos, na prática sabemos que a investigação criminal parte de uma lógica inversa. As evidências que serviram para instruir o processo, portanto, para incriminar os suspeitos, são produzidas pela polícia depois de sua identificação. Desta forma, como apontam Kant de Lima (1995) e Misse (2010), a investigação criminal exerce papel central na formação da culpa.

Analizando o trabalho da polícia

Ao verificar o conjunto dos processos examinados nesta pesquisa, constatamos que 57,6% deles foram instruídos por um inquérito instaurado através da prisão em flagrante dos suspeitos e 33,9% por inquéritos iniciados por portaria (Tabela 2). Além disso, em outros 147 (6,8%), os acusados já se encontravam presos por motivos alheios ao processo (Tabela 3). Ou seja, em 64,4% dos casos válidos para análise, os acusados

TABELA 2
FORMA DE INSTAURAÇÃO DO INQUÉRITO

	Frequência	% Válida	% Acumulada
Flagrante	1.258	57,6	57,6
Portaria	740	33,9	91,5
Outro	127	5,8	97,3
N/I	58	2,7	100,0
N/A	161		
Total	2.344		

Fonte: Diest/Ipea.

TABELA 3
RÉU PRESO POR
MOTIVOS ALHEIOS AO CASO

	Frequência	% Válida	% Acumulada
Não	2.011	93,2	93,2
Sim	147	6,8	100,0
N/A	186		
Total	2.344		

Fonte: Diest/Ipea.

já se encontravam presos no momento da instauração dos inquéritos policiais. Também é interessante notar que em 89,0% dos processos analisados, apenas uma pessoa foi indiciada pelo crime (Tabela 4). O percentual inclui os casos de tráfico de drogas e crime organizado, cujo trabalho da polícia supostamente deveria indi-

TABELA 4
NÚMERO DE INDICIADOS

	Frequência	% Válida	% Acumulada
1	2.086	89,0	89,0
2	51	2,2	91,2
3	15	0,6	91,8
4	6	0,3	92,1
> 4	186	7,9	100,0
Total	2.344	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

car a ação criminosa de duas ou mais pessoas.

Ao considerar ainda o trabalho da polícia, podemos verificar que, em 86,06% dos processos selecionados, não houve dificuldade em localizar autores, vítimas ou testemunhas (Tabela 5). Dentre os poucos casos que os processos indicam problemas com a localização de pessoas (13,94%), a maior dificuldade registrada foi quanto à localização do autor (88,49%), seguida à de testemunhas (11,51%). Em nenhum dos processos selecionados houve dificuldade para localizar a(s) vítima(s) (Tabela 6).

Essas estatísticas, contudo, precisam ser interpretadas com cuidado. A pesquisa não analisou todos os crimes registrados pela polícia civil, apenas aqueles que foram denunciados pelo Ministério Público (MP). Assim, podemos dizer que os inquéritos que resultaram em denúncia criminal foram aqueles em que os policiais tiveram menos dificuldade em localizar as pessoas.

TABELA 5
HOUE DIFICULDADE EM LOCALIZAR PESSOAS NA FASE POLICIAL?

	Frequência	% Válida	% Acumulada
Não	1.877	86,1	86,1
Sim	304	13,9	100,0
N/A	163		
Total	2.344		

Fonte: Diest/Ipea.

TABELA 6
HOUE DIFICULDADE DE LOCALIZAR AUTOR, VÍTIMA OU TESTEMUNHA?

	Frequência	% Válida	% Acumulada
Autor	269	88,5	88,5
Testemunha	35	11,5	100,0
Vítima	0	0,0	100,0
N/A	2.040		
Total	2.344		

Fonte: Diest/Ipea.

TABELA 7
NÚMERO DE VEZES QUE O INQUÉRITO POLICIAL RETORNOU

	Frequência	% Válida	% Acumulada
0	1.610	74,5	74,5
1	281	13,0	87,6
2	105	4,9	92,4
3	49	2,3	94,7
4	32	1,5	96,2
5	20	0,9	97,2
> 5	62	2,8	99,9
N/I	1	0,1	100,0
N/A	184	100,0	
Total	2.344		

Fonte: Diest/Ipea.

Outro aspecto importante que deve ser destacado refere-se ao reduzido número de inquéritos que foram devolvidos pelo MP para mais diligências. Em 74,5% dos processos analisados, o MP aceitou o relatório final elaborado pelo delegado (Tabela 7). Em 87,6% das ocorrências, o inquérito foi devolvido à polícia no máximo duas vezes. Portanto, podemos dizer que os inquéritos que mais frequentemente dão origem a processos criminais são aqueles que não necessitam de novas investigações. Talvez isso aconteça devido ao elevado número de prisões em flagrante.

A organização da investigação criminal

Podemos identificar pelo menos duas estruturas organizacionais para investigar crimes. Existem, inicialmente, as *unidades generalistas de investigação*, encarregadas de elucidar vários tipos de crimes. Essas unidades empregam, em regra, um pequeno número de investigadores e têm sua jurisdição delimitada territorialmente.

O trabalho dessas unidades é voltado para responder às ocorrências que são relatadas pela população. É, portanto, um trabalho eminentemente reativo. A rotina das unidades generalistas consiste na recepção do diário de ocorrências criminais e na seleção de casos a serem investigados por pequenas equipes de policiais. Não há divisão clara de trabalho entre os investigadores, que são responsáveis pela execução de todas as tarefas afetas à investigação, tais como interrogar suspeitos, entrevistar pessoas, examinar a cena do crime, produzir relatórios, solicitar exames periciais e encaminhar requerimentos. Os policiais que trabalham nessas unidades não seguem necessariamente uma ordem de casos a serem investigados. Frequentemente, os investigadores desenvolvem atividades relacionadas a vários casos simultaneamente, o que certamente compromete o resultado das diligências (Maguire, 1994; Innes, 2007).

Talvez seja por isso que boa parte do trabalho dessas unidades esteja voltada para a busca dos suspeitos já conhecidos dos policiais. Trata-se de uma forma de “policia-mento por suspeição” (Misse, 2010a). Assim, as atividades de investigação concentram-se na coleta e sistematização de informações sobre as pessoas com registros criminais, na expectativa de estabelecimento de uma relação entre as atividades dessas pessoas com as ocorrências criminais em análise.

Já as *unidades especializadas de investigação* concentram-se na elucidação de crimes específicos. O principal argumento para criação dessas unidades é que certos tipos de crimes seguem lógicas próprias e requerem, portanto, rotinas e procedimentos específicos. Em alguns casos, como nos crimes ambientais e tributários, não é frequente o recebimento de denúncias da população. Nessas ocorrências, é necessária uma postura proativa da polícia. Já nos casos dos crimes de roubo de veí-

culos e fraudes, a polícia age de forma reativa. Em ambas as situações, as atividades de investigação envolvem grandes esforços na produção de inteligência, ou seja, de informações que não são necessariamente voltadas para o esclarecimento de ocorrências ou para a instrução do processo criminal (Maguire, 2000).

As atividades de investigação das unidades especializadas concentram-se na busca de informações sobre as rotinas, os contatos e os negócios dos grupos suspeitos de atividades criminosas. Esse tipo de tarefa impõe aos policiais a necessidade de contatos próximos com pessoas ou grupos criminosos. Sem um sistema de controle e fiscalização adequado, tais tarefas acabam possibilitando a ocorrência de casos de corrupção.

Esta pesquisa mostra que, de forma geral, os inquéritos foram instaurados e concluídos por delegacias generalistas (77,4%) e não por delegacias especializadas (22,6%), conforme mostra a Tabela 8. Ou seja, foram realizados no âmbito de delegacias cuja competência abrange um número muito grande de responsabilidades, onde são geralmente escassos os efetivos e os meios disponíveis para a realização de investigações criminais.

TABELA 8
INQUÉRITO POLICIAL CONCLUÍDO
POR DELEGACIA ESPECIALIZADA?

	Frequência	% Válida	% Acumulada
Não	1.687	77,4	77,4
Sim	494	22,6	100,0
N/A	163		
Total	2.344		

Fonte: Diest/Ipea.

Em resumo: a maior parte dos processos analisados foi instruída por inquéritos policiais instaurados a partir de prisões em flagrante (57,6%). Esses inquéritos, em sua grande maioria, indiciaram apenas uma pessoa (89%) que a polícia não teve dificuldade em localizar. Além disso, os inquéritos que serviram para instruir os processos criminais foram aqueles concluídos por delegacias não especializadas (77,4%) e que a polícia não realizou diligências complementares (74,5%).

O perfil dos autores

Com relação ao sexo dos autores, as informações contidas nos processos mostram que 87,6% dos acusados eram do sexo masculino e 9,4% feminino (Tabela 9). Já as informações existentes nos processos analisados não são muito precisas em relação à raça/cor dos acusados, uma vez que não foi possível determinar a raça/cor dos autores em 30,9% dos processos. Nos processos que apresentavam

TABELA 9
PERFIL DOS AUTORES, POR SEXO

	Frequência	%	% Acumulada
Masculino	2.736	87,6	87,6
Feminino	294	9,4	97,0
N/I	93	3,0	100,0
Total	3.123	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

TABELA 10
PERFIL DOS AUTORES, POR RAÇA/COR

	Frequência	%	% Acumulada
Parda	938	30,0	30,0
Branca	904	28,9	58,9
Negra	305	9,8	68,7
Amarela	7	0,2	68,9
Indígena	3	0,1	69,0
N/I	966	30,9	100,0
Total	3.123	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

TABELA 11
PERFIL DOS AUTORES, POR ESTADO CIVIL

	Frequência	%	% Acumulado
Solteiro(a)	1.913	61,3	61,3
Casado(a)	448	14,3	75,6
União Estável	362	11,6	87,2
Separado(a)	98	3,1	90,3
Viúvo(a)	20	0,6	90,9
N/I	282	9,1	100,0
Total	3.123	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

informações acerca da raça/cor, pode-se observar que 30,0% dos acusados eram pardos, 28,9% brancos e 9,8% negros (Tabela 10).

Se, por um lado, os processos não têm informações precisas sobre a raça/cor dos autores, por outro, as informações sobre seu estado civil estão bem registradas. A Tabela 11 mostra que a maior parte dos autores era de solteiros (61,3%). Poucos autores eram casados ou tinham algum tipo de união estável (25,9%).

No que diz respeito à escolaridade, as informações dos processos analisados também não são precisas. Em 30,1% dos processos, não foi possível verificar o nível de escolaridade dos autores. Naqueles processos que esta informação estava disponível, verificamos que 52,5% dos acusados possuíam, no máximo, o ensino fundamental completo. Sendo que em 29,9% dos casos, os autores possuíam ensino fundamental incompleto, conforme mostra a Tabela 12.

TABELA 12
PERFIL DOS AUTORES, POR GRAU DE INSTRUÇÃO

Escolaridade	Frequência	%	% Acumulado
Analfabeto	65	2,1	2,1
Sabe ler e escrever	212	6,8	8,9
Ensino fundamental incompleto	934	29,9	38,8
Ensino fundamental completo	427	13,7	52,5
Ensino médio incompleto	1N/I	6,4	58,8
Ensino médio completo	243	7,8	66,6
Ensino superior Incompleto	37	1,2	67,8
Ensino superior completo ou pós-graduação	50	1,6	69,4
N/I	956	30,6	100,0
Total	3.123	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

Com relação aos antecedentes criminais, notamos um grande número de autores com algum tipo de passagem pelo Sistema de Justiça Criminal. Verificamos que 33,7% dos autores já haviam sido presos antes do fato,

TABELA 13
PASSAGEM PELO SISTEMA DE JUSTIÇA CRIMINAL

	Já foi preso?		Já foi processado?		Já foi condenado?	
	Frequência	%	Frequência	%	Frequência	%
Não	1.232	39,4	1.178	37,7	1.647	52,7
Sim	1054	33,7	1.181	37,8	648	20,7
N/A	684	21,9	692	22,2	693	22,2
N/I	153	4,9	72	2,3	135	4,3
Total	3.123	100,0	3.123	100,0	3.123	100,0

Fonte: Diest/Ipea.

TABELA 14
JÁ RECEBEU ALGUM BENEFÍCIO
ANTES DO FATOS?

	Frequência	%	% Acumulado
Não	1.161	37,2	37,2
Sim	1962	62,8	100,0
Total	3.123	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

37,8% já haviam sido processados e 20,7% já haviam sido condenados (Tabela 13). Ou seja, chama a atenção o fato de que a maioria dos acusados já tinha passado pelo Sistema de Justiça Criminal e 62,8% dos autores já havia recebido algum tipo de benefício penal, conforme mostra a Tabela 14.

Portanto, nos casos analisados na pesquisa, a maioria dos autores era do sexo masculino (87,6%), solteiros (61,3%), que cursaram, no máximo, o ensino fundamental (52,5%). Muitos deles já tiveram algum tipo de passagem pelo Sistema de Justiça Criminal (prisão, denúncia ou condenação) e a maioria já havia recebido algum tipo de benefício penal (62,8%).

O Ministério Público e a denúncia criminal

Como sabemos, a promotoria é a “titular da ação penal”, portanto, tem autonomia para julgar se os fatos relatados no inquérito policial devem ou não ser denunciados. Isto implica dizer que promotor e delegado podem divergir sobre os aspectos jurídicos dos casos apresentados. O mesmo acontece com o juiz criminal, que pode divergir sobre a interpretação do delegado e do promotor e decidir não aceitar a denúncia. De acordo com a pesquisa, o(a) juiz(a) aceitou a denúncia em 79,8% dos processos. Noutros 9,2% dos casos, o(a) juiz(a) não aceitou a denúncia apresentada pelo MP (Tabela 15).

TABELA 15
HOUVE RECEBIMENTO
DA DENÚNCIA PELO JUIZ?

	Frequência	%	% Acumulada
Não	217	9,2	9,2
Sim	1.870	79,8	89,0
N/A	257	11,0	100,0
Total	2.344	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

É importante notar que 43,2% dos processos analisados corriam com o réu preso no momento da denúncia. Ou seja, em 54,1% dos 1.870 processos com denúncias aceitas, o

TABELA 16
O PROCESSO CORRE CONTRA
O RÉU PRESO NO MOMENTO?

	Frequência	%	% Acumulada
Não	842	35,9	35,9
Sim	1.012	43,2	79,1
N/A	470	20,1	99,1
N/I	20	0,9	100,0
Total	2.344	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

réu já estava preso (Tabela 16). Verificamos que houve prisão em flagrante em 86,9% dos processos que correram com o réu preso. Ou seja, são raros os casos em que houve prisão na fase judicial. Por outro lado, também verificamos que 73,3% dos presos em flagrante tiveram a prisão provisória mantida na fase policial (Tabela 17). Também são poucos os casos de relaxamento da prisão provisória.

TABELA 17
O PROCESSO CORRE CONTRA RÉU PRESO,
POR TIPO DE INSTAURAÇÃO DE INQUÉRITO POLICIAL

	Réu em liberdade		Réu preso		Total	
	Frequência	%	Frequência	%	Frequência	%
Flagrante	318	39,1	874	86,9	1.192	65,5
Portaria	431	52,9	124	12,3	555	30,5
Outro	65	8,0	8	0,8	73	4,0
Total	814	100,0	1.006	100,0	1.820	100,0

Fonte: Diest/Ipea.

Assim, podemos dizer que a prisão provisória é a regra e não a exceção no Sistema de Justiça Brasileiro. Mais da metade dos processos com denúncia aceita concerne presos provisórios

(54,1%), sendo que a grande maioria dessas prisões ocorreu na fase policial (86,9%). Ademais, na maior parte dos casos de prisão em flagrante (73,3%), os acusados são mantidos presos ao longo do processo.

As sentenças

Quanto às sentenças, verificamos que 46,8% dos réus denunciados foram condenados a penas privativas de liberdade e 19,7% foram absolvidos (Tabela 18). Também constatamos que 12,2% dos réus foram condenados a penas alternativas e outros 6,0% tiveram de cumprir algum tipo de medida alternativa e

TABELA 18
TIPO DE SENTENÇA

	Frequência	%	% Acumulada
Condenação a pena privativa de liberdade	1.106	46,8	46,8
Absolvição	467	19,7	66,5
Condenação a pena alternativa	288	12,2	78,7
Medida alternativa	143	6,0	84,8
Medida de segurança	5	0,2	85,0
Arquivamento	163	6,9	91,9
Desistência da vítima	6	0,3	92,1
Prescrição	187	7,9	100,0
Total	2.365	100,0	

Fonte: Diest/Ipea.

absolvidos (Tabela 18). Também constatamos que 12,2% dos réus foram condenados a penas alternativas e outros 6,0% tiveram de cumprir algum tipo de medida alternativa e

TABELA 19
TIPO DE SENTENÇA E PRISÃO PROVISÓRIA

Tipo de sentença	Prisão provisória			
	Não		Sim	
	Frequência	%	Frequência	%
Condenação a pena privativa de liberdade	254	25,2	852	62,8
Absolvição	232	23,0	235	17,3
Condenação a pena alternativa	160	15,9	128	9,4
Medida alternativa	102	10,1	41	3,0
Medida de segurança	2	0,2	3	0,2
Arquivamento	114	11,3	49	3,6
Prescrição	138	13,7	49	3,6
Desistência da vítima	6	0,6	0	0,0
Total	1.008	100,0	1.357	100,0

Fonte: Diest/Ipea.

0,2% cumpriram medidas de segurança. Ou seja, 85% dos réus receberam algum tipo de sentença definitiva. Outros 15% dos réus não tiveram sentença de mérito, receberam apenas sentenças terminativas (arquivamento, desistência e prescrição).

Podemos observar que 62,8% dos réus que cumpriam prisão provisória foram condenados a penas privativas de liberdade e 17,3% foram absolvidos (Tabela 19). Poucos presos provisórios foram condenados a penas alternativas (9,4%) ou tiveram que cumprir medidas alternativas (3,0%). Ou seja, a grande maioria foi sentenciada a pena de prisão. Apenas 7,2% dos réus não tiveram algum tipo de sentença de mérito. Eles tiveram os processos arquivados por prescrição ou outro motivo.

Já os réus que responderam os processos em liberdade tiveram uma maior distribuição dos tipos de sentença: 25,2% foram condenados à prisão, 23% foram absolvidos e 26,0% foram condenados a penas ou medidas alternativas. Também é importante notar que 25,6% desses réus tiveram seus processos arquivados ou prescritos.

Constata-se, portanto, que a pena privativa de liberdade é a sentença mais frequente (46,8%). Além disso, verificamos que 92,8% dos réus que cumpriram prisão provisória receberam uma sentença definitiva, ao passo que entre os réus que responderam o processo em liberdade, apenas 74,4% chegaram a uma sentença definitiva. Dentre o total de processos que tinham sido arquivados, 72,5% correram com o réu em liberdade. Ao que parece, a manutenção da prisão provisória na fase judicial tem forte influência na produção da sentença judicial.

Os tempos do processo criminal

Quanto à duração dos trabalhos policiais, verificamos que o tempo médio entre a instauração do inquérito policial e a denúncia do MP é de 135 dias (4,5 meses). Nos casos de flagrante, no entanto, o MP apresentou sua denúncia 26 dias após a instauração

TABELA 20
TEMPO ENTRE A INSTAURAÇÃO DO
INQUÉRITO POLICIAL E A SENTENÇA
(EM DIAS)

	Tempo
Flagrante	26,3
Portaria	310,3
Total	135,1

Fonte: Diest/Ipea.

TABELA 21
TEMPO ENTRE
DENÚNCIA E SENTENÇA
(EM MESES)

	Tempo
Réu preso	16,7
Réu solto	40,6
Média geral	22,0

Fonte: Diest/Ipea.

do inquérito policial. Já nos casos de portaria, esse tempo foi de 310 dias (Tabela 20). Ou seja, os réus ficam bastante tempo presos sem uma denúncia formal contra eles.

O tempo médio entre o oferecimento da denúncia pelo MP e a emissão de uma sentença de extinção do processo é de 22 meses, quase dois anos (Tabela 21). Como a legislação prioriza a tramitação dos processos que correm com réu preso, o tempo médio dos processos com réu preso é substantivamente menor do que nos processos com réu em liberdade: 16,7 meses para os primeiros e 40,6 meses para os últimos.

TABELA 22
TEMPO ENTRE INSTAURAÇÃO DO
INQUÉRITO POLICIAL E A SENTENÇA
(EM MESES)

	Tempo
Flagrante	21,4
Portaria	56,0
Total	33,5

Fonte: Diest/Ipea.

O tempo médio entre a instauração do inquérito e a sentença de extinção do processo é de 33,5 meses (Tabela 22). Nos casos de inquéritos instaurados através de portaria, o tempo médio foi de 56 meses. Já nos casos de flagrantes, com réu preso por prisão provisória, o tempo médio entre a instauração do inquérito policial e a sentença é de 21,4 meses. Portanto, o tempo médio da prisão provisória é de quase dois anos.

Conclusão

Podemos dizer que no Brasil são raros os processos criminais que resultaram de trabalhos de investigação criminal. Na maior parte dos casos denunciados, não houve efetivamente trabalho de investigação criminal, pois os acusados foram presos em flagrante (53,7%) ou já estavam presos por outros crimes (6,3%). Exatamente por isso, não houve dificuldade em encontrar as pessoas denunciadas pelo MP (80,1%). Grande parte desses inquéritos foi concluída por delegacias não especializadas (72%).

A maioria dos inquéritos que resultou em denúncias foi aceita de imediato pelo MP, sendo que em 89% deles havia apenas uma pessoa indiciada. Os réus, em regra, tinham algum tipo de passagem pela polícia, sendo que 62,8% já haviam recebido algum benefício penal.

Esse padrão de atuação da polícia teve efeitos significativos sobre a tramitação dos processos criminais, pois foram raros os casos de relaxamento das prisões provisórias. A maior parte das pessoas presas em flagrante teve sua prisão provisória mantida durante o processo (73,3%), cujo tempo médio para os casos de réus presos foi de 21,4 meses. Também verificamos que a manutenção da prisão provisória na fase judicial teve forte influência na produção da sentença judicial, pois apenas 17,3% dos réus presos foram absolvidos ao final do processo.

O quadro da investigação criminal que realizamos não parece mais se encaixar no padrão descrito por juristas, pesquisadores e jornalistas. De forma geral, a investigação policial no Brasil tem sido representada pela ênfase na tomada de depoimentos e na busca de confissões (Kant de Lima, 1995; Misse, 2010).

De fato, ao longo do século XX, a investigação criminal baseou-se fundamentalmente na entrevista de suspeitos e testemunhas para produção de evidências jurídicas que pudessem resultar em denúncias criminais. Entretanto, esse modelo de investigação passou a ser fortemente criticado nas últimas décadas. As denúncias frequentes de ilegalidades e brutalidade nas práticas de investigação e a pouca eficiência na condenação de suspeitos acabaram por gerar uma crise de legitimidade da investigação criminal (Maguire, 2003).

Em alguns países (notadamente nos Estados Unidos, Canadá e Inglaterra) essas críticas tornaram-se mais fortes a partir dos anos 1970, resultando numa maior restrição ao uso de depoimentos e confissões nos processos criminais. Assim, passou-se a investir grandes recursos nos órgãos de perícia, num esforço de priorizar as provas técnicas, em detrimento das provas testemunhais. No que se refere especificamen-

te às polícias, foram criados manuais de investigação, bem como introduziram-se novos procedimentos operacionais para a otimização do desempenho dos investigadores. Alguns países criaram sistemas de indicadores da investigação criminal a partir da sistematização dos dados dos diversos órgãos que compõem o Sistema de Justiça Criminal.

No Brasil, também verificamos, a partir da década de 1990, um novo padrão na investigação criminal. Mas, contrariando as expectativas, a investigação criminal não se tornou mais técnica, baseada em provas periciais e procedimentos operacionais: a prisão em flagrante passou a desempenhar papel central na instrução criminal, substituindo a antiga ênfase na busca de testemunhas, produção de depoimentos e confissões.

Os motivos para esta mudança de padrão ainda precisam ser explicados. Mas, certamente, passam pela resistência das polícias civis em abandonar seu padrão cartorial de atuação, com pouca ênfase nas atividades de investigação e inteligência. Contribui para isso a supervalorização dos saberes jurídicos em detrimento dos saberes policiais que se observa nessas polícias (Misse, 2010a).

Além das resistências dos policiais, notamos também uma mudança de postura dos profissionais do Sistema de Justiça Criminal com relação à investigação criminal. Juízes e promotores têm sido cada vez mais relutantes em aceitar e denunciar casos cuja instrução criminal baseou-se exclusivamente na tomada de depoimentos (Costa, 2010). Essa mudança de postura, de certa forma, afetou as atividades de investigação.

Abstract: In this article, we describe some key features of the cases of police investigation that were denounced by the Public Prosecutor in Brazil. The pattern that emerges from a survey conducted in nine states, with a sample of criminal cases filed in 2011, differs from traditional representations of criminal investigation based on the search of witnesses, statements and confessions. The arrests take prominent place in the criminal investigation and has significant effects in the sentences. Finally, we suggest that this new pattern of police investigation may be the result of changes in the attitudes of Criminal Justice System professionals.

Keywords: police, criminal investigation, arrest, case flow of criminal justice, criminal procedure.

Referências

BRANDAO, P.; CEPIK, M. (Orgs.). *Inteligência de segurança pública: teoria e prática no controle da criminalidade*. Niterói: Impetus, 2013.

COSTA, A. T. M. É possível uma política criminal? A discricionariedade no Sistema de Justiça Criminal do DF. *Sociedade e Estado*, v. 26, p. 97-114, 2011.

———. A discricionariedade do Sistema de Justiça Criminal: uma análise do inquérito policial no Distrito Federal. In: Misse, Michel (Org.). *O inquérito policial no Brasil*. Rio de Janeiro: Booklink, 2010.

FERREIRA, N. J. C.; FERREIRA, L. H. C. A prova na esfera criminal. In: FERREIRA, N. J. C.; FERREIRA, L. H. C. *Investigação criminal: um estudo metodológico*. 2. ed. São Paulo: Sicurezza, 2013.

FERRO, A. L. Inteligência de segurança pública e análise criminal. *Revista Brasileira de Inteligência*, v. 2, n. 2, p. 77-92, 2006.

GARLAND, D. *The culture of control*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

———. The limits of sovereign State: strategies of crime control in contemporary society. *British Journal of Criminology*, v. 36, n. 4, p.445-471, 1996.

INNES, M. Investigation order and major crimes inquire. In: NEWBURN, Tim (Ed.). *Handbook of policing*. Cullompton: Willan Publishing, 2003.

———. Investigating Murder: Detective Work and the Police Response to Criminal Homicide. New York: Oxford University Press, 2003a.

———. The process structures of police homicide investigations. *British Journal of Sociology*, v. 58, p. 669-688, 2002.

———. Organizational communication and the symbolic construction of police murder investigation. *British Journal of Sociology*, v. 42, p. 67-87, 2001.

KANT DE LIMA, R. *A polícia da cidade do Rio de Janeiro: seus dilemas e paradoxos*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

MAGUIRE, M. Criminal investigation and crime control". In: Newburn, Tim (Ed.). *Handbook of Policing*. Cullompton: Willan Publishing, 2003.

———. Policing by risk and targets: some dimensions and implications of intelligence-led crime control. *Policing and Society*, v. 9, p. 315-336, 2000.

———. Assessing investigative performance: the clear up rate and beyond. *Focus*, v. 1, n. 4, p. 1-22, 1994.

MINGARDI, G. O trabalho da inteligência no controle do crime organizado. *Estudos Avançados*, v. 21, p. 51-69, 2007.

———. Inteligência policial e crime organizado. In: LIMA, Renato Sérgio de; PAULA, Liana de (Orgs.). *Segurança pública e violência*, p. 41-51. São Paulo: Contexto, 2006.

———. *Tiras, gansos e trutas*. São Paulo: Scritta, 1992.

MINGARDI, G.; FIGUEIREDO, I. S. A investigação de homicídios: construção de um modelo. "Coleção Segurança com Cidadania", v. 3, p. 173-204, 2009.

MISSE, M. Crime, sujeito e sujeição criminal. Aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria bandido. *Lua Nova*, v. 79, p. 15-38, 2010.

———. *O inquérito policial: uma pesquisa empírica*. Rio de Janeiro: Boolink, 2010a.

MORRIS, B. History of criminal investigation. In: NEWBURN, Tim (Ed.). *Handbook of Policing*. Cullompton: Willan Publishing, 2007.

RIBEIRO, L. J. *Não há corpo, mas foi crime*. Brasília: Fábrica dos Livros Editora, 2012.

———. *Investigação criminal – homicídios*. Brasília: Fábrica dos Livros Editora, 2006.

SKOLNICK, J.; FYFE, J. *Above the law: police and excessive use of force*. New York: The Free Press, 1993.

As correspondências entre José Enrique Rodó e Miguel de Unamuno: o reencontro intelectual da Pátria Mãe com a Pátria Filha*

Recebido: 22.03.14

Aprovado: 21.10.15

Elisângela da Silva Santos**

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar alguns temas presentes nas correspondências trocadas entre os autores José Enrique Rodó (1871-1917) e Miguel de Unamuno (1864-1936). Nessas cartas, podemos perceber um projeto intelectual que tinha como proposta traçar um intercâmbio de ideias e de relações entre a Espanha e a América Latina. Dentre os temas discutidos estão: os debates em torno de seus livros; a construção de um espírito coletivo com vistas a uma aproximação entre a Antiga Pátria Mãe e a Antiga Pátria Filha; suas produções ensaísticas; as condições políticas e históricas vivenciadas por Espanha e Uruguai; o positivismo e o idealismo; por fim, a religião e a ciência. Todos esses elementos foram debatidos pelos autores e serão retomados no texto com a finalidade de perceber em seus escritos uma aliança intelectual e espiritual entre os países envolvidos neste processo de colonização.

Palavras-chave: correspondência, intelectualidade, América hispânica, José Enrique Rodó, Miguel de Unamuno.

Introdução

José Enrique Rodó (1871-1917), ensaísta e pensador uruguaio, e Miguel de Unamuno (1864-1936), ensaísta, romancista, poeta e pensador espanhol, mantiveram contato através de correspondências durante mais de 15 anos. O objetivo deste texto é retomar os conteúdos destas cartas, na tentativa de perceber um projeto intelectual que visava estabelecer diálogos que facilitassem a compreensão do contexto político, social e cultural no qual os seus países estavam inseridos. Percebemos que essas correspondências apontam para a discussão desses autores sobre seus processos criativos e, embora sejam tomadas como ponto de partida para a análise – uma vez que muitos conteúdos nos oferecem a oportunidade de discutir o contexto intelectual e social expressivo em que foram debatidos pelos autores –, o texto também trará outras fontes de pesquisa.

De acordo com Marcos Antonio de Moraes (2007), o estudo da correspondência pode abrir três perspectivas de estudo, sendo a primeira a sua recuperação como expressão testemunhal que define um perfil biográfico; a segunda seria a possibilidade de exploração do gênero epistolar, que procura apreender a movimentação

* Este texto é resultado de uma pesquisa realizada na Universidade Complutense, Madrid, no ano de 2012, momento em que finalizava a pesquisa de doutorado e me deparei com a temática das relações entre a intelectualidade espanhola e latino-americana; na ocasião, não tive a oportunidade de incluir o texto na versão final da tese (defendida em março de 2013), pois o objetivo era trabalhar os pensamentos e projetos para a nação de Monteiro Lobato e de José Enrique Rodó, de forma comparativa. Ressalto ainda que tive o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp).

** Doutora em ciências sociais pela Universidade Estadual Paulista (FFC-Marília). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal de Goiás/Campus Jataí.

nos bastidores da vida artística de um determinado período; e o terceiro viés possível é aquele que enxerga o gênero epistolar como “arquivo de criação”, espaço onde se encontram fixadas a gênese e as diversas etapas de elaboração de uma obra artística:

A crítica genética, ao considerar a epistolografia um “canteiro de obras” ou um “ateliê”, busca descortinar a trama das invenções, o desenho de um ideal estético, quando examina as faces dos processos de criação (Moraes, 2007: 30).

Como veremos, as cartas trocadas entre Rodó e Unamuno abrem possibilidades para estas três perspectivas descritas por Moraes (2007). Nosso principal interesse é analisar o movimento empreendido por ambos os pensadores, no que diz respeito ao contexto político e social que marcou o ensejo de “reaproximação” entre a Espanha e a América Latina.

As correspondências entre os autores foram compiladas por Emir Rodríguez Monegal (1957) e publicadas nas *Obras completas de José Enrique Rodó*, tendo sido classificadas por Monegal como a mais valiosa de seu epistolário¹.

1. Dentre os correspondentes de Rodó, que estão compilados em suas *Obras completas*, estão: Leopoldo Alas, Joaquín de Salterain, Juan Francisco Piquet, Rafael Altamira, Rubén Darío, Alberto Nin Frías, Luis Ruiz Contreras, Max Henríquez Ureña, Pedro Henríquez Ureña, Carlos Arturo Torres, Horácio Quiroga, dentre outros.

A través de sus cartas, Rodó y Unamuno exponen lo mejor de sus naturalezas profundas y dibujan el leal contrapunto de los espíritus comprometidos en dos zonas tan distintas del mismo mundo espiritual: la estética, la religiosa. Del contraste de la oposición, se va formando una curiosa armonía (Monegal, 1957: 1.300).

Essa “harmonia” expressa nas cartas é o resultado de um intenso debate travado por Rodó em seus livros: a integração continental, tendo como traço comum a relação com a Espanha. Seu programa essencial reivindicava o dever de prosseguir a “luta intelectual” iniciada pelos “homens do passado”, cujo principal objetivo era a formação da cultura latino-americana.

Segundo Rodó, o problema fundamental da literatura produzida após a independência política era visto como questão crucial a ser enfrentada, pois a tendência dos “novos rumos” era cada vez mais o distanciamento da “Pátria-Mãe”. Rodó alude à necessidade de permanência dos traços espanhóis na cultura hispano-americana como algo indispensável para o desenvolvimento cultural da ex-colônia.

As cartas de Rodó trocadas com Unamuno tinham o objetivo – como afirmou o primeiro – de construir uma harmonia espiritual da “raça espanhola”, um aspecto fecundo tanto para os espanhóis quanto para os hispânicos. As características comuns a estes pensadores seriam: a superação do positivismo, um maior apego ao humanismo e a um idealismo pautado na aristocracia intelectual.

Neste sentido, o exercício de discutir suas correspondências pode nos auxiliar na compreensão de muitos temas resgatados por estes escritores, que estavam em processo de criação de projetos intelectuais para seus respectivos países. Além disso, também retoma a questão da colonização, reexaminada por personagens pertencentes aos dois lados do mesmo processo: o antigo colonizado e o antigo colonizador.

Primeiras impressões: debate em torno de *Ariel*

As correspondências se iniciaram entre ambos, a partir de 20 de março de 1900, quando Rodó tomou a iniciativa de enviar a Unamuno um exemplar de seu recém-lançado livro *Ariel*. A carta demonstra uma postura muito respeitosa e educada da parte de Rodó, que se comporta como se fosse um aluno interessado em ouvir a opinião do mestre mais experiente.

Es, como usted verá, obra de acción, si así puede decirse; he querido hablar a la juventud a la que pertenezco, a la juventud de América, sobre ideas cuyo interés y oportunidad me parecen indudables; y si no pareciera una aspiración presuntuosa, agregaría que he ambicionado iniciar, con mi modesto libro, cierto movimiento de ideas en el seno de aquella juventud, para que ella oriente su espíritu y precise su programa dentro de la vida social e intelectual de las actuales sociedades de América (Rodó, 1957: 1.300).

O livro *Ariel* inaugurou a carreira de Rodó como escritor profissional. Foi lançado quando o autor tinha 29 anos. Trata-se, como ele afirma na carta acima, de um livro destinado à juventude latino-americana. Nele Rodó retomou as personagens da peça *A tempestade* (1611), de Shakespeare. Ariel, Próspero e Caliban são personagens-metáforas utilizadas na tentativa de inserir e atualizar a discussão da colonização e do futuro do continente².

O contexto de surgimento de *Ariel* estava marcado pela influência norte-americana sobre as ex-colônias espanholas. Em 1898, a Espanha perdia seu domínio sobre Cuba, Porto Rico e Filipinas, suas últimas colônias, e os Estados Unidos despojavam como uma “potência” em ascensão. Conforme Hans-Joachim König (1987), os Estados Unidos eram suficientemente poderosos militar, econômica e politicamente, a ponto de expulsarem a Espanha de Cuba e estabelecerem uma esfera de influência no Caribe. A ideia era que a proteção dos Estados Unidos impulsionaria o desenvolvimento de Cuba, e somente um país politicamente estável e sem rivalidades internas poderia beneficiar-se de suas riquezas naturais e do tesouro de seu solo, sem o medo de interferências europeias.

2. Para alguns autores, como, por exemplo, Irmtrud König (2008), a obra de Ernest Renan, intitulada *Caliban: suite de la tempête: drame philosophique*, escrita em 1878, também pode ser lida como uma das influências de Rodó para sua obra *Ariel*. A obra abre com a personagem de Caliban solicitando sua liberdade a Próspero, que o aprisiona assim como o faz com Ariel. Ariel acredita em Próspero e o obedece fielmente, já Caliban revolta-se com sua condição de prisioneiro, e é visto como uma possível deflagração da democracia e da liberdade do povo, entretanto, conforme Renan, tratava-se de uma democracia medíocre, que tentava nivelar os altos valores espirituais, até então pertencentes aos nobres. O desenho das personagens feito por Renan estabelece o conflito entre liberdade e servidão, pensamento religioso e pensamento humano, anjo e diabo, burguesia/nobreza e povo etc. O intuito de Caliban é lutar pela liberdade dos servos, por isso passa a ser visto como “o povo”, o que, nesta quadra da história da França, era uma alusão ao processo de democratização da sociedade.

3. Numa passagem de *Ariel*, com referência ao trabalho de Tocqueville, Rodó afirma sobre os Estados Unidos: *“Fuertes, tenaces, teniendo la inacción por oprobio, ellos han puesto en manos del mechanic de sus talleres y el farμες de sus campos la clava hercúlea del mito, y han dado al genio humano una nueva e inesperada belleza ciñéndole el mandil de cuero del forjador. Cada uno de ellos avanza a conquistar la vida como el desierto de los primitivos puritanos”* (Rodó, *Ariel*, 1957: 229).

4. Para Tocqueville, os homens das sociedades aristocráticas, comparados aos das democráticas, não se preocupariam em mudar de estilo de vida e condições de consumo, já que não conheciam outra maneira de viver; diferentemente dos homens das sociedades democráticas, por terem conseguido uma melhor condição de vida devido à forma laboriosa, portanto se agarravam às novas conquistas de modo incessante, temendo sua perda. Neste sentido, o autor acreditava que o bem material não seria um objeto de vida do aristocrata, pois este estava satisfeito e, portanto, voltava sua alma

Cuba saiu, contudo, prejudicada com o acordo feito com os Estados Unidos, que dificultaram a industrialização na ilha, pois a converteu no polo mais importante de abastecimento de açúcar nos Estados Unidos, obrigando os cubanos a importarem bens de capitais, produtos manufaturados e alimentícios. Deste modo, a ação dos norte-americanos conseguiu frear o desenvolvimento do país, que passou novamente a ser dependente de uma potência.

A crítica rodoniana construída em *Ariel* aponta para este “utilitarismo” norte-americano. No livro, a personagem Caliban aparece como a encarnação dos Estados Unidos da América e representa o desenvolvimento material desenfreado, o utilitarismo e o nivelamento feito por baixo, tudo isso em detrimento do desenvolvimento espiritual, do conhecimento elaborado e da delicadeza.

Quando el sentido de la utilidad material y el bienestar domina en el carácter de las sociedades humanas con la energía que tiene lo presente, los resultados del espíritu estrecho y la cultura unilateral son particularmente funesto a la difusión de aquellas preocupaciones puramente ideales que, siendo objeto de amar para quienes les consagran las energías más nobles y perseverantes de su vida, se convierten en una remota, y quizá no sospechada, región, para una inmensa parte de los otros (Rodó, 1957: 210).

Como vemos nesta passagem, Rodó criticava a utilidade material priorizada em detrimento do desenvolvimento espiritual e cultural; a personagem de Ariel representa, no livro homônimo, a juventude que necessita ser orientada, servido, talvez, como metáfora caracterizadora do continente latino-americano, no qual a cultura, a literatura e também a sociedade se encontravam em pleno processo de formação, portanto, deveria seguir os ensinamentos de Próspero, dono de uma “voz magistral” que ensina de forma profunda e espiritual.

Muitas afirmações categóricas feitas por Rodó com relação às características dos Estados Unidos da América estão fundamentadas nas impressões de europeus, como, por exemplo, em Aléxis de Tocqueville³, que, em seu trabalho sobre a democracia na América, defendia que o gosto pelo bem-estar material era geral entre os norte-americanos. Para o autor francês, o grande objetivo norte-americano se restringia em satisfazer as menores necessidades do corpo e em afluir às pequenas comodidades da vida, o que acabava dominando “universalmente os espíritos”⁴.

Rodó asseverou que a “concepção utilitária” e a “igualdade na mediocridade” es-tariam intimamente relacionadas e, em sua opinião, compunham o que se convencionou chamar, na Europa, de “espírito do americano”. Sua “grandeza titânica”

impunha-se mesmo aos mais cautelosos pelas enormes desproporções de seu caráter ou “pelas violências recentes de sua história”. No livro *Ariel*, a figura de Caliban teria estas características do “espírito norte-americano”.

Nessa obra, destaca-se a busca por uma identidade latino-americana embasada na herança clássica, cimentada nos valores espirituais. Próspero poderia ser encarado como a representação do continente europeu: experiente, depositário da alta cultura e transmissor dos “verdadeiros” valores originários da América hispânica.

Portanto, o contexto de publicação de *Ariel* retoma o assunto da primeira missiva de Rodó destinada a Miguel de Unamuno: o nascimento de um movimento de ideias, ou de uma “literatura de ideias” que começava a refletir sobre as condições da América naquele período. Para Rodó, a Espanha era o país que a América ainda considerava o “lar” de nossa raça e de nosso espírito.

Segundo Belém de Castro Morales (1995), a chamada geração de 1900, à qual pertencia Rodó, representou o trunfo do esforço intelectual e da luta pela cultura em um momento de grandes transformações.

Si algo identifica a los escritores de la generación del novecientos es su unánime desazón y protesta frente a la imposibilidad de fortalecimiento de un proyecto cultural que sirviera de marco a sus esfuerzos individuales. Los textos de Rodó muestran la reflexión más profunda – y, en ocasiones, angustiadas – sobre la precaria función del creador y del intelectual en las frágiles democracias americanas, así como la nostalgia por momentos de mayor orden social en los que el rumbo de las naciones era dirigido por grandes personalidades de la cultura (Morales, 1995: 127-128).

Nomes como Carlos Reyes (1868-1938), Carlos Vaz Ferreira (1872-1958), Herrera y Reissing (1875-1910), Delmira Agostini (1886-1914), Florencio Sanches (1875-1910) e Horácio Quiroga (1878-1937) fizeram parte desta geração, e todos concebiam a literatura a partir de um plano universal cujo objetivo era incorporar a literatura uruguaia à grande tradição literária ocidental. Nem aqueles que se ligaram ao regionalismo (Viana, Quiroga, Sanches y Regules) se “reduziram” de modo estreito ao nacionalismo e tentaram transcender às limitações do regional. Neste contexto, Rodó via como benéfico o desenvolvimento da vida mental na cidade, pois ampliava as inquietações espirituais além do tema “nativo”⁵.

para outro sentido: o desenvolvimento espiritual.

5. Rodó orgulhava-se pelo fato de a capital de seu país, Montevidéu, se apresentar como um dos centros da América mais culto e espiritualizado. Menos utilitária e menos mercantilizada do que Buenos Aires, por exemplo, o que se devia à sua relativa inferioridade material, por isso um estilo de vida ligado à estética e ao desinteresse material, onde se formou “*cierto espíritu de crítica vigilante y perspicaz y respiramos un ambiente más europeo*”.

A formação de um espírito coletivo

Para retomar a troca de cartas entre Rodó e Unamuno, percebemos que este responde à primeira carta de Rodó dizendo que lhe interessava muito o pensamento hispano-americano e também o espírito coletivo que havia na América Latina. Além disso, Unamuno diz que Rodó é um escritor “genuinamente platônico”, “sereno”, “nobre” e “equilibrado”, mas não deixou de tecer sua primeira crítica sobre a obra: um excesso de francesismo que não lhe agradava muito: *“su claridad, su método, su belle ordenance me hastían, veo en ellos siempre la sombra de Racine”* (Unamuno, 1957: 1301).

Miguel de Unamuno estava entre os pouquíssimos europeus a se interessarem pelo conhecimento das “coisas da América”. Na última década do século XIX, o interesse de Unamuno na América aumentou ainda mais; foi quando começou sua colaboração em diários e revistas do continente. Segundo Julio Cesar Chaves (1964), foi o momento em que iniciou seu “magistério epistolar”, trocando cartas periódicas com figuras americanas.

[...] ni España ni América solas y aisladas podrán imponer en estos tiempos tormentosos de potencias y bloques, su personalidad. Sólo una confederación espiritual podrá darle seguridad, bienestar, progreso (Unamuno apud Chaves, 1964: 25).

Assim como Rodó, Unamuno fazia parte de uma geração de intelectuais interessada nos problemas nacionais e históricos de seu país. Trata-se da Geração de 1898⁶. Esta foi a data do chamado “desastre imperial” (perda das últimas colônias) espanhol, ano do fracasso militar que abriu espaço para a meditação, com o retorno da história espanhola para o seu centro peninsular, momento em que voltam a olhar em seus “próprios espelhos” (cf. Cuneo, 1997). A questão de fundo posta por esta geração era de onde poderia bem vir a força para seguir e impulsionar a vida do país, que, conforme Unamuno, vivia sob um marasmo:

He aquí la palabra terrible: no hay juventud. Habrá jóvenes, pero juventud falta. Y es que la Inquisición latente y el senil formalismo la tienen comprimida. En otros países europeos aparecen nuevas estrellas, errantes las más y que desaparecen tras momentánea fulguración, hay el gallito del día, el genio de la temporada, aquí, ni esto: siempre los mismos perros y con los mismos collares (Unamuno, 1968: 132-133).

O programa da geração de 1898 buscava uma espécie de renascimento espanhol (*“hay que ser modernos”*), esta seria a única forma de arrancar o país de seu isolamento e marasmo, realizando uma verdadeira regeneração:

6. Faziam parte desta geração: Angel Ganivet (1866-1898), Pío Baroja (1872-1956), Azorín (1873-1967), Antonio Machado (1875-1939), dentre outros.

En el orden de las ideas, el sentido restringido de regeneracionismo supone una crítica del sistema concreto del régimen salido de la Restauración, que de la crítica del caciquismo resbala al antiparlamentarismo, de la crítica de los partidos tunantes pasa a la crítica de los partidos políticos, todo lo cual acompañado de una serie de medidas empíricas en las que apuntan numerosos brotes del sempiterno arbitrio hispánico (Lara, 1984: 57).

O que conseguimos perceber, até o momento, é que estes autores tinham como preocupação comum a formação ou uma reformulação (no caso de Unamuno) de seus respectivos países. Embora realizem também uma análise profunda dos problemas existentes, das identidades, da literatura e da cultura, da industrialização e da modernização, suas reflexões não constroem um tratado teórico, guarnecido de métodos científicos, sociológicos ou políticos. Envolvem sim todos estes temas sob a forma do ensaio.

O ensaísmo rodoniano e unamuniano

Para Belén de Castro Morales (2008), o ensaio hispano-americano aparece como espaço reflexivo para a gestação dos grandes projetos sociais, políticos e culturais que se sucederam no transcurso histórico do continente. E também é visto pela autora como o “laboratório” de renovação de formas e estratégias expressivas em constante processo de hibridizações discursivas e de elaborações interdisciplinares. Portanto, possui funções polivalentes⁷.

Desde o Modernismo, e ao longo do século XX, o ensaio literário situa-se como discurso reflexivo e interpretativo em diversos campos do conhecimento (literatura, estética, pensamento filosófico e político, crítica da cultura etc.). Também adotou diversos formatos: a carta, o artigo, o manifesto, o prólogo, o aforismo e o romance filosófico:

El ensayista, en su diálogo con el lector o consigo mismo, reflexiona siempre sobre el presente, apoyado en la sólida base del pasado y con el implícito deseo de anticipar el futuro por medio de la comprensión del momento actual (Gomes-Martinez, 1981: 30).

É interessante perceber que, nas cartas trocadas entre Rodó e Unamuno, o tema de seus ensaios é muito discutido, tanto que em muitos momentos assume a forma ensaística. Para retomar o tema da primeira carta de Rodó enviada a Unamuno, e a primeira resposta deste, Rodó envia uma segunda carta ao autor espanhol, em outubro de 1900, dizendo que de fato o pensamento francês o seduzia devido à espiritualidade, a graça, a fineza do gosto, a generosa amplitude. Além disso, afir-

7. Esses autores ensaístas, como disse Medardo Vitier (1945), estão fazendo a discussão de tudo e de uma só vez: higiene, arte, comunicação e novela; escola pública e legislação trabalhista; códigos de reabilitação do índio. Tudo se junta e se confunde, o indígena com a civilização branca, até as persistências coloniais mais vivazes em aspectos nocivos.

ma que estão no patamar de seus “deuses”: Renan, Taine, Guayau, Saint-Victor e Flaubert. Ao mesmo tempo em que não descarta o pensamento espanhol, pois, segundo ele, merecia sempre sincera e viva simpatia: “*Nadie más que yo admira a los representantes de verdadero mérito que quedan a la intelectualidad española*”. Dizia ter sempre os olhos fixos na Espanha, além de propor ao mestre Don Unamuno um trabalho que harmonize espiritualmente a “raça espanhola”.

Esta questão do forte apego rodoniano à França, segundo a concepção unamuniana, poderia fazer com que houvesse um afastamento grande de seus “semelhantes”. Para ele, o cosmopolitismo era um ideal buscado por muitos modernistas, mas não era sinônimo de universalidade, esta sim supõe o sentimento de eternidade, da tradição, já o cosmopolitismo impunha a construção de um homem sem o “intenso sentimento” individual, isso sim poderia unir a seus semelhantes.

Na visão de Unamuno, a influência deste cosmopolitismo importado da França estava prejudicando enormemente as repúblicas hispano-americanas, o que impedia o processo de universalização de suas culturas. Para ele, o artista deveria buscar inspiração em sua própria época e em sua própria pátria⁸.

8. Conforme as explicações de Monegal (1957) sobre as cartas trocadas entre os autores, Unamuno escreveu a Leopoldo Alas quatro dias após escrever a Rodó num tom muito mais discrepante e menos educado dizendo que *Ariel* era uma doutrina do “ócio clássico”. Além disso, Unamuno escreve mais tarde uma crítica do livro na revista espanhola *La Lectura*, dizendo: “*Es una honda traducción al castellano no sólo al lenguaje, sino al espíritu – de lo que el alma francesa tiene de ateniense y de más elevado; es el aticismo sentido en francés por un hispanoamericano*”. (Unamuno apud Monegal, 1957: 1.307). Entretanto, Unamuno não deixa de atestar as qualidades do livro, mesmo se de modo discreto.

O reencontro intelectual

De acordo com a tese de Donald Folgequist (1968), a guerra de 1898 foi o elemento que mais contribuiu para o renascimento de um sentimento de afeto e de filiação à Espanha, por parte dos hispano-americanos, além de despertar nos espanhóis a consciência de sua dívida cultural para com suas ex-colônias. Essa crise fez com que os espanhóis repensassem o descuido em suas relações com a América, e que buscassem uma espécie de reconciliação com suas antigas colônias.

Até então, havia desconhecimento e subestimação da América, por parte da intelectualidade europeia. Para esta, o mundo da inteligência terminava na costa atlântica de Portugal e Espanha (cf. Chaves, 1964). Para Roberto Fernández Retamar (1995), Unamuno é um característico pensador do subdesenvolvimento espanhol, pois reivindicava uma espécie de “africanidade” espanhola.

Proclama Unamuno la fraternidad entre los pueblos hispánicos, que se alcanzará mediante la igualdad. Igualdad entre España y América; igualdad entre todas las naciones hispanoparlantes. Para ello es necesario que todas trabajen en un mismo plan con idéntica personalidad e igualdad de derechos (Chaves, 1964: 31).

Segundo Unamuno, se a Espanha quisesse recuperar seu posto nas jovens nações americanas, que passavam pela “escarlatina francesa”, importava recobrar seu pres-

tígio intelectual e levá-lo à América sem aspirações utilitárias. As relações entre a Espanha e as que foram suas “filhas” não deveriam se restringir pelos princípios do direito internacional, mas sim por outros distintivos.

A ideia de “renascimento”, “regeneração” espanhola, posta por sua geração, relacionava-se a um âmbito hispânico maior, por isso o hispano-americano nunca seria considerado como um estrangeiro:

Pensamiento de la decadencia [en España] y pensamiento de la independencia [en Hispanoamérica] presentan notorias afinidades de fondo y forma. Buscar las causas y encontrar los remedios de la decadencia nacional, resolver los problemas de la constitución de la patria son operaciones del mismo sentido: de política en la amplia acepción etimológica del término, que lo refiere a la comunidad cultural en todos los sectores de la cultura y no sólo en el político en la acepción más estricta, pero que comprende también esta (Gaos apud Retamar, 1995: 147).

Para Royano (2000), 1898 representou um momento conjuntural dentro do mundo hispânico que deu lugar a um diálogo enriquecedor entre escritores de uma e outra margem do Atlântico. Em sua grande maioria, os intelectuais do final do Século XIX, questionaram os valores de uma cultura expansiva – a anglo-saxã – cuja impetuosa modernidade impôs-se sobre a tradição humanista da cultura latina que esteve na base da cultura Ibérica.

Em carta datada de 12 de outubro de 1900, Rodó inicia uma discussão sobre a solidariedade intelectual que deveria existir entre a Espanha e a América. Em suas palavras:

Nuestros pueblos (España por anciana, América por infantil) son perezosos para todo lo que signifique pensar o sentir de manera profunda y con un objetivo desinteresado. No importa; trabajemos recíprocamente los que formamos la minoría más o menos pensadora (Rodó, 1957: 1.305).

Em sua resposta a esta carta, de dezembro de 1900, Unamuno escreve:

¡Qué exacto lo que me dice de que España es anciana y América infantil! Hay que trabajar. Su obra de usted es la más grande, a mi conocimiento, que se ha emprendido últimamente en América. Hay que sacudir a los pueblos dormidos y que penetren en sus honduras, que en ellas nos encontraremos todos. [...] Tenemos un fin común, desde nuestros caminos nos animaremos y saludaremos y aún podremos darnos las manos porque de continuo se cruzan y

entrecruzan y se confunden. Y... es que hay caminos diversos. No, amigo Rodó, lo que nos une en realidad no es mucho, es todo. Es todo (Unamuno, 1957: 1.307).

Portanto, o que mais interessava aos dois autores era a realização deste cruzamento e entrecruzamento entre Espanha e Hispano-América. Unamuno, com relação a este projeto, criou o conceito de *hispanidad*, ao contrário de *espanholidad*, pois assim incluiria a todas as linhagens, todas as raças espirituais de origem hispânica⁹.

9. Muitas vezes, Unamuno utilizava o termo Ibero-América, para abarcar Portugal e Brasil. Achava absurdo que Portugal e Espanha, dois países com línguas afins, se mantivessem longe espiritualmente e que mantivessem pouca comunicação cultural.

Para Unamuno, a relação entre a América e a Espanha era marcada pela incompreensão e pelo preconceito, daí a necessidade do retorno, pela via da cultura, da intelectualidade e da linguagem. Esta seria indispensável para conhecer a evolução de um povo e entender a psicologia individual do ser humano. A língua é vista como o sedimento do pensar de um povo, pois é nela que o espírito coletivo deixa suas pegadas, por isso Espanha e América eram indissociáveis.

Em artigo publicado no livro *El mirador de Próspero* (1913), intitulado “La España niña” (com referência à América hispânica), Rodó defende uma grande originalidade continental latente, que deveria imprimir sentido à formação da América hispânica. Ao citar Unamuno, formula a seguinte proposta:

[...] contra el europeísmo invasor, predicado hoy por el alto y fuerte Unamuno. – Soñemos, alma, soñemos un porvenir en que a la plenitud de la grandeza de América corresponda un milagroso avatar de la grandeza española [...] (Rodó, 1957: 722).

Nesta passagem podemos observar que Rodó utilizava os escritos de Unamuno como uma espécie de fundamentação teórica para o seu projeto de formação da originalidade intelectual hispano-americana. Rodó fala acerca de um milagroso avatar da grandeza espanhola, ou seja, reclama a mudança, a renovação do continente que ainda se encontra em fase de formação, e que por isso poderia adquirir uma face original, contrária ao europeísmo invasor, mas que, ao mesmo tempo, conservaria a grandeza espanhola, necessária para o futuro americano. Em carta destinada a Juan Francisco Piquet, de janeiro de 1904, Rodó reafirma suas relações estabelecidas com a intelectualidade hispano-americana, citando dois de seus correspondentes: o mexicano Rafael de Altamira (1886-1951) e Miguel de Unamuno:

Acabo de recibir cartas de Unamuno y de Altamira, y ambos hablan, con coincidencia que me llama la atención, de síntomas y asomos de un próximo resurgimiento para España: de una gran sacudida que le hará recobrar todo el camino que ha perdido (Rodó, 1957: 1.273).

Intelectualidade e conflitos políticos

Outro tema bastante debatido nas missivas trocadas por Rodó e Unamuno diz respeito à questão da intelectualidade de seus países viverem processos de transformações sociais. Nas cartas de 1903, Rodó afirma: as condições para a produção de um intelectual excluem toda política impulsiva e anárquica.

Neste momento, tanto Rodó como Unamuno se queixam dos conflitos vividos em seus respectivos países. Este diz que o “politicismo” devora os intelectuais. Esta discussão trazida por Unamuno remete à instabilidade política vivida na Espanha entre os anos de 1902 a 1907. Os partidos políticos estavam divididos, passavam por um processo de reorganização, o que contribuiu para as profundas crises do governo. Esta situação é resultante da crise de 1898, momento em que vieram à tona os problemas econômicos, as questões militar e clerical.

Hoy todos tenemos aquí que alistarnos en el combate; el estado de la patria no permite labor puramente contemplativa ni el arte puro. Hay que sacrificar el cultivo del propio nombre, las naturalezas ansias de quedar en la historia literaria, a la santa labor de dar el espíritu al pueblo. Más que embotellar mi alma en uno o varios libros, tengo que derramarla entre los míos. Sembrarla en mi patria. Presumo que la sacudida será honda y llegará a las entrañas religiosas del pueblo. Hay que hurgarlas. El pobre duerme; le han educado a delegarlo todo. El ciudadano económico lo delega en el usurero; el ciudadano político, en el cacique; el religioso, en el cura y los tres de cobran caro, el primero el capital que le presta, el segundo la influencia, el tercero la gracia divina averiada que le revende. En vez de darle una luz para que por sí mismo se busque y abra su camino de eternidad, se le metió en un carro y en él se le lleva a oscuras por caminos que desconoce. Más parece que despierta, sobre todo en las ciudades (Unamuno, 1957: 1.316-1.317).

Rodó escreveu a resposta a esta carta a Unamuno sob um tom esperançoso com relação ao desenvolvimento de uma política nacional¹⁰ “menos bárbara”:

De mi país nada nuevo ni bueno puedo decirle. La guerra civil no es cosa nueva, tratándose de pueblos donde parece haber arraigado casi como una diversión o sport nacional. Sin embargo, aunque tal guerra sea cosa triste, injustificable y vergonzosa, y nos perjudique y afrente, he de decir a usted que no considero el porvenir inmediato de estos países con el criterio pesimista de muchos; creo que los males de ahora pasarán; percibo que, en medio de tantas tribulaciones, vamos adelante, aun en lo político y administrativo, y veo tanta vitalidad, y tanta riqueza, y tanta fuerza almacenada en

10. As guerras civis endêmicas – outro aspecto sobressalente na história uruguaia do século XIX – foram sintomas da tentativa de inserção do país numa nova ordem política, pautada no republicanismo. Os dois partidos tradicionais, Blancos (Partido Nacionalista) e Colorados, disputavam a conquista do poder e o governo central era incapaz de impor, até então, sua autoridade sobre uma sociedade de “criadores de gado”, cuja mentalidade se pautava no mando local, num conceito próprio de vida civil e, principalmente, de proteção da propriedade. Para Alberto Zum Felde (1967), após a independência, foram quase 50 anos de guerras e revoluções. Isso correspondeu ao momento mais trágico da história uruguaia, marcado pela luta dos “bandos” tradicionais que disputavam o poder, provocando violentas convulsões. Em 1875, José Pedro Varela (1845-1879), político, escritor e educador descreveu esta situação do seguinte modo: “En cuarenta y cinco años de vida independiente hemos tenido diecinueve revoluciones [...] La guerra es el estado normal de la República” (Varela apud Ibañez, 1968: 4).

estas tierras bendecidas por la Naturaleza, que tengo por cuestión de tiempo el triunfo sobre los resabios del pasado y el predominio definitivo de los hombres de pensamiento sobre los caudillos levantisos (Rodó, 1957: 1.317-1.318).

11. O autor de *Ariel* foi deputado por Montevideu durante três períodos: (1902-1905; 1907-1911 e 1912-1915). Para Jorge Cencio Silva (1972), os traços básicos de sua atuação como político eram: a tolerância, a atuação pela pacificação do país, o fim do ódio partidário, entre Blancos e Colorados, que marcaram as décadas anteriores do Uruguai, uma luta civil franca e sem violências, além da defesa da organização legal da República.

Nesta carta, Rodó reclama ainda da falta de tempo disponível para escrever para o já considerado amigo Unamuno, devido suas atividades também como deputado¹¹. Neste momento, as cartas começaram a ficar mais esporádicas, entretanto, Rodó reconhece que mudou positivamente suas ideias desde que começaram a trocar as cartas, e que seu espírito evoluíra muito.

É interessante apontar que tanto Rodó como Unamuno perceberam a posição dos intelectuais como algo necessário para suas nações. Segundo Mannheim (1982), os intelectuais são capazes de operarem “sínteses de perspectivas”, além de movimentos ativos da tentativa de atuarem numa missão civilizadora. Em carta de novembro de 1901, Unamuno fala de seu projeto educacional a Rodó:

Y ahora otra batalla me llama. A la vez que avanzo lentamente (festina lente es lema mío) en mi novela, trabajo en mi ensayo sobre la Libertad para decir a este mi pueblo español que lo que necesita es cultura más que libertad. La libertad aquí sería un mal, tomada en abstracto. La libertad de enseñanza, [...] significaría de hecho que no habrían de enseñar más que los frailes; para que proclamemos la libertad de conciencia es antes preciso que hagamos la conciencia que ha de ser libre. Quiero proclamar el Kulturkampf español y erigir una bandera de la cultura. Somos aquí una minoría de europeos, educados a biberón científico, que tenemos el deber y el derecho de imponernos a una mayoría de berberisco, para quienes la libertad sería un mal. Una dictadura civil pedagógica es lo que aquí se impone, una tutela ejercida por los intelectuales. Otra cosa sería la barbarie. Espero que este escrito mío produzca agitación aquí (Unamuno, 1957: 1.309).

É interessante apontar como os projetos dos dois autores se entrecruzam de forma importante no que se refere à postura do intelectual como detentor de uma personalidade integral. Pode-se perceber a presença de um corpo de ideias pertencentes ao mesmo momento na antiga metrópole e em suas antigas colônias, tais ideias possuem continuidades e a mesma temática; conforme Belém de Castro Morales (1995), são autores que se consideravam responsáveis pela regeneração moral e intelectual de suas sociedades. Percebemos que ambos resgatam o passado de seus países com perspectivas de futuro, por mais que não façam parte do mesmo processo político-econômico: o fim da era dos impérios para a Espanha, e a configuração de Estados-nações na América Latina.

Rodó concebia o intelectual como consciência de uma época e como guia de opinião. Não admirava os chamados especialistas de determinado ramo do saber, mas sim aqueles que conheciam e contribuam na direção das principais correntes de cada momento, aqueles que ele denominava os “pensadores”, os “removedores de ideias”.

Conforme François Meyer (1962), toda a obra de Unamuno explora a temática da necessidade militante de despertar inquietudes naqueles que insistem em permanecer sob dogmas. Não aprovava a chamada “literatura pura”; acreditava na literatura de cunho pedagógico, que integrava escritor e leitor. Além disso, acreditava na necessidade de o artista possuir um fundo cultural variado, pois o estreito horizonte do intelectual era o que limitava o seu pensamento e, por consequência, seu coração.

Em Unamuno, a ciência, por mais elaborada e profunda que fosse, não é redentora da vida, uma vez que esta necessita de certo idealismo:

A todos nos enseñan lo que es ciencia, y lo olvidamos al tiempo mismo que lo estamos aprendiendo, en un solo acto. Olvidamos que la ciencia es algo vivo, en vías de formación siempre, con su fondo formado y eterno y su proceso de cambio (Unamuno, 1968: 19).

Tanto para Rodó como para Unamuno, a faculdade específica do crítico é realizar um testemunho excepcional de seu tempo; são pensadores que notam as mudanças históricas e que conseguem defini-las, além de proporem respostas e projetos para seus respectivos países.

Positivismo e idealismo

O processo de especialização da esfera do conhecimento, pelo qual passavam Espanha e Uruguai, era visto com bastante desconfiança por Unamuno e Rodó, já que – como dissemos – concebiam o intelectual como personalidade integral. Os dois viveram num momento histórico marcado pelo eclétismo teórico, resultado do modernismo literário desenvolvido na Europa entre os anos de 1890-1910, que chegou à América devido ao contato da intelectualidade travado entre escritores europeus e hispano-americanos.

O eclétismo supunha a abolição ou o entrecruzamento de certos preceitos críticos ainda imperantes, como, por exemplo, o positivismo e o idealismo¹².

El consorcio entre el idealismo y el positivismo se hace ya patente a finales del siglo XIX, y se presenta como un intento de superación consciente en el que se anhela restituir a las “ideas” su dominio,

12. Conforme Pedro Henríquez Ureña (1947), após grandes campanhas para impor o positivismo, estabeleceram-se novas diligências para derrubá-lo, em nome da livre investigação.

pero manteniendo al mismo tiempo lo que el positivismo tenía de método (Gomez-Martínez, 1981: 118-119).

Segundo Hugo Torrano (2010), o pensamento rodoniano estava repleto de positivismo, ainda que o ensaísta se negasse a aceitar o pragmatismo comtiano, de referências absolutas, reconhecendo a importância do rigor metodológico que esta corrente consolidou. Tratava-se, portanto, de um pensamento localizado entre o positivismo e o modernismo, duas correntes entrelaçadas nos pensamentos de diversos autores do período. Segundo Rodó, *“el positivismo es la piedra angular de nuestra formación intelectual”* (Rodó apud Ardao, 1968: 299).

De acordo com Leopoldo Zea (1976), na América independente, a filosofia positivista significou o mesmo que havia significado a escolástica na colônia: um instrumento de ordem mental.

Rodó acreditava – assim como Comte – que o equilíbrio e a ordem seriam conquistados a partir do saber elaborado, da alta cultura, da retomada dos valores espanhóis perdidos, e do freamento das atividades atreladas à indústria, ou seja, através do desenvolvimento espiritual do homem. Segundo Wolf Lepenies (1996), Comte demonstrava que o positivismo deveria ter como marca uma ligação com os interesses científicos e estéticos:

O ideal poético assumiria, a partir daí, um papel de mediador entre a ideia filosófica e a ação política, bem como abriria assim possibilidades insuspeitas para a arte e a literatura modernas (Lepenies, 1996: 45).

É interessante pensarmos que o positivismo também foi uma corrente de pensamento que influenciou Unamuno. Entretanto, mostrava-se sempre interessado em converter a ciência e seus resultados em matéria literária, na medida em que tentava transformar o conteúdo científico em metáforas para expressar ideias filosóficas e literárias. Questionava sempre a exagerada dependência humana dos “poderes” da ciência. Muitos pensadores da geração de Unamuno se europeizavam e reclamavam à Europa para apressar os relógios progressistas¹³, para importar planos de sua moderna arquitetura. Mas, para o autor ibérico, a Espanha não deveria se refazer na exata medida da Europa. Não queria uma versão europeia de seu país, sem as reproduções de suas imagens. Para ele, o espanhol, para eternizar-se, deve começar por sê-lo plenamente em seu pensamento, e não se deveria europeizar a Espanha, mas, ao contrário, espanholizar a Europa.

Segundo Dardo Cuneo (1997), a modernidade europeia é rigorosamente científica, e Unamuno não admitia este rigor da ciência, muito menos suas versões de vulga-

13. Para José Ortega y Gasset (1883-1955), por exemplo, a Espanha deveria abrir-se para a Europa, esquecer seu caráter provinciano. Hispanização ou europeização, esta é a questão que norteou o debate e os rumos da política espanhola neste momento. Além disso, Unamuno enaltecia o povo como cimento da hispanidade, já Ortega o desprezava e o marginalizava, já que, em sua visão: *“[...] en España lo ha hecho todo el ‘pueblo’ se ha quedado sin hacer. Pero una nación no puede ser sólo ‘pueblo’: necesita una minoría egregia, como un cuerpo vivo no es sólo músculo, sino, además, ganglio nervioso y centro cerebral”* (Ortega y Gasset, 1957: 146). Para José Ortega y Gasset, enquanto a história da França e Inglaterra foi feita principalmente por minorias, na Espanha foi pela maioria, pela massa. As igrejas, os edifícios, tudo fora feito por muitos homens, a criação individual falta por completo.

rização dogmática. A modernidade europeia, em sua visão, engendrava fantasmas doutrinários, intelectuais e científicos, no entanto, em sua concepção, o que era necessário era fazer homens. É justamente no momento em que essas urgências de fazer homens começa a ser seu tema definitivo que ele inicia seu processo de distanciamento da Europa¹⁴.

Piden algunos ciencia y arte españoles, y éste es el día en que, después de oírles despacio, no sabemos bien qué es ello... ¡Se llama ciencia a tantas cosas, y a tantas se llama arte! Dicen los periódicos que la ciencia dice esto o lo otro cuando habla un hombre, ¡Como si la ciencia fuera un espíritu santo!, y aunque nadie, si se para a pensar, cree en tan grosera blasfemia, las gentes no se paran de ordinario a pensar y arraigan en la impunidad los disparates. Lo más atroces, aquellos de que se apartan todos si los ven desnudos, sirven de base a razonamientos y pseudorrazonamientos que engendran a su vez violencias y actos de salvajismo (Unamuno, 1968: 19).

14. Para José Ortega y Gasset, por exemplo, a civilização, diferente da cultura, é um conjunto de técnicas mecanizadas, de excitações artificiais, de luxo ou luxúria, e era esta civilização que a Espanha necessitava forjar, uma vez que era uma raça agrícola, de temperamento rural, que necessitava modernizar-se.

Unamuno se reconhecia também como devedor do positivismo de Herbert Spencer, e da moderna sociologia europeia, que associava os fenômenos sociais aos biológicos, e que recorria a metáforas e generalizações sistemáticas, mas sem fundamentá-las nos princípios racionais, e sim em analogias da imaginação. Seguindo esta concepção, a Espanha era um organismo vivo, e que se deveria aplicar ao corpo social as mesmas leis que se aplicam aos seres humanos.

Tanto Rodó como Unamuno, como ressaltamos, escreveram sob a forma de ensaio, o que pode ser revelador da opção de ambos por não seguir o cientificismo puro e pautado por métodos rígidos, como propõe o positivismo, por exemplo. Seus ensaios oscilam entre a didática e a liberdade ideológica e formal, que muitas vezes atinge um tom poético e narrativo. Portanto, trata-se de uma reflexão também antropológica, pois estava muito preocupada em pensar em projetos que julgavam positivos para a melhoria da vida humana.

Ciência e religião

A relação entre ciência e religião foi outro tema debatido nas cartas de Rodó a Unamuno. Em carta de outubro de 1902, Rodó escreve:

¡Cuánto deseo que aparezca lo más pronto posible su prometida obra sobre la Religión y la Ciencia! Me preocupa muy intensamente el problema religioso, y leo con interés todo lo que espero que pueda darme nueva luz sobre ello (Rodó, 1957: 1.312).

Rodó considera Unamuno um dos poucos autores do idioma espanhol que tratam o problema religioso com consciência de sua importância, e também com amor.

Em resposta de fevereiro de 1903, Unamuno diz a Rodó que sua obra sobre religião e ciência caminhava aos poucos, mas que estava lendo William James, cujo livro lhe parecia “magistral”.

O tema da ciência e da religião aparece nos autores correspondentes de modo intenso; em nenhum dos dois, contudo, é tratado de forma discordante. Unamuno em *Mi religión y otros ensayos*, de 1910, diz que o homem que não quer pensar em determinados problemas eternos é um “mentiroso”, o que também se estende para os povos. Segundo ele, povos “irreligiosos”, aqueles para os quais os problemas religiosos não interessam, seja qual for a solução advogada, são povos mentirosos e exibicionistas. Para estes, o que importa não é ser, e sim parecer ser.

Era contrário à teoria de que a religião serviria apenas para a moralidade, dizendo que: “*Si la gente es buena porque hay cielo o un infierno ¿Qué tipo de carácter moral tienen?*” Se considerava um cristão¹⁵:

15. É interessante apontar que na primeira carta enviada por Unamuno a Rodó ele diz que uma das desgraças de seu país é não terem tido um Lutero, pois sem ele não puderam digerir Kant e, por conta disso, continuavam presos ao realismo vulgar.

Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo sin atenerme a dogmas especiales de esta o aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan lo ortodoxos, sean católicos o protestantes – éstos suelen ser tan intransigentes como aquéllos – que niegan cristianismo a quienes no interpretan el Evangelio como ellos (Unamuno, 1967: 371).

De acordo com Pilar Concejo Álvarez (1998), Unamuno não fala sobre Cristo; fala sim do Cristo homem convertido em deus pela ligação humana com esta figura, que lhe confere sentido.

[...] el cristiano no puede hacer, paradójica o, mejor, agónicamente, otra cosa que servir a la vez a dos señores, esto es, al mundo y a Dios, a lo temporal e a lo eterno (Unamuno apud Meyer, 1962: 59).

Na visão de José Enrique Rodó, religião e a ciência também não disputariam o mesmo campo. A religião, no caso o cristianismo, deveria ser respeitada como símbolo da ligação entre o passado e o futuro; a ciência deveria consolidar-se tendo em conta esse mesmo princípio. O chamado “cristianismo primitivo” estava impregnado do clima helênico, e era esse aspecto que Rodó tanto admirava, pois, seus fundamentos estavam calcados na ética, na força expansiva juvenil e repletos de valores estéticos.

O culto à ciência não deveria ser incompatível com a graça estética do helenismo, nem com o sentimento e a poesia do ideário cristão. Existe, em seu pensamento, uma prioridade pela homogeneização social, não em termos de distribuição de renda e sim de conhecimento e sabedoria.

Em uma das passagens do livro *El mirador de Prospero*, Rodó afirmou que a tendência do pensamento positivista foi a vertente teórica imperante na América Latina do século XIX, e que teve característica multiforme, sendo muitas vezes mal interpretada, pois baseou-se num “empirismo utilitarista”, sobressaindo os interesses materiais ao invés dos espirituais:

A esto hay que agregar, todavía, circunstancias de época. Comenzaba en estas sociedades el impulso de engrandecimiento material y económico, y como sugestión de él, la pasión de bienestar y riqueza, con su cortejo de frivolidad sensual y de cinismo epicúreo; la avidez de oro, que, llevando primero a la forzada aceleración del ritmo del trabajo, concluía en el disgusto del trabajo, como hartito lento prometedor, y lo substituía por la audacia de la especulación aventurera (Rodó, 1957: 502).

O impulso exclusivista pelo “engrandecimento material” incomodava Rodó. Este conflito, que o autor tentou traduzir em seus textos, não fica claro, notadamente pela maneira como o pensador tentou solucionar o dilema. Assim, a temática da religião e da modernidade aparece como o problema fundamental da literatura e do pensamento produzidos após a independência política do continente. A tendência desses “novos rumos”, marcados pelo crescimento material, significava cada vez mais o distanciamento em relação à “Pátria Mãe”. Rodó alude à necessidade de permanência dos traços espanhóis na cultura hispano-americana como algo indispensável para o desenvolvimento cultural da ex-colônia.

Desse modo, o que parece ressoar nas obras rodoniana e unamuniana, referente à religião e à ciência, é justamente o embate entre religião e modernidade que se adensa na intelectualidade do período:

Ante el creciente protagonismo de la ciencia y de la razón, que tendían a arrinconar peligrosamente, cuando no a cuestionar, los dogmas religiosos, facciones progresistas, dentro del catolicismo intentan poner al día la experiencia religiosa, “modernizarse” para no perder el ritmo de los nuevos tiempos (Morales, 1990: 125).

Percebe-se, deste período, que, junto ao modernismo literário, houve um debate entre teologia e ciência, Igreja e mundo. A denominação de “modernismo” vem sugerida pela qualidade heterodoxa que rebate algumas concepções mantidas pela

Igreja católica tradicional daquela época. Alguns preceitos começavam então a ser revistos – a exemplo da hierarquia, da relação Igreja-Estado, do dogmatismo, ou da participação de católicos na vida pública.

Rodó e a construção do arielismo

Podemos perceber que a grande contribuição do pensamento rodoniano, no que concerne à literatura e a arte na Hispano-América, seria o apontamento para uma consciência cultural que o continente começava a produzir, ou seja, uma formação que, segundo ele, “*necesitamos, como del aire y de la luz, [para] formar nuestra historia*”. Entretanto, a necessidade posta como urgente, de se encontrar uma tradição que oferecesse respaldo a essa ideia de futuro viria do passado, do ponto de origem comum, a Espanha.

Essa origem comum não deveria, segundo Rodó, ser ignorada pelos homens do século XX. Nesse sentido, o campo de inserção da literatura de Rodó pode ser visto como um grande acontecimento intelectual na América Latina. Conforme Sarah Bollo (1946), o autor uruguaio via a América Latina como o prolongamento do mundo mediterrâneo, e sempre teríamos que recorrer a essa herança. Para a crítica, uma das grandes inovações de Rodó seria seu afastamento da visão imediata e pastoril da natureza, sua visão de literatura alimentava a latinidade, sempre sincronizada com os elementos da tradição ocidental. A originalidade americana, portanto, não implicava no divórcio com a civilização europeia representada pelo legado hispânico, não concebia a autonomia cultural como isolacionismo ou cerceamento das preocupações espirituais.

É interessante pensarmos essa posição de Rodó num contexto marcado por contradições, quando os países da América Latina estavam discutindo “seu lugar” no mundo enquanto força continental. Rodó, em nome da tradição letrada, adere à filosofia europeia como possibilidade de universalizar o pensamento produzido nas ex-colônias, portanto, em seu projeto de país e de continente. O fato de Rodó pensar sob uma perspectiva continental também demonstra uma fuga daquilo que é particularizante, a sua constante busca se insere na universalidade e também na cultura ocidental.

Observamos, em seus textos, um grande esforço de definição da imagem de América Latina e de Uruguai, espaços que no momento em que Rodó escreve, passavam por profundas mudanças de paradigmas – a passagem do século XIX para o século XX – e as grandes alterações que esse processo ocasionava. Este foi o ambiente intelectual sob o qual Rodó escreveu e realizou uma espécie de “entrecruzamento” entre o continente europeu e o continente latino-americano. Um dos aspectos recorrentes

em seus escritos pode ser lido como uma espécie de ressentimento da ausência de traços definidores europeus e também a grande preocupação com a fragmentação continental, com os modismos trazidos com o movimento modernista, com a desarmonia e a instabilidade ocasionadas pelo processo de modernização realizados de forma intensa.

A intra-história espanhola e o espelho de Próspero: considerações finais

Leopoldo Zea (2005) realiza uma contundente crítica ao europeu que se recusa a aceitar a existência de uma filosofia latino-americana, ou acusa essa de simples “imitação” ou “má cópia”, devido a uma orgulhosa pretensão do arquétipo universal. Ao rebater tais ideias, para o pensador, não se deve buscar a compreensão da filosofia latino-americana pelas semelhanças que possa ter com a europeia, uma vez que somente encontraremos distorções. É preciso, ao contrário, buscar a relação desta filosofia importada com a realidade latino-americana.

Ao seguir a mesma tendência, nas últimas décadas esta reflexão sobre o chamado pensamento social, político e filosófico latino-americano vem passando por uma série de reformulações e redimensionamentos. Desde o final dos anos 1990, alguns intelectuais latino-americanos¹⁶, presentes em diferentes universidades, vêm realizando um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica das ciências sociais, que é de profunda importância para a comparação entre os autores que aqui propusemos. Por meio da noção de “giro decolonial”, este grupo sugere a superação da colonialidade do poder, do saber e do ser. Este conceito, desenvolvido pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, aponta para a ideia de que as relações de colonialidade nas esferas econômicas e política não findaram. O conceito denuncia a continuidade das formas coloniais de dominação, mesmo após o fim da administração das metrópoles nas colônias.

O projeto de decolonização desse grupo de intelectuais aspira romper com a ideia monológica de modernidade¹⁷. Nesse sentido, a proposta pode auxiliar-nos no processo de compreensão do debate entre Rodó e Unamuno, cujo tema principal era como projetar uma ideia de pátria que contemplasse um reencontro entre a Espanha e suas antigas colônias, porém não mais pelo sentido que a colonização representa.

A Espanha do final do Século XIX e início do XX mostrava-se esgotada e necessitava de forças para se regenerar, e a América Latina se mostrava como um solo fértil (como acreditava Rodó) de ideias, e tinha como impulso criar uma verdadeira personalidade na forma de pensar e na forma de se desenvolver enquanto nação Independente.

16. Fazem parte do chamado grupo Modernidade/Colonialidade os seguintes professores: Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Walter Dignolo, Immanuel Wallerstein, Santiago Castro-Gómez, Boaventura Santos, dentre outros.

17. É interessante lembrarmos aqui um autor clássico que viveu entre a sociologia espanhola e latino-americana: José Medina Echavarría, quando comenta o livro do mexicano Daniel Cosío Villegas *Nacionalismo y desarrollo*, afirma que de forma alguma um espanhol pode sentir-se um autêntico estrangeiro nos países hispano-americanos. Devido a alguns fatores de caráter histórico e sociológico, podemos apreender dessa afirmação o fator principal que estamos debatendo neste texto: o *colonialismo*.

18. Rodó teve contato com esta obra de Unamuno, pois, em uma de suas cartas, Unamuno pergunta ao seu correspondente que expresse suas impressões sobre a obra.

O conceito de intra-história foi introduzido por Miguel de Unamuno em seu livro *En torno al casticismo*¹⁸, e é bastante indicativo desse movimento do retorno espanhol às culturas da Hispano-América. Pode também ser lido como tentativa de descentralização, ao outorgar à periferia a regalia de produtora de pensamento. O livro foi escrito em 1895, e nele Unamuno afirma usar os termos *castizo* e *casticismo*, numa maior amplitude, uma vez que não está em defesa daquilo que é “puro” e que permanece intocável numa cultura, busca sim perceber como os contrários são capazes de se misturar formando uma nova cultura. Além disso, procurava entender o que ocorria com a cultura espanhola após a influência de

cultura extraña [que] nos invade y arrastra o ahoga lo castizo, y va zapando poco a poco, según dicen los quejosos, nuestra personalidad nacional (Unamuno, 1968: 15).

A intra-história unamuniana concebe a história a partir de uma versão minimalista dos eventos sociais, além de conectar o conceito ao estudo do cotidiano e do local. Unamuno recusa uma história que se postula como fragmentos descontínuos, liderada por supostos defensores de culturas puras. Acredita numa história contínua, que vive um presente vivo, que abandona o heroísmo das grandes personalidades históricas.

Trata-se de uma história sem heróis, onde as hierarquias dos protagonistas desaparecem, pois o fazer intra-histórico é uma tarefa de todos. Conforme Manuel Tuñón de Lara:

La intrahistoria unamuniana fue una conquista del pensamiento, y lo fue, sobre todo, porque penetró en las conciencias de los demás, tal vez sin que éstos se dieran cuenta, u porque respondía a la evolución real de los hechos históricos del alborar de nuestro siglo. Si el auge de la llamada historia de las instituciones [...] representó un progreso de la historiología, la idea de intrahistoria, menos técnica, más difusa, llevada en germen un giro copernicano de la concepción de la marcha de la sociedad y del modo de conocerla (Lara, 1984: 144).

Portanto, a história é considerada como uma série de expansões e concentrações qualitativas, e não somente quantitativas, que busca sentido no contínuo e não no passado glorioso e conquistador dos grandes heróis, por exemplo.

O conceito *Magna Pátria*, propagado por Rodó, significa a junção harmônica das nações hispânicas vinculadas pelos laços de tradição, de raça, de instituição e idioma. Aspecto que a América hispânica não havia se dado conta, por isso o Continente não possuía vasto espaço na história do mundo. A “soma de energias” das nações seria a

responsável pela manutenção do elo da antiga colônia com “a Pátria Mãe criadora”: Espanha. Portanto, sua proposta partia da necessidade do conhecimento interno da história das nações, o que só seria possível se fosse considerada a descendência comum Ibérica dos países do continente latino-americano.

Percebemos que esse conceito de *Magna Pátria* se distancia do de intra-história de Unamuno quando a Rodó importa enfatizar os grandes feitos dos heróis latino-americanos (como Simón Bolívar e o grande herói da independência uruguaia, José Artigas). Ao propor a junção de toda a América, não menciona a questão indígena como problemática. O idioma, a tradição e a “raça” descritos por ele descendiam do homem branco letrado; este seria responsável pelo amalgama das raças futuras ibero-americanas. Percebe-se que, em seu pensamento, o indígena estava localizado numa temporalidade passada, bárbara, deseuropeizada e incivilizada. Se o continente quisesse realmente formar complexidade no pensamento abstrato, olhar para o futuro, “arielizar-se”, a inspiração deveria estar no pensamento ocidental por excelência.

Neste sentido, a metáfora do *Espelho de Próspero*, que aparece também em outros autores, auxilia-nos na compreensão da dificultosa capacidade dos povos latino-americanos se olharem sem a intermediação do conquistador, do europeu, do outro estrangeiro. Rodó, ao tentar traçar as linhas de um projeto de América Latina, em “parceria” com a Espanha de Unamuno, também reclama o olhar estrangeiro do mestre espanhol, o que denuncia a reiterada tentativa de compreender e de solucionar nossos problemas a partir de modelos externos, porém com a justificativa de que se trata de “criaturas” da Espanha. Este país seria a outra parte da identidade que Rodó vinha ansiosamente buscando e analisando, por isso o compromisso assumido nas correspondências entre Rodó e Unamuno: o auxílio na tarefa inacabada da definição de um rosto próprio à América Latina, que, por conta de um complexo de inferioridade na produção de conhecimentos, ideias, literaturas e culturas, inibiam um projeto pautado inteiramente naquilo que realmente nos pertence.

As cartas de Rodó e Unamuno recolocam a questão da identidade de modo bastante interessante, uma vez que tanto a Espanha quanto a América Latina buscavam definições e novos rumos. A antiga colônia não contava com a mesma historicidade, produção científica e pensamento social da antiga metrópole. Apesar das distintas crises, Unamuno pôde reivindicar uma intra-história, já Rodó necessitava de uma extra-história, espelhando-se em Próspero.

Abstract: This article aims at analyzing some current topics in letters exchanged between the authors José Enrique Rodó (1871-1917) and Miguel de Unamuno (1864-1936). In these letters, we can see an intellectual project, that proposed to outline an exchange of ideas and relations between Spain and Latin America. Among the topics discussed, we can see: the debates of their

books, the construction of a collective spirit in order to get an approach between the former Motherland and the former daughterland; their essayistic productions; political and historical conditions that Spain and Uruguay were going through; positivism and idealism, and finally, religion and science. All these elements have been discussed by the authors and will be resumed in the text in order to highlight, from his writings, an intellectual and spiritual alliance between the countries involved in the colonization process.

Keywords: Correspondences; Intellectuality; Hispanic-America; José Enrique Rodó; Miguel de Unamuno.

Referências

ÁLVAREZ, Pilar Concejo. La crisis del 98 en Ganivet y Unamuno. *Actas del XIII Congreso AIH*. Tomo II, p. 129-136. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/13/aih_13_2_016.pdf>.

ARDAO, Arturo. *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*. Montevideo: Departamento de Publicaciones de la Universidad de la Republica, 1968.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.*, n. 11, Brasília, Aug. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-33522013000200004&lng=en&nrm=iso>; <<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>>. Acesso em: 22 Feb. 2015.

BOLLO, Sarah. *Sobre José Enrique Rodó: Ariel y el mundo latino*. Montevideo: Impresora Uruguay S.A., 1946.

CHAVES, Julio Cesar. *Unamuno y América*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1964.

CUNEO, Dardo. *Sarmiento y Unamuno*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1997.

FELDE, Alberto Zum. *Proceso histórico del Uruguay*. Montevideo: Arca Editorial, 1967.

FOGELQUIST, Donald F. *Españoles de América y americanos de España*. Madrid: Editorial Gredos, 1968.

GOMEZ-MARTINEZ, José Luis. *Teoría del ensayo*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1981.

IBAÑEZ, Roberto. La cultura del 900. *Enciclopedia Uruguaya*, v. 3, p. 2-19. Montevideo: Arca, 1968.

- KÖNIG, Hans J. El intervencionismo norteamericano en Iberoamérica. In: SALMORAL, Manuel L. (Coord.). *Historia de Iberoamérica. Historia Contemporánea*. Tomo III, p. 409-475. Madrid: Cátedra, 1987.
- KONIG, Irmtrud. Apuntes para una comparatística en latinoamérica: el simbolismo de Ariel y Caliban en Rodó. *Atenea* (Concepc.) [online]. n. 498, p. 75-95, 2008.
- LARA, Manuel Tuñón de. *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*. Madrid: Tecnos, 1984.
- LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. São Paulo: Edusp, 1996.
- MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.
- MEYER, François. *La ontología de Miguel Unamuno*. Madrid: Editorial Gredos, 1962.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- MONEGAL, Emir Rodríguez. *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.
- MORAES, Marcos Antonio de. Epistolografia e crítica genética. *Cienc. Cult.* [online]. v. 59, n. 1, p. 30-32, 2007.
- MORALES, María Belén de Castro. El ensayo hispanoamericano del siglo XX. Un panorama posible. In: BARRERA, Trindade. *Historia de la literatura hispanoamericana. Siglo XX*, Tomo III, p. 805-850. Madrid: Cátedra, 2008.
- . *Un proyecto intelectual en la encrucijada de la modernidad. Ariel*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1995.
- . *José Enrique Rodó modernista. Utopia y regeneración*. Isla Canarias: Universidad de la Laguna, 1990.
- . Eclecticismo y modernismo en José Enrique Rodó y su generación. *Revista de Filología*, n. 6-7, p. 119-130. Isla Canarias: Universidad de la Laguna, 1987-1988.
- ORTEGA Y GASSET, José. *España invertebrada: bosquejo de algunos pensamientos históricos*. Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, 2005. Disponible em: <<http://pt.scribd.com/doc/36091067/Anibal-Quijano-Colonialidade-e-Modernidade-Racionalidade>>. Acessado em: 13 Fev. 2015.
- RENAN, Ernest. *Caliban: suite de la tempête. Drame philosophique*. Paris: Calmann Lévy Editeur, 1891.

RETAMAR, Roberto Fernández. *Para una teoría de la literatura hispanoamericana*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1995.

RODÓ, José Enrique. Ariel. In: *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.

———. Correspondencias. In: *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.

———. El mirador de Próspero. In: *Obras completas de José Enrique Rodó*. Madrid: Aguilar, 1957.

ROYANO, L. *Fuera del olvido: los escritores hispanoamericanos frente a 1898*. Santander: Universidad de Cantabria, 2000.

SANTOS, Elisângela S. *A nação escrita entre a prática e ideal: os projetos de Monteiro Lobato e de José Enrique Rodó*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual de São Paulo, Marília (SP), 2013.

SILVA, Jorge Cencio. *José Enrique Rodó: actuación parlamentaria. Recopilación, introducción y notas. Homenaje en el centenario del nacimiento de Rodó (1871-1971)*. Montevideo: Cámara de Senadores, Oficina Asesora, 1972.

SHAKESPEARE, William. *A tempestade*. São Paulo: Martin Claret, 2006.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

TORRANO, Hugo. *Rodó y la encrucijada revolucionaria hispanoamericana*. Montevideo: Tradinco, 2010.

———. *En torno al casticismo*. Madrid: Espasa-Calpe S.A., 1968.

———. *Mi religión y otros ensayos*. Madrid: Aguilar, 1967.

UNAMUNO, Miguel de. *Correspondencias. Obras completas de José Enrique Rodó*. Compilación, prólogos y notas de MONEGAL, Emir Rodríguez. Madrid: Aguilar, 1957.

UREÑA, Pedro Henriquez. *Historia de la cultura en América Hispánica*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.

VITIER, Medardo. *Del ensayo americano*. México: Fondo de cultura económica, 1945.

ZEА, Leopoldo. *Discurso desde a marginalização e a barbárie*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

———. *El pensamiento latinoamericano*. Barcelona: Ariel, 1976.

Estudio del impacto y efectos de la crisis económica en las políticas de protección social del ámbito local en España. Análisis de caso de la región de murcia (España)

Recibido: 06.10.13

Aprovado: 10.12.14

Enrique Pastor Seller
& Margarita Sánchez Millán*

* Enrique Pastor Seller, licenciado y doctor en sociología, profesor titular de Universidad, decano de la Facultad de Trabajo Social de la Universidad de Murcia, IP Grupo Investigación 088 de Ciencias Económicas de la Universidad de Murcia, acreditado con sexenios de investigación. <epastor@um.es>. Margarita Sánchez Millán, graduada en trabajo social, responsable del Área de Servicios Sociales del municipio de Beniel (Murcia). <utsbeniel@comarcaoriental.es>.

Resumen: El artículo presenta los resultados de una investigación empírica orientada a conocer y analizar los efectos de la crisis económica en las necesidades y prestaciones del sistema de protección social ofrecido el ámbito local. Para su consecución se ha realizado una investigación longitudinal de necesidades y prestaciones en un municipio de la comarca oriental de la Región de Murcia durante el período comprendido entre 1996 y 2011, comparando sus resultados con investigaciones similares de ámbito regional y estatal. Así mismo se presenta un análisis transversal (2012) y de proyección de tendencias futuras lo que ha permitido la construcción de arboles causales y escenarios desde los actores estratégicos. La ruta metodológica empleada se ha basado en la diversidad de técnicas y fuentes de recolección y análisis de datos a partir del análisis del universo de personas usuarias, concretamente 4.562 personas y 3.325 unidades familiares, lo que proporciona a la investigación de unos resultados fiables, contrastables y transferibles. Los resultados obtenidos permiten verificar la hipótesis de partida de que los cambios en el perfil de las personas usuarias, las necesidades y los servicios / recursos aplicados por la estructura básica de los servicios sociales municipales está directamente relacionada con las dinámicas de la crisis social y económica y el desarrollo de las políticas/normativas de bienestar social relacionadas directa e indirectamente con los servicios sociales.

Palabras clave: crisis, políticas sociales, necesidades sociales, bienestar social.

Evolución y situación actual de las políticas de bienestar social municipales en España

El Sistema Público de Servicios Sociales en España lo conforman el conjunto de servicios y prestaciones cuya finalidad es la promoción del desarrollo pleno y libre de la persona dentro de la sociedad para la obtención de un mayor bienestar social y mejor calidad de vida, así como la prevención y eliminación de las causas que conducen a la marginación social; estando integrado por todas las estructuras y servicios públicos. Un sistema basado en los principios de universalidad, responsabilidad pública, igualdad, equidad, prevención y dimensión comunitaria, promoción de la autonomía personal, atención personalizada e integral, inserción y normalización,

1. Publicada en B.O.E. núm.: 299 de 15 de diciembre de 2006.

2. Ley Foral 15/2006, de 14 de diciembre, de servicios sociales B.O.E. núm.: 27 de 31 de enero. Ley de Cantabria 2/2007, de 27 de marzo de Derechos y Servicios Sociales B.O.C. núm.: 66 de 3 de abril. Ley 12/2007, de 11 de octubre de Cataluña B.O.E. núm.: 266 de 6 de noviembre. Ley 13/2008, de 3 de diciembre, de servicios sociales de Galicia D.O.G. núm.: 245 de 18 de diciembre. Ley 12/2008, de 5 de diciembre, de servicios sociales del País Vasco B.O.P.V. núm.: 246 de 24 de diciembre. Ley 4/2009, de 11 de junio, de servicios sociales de las Illes Balears B.O.B.B. núm.: 89 de 18 de junio. Ley 5/2009, de 30 de junio, de servicios sociales de Aragón B.O.A. núm.: 132 de 10 de julio. Ley 7/2009, de 22 de diciembre, de Servicios Sociales de la Rioja B.O.R.: de 28 de diciembre. Ley 14/2010, de 16 de diciembre, de servicios sociales de Castilla-La Mancha B.O.E. núm.: 38 de 14 de febrero de 2011. Ley 16/2010, de 20 de diciembre, de servicios sociales de Castilla y León – B.O.E. núm.: 7 de 8 de enero de 2011. BOCYL. núm.: 244 de 21 de diciembre de 2010 y corrección de errores en BOCYL,

proximidad, solidaridad, calidad, participación y cooperación y colaboración (Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2013).

El sistema encuentra su primera referencia en un ámbito específico de necesidades sociales a las que debe dar respuesta: información y orientación sobre el acceso a recursos; convivencia personal y familiar; integración social; cobertura de necesidades básicas y participación social. Para su atención se dota de recursos o prestaciones técnicas, económicas y materiales para la gestión de las prestaciones básicas de información y orientación, apoyo a la unidad convivencial y ayuda a domicilio; alojamiento alternativo, prevención e inserción social y fomento de la solidaridad social y la cooperación social.

La Constitución, a pesar la indefinición del término servicios sociales, otorga a las Comunidades Autónomas las competencias en materia de servicios sociales, las cuales son asumidas en las Leyes Orgánicas de los Estatutos de las diferentes Comunidades Autónomas y desarrolladas a través de las Leyes de Servicios Sociales y de otras vinculadas con la protección social. A partir de 2006 y como consecuencia, fundamentalmente, de la promulgación de la Ley 39/2006, de 14 de diciembre, de Promoción de la Autonomía Personal y Atención a las personas en situación de Dependencia¹, surgen las denominadas leyes de servicios sociales de “tercera generación”² caracterizadas, entre otras, por: el derecho subjetivo a las prestaciones y servicios; la ampliación y consolidación de derechos y deberes de las personas usuarias; la importancia de la calidad; la introducción del derecho subjetivo y la elaboración de catálogos / carteras de las prestaciones y servicios (Casado, 2010; Pastor 2011; Vila, 2012, entre otros). La mencionada Ley ha sufrido recientemente modificaciones³ sustanciales⁴ repercutiendo de manera desfavorable en los derechos y prestaciones inicialmente regulados (Ramírez, 2012).

La Ley 7/1985, de 2 de abril, Reguladora de las Bases del Régimen Local⁵, actualmente en proceso de revisión en razón del proyecto de Ley aprobado por el Consejo de Ministros del 22 de febrero de 2013, establece la competencia de los municipios en la prestación de los servicios sociales (arts. 25.2 K y 26.1.c), regulando la creación de Comarcas u otras entidades que agrupen varios Municipios para la prestación de servicios.

En éste sentido, el proyecto de ley actualmente en proceso de aprobación en el Congreso de los Diputados modifica la denominación de “servicios sociales” por “evaluación e información de situaciones de necesidad social y la atención inmediata a personas en situación o riesgo de exclusión social”. Supone un retroceso a épocas que vinculan los servicios sociales con un sistema graciable, desprofesionalizado y deslocalizado de atención a “pobres” que difumina responsabilidades.

La implantación del Plan Concertado para el Desarrollo de Prestaciones Básicas de Servicios Sociales de Corporaciones Locales en 1988 supuso la progresiva universalización de los servicios sociales de atención primaria en España (Gutiérrez, 2001, Las Heras, 2002, Subirats, 2007, Roldan et. al., 2006, Alemán, 2010 entre otros) tanto desde una perspectiva territorial municipal como de personas usuarias atendidas (en 2011 se atendieron a 6.930.978 personas, lo que supone un 15.8% de la población española), aunque en la actualidad observamos una demolición/degradación del mismo, especialmente desde 2012, atendiendo a su progresiva reducción presupuestaria, la cual para el año 2013 se sitúa en 27.593.000€ lo que supone una aportación de apenas un 2%⁶ respecto de la financiación que precisa el sistema.

Contexto y metodología de investigación

La investigación, cuyos resultados son objeto del presente artículo, analiza de manera sistemática la evolución, estructura y dinámica del sistema de servicios sociales de atención primaria en un municipio de la comarca oriental de la Región de Murcia (Beniel) desde una perspectiva longitudinal (1996-2011), transversal (2012) y de proyección futura, contrastando sus resultados con investigaciones en el ámbito regional y nacional.

Las unidades de análisis han sido el universo total de ciudadanos del municipio que han sido sujetos de atención por parte de los servicios sociales municipales en el periodo comprendido entre 1996 y 2011 y que asciende a 4.562 personas (representando al 41,2 % de la población actual del municipio) y 3.325 unidades familiares. El municipio de Beniel se encuentra situado al este de la región y forma parte de la denominada Comarca Oriental de la Región de Murcia. Los servicios sociales se implantaron en 1989, aunque es en 1991 cuando se integra en el Centro de Servicios Sociales de la Comarca citada, la cual desarrolla su acción en cuatro municipios con una población cercana a los 30.000 habitantes.

En la investigación se han analizado las necesidades que han presentado las personas usuarias durante dicho período, lo que ha supuesto el análisis de 6.035 diagnósticos y 8.894 intervenciones. Por consiguiente, la investigación se vincula con la totalidad del censo y no con una muestra del mismo, siendo las unidades de análisis tanto las personas usuarias como las unidades familiares, las atenciones recibidas y las respuestas ofrecidas por los servicios sociales municipales a las mismas.

La investigación parte de la *hipótesis* de que el perfil y necesidades de las personas usuarias y los recursos aplicados a éstas por parte de la estructura básica de los servicios sociales municipales durante los últimos dieciséis se ha ido modificando en razón del contexto social e institucional y del desarrollo normativo de las políticas

núm.: 23 de 3 de febrero de 2011.

3. Modificada por Real Decreto-ley 20/2012, de 30 de diciembre, de medidas urgentes en materia presupuestaria, tributaria y financiera para la corrección del déficit público – B.O.E. núm.: de 31 de diciembre de 2011, Real Decreto-ley 20/2012, de 13 de julio, de medidas para garantizar la estabilidad presupuestaria y de fomento de la competitividad – B.O.E. núm.: de 14 de julio de 2012 y la Ley de Presupuestos Generales del Estado.

4. Concretamente en el ámbito de: efectividad del derecho a las prestaciones, régimen de incompatibilidad de las mismas, calendario de protección de grado, reconocimiento de grado, intensidad de protección de los servicios del catálogo, cuantías, retroactividad en la prestación, régimen de los convenios especiales en el sistema de la Seguridad Social de los cuidadores no profesionales, asignación presupuestaria de la Administración General del Estado, entre otras.

5. Modificado por Ley 57/2003, de 16 de diciembre de medidas para la

modernización del gobierno local.

6. Supone una disminución de un 58.34% respecto de 2012 y de un 68% respecto de 2011 (ver informes recientes en Asociación Estatal de Directoras y Gerentes de Servicios Sociales. <<http://www.directoressociales.com/index.php>>).

TABLA 1
DISTRIBUCIÓN RELACIONAL DE LAS DIMENSIONES OBJETO DE ESTUDIO Y SUJETOS

Dimensiones	Personas usuarias				
	1996-1999	2000-2003	2004-2007	2008-2011	Total
Usuarios	683 (15%)	814 (18%)	970 (21%)	2095 (46%)	4562 (100%)
Necesidades	850 (14%)	1075 (18%)	1306 (22%)	2804 (46%)	6035 (100%)
Recursos	1066 (12%)	1295 (14%)	1572 (18%)	4961 (56%)	8894 (100%)

Fuente: Elaboración propia.

sociales. Tiene, por tanto, una doble *finalidad*, conocer la evolución y tendencias del perfil y necesidades de las personas usuarias y analizar las respuestas institucionales ofrecidas a éstas desde los servicios sociales municipales. Ambos objetivos son vertientes inseparables de una misma línea discursiva y de investigación analítica al encontrarse dialécticamente relacionadas con los contextos sociales, estructurales e institucionales de cada momento.

Los *objetivos específicos* que orientaron la investigación, son los siguientes:

1. Caracterizar la evolución del perfil sociodemográfico de las personas usuarias.
2. Analizar la evolución de las necesidades sociales de las personas usuarias.
3. Analizar la evolución de los recursos aplicados a las personas usuarias por parte de la estructura de los servicios sociales de atención primaria.
4. Describir el perfil, necesidades y recursos actuales y su proyección futura en el contexto local de estudio.

Con el fin de dotar a la investigación de un marco ordenado de acercamiento a la realidad objeto de estudio se identificaron como dimensiones de análisis, las siguientes:

- Perfil de los usuarios de los servicios sociales de atención primaria.
- Evolución de las necesidades sociales de las personas usuarias: número – evolución cuatrienal – distribución por tipologías.
- Evolución de los recursos aplicados: número de usuarios que se han beneficiado de prestaciones - evolución cuatrienal – distribución por tipologías.
- Situación actual y percepción y proyección futura de los servicios sociales desde los actores estratégicos del municipio.

Considerando la amplitud y complejidad del fenómeno a estudiar, se han empleado diversas técnicas de recogida de datos con el fin de incrementar la eficiencia de las mismas, concretamente la ficha social al universo de unidades de análisis y la entrevista en profundidad a informantes estratégicos para el análisis transversal y de proyección/tendencias.

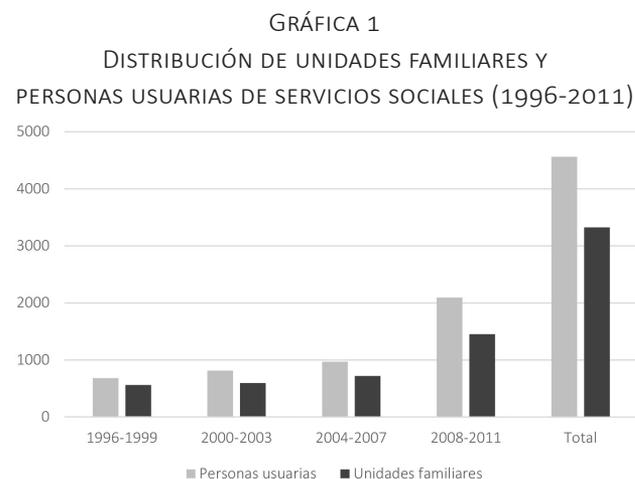
Se ha considerado la ficha social como el instrumento más idóneo como fuente para la recogida de datos al disponer de la información fehaciente de todas y cada una de las unidades del universo de análisis, dimensiones y variables objeto de estudio, así como de todo el periodo objeto de estudio. Ofrece datos uniformes, homogéneos y verificados, por lo que su uso ha permitido cumplir los objetivos de conocimiento con la máxima fiabilidad y validez científica, al utilizar toda la información de dicha fuente y coincidir su objeto con el propio de la presente investigación. Considerando la amplitud temporal (16 años) se ha considerado oportuno agrupar los datos por estratos cuatrienales (96-99 / 00-03 / 04-07 / 08-11) con el fin de que cada intervalo tenga la misma longitud temporal, siendo, además, una decisión que se vincula con cortes temporales donde acontecen cambios sustanciales en el contexto social y normativo que afecta a las políticas sociales (Ley de Extranjería, Ley de Dependencia, la crisis económica) y, por tanto, vinculado a la hipótesis de estudio.

Por otra parte, las entrevistas en profundidad se han orientado a conocer los aspectos más valorativos y dinámicos tales como la situación actual y tendencias de los servicios sociales (perfil necesidades y recursos) desde los actores estratégicos en dicha área en el municipio. Con el fin de garantizar la inclusión en la muestra de los diversos elementos de la población (políticos, técnicos y asociativos) en proporciones lo más cercanas posibles a la realidad, el diseño muestral adoptado ha sido el estratégico por cuotas/estratificado atendiendo a las diferentes categorías/características del universo. Concretamente se entrevistó al único responsable político, 5 técnicos representativos de todas las áreas (servicios sociales generales, especializados e inserción laboral) y 3 asociaciones representativas del sector de iniciativa social (atención general, mujer y personas mayores).

Para el análisis de los datos se utilizó el análisis multivariable y técnicas cuantitativas y comparativas estadísticas descriptivas tales como: tablas de distribución de frecuencias y porcentajes y medidas de tendencia central y de dispersión. Para el análisis de la información reunida por entrevistas en profundidad se utilizaron técnicas cualitativas que han permitido un análisis de contenido mediante la identificación de similitudes y diferencias entre los grupos de interés (entre todos y por categorías).

Análisis del perfil, necesidades y recursos desde una perspectiva longitudinal, transversal y tendencias / proyecciones

Durante el periodo comprendido entre 1996–2011 se atendieron a 4.562 personas representando al 41,2% del total de habitantes del municipio. Las personas usuarias pertenecen a 3.325 unidades familiares, lo que representa un ratio de 1.4 persona usuaria/familia atendida, mostrándose constante su media en todo el periodo de estudio. El análisis longitudinal nos muestra una desigual distribución temporal destacando que el 46% de las personas atendidas entre 1996–2011 han sido usuarias entre 2008–2011, incrementándose en 22 puntos respecto del periodo inmediatamente anterior 2004–2007. En igual sentido sucede con las unidades familiares con el 44% (diferencial del 22% respecto del anterior período). Por otra parte, señalar que en 2011 el número de personas usuarias atendidas ascendió a 961 y conforman un total de 708 unidades familiares, representando al 21% del total de personas usuarias y unidades familiares atendidas durante el período 1996-2011. Pero si lo relacionamos



Fuente: Elaboración propia.

con respecto al último período comprendido entre 2008-2011 representaría el 46% y 48%, respectivamente. De esta manera podemos afirmar que el año 2011 representa casi el 50% de dicho período (4 años) lo que constata la intensidad de personas usuarias y familias atendidas y, por consiguiente, el elevado número de personas en situación de necesidad que empiezan a detectarse a partir de 2011.

Perfil de las personas y familias.

El 61% de las personas atendidas son mujeres y el 39% son varones; una distribución constante en el periodo de estudio (1996-2011) a excepción del intervalo 2008–2011 donde se observa una reducción del 5% de mujeres mostrando así un cambio tendencia en el perfil de género de las personas usuarias de los servicios sociales. Esta tendencia se encuentra en consonancia con la información procedente de las entrevistas en profundidad que nos informan que es la mujer el sexo predominante

como persona usuaria en el presente y en el futuro, pero a su vez existe la percepción de que con mayor frecuencia los hombres se van incorporando como personas usuarias al sistema.

Mayoritariamente, y en un primer momento, suelen ser mujeres, [...], las que acuden [...], bien con una demanda propia, o de algún miembro de la familia [...] (E9).

[...] nos encontramos, aunque en menor grado, hombres [...] que han perdido su empleo (E7).

En cuanto a la edad en 2011, el 26% de las personas beneficiarias se encuentran entre 30-44 años, el 18% tiene 75 o más años; el 15% son menores de 14 años o entre 45-59 (cada intervalo); el 14% entre 15-29 y el 12% entre 60-74. Relacionando este dato con la estratificación de los habitantes del municipio, encontramos similitudes en torno a los grupos de edad, con la excepción de 75 o más años que representa en las personas usuarios el 18% mientras que supone el 6% de la población total. Esta dispersión viene determinada porque dicho grupo de edad feminizado se encuentra especialmente vulnerable y, por tanto, necesitado de las prestaciones que ofrece el sistema de servicios sociales. Los informantes clave señalan que son las personas en edad adulta (en los tramos comprendidos entre 30 y 60 años) y los jóvenes, los grupos que preferentemente son personas usuarias en la actualidad y en el futuro, debido a las peculiares circunstancias que les afectan. Destaca la coincidencia de los informantes respecto de la percepción de una mayor presencia de los jóvenes como personas usuarias. Este dato es relevante, en tanto en cuanto, es un sector “invisible” en los servicios sociales y que a pesar de ser un colectivo en situaciones de necesidad (altos índices de desempleo y/o precariedad laboral, quiebra económica, etc.) objeto del sistema no acuden al mismo en la misma intensidad.

Ha aumentado el número de jóvenes que necesitan ayuda (E2).

Además creo que acudirán más jóvenes [...] sin formación académica ni cualificación profesional (E8).

En cuanto a la nacionalidad se constata a partir de 2004 que las personas usuarias de nacionalidad española descienden y se incrementa de manera exponencial (cuadruplicado) la población procedente de Marruecos, Ecuador y Ucrania. Pero éste dato es relativo, dado que al analizarlo de manera comparativa con el total de población española y extranjera residente en el municipio atendiendo al último PMH, se constata que se está atendiendo al 38% de la población con nacionalidad española y al 37% de la población con otras nacionalidades, lo que nos lleva a afirmar que el incremento se encuentra directamente relacionado con el universo de residentes y su normalización en el acceso a los servicios sociales.

Por su parte, los informantes clave señalan que son las personas inmigrantes las que fundamentalmente acceden y usan de los servicios sociales municipales tanto en la actualidad como en el futuro.

Lo que pienso es que son [...] extranjeras [...] (E3).

La población inmigrante tiene una presencia importante (E6).

La diferencia será que vendrán más españolas si sigue la cosa como va (E5).

Esta percepción contrasta con los datos objetivos de personas usuarias atendidas y registradas en la ficha social, donde sigue siendo predominante las personas de nacionalidad española frente a las extranjeras. Por otra parte, si se constata que existe una tendencia al incremento de atenciones que precisan las personas de otra nacionalidad por parte de los servicios sociales.

Como conclusión del perfil de las personas usuarias, las entrevistas en profundidad muestran la coincidencia mayoritaria de que si se mantiene el contexto actual de recesión económica junto a los cambios estructurales previstos desde las distintas administraciones que llevan implícito un descenso en el gasto social se va a producir un cambio en el número y, por tanto, en el perfil de las personas usuarias del sistema, lo que se ha venido a denominar la “democratización de la pobreza”.

Creo que personas que hoy no están en la cola de los servicios sociales tendrán que ir. No se le ve salida a la crisis. [...] Va a haber más pobres (E3).

[...], pero si la situación actual no mejora, es posible que los sectores de población atendidos se amplíen a personas y familias que hasta el momento no han sido usuarios de servicios sociales (E6).

Creo que personas que hoy no están en la cola de servicios sociales tendrán que ir (E3).

Demandas y necesidades sociales

En el periodo comprendido entre 1996–2011, el número de personas usuarias (4.562) que han requerido de un diagnóstico profesional ante situaciones de necesidad asciende a 6.035, suponiendo un ratio de 1,32 diagnóstico/usuario/a. Se constata que entre 2008-2011 se produce la mayor concentración de las necesidades (46,5%) de todo el período.

Durante todo el período 1996-2011, el 33% de las personas usuarias atendidas han presentado una necesidad principal relacionada con el sector de referencia de perso-

nas mayores, seguido del 30% de personas con discapacidad, el 14% familia, el 10% inmigrantes y el 5% mujer. Del análisis longitudinal comprobamos que el sector de personas con discapacidad se incrementa significativamente en el período 2000-2003, el de personas mayores entre 2004-2007 y el de inmigrantes 2008-2011, situándose este último en tercer lugar en 2008-2011, inmediatamente después de las personas con discapacidad. Este especial incremento de las necesidades vinculadas con la migración marca una tendencia en sintonía con el perfil analizado anteriormente. Asimismo constatar que el incremento de necesidades vinculadas con las personas con discapacidad en 2000-2003 coincide con la implantación, entre otras, de la prestación familiar por hijo a cargo y el incremento relacionado con personas mayores en el período 2004-2007 (duplicado) está relacionado con la implantación de la Ley 39/2006.

En cuanto a la proyección futura, la información obtenida de las entrevistas en profundidad es la relativa a la incorporación al sistema de nuevas personas usuarias en situación de necesidad social que precisen por primera vez de una intervención profesional de los servicios sociales, procedentes de los sectores de población de personas mayores, jóvenes e inmigrantes.

[...] se incorporarán como colectivo los pensionistas que cobran pensión y que por la situación del pago de medicamentos y de las subidas, en general, necesitarán ayuda económica de los servicios sociales (E3).

[...] en los próximos dos años los sectores de población que se verán más afectados serán juventud, debido a la dificultad para encontrar un primer empleo, así como los inmigrantes [...] algunos trabajan sin contrato y no podrán pedir prestación por desempleo [...] (E4).

Atendiendo a la categorización de necesidades, en el período comprendido entre 1996-2011, el 68% de las personas usuarias atendidas han presentado una necesidad relacionada con una adecuada información sobre el acceso a recursos, el 17% con una adecuada convivencia personal, el 9% falta de medios para la cobertura de las necesidades básicas y el 6% restante con integración social.

Destacar que las necesidades relacionadas con la falta de medios para la cobertura de las necesidades básicas y de integración social son las que se sitúan por encima de la media en el período comprendido entre 2008-2011, en consonancia con las dificultades económicas que atraviesan las personas y familias a raíz de la crisis económica y financiera y que precisan de la atención de los servicios sociales. Este incremento en dichas necesidades se relaciona, a su vez, con el incremento de las situaciones de desempleo, quiebra económica e incremento de la exclusión social, entre otros.

TABLA 2
DISTRIBUCIÓN DE PERSONAS USUARIAS
SEGÚN NECESIDADES SOCIALES (1996-2011)

Necesidades	Personas usuarias				Total
	1996-1999	2000-2003	2004-2007	2008-2011	
Información sobre el acceso a recursos	678 (79,8 %)	767 (71,3 %)	742 (56,8 %)	1894 (67,5 %)	4081 (67,6 %)
Adecuada convivencia personal / familiar	89 (10,5 %)	185 (17,2 %)	393 (30,1 %)	345 (12,3 %)	1012 (16,8 %)
Integración social	58 (6,8 %)	45 (4,2 %)	46 (3,5 %)	212 (7,6 %)	361 (6,0 %)
Falta de medios para cubrir nec. básicas	25 (2,9 %)	78 (7,3 %)	125 (9,6 %)	353 (12,6 %)	581 (9,6 %)
Total	850 (100 %)	1075 (100 %)	1306 (100 %)	2804 (100 %)	6035 (100 %)

Fuente: Elaboración propia.

En cuanto a la evolución de las necesidades sociales de manera más específica, en el período (1996-2011) el 54% de las personas usuarias atendidas han presentado una necesidad relacionada con información sobre el acceso a recursos del sistema de servicios sociales, el 14% con otros sistemas, el 10% con una adecuada convivencia personal/familiar motivada por desajustes convivenciales; el 9,4% ante la falta de medios para la cobertura de las necesidades básicas y el 7% por limitación de autonomía personal y/o situaciones de dependencia.

De manera más concreta, atendiendo a las necesidades relacionadas con información y orientación sobre acceso a recursos, se constata que el 80% de las mismas son referidas al sistema de servicios sociales y el 20% a otros sistemas. Es a partir de 2004 cuando se constata un incremento de las personas que precisan de información y orientación sobre recursos del sistema de servicios sociales, lo que confirma un mayor conocimiento de las necesidades que atiende el sistema y, por tanto, una más clara percepción de su objeto por parte de la ciudadanía.

Respecto a las necesidades específicas se vuelve a constatar que son las necesidades relacionadas con la falta de medios para la cobertura de las necesidades básicas y de integración social, laboral y escolar las que se sitúan por encima de la media en el período 2008-2011. Destacar, del análisis más desagregado, que las necesidades de integración escolar se incrementan especialmente a partir de 2004 motivado, entre otros, por las reagrupaciones familiares.

Los informantes clave identifican como principales las necesidades relacionadas con: falta de recursos propios para cobertura de necesidades básicas (fundamentalmente recursos económicos), adecuada convivencia personal/ familiar (principalmente situaciones de dependencia) e integración (fundamentalmente laboral).

TABLA 3
DISTRIBUCIÓN PERSONAS USUARIAS
SEGÚN NECESIDADES SOCIALES ESPECÍFICAS (1996-2011)

Necesidades	Personas Usuarias				
	1996-1999	2000-2003	2004-2007	2008-2011	Total
Información para acceso al Sistema de SS. SS.	455 (53,6 %)	579 (53,9 %)	639 (48,9 %)	1576 (56,2 %)	3249 (53,8 %)
Información otros Sist. Protección Social	223 (26,2 %)	188 (17,5 %)	103 (7,9 %)	318 (11,3 %)	832 (13,8 %)
Adecuada convivencia familiar: desajustes	47 (5,5 %)	98 (9,1 %)	187 (14,3 %)	245 (8,8 %)	577 (9,6 %)
Adecuada convivencia: (limitación autonomía personal/dependencia))	42 (5,0 %)	87 (8,1 %)	206 (15,8 %)	100 (3,5 %)	435 (7,2 %)
Integración social	52 (6,1 %)	33 (3,1 %)	20 (1,6 %)	159 (5,7 %)	264 (4,4 %)
Integración laboral	4 (0,5 %)	4 (0,3 %)	7 (0,5 %)	21 (0,8 %)	36 (0,6 %)
Integración escolar	2 (0,2 %)	8 (0,8 %)	19 (1,5 %)	32 (1,1 %)	61 (1,0 %)
Falta de medios para cobertura nec. básicas	23 (2,7 %)	71 (6,6 %)	123 (9,4 %)	353 (12,6 %)	570 (9,4 %)
Falta de medios por emergencias	2 (0,2 %)	7 (0,6 %)	2 (0,1 %)	0 (0,0 %)	11 (0,2 %)
Total	850 (100 %)	1075 (100 %)	1306 (100 %)	2804 (100 %)	6035 (100 %)

Fuente: Elaboración propia.

En la actualidad, las familias y la población en general del municipio están teniendo serias dificultades para la cobertura de necesidades básicas de sus miembros y, sobre todo, de los menores (E7).

En general, la mayor parte de las personas que acuden a servicios sociales demandan ayudas económicas, dada la situación actual y poder hablar con la profesional de su situación (E6).

Beneficios / recursos / sistema de respuestas a las necesidades sociales

Durante el periodo comprendido entre 1996–2011 el número de personas usuarias (4.562) a los que se les ha aplicado un recurso/prestación ante situaciones de necesidad asciende a 8.894, suponiendo un ratio de 1,94 recurso aplicado/usuario/a, (cada persona ha sido beneficiario de una media de dos recursos). Se constata que en el intervalo entre 2008-2011 se concentra la aplicación de los recursos (56%) de todo el período, ascendiendo a un ratio de 2.4 recurso aplicado/usuario/a. Al analizar el año 2011 se constata que la proporción aplicada de recurso/usuario se reduce en 0.6 puntos de la media en el periodo 2008-2011 (1.75), lo que confirma una reducción de los recursos disponibles / aplicados en el sistema de servicios sociales en sintonía con el progresivo recorte en los servicios sociales en España. En igual sentido se manifiestan a su vez los informantes clave.

[...] tenemos serias dificultades para articular recursos sociales que palien esas carencias y dificultades, sobre todo si nos referimos a prestaciones de tipo económico (E7).

[...] ha habido recortes importantes en materia de recursos sociales (E1)

Supongo que las situaciones de crisis [...] harán que se produzca una sobrecarga en el sistema de servicios sociales, habiendo una mayor demanda [...] y si se mantiene la tónica general de un recorte en servicios, se acabará dejando a la UTS como gestora de recursos sin posibilidad real de intervención (E9).

La situación actual no da garantías de mantener las coberturas actuales (E6).

Como se muestra en la siguiente tabla, en el periodo 1996-2011, el 40 % de los recursos aplicados son prestaciones de información, orientación, valoración y movilización; el 26% de apoyo a la unidad convivencial y ayuda a domicilio, el 19% son recursos complementarios para la cobertura de necesidades básicas y el 13% de prevención e inserción social. Destacar que las prestaciones relacionadas con el alojamiento alternativo en todo el período no alcanzan el 1%.

Las prestaciones de prevención e inserción social y de apoyo a la unidad convivencial son las que se sitúan por encima de la media en el periodo 2008-2011, llegando a duplicarse en el primer caso. Contrasta la disminución en casi el 50% entre la media del período total y del comprendido entre 2008-2011 de las prestaciones

TABLA 4
DISTRIBUCIÓN PERSONAS USUARIAS
SEGÚN PRESTACIONES BÁSICAS (1996-2011)

Prestaciones	Personas usuarias				
	1996-1999	2000-2003	2004-2007	2008-2011	Total
Información/orientación/valoración/movilización.	560 (52,5 %)	509 (39,3 %)	633 (40,3 %)	1883 (38,0 %)	3585 (40,3 %)
Apoyo a unidad convivencial / ayuda a dom.	105 (9,8 %)	298 (23,0 %)	548 (34,9 %)	1371 (27,6 %)	2322 (26,1 %)
Actuaciones y medidas alojamiento alternativo	6 (0,6 %)	13 (1,0 %)	29 (1,8 %)	11 (0,2 %)	59 (0,7 %)
Prevención e inserción social	8 (0,8 %)	12 (0,9 %)	15 (0,9 %)	1164 (23,5 %)	1199 (13,5 %)
Recursos compl. para cobertura nec. básicas	387 (36,3 %)	463 (35,8 %)	347 (22,1 %)	532 (10,7 %)	1729 (19,4 %)
Total	1066 (100 %)	1295 (100 %)	1572 (100 %)	4961 (100 %)	8894 (100 %)

Fuente: Elaboración propia.

relacionadas con la cobertura de necesidades básicas cuando anteriormente hemos constatado que dichas necesidades han aumentado en ese mismo periodo en un tercio. De esta manera podemos afirmar que las necesidades de cobertura de necesidades básicas no encuentran una respuesta en cuanto a aplicación de recursos vinculados a dichas necesidades.

De manera desagregada por prestaciones básicas.

PRESTACIÓN DE INFORMACIÓN Y ORIENTACIÓN

En el total del período, el 63% de las personas usuarias han sido beneficiarias de la prestación de información y orientación de recursos del sistema de servicios sociales y el 37% de otros sistemas de protección. Del análisis longitudinal se comprueba que mientras la información y orientación sobre reconocimiento del grado de discapacidad se incrementa a lo largo del período, la información sobre prestaciones económicas del Instituto Murciano de Acción Social de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia (Imas) y de pensiones no contributivas sufre un progresivo descenso desde 2004, llevando a una caída de más de 10 puntos en ambos casos. Hay que destacar la información sobre dependencia que en el último periodo representa el 9,7%, siendo inexistente en periodos anteriores. La información sobre prestaciones económicas del Ayuntamiento y de ONG se incrementa de manera exponencial en el último intervalo, situándose por encima de la media de todo el periodo objeto de investigación.

En cuanto a las prestaciones de información y orientación de otros sistemas de protección social, se sitúan en primer lugar las relacionadas con justicia (49%), seguidas de seguridad social (30%), sanidad (8%), educación (5%), vivienda (4%) y empleo (3%).

PRESTACIÓN DE APOYO A LA UNIDAD CONVIVENCIAL Y AYUDA A DOMICILIO

A lo largo de todo el periodo, el 26% de las personas usuarias del sistema han sido beneficiarias de la prestación de apoyo a la unidad convivencial y ayuda a domicilio; aunque la entrada en vigor de la Ley 39/2006 incide directamente en los recursos que contiene esta prestación.

Como se observa, el 60% de las personas usuarias de esta prestación durante el período de estudio (1996-2011) han sido beneficiarias de los recursos de apoyo a la unidad convivencial y ayuda a domicilio y el 40% restante son beneficiarios de las prestaciones y servicios del sistema de dependencia aunque concentrados en el período comprendido entre 2004-2011. Destacar que en el último periodo las

TABLA 5
DISTRIBUCIÓN PERSONAS USUARIAS SEGÚN
PRESTACIÓN APOYO UNIDAD CONVIVENCIA Y DEPENDENCIA (1996-2011)

Prestaciones	Personas Usuarias				Total
	1996-1999	2000-2003	2004-2007	2008-2011	
Ap. Convivencial	105 (100%)	298 (100%)	413 (75,3%)	570 (41,6%)	1386 (60%)
Dependencia			135 (24,7%)	801 (58,4%)	936 (40%)
Total	105 (100%)	298 (100%)	548 (100%)	1371 (100%)	2322 (100%)

Fuente: Elaboración propia.

prestaciones de dependencia aplicadas son superiores a las prestaciones de apoyo a la unidad convivencial y ayuda a domicilio “tradicionales” del sistema de servicios sociales. Así en 2011 el 28% de las personas usuarias han sido beneficiarias de la prestación de apoyo a la unidad convivencial y ayuda a domicilio, de las cuales el 52% lo han sido de prestaciones y servicios del sistema de dependencia y el 48% de actuaciones y prestaciones de apoyo a la unidad convivencial y/o familiar y de ayuda a domicilio.

La tendencia es que las prestaciones actuales de ayuda a domicilio y teleasistencia vayan siendo sustituidas progresivamente por las otorgadas desde el sistema de dependencia, lo que conlleva a quedar relegadas únicamente a personas dependientes, no teniendo cabida otro perfil. Aún así, destacar que la aplicación de las prestaciones relacionadas con la Ley 39/2006 ha descendido y la tendencia es que continúe en ese sentido teniendo en cuenta las reformas recientes a las que ha sido sometida. Se constata coincidencia con la información aportada por actores clave al respecto, que resaltan la relevancia de los recursos aplicados relacionados con situaciones de dependencia, del apoyo social de los trabajadores sociales del sistema y de la proyección futura que tendrá la atención psicológica.

Ante el malestar de la situación económica y personal, las personas acuden a los servicios sociales en busca de ayudas tanto social como psicológica (E4).

La utilización del servicio por parte de familias más normalizadas e incluso con un nivel de formación medio-alto, hará que se tengan que aplicar ayudas no solo de tipo económico sino también de apoyo integral a la persona y su familia, a nivel de relaciones, [...] (E8).

PRESTACIÓN DE PREVENCIÓN E INSERCIÓN SOCIAL

Del análisis de estas prestaciones destacar que el 83% de las actuaciones se relacionan con atención a personas inmigrantes orientadas a su normalización e inserción y el 11% referidas a la elaboración de dictámenes técnicos/informes sociales cuya fi-

alidad es promover la integración de personas en situación de dificultad (informes de inserción para extranjeros, informes a juzgados, etc.). Del análisis longitudinal se constata que el 97% de las actuaciones del conjunto del período se han realizado entre 2008-2011, con lo que se constata, de nuevo, el incremento de situaciones de dificultad social que precisan de la valoración e intervención profesional orientada a la integración/inserción social, situación en sintonía con el contexto actual de exclusión social como muestran diferentes estudios (Amnistía Internacional, 2011; Lapparra y Pérez, 2011; García y Ramírez, 2012, Sánchez Morales, 2012; Foessa, 2013, entre otros). En igual sentido se manifiestan los informantes clave, que destacan como importantes ahora y en el futuro los recursos destinados a la inserción laboral y prevén un incremento en las personas beneficiarias de los mismos.

Debido a la falta de empleo las personas necesitarán más recursos a nivel de inserción y formación laboral (E4).

PRESTACIONES ECONÓMICAS

En cuanto a las prestaciones económicas aplicadas, el 56% son de titularidad de la Comunidad Autónoma de la Región de Murcia y el 44% del Ayuntamiento. Respecto de las primeras, el 50% son ayudas no periódicas del IMAS orientadas a la adquisición de equipamiento de carácter personal y doméstico, alquiler de vivienda y urgente necesidad. Posteriormente se sitúan las pensiones no contributivas (38%), el IMI y ayudas periódicas con el 12%. Destaca el incremento del IMI a partir de 2008 pero a la vez una reducción en las ayudas no periódicas causado fundamentalmente porque han dejado de prestarse desde 2010. En relación a las prestaciones municipales, el 58% corresponde a ayudas de emergencia social, el 20% a ayudas periódicas, el 16% becas de comedor y el 6% ayudas en especie.

Los informantes clave consideran las prestaciones económicas como las más importantes y necesarias en la actualidad y en su proyección futura. Si bien es cierto que inciden en los recortes a los que se está enfrentando el sistema y que destacan las prestaciones aplicadas en especie frente a las económicas.

Por otro lado se necesitan más recursos económicos para apoyar a las personas que lo necesitan (E1).

Conclusiones

Los resultados del trabajo empírico realizado constatan la hipótesis que ha orientado la investigación, concretamente, que la evolución y tendencias del perfil y necesidades de las personas usuarias y las respuestas institucionales actuales y futuras de la estructura básica de los servicios sociales en el municipio se han ido modificando

en razón del contexto social e institucional y del desarrollo normativo de las políticas sociales vinculadas a los servicios sociales.

La investigación muestra que el número de personas que precisan de la atención y prestaciones de los servicios sociales ido ascendiendo progresivamente, constatándose un incremento exponencial a partir de la crisis económica. Así solo en un año, concretamente en el 2011 se atendió a un 21% del total de personas usuarias atendidas en 16 años y al 50% de los últimos 4 años. Este dato es representativo de la repercusión que ha tenido la crisis en la ciudadanía del municipio, pero esta realidad no es particular, todo lo contrario, se trata de una situación que está sucediendo en los servicios sociales en el contexto nacional conforme a los estudios específicos sobre la materia (Lima, 2011; Barriga, 2012; Gallego y Subirats, 2012; Gustavo y Ramírez, 2012; Roldan y Castañer, 2012; Pastor, 2011; Asociación de Directores y Gerentes de Servicios Sociales, 2012; Alguacil, 2012; Fundación Foessa, 2013, entre otros). De esta manera, se constata que el incremento de personas usuarias ha aumentado a consecuencia y en consonancia temporal a la crisis económica y financiera.

El perfil de las personas usuarias se caracteriza por ser mayoritariamente mujer, de nacionalidad española, residente en el casco urbano y en edades comprendidas entre 30 y 60 años. Un perfil que lejos de ser estático se nos muestra dinámico y cambiante con una tendencia a una progresiva, aunque lenta, equiparación de género (López, 2012) en el acceso, uso y disfrute de las prestaciones sociales y que encuentra múltiples causas, entre otras, en el incremento en el número de personas inmigrantes (mayoritariamente hombres) usuarias y el aumento de hombres que precisan, en ambos casos, atención personalizada para la resolución de los problemas que les afecta directamente (desempleo, cobertura necesidades básicas, etc.). Además de estos factores debemos añadir que los hombres se han visto más afectados por las situaciones de desempleo que las mujeres, por lo que son ellos los que deben acudir a los servicios sociales para solicitar las prestaciones y ayudas que precisa la unidad convivencial al encontrarse la mujer trabajando. De manera más particular, las características del empleo femenino en el municipio (industria agroalimentaria) se ha visto menos afectado por la situación de crisis por lo que sus ingresos han pasado de ser subsidiarios a ser principales, siendo el hombre el que debe ocuparse de algunas tareas tradicionalmente vinculadas a las mujeres como es el acudir a los servicios sociales. Por otra parte y como se ha señalado anteriormente, la progresiva normalización de los servicios sociales contribuye a que éstos no sean percibidos como “degradantes”, “vergonzosos” o “marginales” para quien los “usa” sino como un recurso más del municipio al que cualquier ciudadano puede acudir ante situaciones concretas. Este cambio de imaginario incide que progresivamente el hombre se convierta en persona usuaria. No debemos olvidar que, habitualmen-

te, la persona usuaria es únicamente aquella que presenta una necesidad social y que en muchas ocasiones dicha situación de dificultad no se vincula directamente con ella individualmente, sino con la unidad familiar o incluso con algún miembro distinto del que accede como usuario/a y, en cualquier caso, siempre con efectos en la unidad convivencial.

La investigación también nos muestra que el número de necesidades presentadas ha ascendido de manera diferencial a partir de la crisis económica, donde se constata un aumento sustancial. Pero profundizando en el ámbito de las necesidades, comprobamos que la necesidad principal que motiva la intervención se ha ido modificando en el tiempo. Las personas inmigrantes, mayores y discapacitados son los sectores de referencia que han orientado mayoritariamente y de manera constante el diagnóstico y la intervención de los servicios sociales, variando en el tiempo su prelación. Los datos señalan, que las personas inmigrantes son el colectivo fundamentalmente afectado y precisado de los servicios sociales, lo que se relaciona con el actual contexto, dado que son los que están sufriendo con mayor intensidad los efectos de la crisis económica al encontrarse en situaciones previas de mayor vulnerabilidad (precariedad laboral, insuficientes apoyos familiares, déficits en hábitat, ingresos inestables, etc.) y en las fronteras de los sistemas de protección social.

En la actual situación de crisis económica y progresiva descapitalización de los sistemas de protección, las personas situadas en los márgenes se encuentran abocadas al abismo de la pobreza, la exclusión y la desprotección social. Esta situación se constata, a su vez, al comprobar que son las necesidades relacionadas con la falta de medios para la cobertura de las necesidades básicas y de integración social las fundamentales en la actualidad; acordes al incremento de las situaciones de desempleo, quiebra económica de las personas y exclusión social. Por otra parte, el análisis longitudinal del sector de referencia nos muestra, además, una relación directa de éste respecto de la implantación de servicios y prestaciones dirigidas a los mismos, lo que constata su relación con el desarrollo normativo.

El número de recursos/prestaciones aplicados ante situaciones de necesidad asciende a 8.894, lo que supone 1,94 recurso aplicado/usuario/a, es decir, que cada usuario ha sido beneficiario de una media de dos recursos. Se constata que en el actual contexto de crisis este ratio se ha reducido hasta el 1.75 recurso aplicado/usuario/a (habiendo alcanzado una media de 2.4) debido al progresivo descenso en la oferta de prestaciones que se ofrecen de manera efectiva a las personas usuarias. Las prestaciones de prevención e inserción social y de cobertura de necesidades básicas son las que han sufrido un considerable incremento en la actualidad en coherencia con la actual situación de crisis. Las primeras son esencialmente de carácter técnico y nos confirman el incremento en necesidades de las personas vin-

culadas con su integración social. Por el contrario, las segundas, de carácter económico, vinculadas a las prestaciones técnicas anteriores se han visto sustancialmente mermadas, lo que en ocasiones genera falta de eficacia de las actuaciones técnicas anteriores. Esta situación se contrasta con la disminución el último año del 50% de las prestaciones relacionadas con la cobertura de necesidades básicas cuando son éstas las necesidades que más han aumentado, con lo que nos lleva a afirmar que la crisis se encuentra afectando doblemente a las personas, por una parte, al encontrarse en situaciones de exclusión y, por otra, al no disponer de políticas de protección ante tales situaciones, lo que ocasiona situaciones de “abismo” y “violencia estructural”. Por tanto, nos encontramos con un sistema dotado de capital humano pero infradotado en la actualidad en relación a las necesidades sociales actuales y futuras. Esta situación de descapitalización del sistema público y de aumento galopante de necesidades está ocasionando que el sistema deba acudir a la iniciativa de organizaciones no gubernamentales para conseguir que las personas puedan cubrir sus necesidades de subsistencia más básica a través de prestaciones en especie, lo que nos vincula con escenarios de graciabilidad, asistencialismo, caridad, limosna, etc, que se creían superados. Esta situación revela un sistema que se va debilitando muy rápidamente por los recortes del gasto público y que éstos afectan muy negativamente al desarrollo de los servicios sociales, poniendo en riesgo, como señala Pastor (2011), la sostenibilidad del sistema.

Pero esta situación no solo afecta al sistema de servicios sociales del municipio sino que se vincula a un contexto de degradación del sistema público de servicios sociales de la misma Comunidad Autónoma de la Región de Murcia. Así, el Informe sobre Desarrollo de Servicios Sociales (García y Ramírez, 2012) señala que la Comunidad Autónoma de Murcia ocupa la posición número 14 (respecto de las 17 comunidades autónomas) en el desarrollo de los servicios sociales, con una calificación de “irrelevantes” y una puntuación global de 3.6 sobre 10. Entre los indicadores resaltar: falta de un catálogo de derechos, carencia de instrumentos de planificación y ordenación del sector, gasto por habitante inferior a la media nacional etc.

Pero lejos de cifras, lo cierto es que la inadecuada/insuficiente satisfacción de las necesidades presentes redundará de manera negativa en la calidad de vida de las generaciones futuras y repercutirá en el propio desarrollo social del territorio y del sistema de servicios sociales. Analizando la aplicación de las prestaciones en el tiempo se vuelve a constatar que se encuentra estrechamente vinculado con la implantación específica de las mismas y los sectores de población destinatarios; siendo especialmente significativo lo relacionado con el sistema de dependencia. Estas prestaciones crecen al mismo tiempo que descienden la del propio sistema de servicios sociales. Se constata, al igual que en los estudios relativos a la aplicación de la dependencia (Rodríguez, 2011; Asociación Estatal de Directores y Gerentes

de Servicios Sociales, 2012; Observatorio de la Dependencia, Ramírez, 2012) que la mayor parte de los recursos aplicados del sistema corresponden a la prestación económica de cuidados en el entorno en detrimento de los servicios de ayuda a domicilio y/o residenciales; siendo una tónica general en la aplicación de la Ley 39/2006. En este sentido, los cambios introducidos por leyes de índole presupuestaria en los dos últimos años (2012 y 2013) están incidiendo directamente en la mencionada Ley y está repercutiendo directamente en las economías familiares.

En resumen, los resultados de la investigación constatan la hipótesis de partida y se confirma que la evolución y tendencias del perfil y necesidades de las personas usuarias y las respuestas institucionales actuales y futuras de la estructura básica de los Servicios Sociales en el municipio se ha ido modificando en razón del contexto social e institucional y del desarrollo normativo de las políticas sociales vinculadas a los servicios sociales.

Por ello y ante la actual situación de crisis y de recortes del gasto público es preciso revitalizar el sistema mediante una promulgación de una ley de servicios sociales que otorgue derechos de ciudadanía-subjetivos; luchar por mantener e incrementar el esfuerzo presupuestario, incrementar la cobertura y cuantía de las prestaciones vinculadas con la cobertura de las necesidades básicas. En el ámbito local dichas propuestas son también de aplicación en su micro-desarrollo y en la propia organización más eficiente de los escasos recursos existentes.

Abstract: The paper presents the results of an empirical research aimed at discovering and analyzing the effects of the economic crisis on the needs and benefits of social protection system offered locally. For their achievement has made a longitudinal investigation of needs and capabilities in a municipality in the eastern region of Murcia during the period between 1996 and 2011, comparing their results with similar research at regional and state levels. It also provides a cross-sectional analysis (2012) and projections of future trends which enabled the construction of causal trees and scenes from the strategic actors. The route methodology employed is based on the diversity of techniques and sources of data collection and analysis based on the analysis of the universe of users, namely 4,562 people and 3,325 households, which provides research results are reliable, testable and transferable. The results allow us to verify the hypothesis that changes in the profile of the users, the needs and the services / resources applied by the basic structure of the municipal social services is directly related to the dynamics of social and economic crisis and policy development / welfare regulations directly and indirectly related to social services.

Keywords: crisis, social policy, social, social welfare.

Referencias

- ALEMÁN, C. *Fundamentos de servicios sociales*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2010.
- ALGUACIL, J. La quiebra del incompleto sistema de servicios sociales en España. *Revista Cuadernos de Trabajo Social*, v. 25 n. 1, p. 63-74, 2012.
- AMNISTIA INTERNACIONAL. *Derechos a la intemperie. Obstáculos para hacer valer los derechos económicos, sociales y culturales en España*. Madrid: Amnistía Internacional, 2011.
- ASOCIACION ESTATAL DE DIRECTORES Y GERENTES DE SERVICIOS SOCIALES. *Informe sobre el estado social de la nación*. Madrid: Asociación Estatal de Directores y Gerentes de Servicios Sociales, 2012. <<http://www.directoressociales.com/documentos/novedades-en-discusi%C3%B3n.html>>.
- BARRIGA, L. La protección a las situaciones de quiebra económica de particulares. Un desafío para los servicios sociales en España. *AZARBE Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, v. 1, n. 1, p. 21-38, 2012.
- CASADO, D. (Coord.). *Leyes de servicios sociales del siglo XXI*. Madrid: Cáritas, 2010.
- FUNDACION FOESSA. *Desigualdad y derechos sociales. Análisis y perspectivas*. Madrid: Cáritas, 2013. <http://www.caritas.es/noticias_tags_noticialInfo.aspx?Id=6475>.
- GALLEGO, R.; SUBIRATS, J. Autonomies i desigualtats a Espanya: percepcions, evolució social i polítiques de benestar. *(Con)textos*. Barcelona: Institut d'Estudis Autònoms, 2011.
- GARCIA, G.; RAMÍREZ, J. M. Índice de desarrollo de los servicios sociales. Madrid: Roneo; Asociación Estatal de Directores y Gerentes de Servicios Sociales, 2012. <<http://www.directoressociales.com/documentos/novedades-en-discusi%C3%B3n.html>>.
- GUTIÉRREZ, A. El Plan Concertado de prestaciones básicas de servicios sociales en España (once años del Plan Concertado). *Reis*, v. 93, p. 89-130, 2001.
- LAPARRA, M.; PÉREZ, B. *El primer impacto de la crisis en la cohesión social en España*. Madrid: Fundación Foessa, 2011.
- LAS HERAS, M. P. El sistema público de servicios sociales: contribución del trabajo social, desafíos, oportunidades y estrategias. *Revista Trabajo Social Hoy Monográfico*, p. 9-80, 2002.

LIMA, A. I. Trabajo social, nuevos contexto, nuevos compromisos. *Azarbe Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, v. 1, n. 1, p. 73-86, 2012.

LÓPEZ, A. Jóvenes y trabajo social. *Revista de Estudios de Juventud*. Madrid: Injuve; Ministerio de Sanidad, Servicios Sociales e Igualdad, 2012.

MINISTERIO DE SANIDAD, SERVICIOS SOCIALES E IGUALDAD. *Catalogo de referencia de Servicios Sociales*. Madrid: Roneo, 2013. <http://www.msc.es//ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/serviciosSociales/Catalogo_Servicios_Sociales/docs/Catalogo_SSSS.pdf>.

PASTOR SELLER, Enrique. Gobernanza de las políticas de proximidad: análisis de calidad y rendimiento democrático de los Consejos Locales Bienestar (Murcia, Espana). *Revista de Admistração Pública*, v. 45, n. 2, p. 377-399, 2011.

RAMÍREZ, J. M. Informe de evaluación de la Ley de Dependencia. Una mirada a la realidad de la Región de Murcia. *Azarbe Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, v. 1 n. 1, p. 97-109, 2012.

RODRÍGUEZ, C. G. Políticas de atención a la dependencia en los regímenes de bienestar de la Unión Europea. *Encuentro de Intervención y Políticas Sociales de Caja Madrid y X Jornadas de Siposo: Protección a la Dependencia y Leyes de Servicios Sociales del Siglo XXI*, Madrid: 2011.

ROLDÁN, E.; GARCIA, T. *Políticas de servicios sociales*. Madrid: Síntesis, 2006.

ROLDÁN, E.; CASTAÑAR, M. Servicios sociales en tiempos de crisis. *Cuadernos de Trabajo Social*, v. 25, n. 1, p. 13-17, 2012.

SÁNCHEZ MORALES, M. R. H. En los límites de la exclusión social. Inmigración y sinhogarismo en España. *Revista Papers*, v. 97, n. 4, p. 829-847, 2012.

SUBIRATS, J. (Dir.). *Los servicios sociales de atención primaria ante el cambio social*. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales, 2007.

VILÁ, A. La nueva generación de leyes autonómicas de servicios sociales (2006-2011): análisis comparativo. *Azarbe Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*, v. 1, n. 1, p. 143-157, 2012.

Estrutura administrativa do governo brasileiro, cultura política e a busca pela sociedade ideal

Recebido: 09.10.13
Aprovado: 13.05.14

José Veríssimo Romão Netto*

* Pós-doutorando da Universidade de São Paulo, pesquisador permanente do Núcleo de Pesquisa em Políticas Públicas da Universidade de São Paulo. <ze_verissimo@yahoo.com.br>

Resumo: A organização e a estrutura do governo central brasileiro mudaram drasticamente entre o período monárquico (1824-1889) e o atual período democrático (1985). No entanto, é possível identificar uma convergência teórica entre alguns autores brasileiros que têm não apenas refletido sobre a estrutura do Estado no Brasil, mas têm agido sobre ela: visconde do Uruguai (ministro e senador durante o primeiro período do Império no Brasil, um dos principais responsáveis pelo Movimento do Regresso – 1834-1840); Oliveira Vianna (burocrata e responsável por importantes mudanças na estrutura do Estado e sua relação com a sociedade brasileira durante as décadas de 1930-1940); Guerreiro Ramos (deputado federal e burocrata no Departamento de Administração e Serviço Público, peça fundamental para a reforma do Estado burocrático brasileiro 1940-1964); e Bresser-Pereira (titular do Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado – 1995-1998 –, responsável pela reforma gerencial do Estado brasileiro). O que é interessante notar sobre esses autores-atores é que, durante os seus respectivos períodos e com suas percepções sobre a política e a sociedade brasileiras, eles propugnaram que, por intermédio da reforma da estrutura político-administrativa do Estado, seria possível mudar a cultura política do povo brasileiro. Durante suas ações políticas como agentes fiduciários do Estado, buscaram – dentro de seus próprios contextos históricos e políticos – o autogoverno, a democracia ou sua qualificação.

Palavras-chave: cultura política, estrutura do Estado, formação do pensamento brasileiro, governo, sociedade.

Introdução

O presente artigo se debruça sobre algumas das reflexões originais do visconde do Uruguai que, com nuances, se espalharam pelo pensamento de Oliveira Vianna, Guerreiro Ramos e chegaram às de ideias Bresser-Pereira.

A opção pelos autores estudados neste artigo deve-se à sua participação no debate com importantes contribuições na literatura¹, fazendo menção à discussão sobre o “problema nacional”, já posto de maneira original por pensadores brasileiros desde o século XIX, em sagazes contendas acerca das relações entre instituições, da morfologia social, estrutura econômica e cultura nacional.

Algumas das questões feitas e reafirmadas com o passar do tempo pelos autores aqui apresentados se remetem a esse debate centenário, e podem ser assim descritas: Como alcançar o *self-government*? Como fazer a manutenção da democracia? A cultura política brasileira impediria esse trajeto? Seria, antes, necessária uma

1. Esses autores atores debateram arduamente com a literatura internacional de sua época, como se pode notar em suas obras, mas a escolha para esse artigo não é a de remeter o leitor a essas referências. Como mera demonstração desses debates, todavia, nessa miríade de referências estrelam autores como Tocqueville, Chevalier, Odilon Barrot, Benjamim Constant, Jeremy Bentham, Homershan Cox, Fonblanque, Creasy, Le Play, Guizot, Thiers, Malinoswski, Weber, Durkheim, Marx, Jung, Löwi, entre outros.

completa revolução capitalista para que se pudesse percorrer esse caminho? Há, de fato, uma relação necessária entre desenvolvimento e democracia, ou essa equação trata, apenas, de hipótese otimista? Qual o papel do Estado nessa trajetória?

Correndo o risco de se ser injusto com diversos outros, seguem, apenas à guisa de citação, alguns dos grandes nomes que propuseram respostas a essas questões: visconde do Uruguai, *Ensaio sobre o direito administrativo*; Tavares Bastos, *A província*; Silvio Romero, *História da literatura brasileira*; Joaquim Nabuco, *Um estadista do Império*; Euclides da Cunha, *Os sertões*; Alberto Torres, *O problema nacional brasileiro*; Oliveira Vianna, *Instituições políticas brasileiras*; Gilberto Freyre, *Casa Grande & Senzala*; Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*; Paulo Prado, *Retrato do Brasil*; Nestor Duarte, *A ordem privada e a organização política nacional*; Caio Prado Júnior, *Evolução política do Brasil*; Raymundo Faoro, *Os donos do poder*; Vítor Nunes Leal, *Coronelismo, enxada e voto*; Guerreiro Ramos, *Administração como estratégia do desenvolvimento*; Florestan Fernandes, *A revolução burguesa no Brasil*; Celso Furtado, *Formação econômica do Brasil...*

Muitas das proposições desses autores – argumentou-se em críticas – são datadas, tanto teórica como empiricamente. Mas fato é que todos permanecem sendo lidos como fontes para reflexão contemporânea sobre problemas, hipóteses, argumentos e conceitos, marcando um ramo da reflexão política e social no Brasil que se conveniou chamar de “pensamento social” ou “pensamento político brasileiro” e que se tem demonstrado campo fértil no mundo das ciências sociais, já institucionalizado no país (Miceli, 1989; 1995; Brandão, 2007).

No presente artigo, afirma-se que é possível identificar convergências teóricas entre autores-atores políticos (o termo é de Brandão, 2007) no Brasil que supõem o desenho das estruturas administrativas do Estado como capaz de influenciar a cultura política da sociedade, notadamente Uruguai, Oliveira Vianna, Ramos e Bresser (Romão Netto, 2010).

Em comum, percepções de como interferir tanto nos processos de desenvolvimento econômico da nação como na cultura política da sociedade a partir da reforma das instituições político-administrativas brasileiras, supondo tanto o possível fortalecimento de uma cultura política democrática a partir do desenvolvimento econômico, quanto a premência de uma cultura política particular para fazer persistir a democracia e encaminhá-la para um *ethos* mais republicano.

Ao seguir metodologia de alinhamento de ideias tão bem demonstrada por Brandão (2007), o artigo se ocupa de alguns dos conceitos teóricos desses intelectuais e personagens políticos da história do Brasil que – a partir de proposições normativas

do que deveria ser a sociedade brasileira, bem como de suas ações institucionais enquanto agentes fiduciários do Estado nacional – pensaram e trabalharam para a edificação do autogoverno no Brasil.

Ainda quede maneira introdutória, vale ressaltar a importância dos debates que tratam das relações entre instituições democráticas, desenvolvimento econômico e uma cultura política democrática. Diversos autores, ao longo da história das ideias, perguntaram-se se há relação possível entre o estabelecimento de instituições democráticas e uma cultura política cogente tanto ao estabelecimento dessas instituições como para sua manutenção².

A relação causal entre instituições democráticas – aqui compreendidas como as regras e os constrangimentos que regem a ordem democrática – e cultura democrática – neste trabalho entendida como as crenças, os hábitos, as ideias, os valores e as atitudes que os indivíduos mantêm durante as relações que travam entre si e em relação às próprias instituições da democracia – é motivo de cáusticos debates, ainda hoje. Essa cadeia causal revela-se ambivalente nos debates ao longo do tempo.

Podem-se notar duas correntes fundantes do debate entre as atitudes dos cidadãos e o processo de democratização. A tradição da cultura política – “para a qual o que conta é se os indivíduos apresentam ou não orientações democráticas, as quais são formadas a partir de processos de socialização que interagem com a experiência política, influenciando na estabilidade ou na mudança do regime” (Romão Netto, 2010: 85) – postula que, a despeito dessas orientações terem longa duração no tempo, isso não significa que não possam ser mudadas pela pressão de “efeitos de transformação geracionais e/ou de processos de modernização econômica e social sobre os valores políticos” (Romão Netto, 2010: 85).

A segunda corrente alinha-se com as teorias institucionalistas da democracia e se propõe o estudo da institucionalização democrática a partir de dados sobre eleições, funcionamento do sistema presidencialista, relação Executivo x Legislativo e indicadores agregados de instituições políticas. Para essa corrente, os valores políticos e as orientações normativas dos indivíduos não são importantes, valendo para a análise “a eficácia das instituições com relação aos fins almejados pelos atores políticos” (Romão Netto, 2010: 86).

Desse embate, podem-se depreender algumas linhas de causalidade entre instituições e culturas democráticas: (i) a cultura causaria tanto o desenvolvimento econômico quanto a democracia; (ii) tanto o desenvolvimento quanto a cultura, independentemente, seriam necessários para tornar a democracia possível; (iii) uma cultura particular, gerada automaticamente pelo desenvolvimento econômico, seria

2. Autores clássicos já fizeram essa discussão, como Montesquieu em seu *Do espírito das leis*, John Stuart Mill em *Considerações sobre o governo representativo* e Tocqueville em *A democracia na América*. Contemporaneamente, Gabriel Almond e Sidney Verba (1963) afirmaram que para haver uma democracia é necessário que, além e anteriormente às instituições democráticas, exista uma “cultura cívica” disseminada entre sua população, ou seja, a existência de cidadãos ativos na vida política, com propensão à combinação de atitudes e valores como a participação, a confiança interpessoal e a deferência às autoridades.

necessária para tornar possível a democracia; (iv) seria necessária uma cultura política particular para fazer persistir a democracia; e (v) de uma perspectiva não culturalista, a emergência e a manutenção da democracia não dependem da cultura política (Przeworski, Cheibub & Limongi, 2003).

Uruguai, Oliveira Vianna, Ramos e Bresser supuseram que o desenho das estruturas administrativas do Estado seria capaz de influenciar a cultura política da sociedade.

Convergências biográficas

O caldo político e intelectual dos autores-atores aqui tratados tem traços comuns que, embora de difícil demonstração, apontam indícios de que suas biografias, não raro, influíram em várias preocupações que se lhes perpassaram, tais como a necessidade basilar de construção de uma ordem jurídica liberal – tão apregoada pela deontologia das cadeiras de filosofia do direito – e as decorrentes percepções sobre a morfologia social e a cultura política necessárias tanto para o estabelecimento do autogoverno como para a qualificação da democracia e o desenvolvimento econômico nacionais.

Suas ocupações também se refletiram sobre as percepções da cultura política nacional como variável dependente das estruturas político-administrativas, bem como influíram sobre as instituições das quais fizeram parte e chegaram a chefiar, como o Tribunal de Contas, os ministérios e os departamentos responsáveis pelo gerenciamento administrativo do Estado.

Todos dedicaram boa parte da vida ao tema das reformas das instituições político-administrativas nacionais, ocuparam cargos como agentes fiduciários do Estado e como representantes do povo: Uruguai foi deputado provincial, senador, presidente de província, juiz de foro, desembargador, ministro e representante diplomático do Brasil na França; Oliveira Vianna foi diretor do Fomento Agrícola do Rio de Janeiro, membro do Conselho Consultivo da mesma cidade, consultor do Ministério do Trabalho e ministro do Tribunal de Contas da União, ocupou cadeira na Academia Brasileira de Letras e foi sócio do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Guerreiro Ramos foi deputado federal, agente do Departamento Administrativo do Serviço Público (Dasp)³ e representante do Brasil na Organização das Nações Unidas (ONU); Bresser-Pereira foi presidente de banco estatal, secretário de Estado e ministro.

A isso se somam outros fatos biográficos comuns, como o de que todos têm o curso de direito por primeira forja intelectual, à exceção de Guerreiro, que tem por graduação, concomitante à de direito, o curso de ciências. Uruguai iniciou sua forma-

3. O Dasp desempenhou papel fundamental na reorganização das estruturas administrativas do Estado brasileiro entre 1938 e 1964, tendo sido o organizador e o iniciador da reforma burocrática do Estado brasileiro.

ção em Coimbra, tendo terminado seus estudos no Brasil; Oliveira Vianna e Guerreiro Ramos formaram-se no Rio de Janeiro e Bresser-Pereira graduou-se em São Paulo, como Uruguai (Oliveira, 1995; Carvalho, 2002; Carvalho, 2005; Bresser-Pereira, 2004). Esse fato é importante se remontarmos o papel dos advogados e juristas ao longo da história nacional brasileira, que fizeram diversos presidentes, ministros, deputados e senadores⁴.

Visconde do Uruguai, nascido na França, Oliveira Vianna fluminense e Guerreiro Ramos baiano tiveram larga passagem pelo Rio de Janeiro, tendo Bernardo Pereira de Vasconcelos, Uruguai e Oliveira Vianna terminado suas vidas na Baixada Fluminense, berço do conservadorismo do Império brasileiro (Carvalho, 2002).

Oliveira Vianna foi professor universitário no Rio de Janeiro, assim como o foi Guerreiro Ramos e o é Bresser-Pereira em São Paulo; os dois últimos na mesma instituição universitária, a Fundação Getúlio Vargas, que nutre larga tradição de reflexões sobre os assuntos da administração pública.

Bresser e Guerreiro pertenceram à Ação Católica, que tinha por base o pensamento de Jacques Maritain e Alceu Amoroso Lima, que se utilizaram em suas reflexões da mesma Encíclica papal que inspirou Oliveira Vianna quando este pensou sobre direitos sociais no Brasil, a *Rerum novarum*, escrita por Leão XIII, em 1891 (Leal, 2004)⁵.

Ações e reflexões

Durante o Império, o visconde do Uruguai foi um dos responsáveis pelo Movimento do Regresso. Chamava a atenção para a confusão entre os poderes administrativo e judiciário do Estado brasileiro e justificava, a partir de uma perspectiva culturalista, a necessidade de uma reforma administrativa (Uruguai, 2002).

Nas reflexões de Uruguai, aparecem temas que são recorrentes no pensamento sobre as instituições político-administrativas do Estado brasileiro até hoje, como centralização política *versus* descentralização administrativa; representação da vontade nacional pelo Estado; favorecimento de agentes administrativos do Estado que tivessem vínculos com grupos específicos e já dotados de poder político (variações contemporâneas podem ser chamadas de nepotismo, clientelismo, patrimonialismo); a falta de poder para o Estado fiscalizar seus agentes fiduciários; o excesso de funcionalismo público; a colonização do poder legislativo pelas questões administrativas do governo (Uruguai, 2002).

Estas questões estão atreladas à preocupação central do visconde, “é possível desenvolver o *self-government* no Brasil?”, que, do ponto de vista das ideias, acompa-

4. Bonavides e Paes de Andrade (1991) evidenciam o espírito deontológico da disciplina: “o direito busca fórmulas transformadoras com que alterar o *status quo* que fossiliza o país no imobilismo das correntes conservadoras, no estatuto político das oligarquias, no privilégio das camadas dominantes” (Bonavides & Paes de Andrade, 1991: 12).

5. No documento, a Igreja Católica deixava de polemizar com o capitalismo como forma de produção, buscando apenas concebê-lo como despojado dos pressupostos do indivíduo liberal, abrindo espaço para a sociedade civil católica praticar a política, buscando a cristianização das relações sociais capitalistas e visando à reorganização do sistema sob o imperativo ético do comunitarismo. Para a *Rerum novarum*, ver: <http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum_po.html>. Acesso em: 27 Set. 2013.

nhou outros autores-atores políticos que refletiram sobre a engenharia político-administrativa do Estado brasileiro e suas influências no *ethos* político da sociedade nacional ao se colocarem questões referentes: “como se atingir ou reconquistar a democracia?” e, contemporaneamente, “como fortalecer a democracia?”, ou “como construir o Estado republicano?”

Encontra-se uma resposta comum aos autores e agentes políticos estudados neste trabalho: a partir das reformas das instituições político-administrativas do país seria possível alcançar o objetivo de construir o Estado republicano.

Para Uruguai, a separação e especificação das atividades inerentes aos poderes Executivo e Legislativo permitiria que se desconcentrassem as atividades de gestão de assuntos locais, por ele chamados de “interesses especiais”, em oposição aos “interesses comuns”, que diriam respeito a todas as partes da nação, o que traria mais efetividade, prontidão e economia na gestão dos assuntos públicos do que se o governo central os tratasse diretamente.

Todavia, a desconcentração administrativa não deveria ser seguida de uma descentralização política, uma vez que a convergência da vontade política do Império exprimiria ideia de organização e também de finalidade comum nas atividades do Estado, além de garantir a força necessária para o direcionamento dos interesses comuns da nação (Uruguai, 2002).

Essas reformas não deveriam implantar *in totum* o autogoverno nas localidades do país, uma vez que a sociedade brasileira, contrariamente às inglesa e norte-americana, não tinha o hábito da administração comunitária da coisa pública, sequer da eleição de gestores locais. Dever-se-iam seguir as regras constitucionais que garantiriam a participação do povo nas decisões locais, mas essa participação, que deveria ser lentamente implantada, ocorreria sempre pela tutela do poder central, por intermédio tanto da nomeação de agentes administrativos nas províncias, quanto pela criação de instituições político-administrativas que assegurassem a justiça e a imparcialidade das ações pretendidas (Uruguai, 2002).

Para tanto, a fórmula proposta pelo visconde é certa:

Nos países nos quais ainda não estão difundidos em todas as classes da sociedade aqueles hábitos de ordem e legalidade, únicos que podem colocar as liberdades públicas fora do alcance das invasões do poder, dos caprichos da multidão e dos botes dos ambiciosos, e que não estão, portanto, devidamente habilitados para o *self-government*, é preciso começar a introduzi-lo pouco a pouco, e sujeitar esses ensaios a uma certa tutela e a certos corretivos.

Não convém proscrevê-lo, porque, em termos hábeis, tem grandes vantagens, e nem o governo central, principalmente em países extensos e pouco povoados, pode administrar tudo. *É preciso ir educando o povo, habituando-o pouco a pouco a gerir seus negócios* (Uruguai, 2002: 492, grifos meus).

Oliveira Vianna discorda frontalmente do prognóstico do visconde, alegando que a desconcentração administrativa fortaleceria o que chamou de “clãs rurais” no país⁶. Concorde, todavia, com o diagnóstico culturalista de que o povo brasileiro necessitava ser educado para o *self-government* (Oliveira Vianna, 1973).

Não haveria no Brasil a cultura política da participação na gestão da coisa pública, tão cara aos povos de origem saxônica (também utilizados como exemplo por Uruguai) como os ingleses e os norte-americanos. Seria o povo brasileiro um povo “transplantado”, sem fatores geográficos, históricos e institucionais, sem oportunidade de contribuir para o surgimento de uma solidariedade social do tipo livre-associativista, fundamentada em hábitos, ideias e práticas culturais que favoreceriam instituições de autogoverno, como o exercício espontâneo do sufrágio, as propagandas preparatórias para disputa eleitoral e a eleição de gestores locais (Oliveira Vianna, v. 1 e 2, 1987a; 1987b).

Mesmo discordando da estratégia de treinamento do “povo-massa” por intermédio da desconcentração administrativa proposta por Uruguai, o mote da reforma das instituições administrativas brasileiras era ponto central da avaliação de Oliveira Vianna, que julgou que o Estado, por meio de suas atividades político-administrativas, seria o único ente capaz de proteger esse povo da tirania dos chefes de clãs.

Essas reformas levariam o Brasil à categoria de nação liberal-democrática, de maneira paulatina, para o que seria necessário que se adaptassem as instituições político-administrativas do Brasil ao que ele chamou de “direito-costume”⁷ do povo brasileiro.

A mudança seria possível a partir do momento que se admitisse que no Brasil sempre se tentou importar instituições políticas de países com tradição de *self-government* – o que o autor chamou de “direito-lei”, uma vez que estariam apenas inscritas nas diversas Constituições do país, não sendo praticadas por não fazerem parte do caldo cultural do povo – e se passasse a educar o povo-massa a partir de uma prática “autoritária” por parte do Estado; prática através da qual o Estado, utilizando-se de métodos coercitivos, obrigaria o povo a praticar certas inovações.

Medidas como a instauração de concursos para provimento de cargos públicos, a instituição de Tribunais Regionais, a constituição de um estatuto para o funciona-

6. O dito “clã rural” seria o responsável pela organização do latifúndio no Brasil, sustentando a origem de uma cultura política clientelista, personalista e patrimonialista do Estado nacional.

7. “Direito-lei” e “direito-costume” marcam uma diferença entre um “país legal” e um “país real”. Segundo o autor, o primeiro “país” trata das interpretações liberais, ou liberalizantes, feitas por diversos agentes políticos ao longo da história nacional, que foram inscritas nas constituições brasileiras como critério de realidade social quando o “direito-costume”, atrelado às realidades sociais do povo-massa, suplantara o “direito-lei” inscrito nessas constituições.

lismo público, a criação de conselhos técnicos, a garantia constitucional de direitos sociais e a obrigação da organização trabalhista como a sindical urbana, por exemplo, auxiliariam no desenvolvimento de uma cultura política liberal-democrática da sociedade brasileira (Oliveira Vianna, 1947).

A proposta normativa de Oliveira Vianna e o fundamento de seus críticos para enviá-lo ao inferno dos julgamentos é um poder central forte o suficiente para fazer frente aos clãs locais, criando, a partir do centro, a sociedade liberal que até então não se conseguira estabelecer:

[...] fundir moralmente o povo na consciência perfeita e clara da sua unidade nacional e no sentimento político de um alto destino histórico. Esse alto sentimento e essa clara e perfeita consciência só serão realizados pela ação lenta e contínua do Estado – um Estado soberano, incontestável, centralizado, unitário, capaz de impor-se a todo o país pelo prestígio fascinante de uma grande missão nacional (Oliveira Vianna, 1973: 259).

8. Em adendo do “Problemas de política objetiva”, o ministro Ruben Rosa, do Tribunal de Contas, enumera nada menos do que 29 normas propostas por Oliveira Vianna no referido livro que influenciaram as Constituições de 1934, 1937 e 1946, sem contar as legislações estaduais. Entre essas propostas, encontram-se a constituição de Tribunais Regionais e a instituição de conselhos técnicos (Carta de 1934), a elevação do mandato do presidente da República (Constituição de 1937), a constituição de estatuto dos funcionários públicos e a obrigação dos concursos para provimento de cargos públicos (presente na letra das Cartas Magnas de 1934, 1937 e 1946), dentre outras (Oliveira Vianna, 1947: 275-299).

Uruguai e Oliveira Vianna julgaram, cada um a seu modo, que uma cultura política liberal do povo brasileiro seria, por um lado, variável independente para o estabelecimento do autogoverno no país, mas, por outro, dependeria da reforma das instituições do Estado para ser gerada e fortalecida nesse sentido.

As prescrições de Oliveira Vianna, que têm fundamento nas reflexões, diagnósticos e práticas do visconde do Uruguai, encontraram solo fértil no Brasil tão só a partir dos anos 1930⁸.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, mesmo com as instituições fundamentais da democracia operando no Brasil – como o voto (ainda que não universal), os direitos à organização política (mesmo que não plena, pois o PCB mantinha-se na clandestinidade) e a liberdade de imprensa –, acatava-se o diagnóstico culturalista de que o povo brasileiro padecia de uma inaptidão cultural à democracia. Um adendo a esse problema nacional se colocaria a partir de então, e a receita para a constituição do cidadão brasileiro deixaria de ser o treinamento de um povo amorfo pelas instituições político-administrativas desenhadas pelas elites políticas nacionais e passaria a ser o desenvolvimento econômico.

Ideias de organismos internacionais, como a Comissão Econômica para a América Latina e o Caribe (Cepal), e nacionais, como o Instituto Superior de Estudos Brasileiros (Iseb), produziram explicações para as resistências ao desenvolvimento econômico dos países periféricos, especificando quais seriam os condicionantes estruturais do desenvolvimento (Weffort, 2006).

O “problema brasileiro” aparecia nas produções do Iseb não apenas enquanto preocupações político-culturais, mas também como inquietações relacionadas à sua estrutura econômica e social, como as consequências trazidas pela abolição da escravidão e da imigração estrangeira; a formação de um mercado de trabalho nacional livre; as dificuldades de importação causadas pelas grandes guerras mundiais e as crises cambiais. Esses fatores teriam gerado uma convergência de interesses entre diversos campos da sociedade brasileira – proletariado, campesinato, burguesia e classe média – que passaram a ter seus interesses representados pelo desenvolvimento (Bresser-Pereira, Maravall & Pzeworski, 1994).

Contudo, os traços culturais da sociedade brasileira, segundo as produções do Iseb, foram intensificados com esse quadro favorável ao desenvolvimento que estrangulou a máquina do Estado, favorecendo uma política de clientela e deformando o serviço público (Weffort, 2006).

Isebiano eminente, Guerreiro Ramos, valendo-se das reflexões de Uruguai e Oliveira Vianna, uniu as preocupações de pensar o povo brasileiro enquanto categoria autônoma àquelas trazidas pelas teorias desenvolvimentistas, afirmando que o “problema nacional” só teria ocorrido após a independência e que se teria constituído pela vontade do Estado, uma vez que este se teria formado antes da sociedade e esta por vontade daquele.

A partir das reflexões que produziu por sua longa estada no Departamento Administrativo do Serviço Público, Guerreiro Ramos erigiu sólida teoria sobre a identidade nacional e as melhores estratégias para o desenvolvimento nacional. Utilizando-se de conceitos das áreas de conhecimento da administração e da sociologia, identificou necessidades de transformação na sociedade brasileira (Ramos, 1966).

Mesmo com uma perspectiva positiva acerca das capacidades desse povo, suas potencialidades necessitavam ser despertadas e a receita para retirá-lo de um estado de entropia para sua realização enquanto agente político passaria pelo desenvolvimento nacional. O agente por excelência para favorecer esse desenvolvimento seria o Estado. A estratégia para o Estado conduzir a nação ao desenvolvimento e à democratização seria a racionalização das estruturas político-administrativas do Estado, a partir da reforma dessas (Ramos, 1966).

Dever-se-ia implementar, no Brasil, um modelo de gestão que propiciasse a impessoalidade, a excelência produtiva e a autonomia, por intermédio de reformas administrativas que estabelecessem o mérito como critério de contratação de funcionários para os quadros da burocracia, bem como o desenvolvimento de carreiras para a mesma, visando o término do privatismo da coisa pública e a implementação de

uma “cultura do moderno”, que programasse e organizasse a produção nacional a partir do Estado, via empresas públicas.

Esses procedimentos favoreceriam tanto o surgimento quanto a identificação, por parte dos agentes do Estado, das demandas sociais legítimas, uma vez que esse Estado, sem as reformas necessárias, estava tomado por relações oligárquicas de dominação, patrimonialistas, e por formas e hábitos culturais que impediam a participação de outras classes nos assuntos do Estado (Ramos, 1960).

Além da identificação das demandas legítimas do povo por parte do Estado, as reformas necessárias à suplantação do Estado patrimonialista descrito por Guerreiro Ramos favoreceriam o fortalecimento do próprio papel do Estado, uma vez que dele emanaria a racionalidade para as reformas, bem como dele seria o papel de coordenação para planejar e melhor executar a disposição ótima dos fatores de produção em um contexto capitalista (Ramos, 1966).

As outras classes sociais – que não a elite acostumada a colonizar o Estado – deveriam ser formadas enquanto categoria política para o que o desenvolvimento econômico, favorecido pelas reformas das instituições político-administrativas do Estado, ao engendrar uma fase capitalista de desenvolvimento econômico-social, forjasse naturalmente essas novas classes ao integrar o povo em um mercado próprio.

Ao propugnar as possibilidades da administração racional como forma de intervenção social, ocupou-se da erosão da ordem social, do papel dos sociólogos em conter esses desequilíbrios; em manter o controle social e a consequente garantia de convivência social democrática; e em esclarecer os dirigentes sobre o papel de uma *intelligentzia* no Brasil.

Uma sociedade de que estão ausentes as forças de integração espontânea dos indivíduos e dos grupos, só poderá manter-se ou por métodos policiais ou por métodos administrativos compreensivos. A preponderância de uns ou de outros dependerá da preparação sociológica dos grupos governantes. Não estou certo de que o problema tecnológico do governo se resolveria mediante a fórmula, um tanto platônica, de pôr os sociólogos no lugar dos governantes, mas, com certeza, sua solução será tanto mais assegurada quanto maior for a capacidade dos dirigentes de assimilarem os conhecimentos recém-atingidos pelas ciências sociais. Por este motivo, cresce de importância o papel dos órgãos de Estado maior, naturalmente incumbidos de pôr ao alcance dos governantes os conhecimentos técnicos e científicos das ciências sociais, sem os quais a administração da sociedade será aleatória e torpe (Ramos, 1946: 161-162).

A percepção da necessidade de uma estrutura burocrática forte para a gestão da coisa pública no Brasil acompanhou o planejamento e as reformas levadas a termo durante o regime militar, especialmente com o Decreto-Lei n.º 200, que visava à criação de uma nova burocracia, bem como ao fortalecimento do crescimento econômico, por intermédio da criação das empresas e fundações estatais⁹.

De uma perspectiva histórica, após o advento do regime militar (1964), seguiu-se no Brasil um amplo movimento sociopolítico de retomada da democracia, estabelecido entre 1974 e 1985, culminando com a Constituição de 1988. A institucionalização das ciências sociais no país, em conformidade com a sociedade nacional, também galgou outro patamar, solidificando seus conhecimentos e estruturando consistente programa de pesquisa (Miceli, 1989; 1995). Assim, um novo problema se colocava na agenda de pesquisas sociais no Brasil: como consolidar as instituições democráticas, evitando-se o nefasto ciclo entre regimes autoritários e democráticos que assolaram o país desde que se tornou uma república?

Diversos pesquisadores teceram suas análises, tendo convergido, com nuances, ao prognóstico receitado por Uruguai, Oliveira Vianna e Guerreiro Ramos: para se estabilizar e fortalecer a democracia no Brasil, seria mister uma reforma nas instituições administrativas de Estado (Sola, 1994; Diniz & Azevedo, 1997; O'Donnel & Schmitter, 1988).

Estudos também demonstraram a percepção de uma mudança na morfologia social brasileira, principalmente a partir da década de 1970 (Moisés, 1995), e também no que diz respeito à organização da sociedade, a partir de então usualmente chamada de “nova sociedade civil” (Sader, 1988).

Essa sociedade civil, para além da categoria de análise sociológica, demonstrou-se fator fundamental no processo de democratização nacional entre os anos 1970-1980; os pesquisadores não puderam negar sua existência, dadas evidências como as expressivas votações colhidas pelo Movimento Democrático Brasileiro (MDB)¹⁰ a partir de 1974, os movimentos de carestia, de mães, das Centrais Eclesiais de Base da Igreja Católica, o fortalecimento do sindicalismo urbano e a criação de novos partidos políticos, a exemplo do Partido dos Trabalhadores (Sader, 1988).

As relações entre essa sociedade civil e as estruturas administrativas e políticas do governo foram muito estudadas e debatidas, a ponto de se ter cunhado o termo “ingovernabilidade” para se tratar da pressão exagerada de demandas sociais e de participação dessa nova categoria de cidadãos que ora se apresentava, bem como da incapacidade do governo em atendê-las, o que gerava insatisfação generalizada na população (Diniz & Azevedo, 1997).

9. O Decreto-Lei n.º 200 foi o instrumento legal utilizado pelos militares para a criação e o fortalecimento das empresas, autarquias e fundações públicas.

10. O MDB foi, ao longo de todo o período do Regime Militar, o partido formal e legal de oposição ao regime, que estava forçosamente organizado em uma estrutura política bipartidária.

O remédio para o problema envolveria tanto a adequada mobilização de recursos institucionais do Estado como a capacidade de coalizões políticas realizadas no sentido da manutenção da democracia, somando-se, desta feita, as dimensões técnicas e políticas da ordem democrática à eficiência político-administrativa do Estado; em outras palavras, precisar-se-ia elevar a capacidade de governança e governabilidade deste novo Estado democrático (Diniz & Azevedo, 1997).

As reformas das instituições político-administrativas propostas pela Constituição de 1988 para sanar os problemas acima descritos foram: o sufrágio universal, a ampliação de direitos sociais, a descentralização administrativa e financeira, a reforma do serviço civil, consecutivas tentativas de contenção do déficit público, políticas de abertura comercial (Bresser-Pereira, 1995a).

A grande novidade instaurada com o advento da Nova República foi a ampliação de instrumentos institucionalizados de participação popular a partir do Estado¹¹, onde, no bojo de suas reformas, implementaram-se diversos mecanismos de participação popular direta visando à faltante governabilidade, tais como conselhos de políticas públicas, ouvidorias, orçamentos participativos, emenda constitucional por iniciativa popular, referendos e plebiscitos (Romão Netto, 2006).

As preocupações em estabelecer novos mecanismos de relacionamento com a sociedade acompanharam os governos brasileiros até o projeto de reforma do Estado proposto pelo Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado (Mare), liderado por Bresser-Pereira desde sua origem (1995) até 1998¹².

A produção intelectual de Bresser permite que se apontem que os diversos temas que vêm sendo discutidos até então sejam vistos não como síntese, mas como ponto de convergência e realinhamento de conceitos fundamentais dessa tão debatida relação entre sociedade e Estado no Brasil, quando se pensam as reformas do Estado brasileiro.

É necessário ressaltar que as análises de Bresser-Pereira – que fundamentaram sua atuação e sofreram modificações com o passar dos anos –, foram elaboradas nesse novo contexto social já descrito, quando se as comparam com autores como visconde do Uruguai, Oliveira Vianna e Guerreiro Ramos.

Nesse sentido, o Brasil já havia alcançado o patamar de sociedade liberal e democrática, tanto do ponto de vista dos direitos de cidadania como do da economia. As instituições democráticas estavam não apenas desenhadas, mas implantadas e em funcionamento; o povo, por sua vez, deixou de ser categoria deontológica, coordenou-se e demonstrou papel fundamental na organização da nova ordem democrática. Ainda assim, diversas das preocupações bresserianas fazem eco e encontram solo

11. Não é demais lembrar que, a partir da Constituição de 1988, o Brasil é uma república federativa que exerce seu poder a partir de representantes eleitos ou por iniciativa direta.

12. Com a assimilação do Mare pelo Ministério do Planejamento e Orçamento, a fusão gerou o Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão (1999).

fértil nas reflexões dos autores que vêm sendo analisados neste artigo, dando nova roupagem a questionamentos já feitos: as instituições político-administrativas são suficientes tanto para a qualificação da democracia brasileira quanto para o fortalecimento de um novo modelo nacional de desenvolvimento? Como uma reforma institucional poderia auxiliar no desenvolvimento de uma nação republicana a partir do fortalecimento dos valores democráticos da sociedade? É possível que se fortaleça a cidadania a partir da reforma do Estado?

Para responder a essas questões, Bresser-Pereira associa elementos de reflexão econômicos, políticos, sociais e culturais, tecendo uma proposta normativa para a sociedade brasileira a partir de análises de processos históricos da formação político-econômica do Brasil (Bresser-Pereira, 2009). Seu diagnóstico fundamenta-se em um contexto de crise do Estado, que se teria iniciado em 1979 com o segundo choque do petróleo e pode ser definido fundamentalmente por: (i) crise fiscal do Estado – perda do crédito público e poupança pública negativa; (ii) crise do modo de intervenção da economia e do social – o esgotamento do modelo protecionista de substituição de importações; (iii) crise do aparelho do Estado – clientelismo, profissionalização incompleta e enrijecimento burocrático extremo; e (iv) crise sociopolítica, que foi o colapso da coalizão política entre os militares e o empresariado e que teria sustentado o regime autoritário (Bresser-Pereira, 1995a; 1995b).

Seu prognóstico foi uma “reforma do Estado” que qualificasse as atividades e a estrutura administrativa do Estado em (i) um núcleo estratégico; (ii) atividades exclusivas do Estado; (iii) serviços não exclusivos do Estado; e (iv) produção de bens e serviços para o mercado (Bresser-Pereira, 2009; Brasil, 1995).

Os serviços não exclusivos (como saúde, cultura, educação, ciência e tecnologia) deveriam ser desconcentrados e executados pelo setor público não estatal, que, organizado na sociedade civil, também seria o responsável pelo controle social dessas políticas¹³. Essa articulação entre as instituições do Estado e o público não estatal seria o motor de transformação da cultura política da sociedade atual para uma mais republicana (Bresser-Pereira & Grau, 1999; Bresser-Pereira, 2009).

Argumenta o autor que o estudo das instituições ganhou mais importância no mundo contemporâneo devido ao fato observado de que por intermédio delas podem ser alcançados resultados sociais, bem como objetivos políticos fundamentais para as sociedades modernas podem ser alcançados, como a ordem pública, a liberdade, o bem-estar e a justiça.

Enquanto a mudança das duas outras instâncias – a estrutural e a cultural – só se alteram no longo prazo, é possível mudar comportamentos e atingir resultados substanciais com a adoção de institui-

13. Público não estatal porque são organizações que não fazem parte do Estado e não têm finalidades lucrativas. Sociedade civil, para o autor, é a sociedade politicamente organizada voltada para os objetivos de liberdade individual, justiça social e proteção ao meio ambiente.

ções adequadas [...]. Esse pressuposto terá um travo conservador se for entendido de forma absoluta, mas será realista se, a partir dele, compreendermos que as instituições podem mudar estrutura e cultura, mas só o farão se não as ignorarem, mas procurarem, modesta e realisticamente, influir sobre elas (Bresser-Pereira, 2004: 8).

Reformas administrativas e cultura política

14. O Movimento do Regresso reuniu políticos originalmente liberais do Império, entre os anos 1830 e 1840, visando à recentralização dos poderes do Imperador, especialmente o Poder Moderador, considerado como o quarto poder, ao lado do Legislativo, do Judiciário e do Executivo.

Uruguai iniciou suas reflexões sobre o Brasil com elã liberal, tendo sido, todavia, um dos grandes representantes do Movimento do Regresso¹⁴, devido às suas análises de que não haveria a cultura política necessária ao povo brasileiro para capacitá-lo ao *self-government* (Carvalho, 2002).

Oliveira Vianna (1987, v. 1 e 2) corrobora essa tese, retroagindo no tempo às deliberações dos druidas sob as sombras dos carvalhos britânicos, para justificar o argumento culturalista de que o “povo-massa” brasileiro não possuía a cultura política necessária para o autogoverno do país. Já Guerreiro Ramos (1960), mesmo qualificando a inexistência de uma tal cultura no povo brasileiro, reflete messianicamente sobre o papel de uma *intelligentzia* que levaria esse povo a uma identificação e organização, ao favorecer o desenvolvimento econômico nacional.

É a partir dessa época (1950), com a aclamação das teses da Cepal e do Iseb, com fundamento nas análises de economistas como Celso Furtado, que o desenvolvimento econômico surge como variável independente em relação à cultura política, ganhando *status* de potencial modificador da cultura política nacional (Weffort, 2006).

O capitalismo, percebido como desdobramento natural a partir do desenvolvimento econômico, traria a possibilidade do surgimento de novas classes sociais, conscientes de si e organizadas enquanto tal, com valores democráticos arraigados e propensos ao comunitarismo e à igualdade social, o que favoreceria o estabelecimento da democracia no país.

Bresser-Pereira, revisitando argumentos isebianos e cepalinos, une todas essas categorias (instituições, economia e cultura política) que passam a ser percebidas pelo autor como constantes de um único movimento social encetado, dialeticamente ao longo da história nacional, tanto pelas estruturas do Estado como pela sociedade civil (Bresser-Pereira, 2002).

Todos os autores-atores apresentados partem do mesmo ponto ao identificarem como central a reforma das instituições político-administrativas do Estado nacional, para que se iniciem mudanças estruturais e culturais na sociedade brasileira.

A reforma geraria, fortaleceria valores liberais, de autogoverno ou republicanos, a partir de mudanças como a desconcentração de instituições administrativas separadas do Poder Legislativo, como demonstrou Uruguai (2002). A organização comunitária agiria a partir das orientações do centro do poder, como afirmou Oliveira Vianna (1987); com o surgimento de uma nova classe social derivada do desenvolvimento econômico, como desejou Guerreiro Ramos (1960); ou a partir da participação social nos assuntos do Estado e do desenvolvimento econômico, de acordo com Bresser-Pereira (2009).

Ao tratar de um “Estado forte” no núcleo estratégico do aparelho do Estado, responsável pelas decisões que condizem ao interesse nacional, as reflexões de Bresser-Pereira ecoam as preocupações de Uruguai em relação à questão da centralização política e da desconcentração administrativa no Império.

As referências possíveis entre a categoria “concentração política” do visconde e as teses de Bresser estendem-se à questão de tipificação feita pelo segundo, ao separar as atividades do Estado em atividades exclusivas e serviços não exclusivos. As primeiras tratam da capacidade de executar os poderes extroversos de regulamentação, fiscalização e fomento, que são percebidas a partir da sociedade, e que emanam desse centro em forma de diretrizes jurídicas, políticas, administrativas e fiscais. Já os serviços não exclusivos, por sua característica de produzirem ganhos que não podem ser apropriados pelo mercado por não poderem se transformar em lucro, devem ser financiados pelo Estado e executados em parceria com o “público não estatal” através da desconcentração dos serviços, para utilizar termo de Uruguai. Estes se tornariam mais eficientes, fortaleceriam práticas de mecanismos que privilegiariam a participação da sociedade tanto na formulação como na avaliação do desempenho da organização social prestadora do serviço, favorecendo o controle social (Bresser-Pereira, 2009).

Ficam claras as relações traçadas entre o visconde do Uruguai e Bresser-Pereira e suas reflexões sobre a necessidade de que a vontade política emane de um núcleo, ou centro, e de que reflita o bem comum percebido por esse núcleo político e derivado da sociedade, bem como o fato de que os assuntos chamados “interesses especiais” pelo visconde e “serviços não exclusivos do Estado” por Bresser, para além de tornarem as políticas públicas mais eficientes, também serviriam como convite e estímulo à participação do cidadão nos assuntos do Estado.

Nas propostas de reformas político-administrativas feitas por Uruguai também se evidencia uma preocupação que motivou todos os autores-atores aqui estudados: o patrimonialismo no serviço público. Certo é que Uruguai não se utiliza do termo patrimonialismo para falar do problema, ocupando-se, antes, de reformas que im-

pedissem juízes municipais, “criaturas da cabala de uma das parcialidades do lugar” (Uruguai, 2002), de serem detentores de poder exclusivo sobre o julgamento de crimes de responsabilidade administrativa dos funcionários públicos da mesma localidade, ou seja, também pertencentes à mesma cabala.

Oliveira Vianna (1947) foi contundente em relação a esse assunto, tendo chegado a iniciar a reforma burocrática do Estado ao propor, pela primeira vez no Brasil, que os cargos públicos fossem preenchidos de maneira meritocrática e pública, por meio de concursos, ponto que foi reforçado pela reforma administrativa feita pelo Dasp e largamente incentivada por Guerreiro Ramos (1966).

O ponto é nevrálgico na obra de Bresser-Pereira que, mesmo reconhecendo o empenho da Reforma Burocrática (da qual Ramos foi peça central em sua passagem pelo Dasp), no sentido de conter o patrimonialismo do Estado brasileiro, faz uma crítica ao Decreto-Lei n.º 200/1967, ao afirmar que esse critério público foi perdido devido à inflexibilidade e à generalização das normas administrativas (Bresser-Pereira 1995b).

A questão da regulação das atividades do Estado surge com força nas obras de Uruguai, Oliveira Vianna e Bresser-Pereira, ponto no qual os autores convergem para uma percepção de que as reformas político-administrativas por eles propostas facilitariam essa regulação.

O visconde do Uruguai e Oliveira Vianna concordam que o mecanismo central para essa regulação é o Poder Judiciário, que, para exercer tal função, deveria ser fortalecido; mas vale lembrar que Oliveira Vianna também favoreceu em suas atividades o exercício da regulação do Executivo e do Legislativo, tendo ele próprio sido ministro do Tribunal de Contas da União (Uruguai, 2002; Oliveira Vianna, 1947).

Bresser, reconhecendo a legitimidade de regulação judicial e do Executivo, incrementa o argumento falando da regulação que emana de uma nova sociedade – liberal, democrática e republicana – surgida a partir do estímulo à participação na coisa pública e que, por meio dessa participação, eleva o *accountability*¹⁵ dos agentes do Estado e dos representantes do povo.

15. O conceito diz respeito aos procedimentos e mecanismos por intermédio dos quais eleitores e sociedade se responsabilizam e controlam a conduta dos que detêm o poder.

Essa perspectiva, como dito, também é levantada por Uruguai ao afirmar que a intervenção de particulares nos negócios de suas respectivas províncias, em assuntos imediatamente vinculados a seus interesses, poderia elevar as possibilidades de autogoverno no país, mas essas intervenções, justamente por haver uma falta de cultura política para o *self-government*, deveriam ser introduzidas aos poucos, com tutela e sujeita a corretivos (Uruguai, 2002).

Oliveira Vianna corrobora a tese de que se possa “educar” o povo para sua participação na gestão da coisa pública. Para tanto, propõe a estratégia de que reformas legislativas aplicassem sanções àqueles que não cumprissem as regras, bem como o Estado deveria fortalecer os direitos sociais e organizar os cidadãos em associações e sindicatos para que esses desenvolvessem a cultura da participação e da associação (Oliveira Vianna, v. 1 e 2, 1987a; 1987b).

Essa formação de uma cultura política liberal que vem sendo discutida é receita para um problema mencionado por Oliveira Vianna no Brasil, uma diferença entre um “país legal” e um “país real”, que opõe interpretações liberalizantes sobre o país à realidade cultural do “povo-massa”, o chamado “direito-costume” (Oliveira Vianna, v. 1 e 2, 1987a; 1987b).

Guerreiro Ramos chamou essa característica nacional de formalismo, ou seja, a discrepância entre a conduta concreta e a norma prescrita que se supõe regulá-la, afirmando ser este um traço cultural nacional, incluindo-se aí as elites política e econômica do país (Ramos, 1966).

Oliveira Vianna e Guerreiro Ramos talvez tenham, em suas obras de maturidade – *Instituições políticas brasileiras* e *Administração e estratégia do desenvolvimento*, respectivamente –, desenvolvido com mais força e clareza a relação entre mudança na cultura política nacional via reforma das instituições político-administrativas no Brasil. Mas, como se está defendendo neste artigo, todos os autores passaram por essa relação, qual seja, reformas institucionais levariam o Brasil ao patamar de nação liberal-democrática.

Bresser-Pereira relaciona – a partir de forte inspiração isebiana –, o surgimento desse *ethos* liberal-democrático ao desenvolvimento e à sustentação do capitalismo no Brasil. Esse “espírito público”, almejado por todos os autores aqui estudados, seria fruto de um novo acordo de classes alcançado, historicamente, entre os capitalistas, a classe política, o proletariado nacional e a burocracia. Mais do que isso: a Reforma Gerencial do Estado, somada a esse percurso histórico, favoreceria a possibilidade de fortalecimento da cultura política e dos direitos clássicos de cidadania identificados por T. H. Marshall (civis, políticos e sociais), bem como do que Bresser chama de “direitos republicanos”¹⁶.

Bresser-Pereira argumenta que o Estado social democrático foi fundamental para a ordenação dessa cidadania; mas diverge de Oliveira Vianna, por exemplo, quando esse identifica que seria função exclusiva da elite política do Estado reformar as instituições brasileiras, visando à modificação da cultura política nacional e ao desenvolvimento econômico da nação.

16. Para uma crítica sobre a avaliação de Bresser-Pereira sobre a categorização dos direitos republicanos como uma nova forma de direitos, ver Marcus André Melo (2004). Para a categorização de Marshall, ver T. H. Marshall (1967).

Por outro lado, Bresser corrobora reflexões de todos os autores-atores em relação à formação de quadros de uma burocracia nacional, bem como a delimitação de suas áreas de atuação, para que esses viessem a modernizar as estruturas do Estado; Uruguai defendeu as delimitações das atividades administrativas e judiciárias; Oliveira Vianna pensou em categorias exclusivas de Estado, como a fiscal e defendeu os concursos para ingresso no aparelho de governo; Guerreiro Ramos foi partidário da formação de quadros profissionais que compreendessem questões como a segurança nacional, o Estado democrático e o desenvolvimento econômico, almejando, assim, a consolidação do sistema capitalista industrial e as reformas sociais que conduziriam um povo disforme à organização e, conseqüentemente, à democracia.

Essas mudanças na burocracia, preocupação uníssona, como se viu, foram problematizadas em suas respectivas épocas, nomeando um inchaço da máquina administrativa, incluindo contratações de servidores com funções não específicas e tornando o Estado incompetente e perdulário (Uruguai, 2002; Oliveira Vianna, 1947; Ramos, 1966; Bresser-Pereira, 1995b).

Ao combater o que se veio a chamar de patrimonialismo, traço da cultura política nacional que impede o funcionamento racional do Estado, Uruguai preocupava-se com o fato de os julgadores das questões administrativas serem oriundos do mesmo local ao qual pertenciam os funcionários administrativos julgados (Uruguai, 2002); Oliveira Vianna temeu profundamente as relações clânicas provenientes das relações entre os senhores de terras e seus súditos e como essa relação impregnava a máquina do Estado (Oliveira Vianna, v. 1 e 2, 1987a; 1987b); Guerreiro Ramos (1966) e Bresser-Pereira (2009) encontravam-se mais próximos, nessa reflexão, sendo o primeiro ator da Reforma Burocrática que pretendeu eliminar o patrimonialismo do Estado pela via dos concursos públicos, iniciativa por Bresser buscada na Reforma Administrativa de 1995 pela política de parcerias para as atividades públicas com o setor público não estatal.

A questão do desenvolvimento nacional surge em todos os autores. Para Uruguai (2002) e Oliveira Vianna (1987) era variável dependente da cultura nacional. Essa relação se inverte com as teses da Cepal e do Iseb, que percebem a mudança cultural a partir de uma perspectiva desenvolvimentista. Para Guerreiro Ramos (1966), a partir da constituição de um sistema capitalista, as relações sociais mudariam, integrando as pessoas em um mercado próprio, elemento faltante para que o povo pudesse organizar-se e rumar em direção à democracia.

Bresser-Pereira (2009), pode-se dizer, é partidário dessa segunda relação, que não desmerece a questão cultural e faz eco ao “problema nacional” da inexistência de

um povo e coloca a variável “cultura” como dependente do desenvolvimento econômico. Como os demais, ao pensar o fortalecimento da democracia e a criação de um “Estado republicano”, as reformas propostas e implementadas pelo ex-ministro Bresser tratam de reformas orientadas para o mercado, com forte caráter de regulação estatal, uma vez que essa relação capitalista é que favoreceu o surgimento de um Estado social-liberal (Bresser-Pereira, 2009).

Essa reforma também logrou fortalecer o núcleo estratégico do governo, bem como incentivar a participação e o controle sociais por intermédio da publicização de serviços não exclusivos do Estado, como os serviços de saúde e cultura, por exemplo¹⁷.

Supôs-se que, por intermédio das reformas da estrutura político-administrativa feitas por Bresser-Pereira, se alcançaria o almejado Estado republicano, uma vez que elas elevariam a capacidade organizacional da comunidade nacional ou, como disse Bresser em outro lugar, a reforma do Estado teria a capacidade de democratizar a sociedade civil a partir de sua participação na execução das políticas públicas do Estado (Bresser-Pereira & Grau, 1999).

17. Publicização é atividade de transferir para o setor público não estatal esses serviços através de um contrato de gestão.

Reflexões finais

O que aqui se buscou demonstrar é o fato de que os autores-atores tratados convergiram do ponto de vista das ideias em como alcançar e fortalecer a democracia no país por meio de reformas nas instituições político-administrativas nacionais.

As diferenças apontadas demonstram a maneira como cada um manuseou a realidade social e política que a história e a morfologia social nacionais se lhes impingiu durante suas reflexões.

Não se pode, em uma proposta como a que foi aqui desenvolvida, cair na tentação de análises anacrônicas. Conclusões normativas e temporalmente mal colocadas como a de cobrar que Uruguai fosse favorável ao fim do Império no início do século XIX escravocrata, por exemplo, ou que Oliveira Vianna propugnasse a descentralização política, dado o caráter patrimonialista da sociedade do início do século XX. É impossível se dizer de Guerreiro Ramos que sua visão messiânica para a sociedade nacional estava equivocada em meados dos 1950 e que a relação que ele estabeleceu entre desenvolvimento econômico e democracia fosse espúria.

Possível é, todavia, perceber nas ideias desses autores traços comuns: todos – aqui se incluindo Bresser-Pereira – foram partidários da tese de que a mudança na cultura política da sociedade brasileira conduziria o país ao *self-government*, à democracia e à sua qualificação. Mais do que isso: essa mudança poderia ser favorecida pela

reforma das instituições político-administrativas do Estado brasileiro, conferindo a esse Estado nuances de pedagogo da liberdade.

Uma última discussão se mostra necessária, todavia, no âmbito destas breves reflexões finais. Como se pode notar, as ideias dos autores selecionados tiveram suas reflexões, em regra, associadas ao autoritarismo e/ou ao conservadorismo.

Nessa linha de raciocínio, perguntam-se pesquisadores contemporâneos sobre a relação de subordinação da sociedade em relação ao Estado estabelecida por esses autores e a subsequente chegada do Brasil à categoria de nação democrática. Necessitar-se-ia, de fato, que o moderno, tendo sua forma política representada pelas instituições democráticas, para ser implantado, passasse pela tradição representada por certa tutela estatal sobre a sociedade?

O próprio Guerreiro Ramos autotitulou-se de pragmático crítico (1960), ao lado de Uruguai e Oliveira Vianna. Essa tradição, todavia, também foi associada ao que autores usam chamar de iberismo, conceito que, ao pensar a identidade ibérica, espelha o anseio de uma comunidade nacional organizada hierarquicamente sob o pálio da autoridade.

Esclarece José Murilo de Carvalho que o iberismo pode ser compreendido como

a negação da sociedade utilitária individualista, da política contratualista, do mercado como ordenador das relações econômicas. Positivamente, é um ideal de sociedade fundado na cooperação, na incorporação, no predomínio do interesse coletivo sobre o individual, na regulação das forças sociais em função de um objetivo comunitário (Carvalho, 2005: 214).

Outrossim, o Estado tem papel central tanto na manutenção da ordem social como no encaminhamento da nação rumo ao moderno, devido à sua anterioridade em relação à sociedade.

Esta compreensão defende a tese de que o governo deveria adotar atitudes que orientassem a condução do povo ao autogoverno; perspectiva que oferece contornos pedagógicos ao Estado, que não seria um fim em si mesmo, mas uma etapa necessária à implantação de liberdades políticas plenas. Wanderley Guilherme dos Santos (1978) argumenta que esse seria um Estado “autoritário instrumental”, ocupado da maneira como as elites promoveriam uma maciça mudança cultural na sociedade a partir de cima, pressupondo o autoritarismo enquanto instrumento provisório para que se instaurasse no país uma sociedade talhada para lidar com instituições liberais autênticas.

Bolívar Lamounier (2003), ao analisar essa corrente de pensamento, a vincula a “duas metades do organicismo romântico”, que foi a corrente intelectual responsável pela unicidade de duas ideias contraditórias: uma conservadora, outra revolucionária. Assim, a partir de 1870, a parte conservadora se une ao positivismo, resultando em uma “sociologia histórico-organicista” que teria influenciado críticos elitistas da democracia liberal como Mosca, Pareto e Michels. Já a metade revolucionária ter-se-ia inspirado em aspecto fáustico e carismático do romantismo, tendo demonstrado sua face política de maneira voluntarista e mobilizante, seja por meio de uma deificação da nação e do Estado, seja em manto anarquista.

No Brasil, essas ideias associaram-se às preocupações vigentes no Império em relação à unidade e à estabilidade do regime e se teriam investido de nova importância com a intensa urbanização e a progressiva instauração de uma sociedade de massas no país. Diz o autor:

Pois bem: a absorção deste mundo de ideias na ideologia estatal-centrista brasileira se deu através de uma acentuação do elemento positivista e dos aspectos conservadores da linguagem organicista. Dentro desta perspectiva, é palpável a adequação da metáfora organicista para expressar uma visão conservadora do próprio processo de mudança que se pretende acionar, ressaltando a perdurabilidade do passado no presente, a concepção do crescimento e da mudança como desenvolvimento de um princípio interno contido na origem, a indispensável maturação do corpo social antes da efetivação de reformas ou enxertos institucionais (Lamounier, 2003: 390).

Observa-se que um dos aspectos pelos quais se pode dizer que esses autores-atores foram conservadores é o fato de que as mudanças que propuseram na ordem nacional transitaram pelas instituições jurídicas, políticas e culturais vigentes em suas épocas, não tendo sido revolucionários. Um ponto mais importante do conservadorismo que os une é sua percepção de que o povo deva ser treinado para a democracia ou seu aperfeiçoamento. Durante esse processo, pode-se conviver durante alguns períodos com a falta, ou diminuição, das liberdades políticas formais, mas essa falta, como se percebe em seus argumentos, não seria condição suficiente, sequer necessária, para a indispensável tutela do povo rumo à liberdade.

Uruguai, a despeito do Regresso, nunca propôs contra a representação política; Oliveira Vianna participou como servidor tanto do governo do Estado Novo quanto do período democrático iniciado em 1945; Guerreiro foi assessor de Vargas e teve seus direitos políticos cassados pelo Ato Institucional n.º 1; Bresser rompeu com seu partido político por esse ter apoiado a UDN¹⁸.

18. Uruguai promoveu o Regresso pela via constitucional. Oliveira Vianna não participou da Revolução de Getúlio, tendo sido intelectual orgânico de seu governo quando já instalado – como também o foi, nos últimos sete anos de vida, de governos democraticamente eleitos (1945-1952). Guerreiro propôs mudanças constitucionais no período 1945-1964 e lutou com suas armas intelectuais contra o Regime Militar. Bresser, confesso admirador de Vargas (Bresser-Pereira, 2004), rompeu com o PDC em 1955 por discordar do apoio oferecido a Juarez Távora (UDN) em detrimento a Juscelino Kubitschek, e ingressa em atividades governamentais na Nova República.

As reflexões e os planos de ação traçados e executados pelos autores-atores aqui apresentados, se não se os pode vincular diretamente ao processo de democratização alcançado pela nação brasileira (seja por falta de dados empíricos que permitam esse movimento neste artigo, seja antes porque este não era o escopo deste trabalho), deixam a suposição de que a relação exista.

Abstract: The organization and structure of Brazilian central government have drastically changed from monarchic period (1824-1889) to the recent democratic time. However, it is possible to identify a convergence between some Brazilian authors who have, not only reflected about state reform in Brazil, but have acted on it: visconde do Uruguai (minister and Senator during the first empire period in Brazil, responsible for an important state reform at his time – 1830 to 1852); Oliveira Vianna (bureaucrat on Getulio Vargas's term and responsible for important changes in state structure and its relation with trade unions in Brazil during the 1930's); Guerreiro Ramos (sociologist and bureaucrat at Public Service Administration Department responsible for the Brazilian bureaucratic state reform from 1940 to 1964); and Bresser-Pereira (minister of Ministry of Federal Administration and State Reform during Fernando Henrique Cardoso's first term – 1995 to 1998 – who was responsible for the current managerialization of the Brazilian state). What is interesting to note about these political author-actors is that, during their respective periods and with their unique perceptions about Brazilian policy and society, they believed that by reforming the administrative structure of the state they could change political culture of the Brazilian people. During their political actions as Brazilian bureaucrats they each searched for the self-government, the democracy or its qualification within their own historical and political contexts.

Keywords: political culture, structure of the State, brazilian political thoughts, government, society.

Referências

ALMEIDA, Maria Hermínia Tavares de. Oliveira Vianna, instituições políticas brasileiras. In: MOTA, Lourenço Dantas (Org.). *Um banquete no trópico*. Vol. I. São Paulo: Editora Senac, 2001.

ALMOND, Gabriel; VERBA, Sidney. *The civic culture*. Thousand Oaks (CA): Sage, 1963.

ARRUDA, Mário Hélio de; MENDONÇA, Carlos Vinicius Costa de. Oliveira Vianna: ideologia social autoritária. *Revista Ágora*, n. 3, p. 1-21, Vitória, 2006.

AVELLAR, Helio de Alcântara. *História administrativa e econômica do Brasil*. 2. ed. revista e atualizada. Rio de Janeiro: Fename, 1976.

BARBOSA, Lúvia. Cultura política. In: NAKANO, Y.; REGO, J. M.; FURQUIM, L. (Orgs.). *Em busca do novo: o Brasil e o desenvolvimento na obra de Bresser-Pereira*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BONAVIDES, Paulo; ANDRADE, Paes de. *História constitucional do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

BRANDÃO, Gildo Marçal. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Hucitec. 2007.

BRASIL. Decreto-Lei n.º 579/1938. Disponível em: <www.mp.gov.br>. Acesso em: Maio 2010.

———. Lei n.º 9.637/1998. Disponível em: <www.mp.gov.br>. Acesso em: Maio 2010.

———. Presidência da República. Câmara da Reforma do Estado, Plano Diretor da Reforma do Aparelho do Estado, 1995.

BRESSER-PEREIRA, L. C. *Construindo o Estado republicano: democracia e reforma da gestão pública*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

———. Economista ou sociólogo do desenvolvimento. NAKANO, Y.; REGO, J. M.; FURQUIM, L. (Orgs.). *Em busca do novo: o Brasil e o desenvolvimento na obra de Bresser-Pereira*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

———. Why did democracy became the preferred form of government only in twentieth century? In: *Encontro da ABP 3, Anais*, Niterói, 2002. Disponível em: <www.cienciapolitica.org.br>.

———. *Reforma do Estado para a cidadania*. São Paulo: Editora 34. 1998.

———. Estado, sociedade civil e legitimidade democrática. *Lua Nova*, n. 36, p. 85-104, 1995a.

———. Modernização incompleta e pactos políticos no Brasil. In: SOLA, L.; PAULANI, L. M. (Orgs.). *Lições da década de 80*. São Paulo: Edusp, 1995b.

BRESSER-PEREIRA, L. C. *et alii*. *State reform in the 1990s: logic and control mechanisms*. Disponível em: <<http://www.bresserpereira.org.br/papers/1997/95-StateReformInThe1990s.pdf>>. Acessado em: 13 Jun. 2012.

BRESSER-PEREIRA, L. C.; GRAU, Nuria Cunill (Orgs.). *O público não-estatal na Reforma do Estado*. Caracas; Rio de Janeiro: Clad; Fundação Getúlio Vargas, 1999.

BRESSER-PEREIRA, L. C.; MARAVALL, José Maria; PRZEWORSKI, Adam. Economic reforms in new democracies: a social-democratic approach. In: SMITH, W. C.; ACUÑA, C. H.; GAMARRA, E. (Eds.). *Theoretical and comparative perspectives for the 1990s*. New Brunswick: Transactions Books. 1994.

CARVALHO, José Murilo de. A utopia de Oliveira Vianna. In: CARVALHO, J. M. *Pontos e bordados, escritos de história e política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

———. *Visconde do Uruguai*. Editora 34. São Paulo. 2002.

CARVALHO, José Murilo de (Org.). *Bernardo Pereira de Vasconcelos*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DINIZ, E.; AZEVEDO, S. (Orgs.). *Reforma do Estado e democracia no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1997.

DOLHNIKOFF, Miriam. Império e governo representativo: uma releitura. *Cad. CRH*, v. 21, n. 52, Salvador, Jan.-Abr. 2008.

LAMOUNIER, Bolívar. A formação do pensamento político autoritário na Primeira República. Uma interpretação. In FAUSTO, Boris (Org.). *História geral da civilização brasileira*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

LEAL, Carmem Imaculada de Brito Almeida. A Ação Católica em Minas Gerais. *Teoria e Sociedade*, número especial em homenagem a Fernando Correia Dias, p. 152-161. Minas Gerais, 2004.

MACEDO, U. Origens nacionais da doutrina da ESG. *Convivium*, n. 225, p. 514-518, São Paulo, Set.-Out. 1979.

MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

MELO, Marcus André. Republicanismo, cidadania e (novos?) direitos. In: NAKANO, Y. *et alii* (Orgs.). *Em busca do novo. O Brasil e o desenvolvimento na obra de Bresser-Pereira*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

MICELI, Sérgio. *História das ciências sociais no Brasil*, Vol. 2. São Paulo: Sumaré, 1995.

——— (Org.). *História das ciências sociais no Brasil*, Vol. 1. São Paulo: Vértice, 1989.

MOISÉS, José Álvaro. *Os brasileiros e a democracia*. São Paulo: Ática, 1995.

O'DONNELL, G.; SCHMITTER, P. *Transitions from authoritarian rule – tentative conclusions*. Baltimore: John Hopkins Press, 1988.

OLIVEIRA, Lucia Lippi de. *A sociologia do Guerreiro*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1995.

OLIVEIRA VIANNA, F. J. de. *Instituições políticas brasileiras*, Vol. I. São Paulo: Edusp, 1987a.

———. *Instituições políticas brasileiras*, Vol II. São Paulo: Edusp, 1987b.

———. *Populações meridionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1973.

———. *Problemas de política objetiva*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1947.

PRZEWORSKI, Adam; CHEIBUB, José Antônio; LIMONGI, Fernando. Democracia e cultura: uma visão não culturalista. *Lua Nova*, n. 58, São Paulo, 2003.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Administração e estratégia do desenvolvimento: elementos de uma sociologia especial da administração*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1966.

———. *O problema nacional do Brasil*. 2. ed. Rio de Janeiro: Saga. 1960.

———. A divisão do trabalho social. *Revista do Serviço Público*, v. 4, n. 1-2, p. 161-168, Rio de Janeiro, Out.-Nov. 1946.

REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil 2*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RODRIGUES, José Honório. A metafísica do latifúndio. O ultra-reacionário Oliveira Vianna. In: RODRIGUES, José Honório. *História da história do Brasil*. São Paulo: Nacional. 1988.

ROMÃO NETTO, José Veríssimo. *Estado, o pedagogo da liberdade: reformas das instituições político-administrativas do Estado e cultura política nacional no Brasil Império e República*. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

———. *Instituições de participação popular direta em saúde e cultura democrática: o caso dos conselhos gestores de saúde das subprefeituras de São Paulo*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Ciência Política, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SOLA, L. Estado, reforma fiscal e governabilidade. *Novos Estudos Cebrap*, n. 38, 1994.

SANTOS, Wanderley Guilherme. *Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.

URUGUAI, Visconde do. Ensaio sobre o direito administrativo. In: CARVALHO, J. M. (Org.). *Visconde do Uruguai*. São Paulo: Editora 34, 2002.

VIANNA, Luiz Werneck. O moderno na política brasileira. *Presença*, n. 5, p. 37-56, São Paulo, Jan. 1985.

WEFFORT, Francisco C. *Formação do pensamento político brasileiro: idéias e personagens*. São Paulo: Ática. 2006.

Processos de racionalização e novos desenhos identitários: a reestruturação da indústria da reparação automotiva e do ofício do mecânico

Recebido: 13.03.14

Aprovado: 29.10.15

Laura Senna Ferreira*

* Doutora em sociologia pelo Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professora do Departamento de Ciências Sociais (DCS) da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). <laurasenna@hotmail.com>.

Resumo: O objetivo deste artigo é compreender a elaboração de novos desenhos identitários em uma categoria de ofício que experimenta um momento de intensificação dos processos de racionalização do trabalho e da empresa. Trata-se de analisar as transformações do ofício do mecânico em face da reestruturação da indústria da reparação automotiva, que se intensificou a partir dos anos 1990. Neste texto, pretende-se examinar o “campo da oficina” em um contexto no qual o mercado demanda novas competências profissionais e novas posturas empreendedoras. Busca-se verificar, a partir de um estudo de caso na cidade de Porto Alegre (RS), de que maneira os sujeitos que atuam no segmento têm resistido e/ou negociado com tais exigências, “reparando” as suas identidades.

Palavras-chave: identidade, racionalização, ofício, mecânico, indústria da reparação automotiva.

Introdução

A nova configuração da indústria da reparação automotiva tem trazido diferentes oportunidades para os sujeitos que atuam no setor, assim como uma série de dramas. A reestruturação do segmento, que ocorreu a partir dos anos 1990, favoreceu a constituição de um novo perfil de trabalhador e de empresário no “campo da oficina”.

Nos últimos anos, muitos profissionais do setor têm sofrido com os processos de desclassificação de suas qualificações, o que envolve tanto dimensões técnicas como sociais. Em um momento de demanda por saberes abstratos, capazes de lidar com as novas tecnologias, os mais escolarizados utilizam seus títulos como garantia de autoridade e sinais de competência, buscando impor sua superioridade em relação aos “práticos”.

O momento também é de tensão e resistência com relação à intensificação da separação entre o técnico e o empresário. Em decorrência da expansão da frota veicular que se seguiu à reestruturação produtiva da indústria automotiva, os serviços de pós-venda tornaram-se economicamente mais relevantes. Como resultado, foram atraídos para o ramo atores que não dominam o ofício de reparador, mas que têm interesse em

1. Para maiores detalhes sobre essa categoria, cf. Ferreira (2013).

investir no segmento. Tal divisão trouxe uma série de conflitos para um campo no qual boa parte dos sujeitos atuantes entende que oficina é uma atividade para mecânicos.

Ao mesmo tempo, o processo de reestruturação da indústria da reparação tem entrado em contradição com o(s) “estilo(s) do ofício”¹, que diz respeito a um modo de ser e fazer nascido no “chão da oficina” e que particulariza a categoria. Observa-se que os mecânicos não se identificam como trabalhadores genéricos, mas se reconhecem como membros de um ofício, o que envolve tanto uma cultura técnica como formas de sociabilidade, relações de amizade, memórias, história de vida e trabalho em comum. No entanto, com os processos de racionalização que marcam a passagem da era dos carros carburados para a dos carros com injeção eletrônica, e sua correlata demanda por saberes associados à eletrônica e às novas posturas de gestão, a ocupação passa por um momento de intensa transformação e de reconstrução/“reparação” de suas configurações identitárias.

Diante de tal discussão, o presente artigo versa sobre um estudo realizado em Porto Alegre (RS) entre os anos de 2010 e 2013 e tem como interesse fundamental entender as novas dinâmicas presentes no trabalho e na atividade empresarial daqueles que atuam no ramo de prestação de serviços de manutenção e reparação automotiva.

Devido à natureza da problemática, a pesquisa foi, fundamentalmente, de ordem qualitativa (Martins, 2007). Para tanto, lançou-se mão de entrevistas direcionadas a empresários, trabalhadores e membros de instituições influentes, de etnografia junto às oficinas independentes e de investigação documental em fontes relevantes. O artigo está dividido em três momentos. Em um primeiro instante, apresenta-se o debate teórico a respeito das formações identitárias, no que tange à sua relação com o trabalho. A seguir, procede-se a uma análise dos processos de reestruturação da indústria da reparação automotiva e do ofício de mecânico. Por fim, consideram-se as diferentes maneiras que os trabalhadores e proprietários de oficina têm construído para negociar e/ou resistir aos movimentos de racionalização do segmento e as formas como têm reformulado/“reparado” as suas identidades.

Argumentação teórica

Em uma perspectiva relativista, a noção de “identidade” não diz respeito a algo fixo e imutável, mas é relacional e posicional. A adesão dos sujeitos a uma forma identitária nunca é completa e sem conflito, pois se trata de um processo em constante reconstrução, com relação ao qual não existe um significado último.

As identidades envolvem um processo de reconhecimento contingente, estando sempre expostas a mudanças e a novos questionamentos (Dubar, 2009). Os mo-

mentos críticos são fundamentais para as transformações identitárias, uma vez que os episódios de grande impacto representam “marcos” nas trajetórias individuais e coletivas e demandam novas posturas e direções daqueles que têm sua “identidade contestada” (Strauss, 1999).

Nessas circunstâncias, o *self* (Giddens, 2002; 2009)² precisa lidar com crescentes incertezas, e as biografias tornaram-se mais abertas e sujeitas a oscilações, dando origem a um “indivíduo em processo”.

[Na] modernidade “alta” ou “tardia” – nosso mundo de hoje –, o eu, como os contextos institucionais mais amplos em que existe, tem que ser construído reflexivamente [...] em meio a uma enigmática diversidade de opções e possibilidades (Giddens, 2002: 11).

Para Giddens (2002), isso não significa um colapso ou a anomia do social, mas o resultado da crescente interconexão entre as influências globalizantes e as disposições individuais, que modificam o cotidiano e alteram os aspectos mais pessoais do “eu”. O desenvolvimento dos laços mundiais, que a globalização ajudou a construir, significa que “ninguém pode ‘eximir-se’ das transformações provocadas pela modernidade” (Giddens, 2002: 27). Assim, nenhum indivíduo está livre de responder a questões como:

O que fazer? Como agir? Quem ser? São perguntas centrais para quem vive nas circunstâncias da modernidade tardia – e perguntas que, num ou noutro nível, todos respondemos, seja discursivamente, seja no comportamento no dia a dia (Giddens, 2002: 70).

O novo contexto tem características tanto unificadoras como desagregadoras. A “crise” das identidades pode ser, ao mesmo tempo, um momento de drama e de reposicionamento e criatividade, no qual se constroem novos sentidos. Tal discussão é especialmente relevante quando se tem em questão um cenário de intensificação dos processos de racionalização e de reformulação das identidades associadas ao trabalho.

O acesso a uma determinada formação e o domínio de um ofício constituem um fator identitário para boa parte da classe trabalhadora (Castro, 1993). As identidades decorrentes de uma posição ocupacional não são absolutas, mas estão entre as formas identitárias fundamentais para a organização da vida, dando sentido às trajetórias profissionais e sociais (Dubar, 2003).

As “crises” desestabilizam sistemas simbólicos de classificação constituídos no período precedente e, no caso das identidades relacionadas ao trabalho, estão associadas a aspectos tais como a entrada massiva das mulheres no mercado de traba-

2. Para Giddens (2002, 2009), na modernidade, o *self* (o “eu” do indivíduo) está associado à consciência de si mesmo e à autoidentidade. O *self* ativo consiste na monitoração reflexiva do “eu”, sendo construído em meio a uma pluralização de contextos e a uma série de possibilidades reflexivamente interpretadas pelos agentes, os quais são considerados responsáveis pelas próprias escolhas e destinados a ser aquilo que fizerem de si mesmos.

lho, a terceirização, a flexibilização, o desemprego e a mundialização da economia (Dubar, 2009).

Nesta esfera, com a ascensão do “modelo da competência” (Zarifian, 2003), tem-se uma intensa batalha identitária, que consiste em destacar características genéricas dos indivíduos e desvalorizar suas identidades coletivas, de ofício e/ou de classe.

Contudo, em diferentes contextos, os trabalhadores têm reafirmado a relevância das qualificações singulares, revelando dessa maneira um reconhecimento do valor identitário e político dos saberes particulares e de uma posição ocupacional específica.

Racionalização e o ofício do mecânico: dilemas da desclassificação técnica e social

As narrativas dos mecânicos entrevistados sobre o passado e o presente das oficinas lançam mão de um “marco” para construir as fronteiras entre um velho e um novo tempo na indústria da reparação. O “marco” refere-se aos automóveis de antes e depois da injeção eletrônica, que representou mudanças tecnológicas nos veículos e nos instrumentos de trabalho.

No “campo da oficina”, chamado assim devido a suas especificidades – que não se reduzem a nenhum outro “campo” –, ninguém está imune às influências das “modernidades” na cadeia automotiva. Assim, os trabalhadores do setor empenham-se em provar sua capacidade de ingressar na anunciada “oficina do futuro” e escapar das desvalorizações que classificam especialmente os “práticos”, como “ultrapassados”, como se o seu “capital qualificacional acumulado” (Cardoso, 2000) ao longo dos anos não tivesse mais valor. Dessa maneira, todos procuram afirmar-se como “modernos”, contornando o temor da obsolescência, que gera um processo dramático e desestabilizador das identidades associadas às qualificações (Cardoso, 2000).

Trata-se de uma conjunção de discursos e ações que surge com a necessidade de justificar as opções e/ou posições ocupadas (Giddens, 2002), em um contexto no qual as possibilidades de atuação são variadas e exigem mais argumentação do que anteriormente.

Entre as metamorfoses dos novos tempos, verifica-se que a regra passa a ser deixar de consertar peças para trocá-las, abandonar a fabricação de ferramentas para comprá-las, aprender nas escolas, na internet e nas apostilas em vez de recorrer aos “veteranos”. Ou, ainda, dominar os conhecimentos de eletrônica em oposição aos de mecânica, lidar com os equipamentos de diagnóstico em contraste com a sensibilidade dos sentidos, utilizar equipamentos eletrônicos em vez de ferramentas manuais.

Não obstante, nem todos têm os recursos e/ou as motivações para implementar as exigências recentes em termos de tecnologia e gestão. Mais do que quaisquer outros, esses são os que têm sua “identidade” profissional questionada pela “emergência de uma nova configuração produtiva” (Dubar, 2005: 280) e são obrigados a encontrar outras respostas para suas velhas posições.

Os discursos “modernizantes” por parte dos agentes atuantes no setor fixam-se na capacidade que as tecnologias supostamente teriam de excluir os “retrógrados”. Para aqueles que veem a si mesmos como porta-vozes do “progresso”, a mudança tecnológica (injeção eletrônica, freio ABS, suspensão eletrônica etc.), que tem tornado o automóvel menos mecânico e mais eletrônico, é o divisor de águas que justifica a entrada no setor de profissionais com maior formação técnica. Conforme o relato de um engenheiro mecânico,

Nos anos 1990, quando entrou a injeção com a abertura do mercado, eu já tinha um conhecimento técnico... hoje muito mecânico não entende... Tem veículos que têm trinta centrais eletrônicas pra gerenciar o carro. Isso foi evoluindo. Então, o mecânico que tem quinta série, que hoje muitos ainda têm, ele não vai ter conhecimento... Essa mudança de tecnologia deu uma sacudida (A. E., 2011)³.

A maioria dos interlocutores destaca que a área de reparação está mais complexa e “delicada”, pois “não dá mais para usar martelo, marreta e talhadeira” (O. B., 2011). Hoje, ao abrir o capô, em vez de enxergar as peças mecânicas, “é cheio de fio para tudo que é lado” (D. P., 2010). Conforme um dos “veteranos”, “se um mecânico na minha época que trabalhava, que parou há dez anos, se ele abre o capô de um carro hoje, ele não encontra mais carburador, distribuidor, as velas, ele não encontra mais nada” (G. S., 2011). Agora, os automóveis “são sensores, unidades de comando e atuador” (P. V., 2011).

No segmento, supõe-se que o mercado por si mesmo excluirá os que não se adaptam ao hodierno, quer dizer, os “jurássicos... aqueles que a gente chama de dinossauros” (gerente executivo, Sindirepa-RS, 2011)⁴. E é considerado “jurássico”, basicamente, tudo o que antecede ao presente:

Antes era bem mais fácil, era mais elementar, o conceito era mais primitivo, era uma coisa mais visível. Hoje não, hoje tá bem mais sofisticado... Tu te obriga a ler muito, a fazer curso, a trocar ideias, a entrar na internet (G. G., 2011).

A ideia presente em relatos como esses é que a tecnologia põe fim ao “primitivismo” do setor: “Antigamente, ah, pelo barulho, é aqui, é ali. Hoje tu não consegue

3. Ao longo do artigo, no caso de citações, serão indicadas entre parênteses as iniciais dos nomes dos mecânicos e das oficinas.

4. Sindicato da Indústria de Reparação de Veículos e Acessórios, que representa oficinas mecânica, chapeamento, pintura e eletricidade.

mais fazer isso, hoje tá ficando muito refinado. O curioso tá perdendo a vez” (G. G., 2011). Alega-se que a mudança resultou em uma transformação no perfil do mecânico, relacionado, agora, a um tipo “de qualificação mental, intelectual, para assimilar esse tipo de tecnologia. A exigência para um mecânico se manter no mercado está sendo muito grande” (gerente executivo, Sindirepa-RS, 2011).

O antagonismo ao passado, associado ao “primitivo” e ao “elementar”, é uma forma extrema de desvinculação com as referências anteriores, que serve para purificar a “nova identidade” ao anular um tempo remoto, que se supõe “menor”, estabelecendo fronteiras entre os “aptos” e os “inaptos” para o mercado de hoje.

Tal perspectiva passou a ser frequente nos relatos empresariais e institucionais e assume que é responsabilidade do profissional no setor manter-se atualizado. Ele deve ser capaz de reter um acervo de competências que possam ser mobilizadas de acordo com as preferências do mercado. É importante, portanto, qualificar-se e requalificar-se constantemente. Quer dizer, manter-se em estado de “empregabilidade” (Gomes, 2002), no caso dos assalariados, e em estado de “empreendedorismo” (Lima, 2010), no caso dos proprietários.

No setor, impõe-se o veredito da substituição do “mecânico tradicional” pelo “mecânico moderno”, apontando para o problema da “obsolescência das habilidades adquiridas” (Sorj, 2000) e da incapacidade de alguns para se tornarem competitivos. Por esse meio, desclassificam-se os que se supõe terem ficado para trás, incapazes de corresponder às novas exigências e colocados na condição de “sistematicamente inúteis” (Dubar, 2005: 257) e “incapazes de operar com base em referências globais” (Garcia, 2009: 286).

As identidades de ofício, construídas com base em determinadas práticas de trabalho, em qualificações, em formas de aprendizagem e de sociabilidade, são então alteradas e desvalorizadas pelas novas dinâmicas, que exigem conhecimentos do âmbito da informática e da eletrônica e outros recursos mobilizados, essencialmente por atores oriundos do ensino profissionalizante, técnico e/ou superior. Ao fim e ao cabo, a referida tensão vai além de uma disputa técnica – o que está em jogo é todo o modelo de ofício que caracterizou a atividade até então e os modos de vida e trabalho a ele associados.

De tudo isso decorre que nenhum dos sujeitos pode ser simplesmente caracterizado como “tradicional”, posto que todos reconstróem suas identidades em resposta às perguntas colocadas pelas transformações contemporâneas (Giddens, 2002). As mudanças trazem mais diversidade e incertezas, e fazem com que as referências identitárias sejam “passíveis de revisão” (Dubar & Demazière, 2000). A “crise”, que

vem a ser um corolário dessa inflexão, não significa, necessariamente, estar fragmentado e à deriva (Strauss, 1999), mas sim que a desestabilização dos modelos anteriores oferece maiores possibilidades com as quais as biografias podem interagir (Dubar, 2003). As identidades, enquanto composições relativamente estáveis e relacionais, são permanentemente construídas e reconstruídas a partir das vivências sociais (Mendes, 2001). Estão, portanto, submetidas às contingências relacionadas ao cotidiano e às experiências concretas dos sujeitos.

O uso da tecnologia na construção de hierarquias sociais

Conforme mencionado no tópico anterior, os relatos sobre a percepção dos mecânicos acerca das mudanças tecnológicas dividem a história da indústria da reparação em, basicamente, dois momentos: o dos “carros carburados” e o dos “carros injetados”. Cada um corresponde, idealmente, a uma estrutura ocupacional e de aprendizagem diferenciada. A divisão refere-se ao fato de que a eletrônica e os sistemas computadorizados trouxeram novas epistemologias no que diz respeito à maneira de aprender, diagnosticar e realizar os serviços de reparação.

Assegura-se que, antes dos “injetados”, que chegam ao mercado nacional no início dos anos 1990, “o Brasil só tinha sucata” (A. A., 2011) e que, com a eletrônica embarcada⁵ (que inclui injeção eletrônica, freio ABS, airbag, câmbio automático, controle de estabilidade etc.), a frota modernizou-se.

5. A eletrônica embarcada se refere ao sistema eletrônico desenvolvido para aplicação móvel em carros, aviões, navios etc.

Ademais, os relatos indicam que, com as novas tecnologias dos automóveis e dos instrumentos de trabalho, as expertises tornaram-se mais relacionadas à capacidade de diagnosticar do que à habilidade para executar tarefas. E no processo de diagnose, agora, é preciso confiar no que não se pode ver:

Hoje se tem muita insegurança com relação a essa parte eletrônica. Porque, no carburador, uma coisa que é mecânica, o cara vai ali e enxerga... Em eletrônica tu não enxerga nada... Uma coisa que tu tem que acreditar e fazer sem enxergar (M. A., 2011).

Na “era da injeção eletrônica”, o *feeling*, importante para reparar os “carburados”, já não ocupa o mesmo lugar. Os “sentidos”, em parte, aparecem substituídos pelos exóticos equipamentos eletrônicos: “Os carros antigos eram mais no ouvido, no andar com o carro. Era tudo mecânico mesmo... Hoje tu regula o carro no aparelho” (A. L., 2011).

Nas narrativas, a aparelhagem eletrônica retira parte do conhecimento que estava no “corpo” dos sujeitos e o transfere para as máquinas. A percepção que conduzia

6. As posturas empresariais são mais comuns no caso dos proprietários de centros automotivos, que são as oficinas que prestam um grande número de serviços automotivos.

ao diagnóstico de uma falha e da solução, e que era sob vários aspectos similar à do artesão que confeccionava um artefato, é em grande parte absorvida pelos equipamentos eficientes.

Atualmente, afirma-se que é a capacidade para diagnosticar um problema que irá determinar a superioridade de um mecânico em relação a outro. Mesmo quando a execução da tarefa exige maestria e perícia, por estar associada ao “fazer manual”, tem recebido cada vez menos *status* nos “discursos reformadores” das instituições, das empresas e de alguns “mecânicos empresários”⁶. Enfatiza-se a importância do diagnóstico, como se esse fosse o único momento do pensar, porque se considera que os saberes abstratos (associados ao “trabalho limpo”) e os “saberes modernos” (eletrônicos) são os que têm prestígio, em oposição aos “saberes tradicionais” (mecânicos), julgados como hierarquicamente inferiores e tratados com desdém por se relacionarem a operações práticas e “saberes tácitos”.

Desde que fazer peças e ferramentas tornou-se dispensável, dado o seu acesso e barateamento, o diagnóstico tem sido o espaço para afirmação da expertise. A ideia de perícia está cada vez mais ligada à identificação das avarias, ao uso da tecnologia (*scanner*, osciloscópio, ultrassom, pistola de laser etc.), ao domínio do idioma dos computadores e à imagem de organização, limpeza e disciplina vinculada a tais habilidades.

Na “linguagem da oficina”, quem não sabe diagnosticar um problema é apenas “trocador de peças”, o que é uma das denominações mais ofensivas na categoria:

A gente tem que ter certeza do que está fazendo. Se não a gente não é mecânico, é trocador de peça... Se tem um defeito, tu tens que ir atrás. Fica dois, três dias com o carro, mas acha (A. M., 2011).

Com o foco no diagnóstico, ficou mais fácil para as instituições de ensino afirmarem sua supremacia sobre as formas “espontâneas” de produção e circulação dos conhecimentos:

Antes o mecânico ia na tentativa, ele tinha muita experiência... hoje é um processo de análise abstrata. “O que estas cobrinha aí representam?”, tudo é uma questão de interpretação. São coisas abstratas, uma pessoa de baixa escolaridade fica difícil (diretor, Senai Automotivo, 2011).

O argumento vinculado a tal declaração é de que, atualmente, quem não domina ferramentas conceituais e informações está excluído:

Nós temos aí, por exemplo, o Estilo da Fiat que tem 32 centrais eletrônicas. O que cada uma delas gerencia? Se tu não tiver informação disso, é um tiro na lua (coordenador pedagógico, Senai Automotivo, 2010).

É preciso entender de eletrônica e informática, “porque veículo hoje é um computador com quatro rodas” (diretor, Senai Automotivo, 2011).

A premissa, portanto, é a de que é necessário desenvolver uma maior capacidade de raciocínio: “Não é fazer, é pensar. Trocar é fácil” (mecânico instrutor, proprietário de escola de treinamento, 2011).

Os relatos sobre essas questões vão muito além do tema da reparação de automóveis. Trata-se de construir fronteiras e hierarquias sociais entre os sujeitos, a partir de supostas diferenças entre competências técnicas. Com tal propósito, enfatiza-se que as transformações têm demandado um maior envolvimento analítico. Fala-se em chips, sensores, leituras digitais, computadores e outras referências não mais mecânicas. As mudanças alteram o conhecimento sociotécnico que definia um mecânico, representando frustração, oportunidade, desafio e/ou exclusão (Franzoi, 2009), conforme as “motivações” e os “recursos” (Garcia, 2009) dos sujeitos.

Nas narrativas dos interlocutores da pesquisa, os instrumentos de trabalho não têm apenas funções técnicas, pois são dispositivos que servem para estabelecer hierarquias e estão relacionados às disputas sociais mais amplas.

Se, por um lado, destaca-se a complexidade (de diagnose) que decorre das tecnologias, por outro argumenta-se que a codificação do conhecimento “intuitivo” resulta em desqualificação do trabalhador. Na perspectiva do presidente da Federação dos Metalúrgicos do Rio Grande do Sul⁷, por exemplo, houve uma completa desqualificação da força de trabalho ao longo dos processos de reestruturação da indústria da reparação:

Hoje, a indústria de reparação de veículos é toda uma parafernália eletrônica. Hoje, tem um conjunto de equipamentos que fazem a detecção do problema... Então o mecânico que ligava o carro e pelo barulho do carro ele sabia qual dispositivo tava com defeito, né, pela experiência, pela habilidade ele sabia. Hoje é a máquina que determina qual é a peça que tá desgastada... (presidente, Federação dos Metalúrgicos-RS, 2011).

Desse ponto de vista, a tecnologia teria, finalmente, liberado a classe patronal da necessidade de profissionais com habilidades particulares. Porém, apesar dessa in-

7. Os metalúrgicos representam três setores: máquinas agrícolas, reparação e metalurgia.

interpretação, não se trata aqui de afirmar a qualificação ou desqualificação pura e simplesmente, uma vez que os movimentos são complexos e combinados (Hirata, 1994). Não há um único resultado possível a partir da incorporação da tecnologia (Hughes, 1994), o que contraria o determinismo tecnológico que hipostasia a técnica e a considera o “motor da história”. De fato, ao mesmo tempo que alguns saberes se tornaram obsoletos, outros surgem, em um movimento dialético de “qualificação-requalificação”.

Do ponto de vista heurístico, não se pode concluir por uma generalização da “desprofissionalização ou desqualificação” (Dubar, 2005), mas os conflitos no “chão da oficina” precisam ser levados em conta, de modo a considerar a historicidade dos processos.

Todavia, têm se intensificado no setor as investidas que visam a um esvaziamento do conteúdo da atividade. O aprofundamento da divisão de trabalho, retirando de alguns a capacidade de diagnóstico, tem significado um esforço para romper com a articulação entre percepção e habilidade manual, própria do conhecimento corporificado, que caracteriza o ofício e suas redes horizontais de trocas de informações, baseadas em experiências passadas que circulam em forma de “conselhos” (Nelsen, 1998) referentes ao diagnóstico.

A ênfase nas abstrações conceituais e na graduação escolar reforça a exclusão dos trabalhadores com experiência anterior, mas “precarizadamente escolarizados” (Kuenzer, 2003). A referência à “falta de” escolaridade tem sido usada para desqualificar e menosprezar esses homens. Enquadrados na categoria de intelectualmente “incapazes”, são obrigados a restringir-se à função de “fazer”. Logo, a atividade de diagnóstico, que é um importante momento de raciocínio e planejamento, deve ser assumida pelos “estudados”, reforçando as diferenciações entre “os que fazem” e “os que não fazem” (Franzoi, 2009).

De fato, apesar das intenções dicotômicas, as aparelhagens “exóticas” substituem, disputam e/ou mesclam-se com a sensibilidade dos sentidos; os conhecimentos sobre eletrônica sobrepõem-se aos “saberes mecânicos”, combinam-se com eles e/ou os tensionam; as redes de aprendizagem e troca de conhecimento extinguem os treinamentos e as formações escolares e/ou misturam-se a eles; as funções de diagnose e execução separam-se e/ou imbricam-se. Tem-se, assim, uma diversidade de combinações e uma nova base para a constituição das identidades de ofício (Dubar, 2003), que em vez de desaparecerem, apresentam novos desenhos em um cenário de “crise” que envolve dramas, perdas e possibilidades.

As identidades, a partir das quais os coletivos se definem como parte de uma ocupação (Castro, 1993), estão cada vez mais em disputa no âmbito do ofício do mecânico, como se reforça a seguir.

Centralização/descentralização da aprendizagem e das práticas de trabalho

Os argumentos presentes nos depoimentos dos interlocutores da pesquisa indicam que a atividade de manutenção e reparação automotiva se tornou mais complexa, fazendo com que seja central um raciocínio mais processual, assim como a capacidade para interpretar símbolos, diagramas e códigos. Agora, afirma-se, é preciso aprender a pesquisar, consultar internet, jornais e revistas especializadas. Faz-se necessário ler, escrever, interpretar, calcular, lidar com computadores, sensores, chips, *softwares* e fios, fazer treinamento à distância, ter capacidade comunicativa e, ao mesmo tempo, saber manusear ferramentas.

Como já ocorre em outros setores, diplomas e certificados, assegurados pelas instituições formais de ensino, começam a ser cada vez mais utilizados enquanto símbolo de *status*, prova de competência e garantia de um mecânico ideal.

O mecânico idealizado é aquele que rompe com o(s) “estilo(s) do ofício”. A ruptura origina o “mecânico sem vício”. Nos relatos dos “reformadores”, o “sem vício” é uma versão adaptada do operário fabril eficiente – enquanto a variante oficina da fábrica racionalizada é apresentada conforme as seguintes noções: um leiaute eficiente elimina as porosidades no espaço de trabalho; a comissão incentiva a produtividade; as metas individuais e coletivas aumentam o rendimento; a tecnologia de diagnóstico de base microeletrônica melhora a eficiência; o emprego de mecânico polivalente gera mais lucros, entre outros.

Para a construção do novo perfil de mecânico e de oficina, o setor tem contado com algumas instituições, em especial o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (Senai). Apesar da diversidade de agências de ensino-aprendizagem, desde a criação do Senai Automotivo na cidade de Porto Alegre, em 1999, a entidade busca perfilar o profissional requerido e monopolizar os espaços de formação.

A criação de uma agência especializada em serviços de reparação foi incentivada pelas montadoras. Relata-se que, na ocasião de criação da escola do Senai,

o diretor-presidente da Volkswagen disse o seguinte: “podem contar com tudo, instrutores, material, ferramenta, tudo”. E montou uma oficina Volkswagen dentro da escola. Aí veio a Ford, a Che-

violet e a Fiat. E devagarzinho vieram as outras (vice-presidente, Sindirepa-RS, 2011).

Desde então, o Senai Automotivo vem sendo escolhido pelas fabricantes de automóveis, em convênios de cooperação técnica, como a instituição parceira para o treinamento de mecânicos. Contudo, a entidade não trabalha apenas com esses convênios, oferece ainda cursos para mecânicos concessionários e independentes em diferentes modalidades (iniciação profissional, aperfeiçoamento profissional e técnico). Em 2002, implementou o “técnico em automobilística”⁸, o que representou um novo momento para os profissionais da área.

8. O aluno do curso técnico em automobilística deve ter terminado ou estar, no mínimo, cursando o ensino médio. O curso técnico tem duração de dois anos e o estágio, seis meses. Fonte: Senai Automotivo. Plano de curso de Técnico em Automobilística. *Informativo 2011*. Porto Alegre, Escola de Educação Profissional Senai Automotivo, 2011.

Do ponto de vista “reformador”, as transformações tecnológicas justificam o encerramento da aprendizagem nas instituições formais de ensino. E explicam mesmo a fragmentação da função de diagnóstico e execução, cujo melhor exemplo é a própria criação do referido curso técnico em automobilística do Senai.

O curso foi pensado para produzir profissionais que não irão “fazer”, propriamente, mas “pensar” o que deverá ser feito por outros:

O técnico tem um conhecimento mais aprofundado em questões de gestão, de qualidade, de diagnóstico, de reparação, mas não muito do fazer... O técnico trabalha mais com a questão do diagnóstico, do pensar maior (coordenador pedagógico, Senai Automotivo, 2010).

9. O Instituto Profissionalizante Automotivo (Itec), fundado em 1987, é uma das mais importantes escolas de cursos profissionalizantes da cidade de Porto Alegre.

Mais do que isso, o curso foi projetado mirando a aprovação de uma lei, em tramitação no Congresso Nacional, que prevê que toda oficina deverá ter um técnico responsável.

Apesar da posição privilegiada do Senai, há diversas outras escolas que descentralizam a aprendizagem. Esse é o caso do Instituto Profissionalizante Automotivo (Itec)⁹, das pequenas escolas geridas por mecânicos, das equipes que produzem materiais didáticos e treinamento, entre outros.

A descentralização da formação tem sido cada vez mais tensionada pela pressão do Senai, que tenta impor o diploma da escola como o mais legítimo, reduzindo a relevância de outros grupos “ligados à existência de espaços sociais dotados de seus próprios princípios de hierarquização” (Bourdieu, 1998: 151).

O convênio das montadoras com a agência representa uma das maiores ofensivas de concentração da aprendizagem e, por seu intermédio, de padronização das metodologias e procedimentos de reparação. Contudo, nem o Senai nem qual-

quer outra escola tem conseguido impor-se como o único *locus* do qual deriva o conhecimento. A ideia de centralização colide com as dinâmicas descentralizadas de aprendizagem, o que contribui, enquanto força contrária, à completa racionalização da atividade.

Também, em um movimento contrário aos processos de homogeneização racionalizadora, localiza-se boa parte das práticas de trabalho e de negócios que constituem o cotidiano da atividade no ramo.

Na cadeia automobilística, o segmento da reparação automotiva, desde meados dos anos 1990, vem apresentando os impactos da reestruturação produtiva da indústria de autopeças (Garcia, 2009), deparando-se com o ditame da troca em detrimento do conserto dos componentes dos automóveis.

A necessidade de descartar, em vez de “consertar as coisas”, está entre as razões que fazem com que muitas oficinas evitem contratar mecânicos independentes:

Tu sabe por que a concessionária não quer os mecânicos autônomos? Porque ele tem vícios de origem. Ele tenta consertar as coisas. Não é interesse. O interesse é outro. É comercial a coisa (vice-presidente, Sindirepa-RS, 2011)¹⁰.

Para tanto, as concessionárias têm adotado o sistema de comissões, que remunera os mecânicos pela venda de peças, e, assim, incentiva as trocas e, sobretudo, onera os clientes.

No entanto, a despeito da tendência de crescimento da lógica comercial, as oficinas independentes são mais flexíveis e, ainda, recuperam algumas peças não blindadas, atendendo às demandas dos clientes com poucos recursos ao baratear o valor do serviço.

Por muito tempo o conserto e a fabricação de peças e ferramentas representaram um dos principais momentos de expressão da expertise do mecânico. Quando o conserto não é possível, vê-se constringido um importante elemento que compunha a identidade do ofício. Tal restrição é parte dos aspectos que constituem um momento de “crise” (Giddens, 2002), que efetivamente se relaciona às dinâmicas mais globais da cadeia automotiva (Garcia, 2009).

A associação das oficinas a tais dinâmicas dá-se mediante as terceirizações. Trata-se de um mecanismo de descentralização que, se, por um lado, é conveniente ao capital maior, por outro, traz para o centro da indústria da reparação automotiva dinâmicas de negócios e de trabalho diferentes daquelas dos modelos racionaliz-

10. É relevante lembrar que a luta das montadoras contra os mecânicos remonta aos primórdios dessa indústria. Conforme Gounet (1999: 18), para implementar o fordismo, a “Ford choca-se com o antigo regime de trabalho. Nele, eram operários extremamente especializados, grandes mecânicos, que fabricavam artesanalmente os veículos quase de A a Z”.

zados idealizados para o setor. Elas recolocam no cerne dessa indústria a convivência entre as consideradas “oficinas tradicionais” e as “oficinas modernas”, com suas práticas diferenciadas em relação às formas de contratação, de organização, condições de trabalho etc. Tais sistemas de rede permitem que, por meio desses circuitos, mesmo as pequenas oficinas operem no mercado dos “carros injetados”.

Apesar da interdependência entre oficina concessionária e oficina independente, que ocorre por intermédio das terceirizações, há uma forte disputa entre ambas, intensificada a partir do momento em que as autorizadas começaram a entender o pós-venda como um grande espaço de negócios (Salerno, 1997):

Não é só vender carro. Tem que vender e dar uma boa assistência, senão o cara não volta. Isso chama-se fidelizar o cliente (gerente executivo, Sincodiv-RS, 2010)¹¹.

11. Sindicato dos Concessionários e Distribuidores de Veículos, que é a entidade de classe patronal da rede de concessionárias.

Não obstante, ambas as formas de empreendimento, com suas lógicas diferenciadas quanto aos processos de racionalização, mais intensos no caso das concessionárias, continuam operando no setor – fazendo com que ocorra uma coexistência entre empreendimentos com metodologias e lógicas de negócios distintas.

A divisão entre o técnico e o empresário: a oficina como empresa

A projeção de uma oficina completamente racionalizada tem feito com que parte dos proprietários – “mecânicos proprietários” ou “empresários puros” – procurem levar adiante posturas mais empreendedoras, de modo a adaptar seus estabelecimentos a um padrão de concessionária na qual se assegure que “a oficina funciona como uma empresa, não tem perfumaria” (diretor, Senai Automotivo, 2011).

Alguns se esforçam para estar em sintonia com as expectativas referentes aos mecânicos e às oficinas da “nova era”, o que inclui neutralizar os sinais negativos do passado, a saber:

Há um tempo atrás a gente tinha a imagem do mecânico, imaginava um mecânico aquele cara todo cheio de graxa, sujo e tal, um cara fumando, bêbado muitas vezes, assim, foto de mulher pelada na oficina (A. S., 2011).

Uma vez que o mercado da reparação se tornou mais promissor como ramo de negócios, a premissa passou a ser a de que a “oficina” deve dar lugar à “empresa”, encerrando as representações pejorativas associadas ao empreendedorismo para o setor:

Esse mercado sempre foi vulgar, ser mecânico dono de oficina nunca foi nobre. Hoje é um empresário, hoje um dono de oficina tem que fazer um curso de administração de empresas, hoje eu vejo filhos de donos de oficinas, é o caso do meu, que faz administração em cima pra tentar continuar levando o negócio; mas antes era vulgar (J. O., 2011).

Na indústria da reparação, dado que o dono de oficina é, geralmente, mecânico, as representações negativas que recaem sobre a ocupação refletem-se também na atividade empresarial. A própria função de investir no ramo está sujeita à desclassificação, que resulta do baixo *status* da ocupação, associada a trabalho grosseiro, fazendo com que os proprietários (mecânicos ou não) tenham um prestígio precário por serem “manchados” pelos estigmas do “trabalho sujo” que circundam a atividade.

De modo a superar esse desprestígio, alguns encenam rituais e adotam medidas de organização e estética: recepção com televisão, cafezinho, balinhas, ar condicionado, jornais, revistas, música ambiente, vaso de flores, álcool gel, trabalhadores uniformizados, banheiros femininos, caixinha de sugestões, entre outras referências associadas a uma gestão moderna e eficiente. Algumas oficinas têm piso e paredes brancas. A aparelhagem mais sofisticada e os computadores operam como sinais de “modernidade” e são posicionados de um modo visível para os que chegam aos estabelecimentos. Nas paredes, propagandas de marcas de autopeças, fotos da família, atestados de participação em programas sociais, certificados de cursos e, em uma das oficinas visitadas, até mesmo um quadro de arte na parede.

Alguns dos “mecânicos proprietários”, que continuam exercendo a atividade, esforçam-se para esconder os sinais que traem a imagem do empreendedor. Isolam os vestígios que contradizem a representação de homem de negócio, tais como cabelo longo, brinco, tatuagem, entre outros. Dedicam-se à construção de uma “fachada” (Goffman, 1985), o que envolve atos verbais e não verbais, acionando

as artes da manipulação da impressão, as artes, básicas na vida social, através das quais o indivíduo exerce controle estratégico sobre a imagem de si mesmo (Goffman, 1982: 140).

A atuação como gestor de negócio requer, ainda, participação em eventos; preocupação com o meio ambiente; utilização de peças originais; prática da manutenção preventiva; informatização das atividades administrativas; estipular padrão de preço pelo serviço; cumprir prazos de entrega; telefonar e mandar e-mail para os clientes; focar na inspeção veicular; adaptar-se para atender a cliente mulher, entre outras medidas.

12. Os 5S significam *Seiri* (utilização), *Seiton* (ordenação), *Seiso* (limpeza), *Seiketsu* (saúde), *Shitsuke* (autodisciplina). É uma metodologia de administração que teve início no Japão, depois da Segunda Guerra Mundial, e propõe-se a desenvolver um planejamento sistemático, visando à melhoria da produtividade da empresa.

A fim de promover os ideais de uma “oficina moderna”, o Sebrae propõe vários cursos. Alguns dos interlocutores relataram ter procurado a entidade para viabilizar o sistema 5S¹², outros para obter consultoria e/ou realizar o curso de gestão de oficina.

Assim como o Senai-RS tem como propósito ser a entidade centralizadora das formas de ensino e aprendizagem, o Sebrae-RS pretende o mesmo com respeito às atividades empresariais. Há um esforço, por parte da entidade, de “reformadores” e de alguns donos de oficina, no sentido de desassociar a figura do mecânico à figura do empresário. Porém, no segmento, a grande maioria dos proprietários exerce o ofício. Esses, de modo geral, apesar da importância da posição de “dono”, identificam-se sobretudo como técnicos:

Se perguntar para mim qual é a minha profissão, eu não sou empresário, eu sou mecânico. Ponto final. O empresário vem a ser uma consequência do que tá feito. Qual é a tua profissão? Qualquer lugar eu vou botar “eu sou mecânico”. Porque eu continuo trabalhando na área. Além de ter a empresa, eu executo o serviço... tenho orgulho, não tenho problema nenhum com isso (O. O., 2011).

Entre os “mecânicos proprietários”, de modo geral, a identificação com o ofício sobrepõe-se à identificação de si mesmos como *business men*. Contudo, como proprietários de oficina, de forma mais ou menos intensa, esses homens têm sentido os condicionantes para que se percebam, antes de tudo, como empresários. Eles se veem frente à necessidade de corresponder às expectativas do que significa ser um “empreendedor”, de modo que muitos adotam medidas “modernizantes”, mesmo quando não estão efetivamente engajados nesses projetos.

Esse é o caso de um dos “mecânicos proprietários”, que afirma que sua oficina tem até um website e, no momento seguinte, considera: “Eu tenho o site, mas honestamente, nunca acessei meu site” (M. A., 2011). Em sentido semelhante, um dos interlocutores defende que é preciso informatizar a oficina e, adiante, afirma que o único computador do estabelecimento não está funcionando. Outro veste jaleco branco para outorgar um caráter científico à atividade, mas porta-o completamente manchado de graxa. Com o propósito de corresponder à valorização das certificações, alguns exibem na fachada a logomarca da certificadora Automotive Service Excellence (ASE), que nem tem mais validade no Brasil. Outro proprietário, ainda, afirma que tem feito *marketing* na rádio, mais com a finalidade de ajudar o amigo que tem um programa na emissora do que a propaganda em si mesma.

Performances como essas, que simulam uma sintonia com práticas empreendedoras sem haver, efetivamente, um comprometimento com elas, indicam que há uma

incorporação desses sujeitos a esse momento de reestruturação do setor. Estão envolvidos de tal modo que precisam reestruturar e justificar suas ações (Giddens, 2002), mesmo que suas respostas se transfigurem em “encenações”.

As “falhas” em adotar medidas efetivas em direção ao que se considera uma “empresa racionalizada” dizem respeito não apenas à falta de capacidade ou escassez de recursos, mas a formas de recusa daqueles que, muitas vezes, consideram as medidas empreendedoras excessivamente burocráticas e pouco relevantes para aquilo que realmente importa, ou seja, a qualidade técnica do trabalho (McIntyre, 1995).

Desse modo, apesar dos esforços dos “reformadores”, grande parte dos proprietários de oficina continua pensando que a dedicação à qualidade técnica do trabalho é mais importante do que as aparências e as questões burocráticas e que dizem respeito à gestão. Para muitos, ao contrário do que afirmam os que pensam ser a oficina um ramo como qualquer outro, essa atividade é um espaço para mecânicos. E aqueles que apenas a empresariam, se não entendem nada do serviço, são completamente desprestigiados.

A tensão entre a obrigação de portar-se como empresário e o fato de valorizar, antes de tudo, sua condição e qualidade de técnico coloca, para esses sujeitos, novas demandas em termos identitários. Entre eles, os ajustamentos são muitas vezes apenas formais, para que correspondam aos ideais conhecidos, mas nem sempre reconhecidos, das posturas empresariais. Se as oficinas concessionárias estão em maior conformidade com o ideal de “oficina-empresa”, as independentes, apesar das mudanças, estão ainda muito distantes do modelo esperado e operam conforme o(s) usual(is) “estilo(s) do ofício”.

Não se trata aqui de estabelecer um enquadramento dos sujeitos na “identidade x”, mas indicar que as experiências identitárias são relacionais e que as antigas lógicas entram em combinação e/ou conflito com as novas tentativas de racionalização econômica e social, resultando em um misto de permanências e mudanças que marcam a dinâmica das identidades a partir da lógica da “estruturação/desestruturação” (Dubar, 2005).

A despeito das mudanças, há entre “veteranos” e “novatos” um senso de semelhança que faz com que tenha sentido falar em identidade, algo que permanece enquanto outras relações estão mudando (Brubaker & Cooper, 2000). Entre os mecânicos, as identidades tanto assumem formas defensivas, numa resistência à dissolução de suas velhas bases, como apontam para o desenho de novos caminhos para o futuro. O ofício não se “converte” em algo completamente novo, mas, certamente, trata-se de uma identidade “ressignificada” (Strauss, 1999), uma “identidade em repara-

ção”. As velhas referências passam a ser “contestadas” (Strauss, 1999), exigindo que se estabeleçam novas bases de correspondência. No segmento, como ser mecânico já não é mais suficiente – pois é preciso ser empreendedor de si mesmo – e ser proprietário já nem sempre significa ser mecânico, faz-se necessário revalidar as identidades associadas ao ofício.

No turbilhão de demandas impostas pelo mercado e no contexto de racionalização e de práticas de resistência a um modelo único de trabalho e de empresa, os mecânicos, com esses “choques” (Strauss, 1999), preservam – ao mesmo tempo que transformam – as suas formas de identificação com o ofício.

Considerações finais

Buscou-se aqui analisar a maneira pela qual a reestruturação da indústria da reparação automotiva alterou, no “campo da oficina”, a natureza dos saberes e dos empreendimentos, construindo uma nova representação acerca da ideia de “qualificação”, bem como do que significa ser “empreendedor”.

Nesse contexto, as velhas referências identitárias são contestadas, permitindo aos sujeitos reelaborarem suas identidades sobre bases muito mais cambiantes do que anteriormente, em um cenário que tensiona as referências tradicionalmente associadas à ocupação e que oferece elementos para o surgimento de uma nova cultura do ofício.

Os saberes do ofício, construídos como domínios “tácitos” e associados aos “saberes mecânicos”, têm sofrido impacto da incorporação da eletrônica embarcada nos veículos e da microeletrônica associada aos instrumentos de diagnósticos. Em muitos casos tornam-se obsoletos. Dessa maneira alteram-se as expertises dos sujeitos que, embora tenham sempre despendido algum grau de desempenho cognitivo no exercício da atividade, veem-se agora diante das demandas que utilizam referências mais associadas aos saberes formais.

Frente a isso, se os homens do ofício, por um lado, resistem à secundarização de seus “saberes tácitos” (como indicam as práticas associadas aos “mecânicos com vício”) porque sabem que desses depende seu controle sobre o próprio trabalho, por outro, aspiram ao domínio dos saberes conceituais, reconhecidos como mais valorizados socialmente.

No novo contexto, em que o espaço do “conserto das coisas” (peças e componentes) se vê restrito e até mesmo proibido – como no caso das concessionárias –, a diagnose passa a ser o *locus* ao qual os homens atribuem sua expertise e, mais que

isso, associam um novo *status* que decorre de uma maior familiaridade com os conhecimentos abstratos, tidos como de natureza superior.

A “cultura técnica” do ofício, ligada sobretudo aos “saberes práticos”, construída em sintonia com os objetos que compõem a materialidade da vida na oficina – a partir da qual até mesmo se negaram muitas vezes as teorias e as referências abstratas, temendo a autoridade daqueles que a dominavam – necessita agora incorporar referências que passam pela linguagem dos *softwares* e dos computadores.

Com a reestruturação do setor, o diagnóstico, mais do que vinculado às “técnicas sensitivas”, apesar de não prescindir das experiências incorporadas, fica sujeito à manipulação de tecnologias, que exigem capacidades associadas sobretudo às leituras de códigos e de símbolos, em equipamentos digitais. Quer dizer, vinculado às abstrações que os homens do ofício já não podem “ver com as pontas dos dedos”.

O domínio do ofício, que em um primeiro momento decorre da exclusão dos trabalhadores das instituições do conhecimento legítimo, vem a constituir-se, pouco a pouco, em uma área que, apesar da posição de inferioridade na hierarquia dos trabalhos sociais, representa uma “cultura técnica” que, nos dias atuais, obstaculiza as “reformas” de cunho racional programadas para a indústria da reparação.

O constrangimento provado por essas “reformas” produz um cenário de “crise” que, se, por um lado, desorienta e exclui, por outro, correlato aos recursos (econômicos e motivacionais) controlados por esses homens, representa novas oportunidades e novas saídas.

O programa de reestruturação do segmento passa pela construção ideológica de estereótipos que advogam a existência de uma “oficina moderna” (“oficina-empresa”) e um “mecânico profissional”, em oposição a uma “oficina tradicional” (“oficina-casa”) e um “mecânico amador”. A construção de tais polaridades tem como finalidade desclassificar, em termos técnicos e sociais, alguns dos sujeitos (os supostamente diletantes e arcaicos) que atuam no ramo, minando, com isso, sua reputação e a posição que ocupam no mercado da reparação.

A ideia de “moderno” é muito frequentemente associada à figura do “empresário puro”, ou seja, aquele que representa a fragmentação entre o homem de negócio e o técnico. O “empresário puro” – imagem idealizada do “empreendedor” – não é mais um “colega de ofício” e já não compartilha a mesma “cultura técnica” que vinculava trabalhadores e patrões, e muitas vezes não tem sequer a mesma origem de classe. Diferentemente dos homens do ofício, mais preocupados com o seu desempenho técnico do que com questões administrativas, o “puro” é um homem de negócios.

Indicou-se ainda que, diante das demandas em torno da ideia de “oficina moderna”, alguns oferecessem respostas formais, como se teatralizassem uma adaptação sem, de fato, assumir os programas de “reformas”, o que representa uma maneira de denegar os prospectos acerca da forma como devem operar trabalhadores e proprietários.

A partir de estudo realizado, essencialmente em Porto Alegre (RS), argumentou-se que, na atualidade, com maior ou menor intensidade, todos os trabalhadores da indústria da reparação automotiva são levados a responder ao novo momento, quando então suas identidades de ofício são reelaboradas/“reparadas” frente a um contexto de maior competitividade no setor.

Abstract: The central issue of the article is to understand the making of new identities designs in a trading category that has experienced an escalation moment of the rationalization processes of companies and of labor. The study analyzes the change that mechanic's trade faces since the restructuring of the automotive repair industry that begins from the 90s. The article examines the “auto repair shop field” in a context that market demand professional competence and entrepreneurship attitude new. The study, based in Porto Alegre (RS) city case, discusses the way that the individual that works in this sector has resisted and/or negotiated with such demands “repairing” your identity.

Keywords: Identity, rationalization, trade, mechanic, automotive repair industry.

Referências

BOURDIEU, Pierre. Classificação, desclassificação, reclassificação. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (Orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BRUBAKER, Rogers; COOPER, Frederick. Beyond “identity”. *Theory and Society*, n. 29, p. 1-47, 2000.

CARDOSO, Adalberto Moreira. *Trabalhar, verbo transitivo: destinos profissionais dos deserdados da indústria automobilística*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

CASTRO, Nadya Araújo. Qualificação, qualidades e classificações. *Educação & Sociedade*, n. 45, Ago. 1993.

DUBAR, Claude. *A crise das identidades: a interpretação de uma mutação*. São Paulo: Edusp, 2009.

———. *A socialização: construção das identidades sociais e profissionais*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

———. Formação, trabalho e identidades profissionais. In: CANARIO, Rui (Org.). *Formação e situações de trabalho*. Portugal: Porto Editora, 2003.

DUBAR, Claude; DEMAZIÈRE, Didier. Trajetória profissional e formas identitárias:

uma teorização. *Contemporaneidade e Educação*, Ano V, n. 8, Segundo Semestre 2000.

FERREIRA, Laura Senna. *Processos de resistência e novos desenhos identitários: o ofício do mecânico e a racionalização da indústria da reparação automotiva*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

FRANZOI, Naira Lisboa. O conhecimento informal dos trabalhadores no chão de fábrica. *Educação Unisinos*, v. 13, n. 3, Set.-Dez. 2009.

GARCIA, Sandro. *Global e local: o polo automobilístico de Gravataí*. São Paulo: Anablume, 2009.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martin Fontes, 2009.

———. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

———. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GOMES, Maria Soledad. *Empregabilidade nos tempos da reestruturação e flexibilização: trajetórias de trabalho e narrativas de ex-empregados do setor elétrico brasileiro*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2002.

GOUNET, Thomas. *Fordismo e toyotismo na civilização do automóvel*. São Paulo: Boitempo, 1999.

HIRATA, Helena. Da polarização das qualificações ao modelo da competência. In: FERRETTI, Celso João et alii (Org.). *Novas tecnologias, trabalho e educação: um debate multidisciplinar*. Petrópolis: Vozes, 1994.

HUGHES, Thomas. Technological momentum. In: SMITH, Merritt Roe; MARX, Leo (Ed.). *Does technology drive history? The dilemma of technological determinism*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1994.

KUENZER, Acácia. As relações entre conhecimento tácito e conhecimento científico a partir da base microeletrônica: primeiras aproximações. *Educar em Revista*, Curitiba, número especial, p. 43-69, 2003.

LIMA, Jacob Carlos. Participação, empreendedorismo e autogestão: uma nova cultura do trabalho? *Sociologias*, Ano 12, n. 25, Porto Alegre, Set.-Dez. 2010.

MARTINS, Heloísa Helena. O ensino de métodos e técnicas de pesquisa nos cursos de ciências sociais. *Cronos*, v. 8, n. 2, Natal, Jul.-Dez. 2007.

McINTYRE, Stephen L. *The repair man will gyp you: mechanics, managers, and customers in the automobile repair industry, 1986-1940*. Columbia: University of Missouri – Columbia, 1995.

MENDES, José Manuel Oliveira. O desafio das identidades. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Globalização: fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamentos, 2001.

NELSEN, Bonalyn. *The nature and implications of technological change and rise of a service economy: observations from the field of automotive repair*. Ithaca: Cornell University, 1998.

SALERNO, Mario. A indústria automobilística na virada do século. In: ARBIX, Glauco; ZILBOVICIUS, Mauro (Orgs.). *De JK a FHC, a reinvenção dos carros*. São Paulo: Scritta, 1997.

SORJ, Bila. Sociologia e trabalho. Mutações, encontros e desencontros. *RBCS*, v. 15, n. 43, Jun. 2000.

STRAUSS, Anselm. *Espelhos e máscaras: a busca de identidade*. São Paulo: Edusp, 1999.

ZARIFIAN, Philippe. *O modelo da competência. Trajetórias históricas, desafios atuais e propostas*. São Paulo: Editora Senac, 2003.

Resenhas

Utopia como método: a reconstituição imaginária da sociedade

Recebido: 25.08.14

Aprovado: 04.03.15

LEVITAS, Ruth. *Utopia as method: the imaginary reconstitution of society*. New York: Palgrave MacMillan, 2013.

Marcelo Augusto de Almeida Teixeira*

* Doutorando PPG-SOL UnB.

A busca da utopia está no cerne da sociologia e, mais do que nunca, é necessária uma reconciliação entre sociólogos e utopistas. É a partir desta premissa que a socióloga Ruth Levitas, professora da Universidade de Bristol, Inglaterra, desenvolve seu livro *Utopia as method: the imaginary reconstitution of society*, no qual sugere que a sociologia carrega em si inevitáveis elementos utópicos desde seu surgimento como disciplina. *Utopia as method* é uma continuação do anterior *The concept of utopia*¹, no qual defende um conceito mais positivado, flexível e otimista para “utopia”, tendo como fundamentação teórica a obra de Ernst Bloch, *O princípio esperança*, traduzido para o inglês em 1986. Para Levitas, a crise econômica de 2008, a atual recessão econômica da Europa, a falência em se atingir as Metas do Milênio da ONU, aliadas à crise ecológica que já ameaçaria a sobrevivência humana enquanto espécie torna emergente não só um revisionismo do conceito de utopia em quadros mais benéficos, mas também reconhecer as características utópicas da sociologia. Para a autora, utopia é o desejo de se viver ou de ser melhor e isto é inerente à condição humana. Eis aqui outra premissa importante na obra de Levitas: enxergar a utopia como desejo, enquanto prática, de uma sociedade melhor. Entretanto, Levitas reconhece que sociólogos tendem a abordar negativamente o conceito de utopia, equalizando-o com projetos totalitários: é o que chama de “discurso antiutópico”, que permite a ascensão da subordinação aos ditados dos mercados capitalistas.

1. Primeira edição de 1990, reeditado em 2010.

Considerar o conceito de utopia em termos de desejo é – para Levitas – proveitoso: sugere que assim se configura um método hermenêutico que com frequência nos leva de volta às preocupações estéticas e aos domínios sociais. Desta forma, Levitas explora a música, a arquitetura, a literatura e a sociologia como sítios de relações sociais idealizadas e práticas prefigurativas e transformativas de um mundo melhor: utopia, assim, passa a ser não apenas a idealização, mas o fazer de um mundo de outra maneira. A autora sustenta que a ideia de práticas prefigurativas de um mundo melhor já é a realização da utopia e que pode ser estendida para as relações sociais que se pretendem ou estão inseridas em tentativas de reformulação de uma

sociedade melhorada. Assim, chama a atenção para as práticas utópicas cotidianas, nas quais práticas sociais alternativas ou oposicionistas ao atual *status quo* são capazes de moldar novas instituições sociais: aqui, a autora inclui comunidades alternativas como exemplo. Para Levitas, diversas práticas sociais e programas políticos (incluindo os da extrema direita) estão inseridos em ideais de uma “boa sociedade” e de tentativas para realizá-la.

Em seguida, sugere pensar em utopia de maneira mais holística, para além das práticas cotidianas e em direção a maiores estruturas sistêmicas e institucionais. Desta forma, a autora considera que esta maneira se amolda melhor ao pensar sociológico, não como uma sociologia especulativa, mas como reconhecimento das intrínsecas relações entre sociologia e utopia, já que as fronteiras entre *utopianismo* e prescrições sociológicas seriam porosas. Para Levitas, a reconstituição imaginária da sociedade (RIS) requer pensar nas conexões entre processos sociais, econômicos e políticos, em nossas maneiras de vida e no que seria ideal para a emancipação humana. Assim, reconhecer que existem interfaces entre utopia e sociologia implica repensar pressupostos sobre a própria sociologia: confronta a ideia de que a sociologia é uma forma de conhecimento enquanto a utopia é apenas especulação. Levitas, desta forma, sugere reconhecer o *utopianismo* não como especulações, mas como uma legítima, reprimida e existente forma de conhecimento de futuros possíveis.

Na segunda parte, Ruth Levitas analisa as imbricações entre sociologia e utopia, as críticas às utopias, seu revisionismo e um “retorno do reprimido”, ou seja, da utopia no pensar sociológico. Para a autora, se a utopia é a expressão do que se sente falta, das lacunas de qualquer sociedade ou cultura, então um entendimento apropriado destas culturas ou sociedades deve levar em consideração suas lacunas e aspirações não preenchidas, suas visões de melhoramentos, suas especulações. De fato, a literatura utópica, por uma perspectiva histórica, demonstra as aspirações das sociedades que as produziam. Assim, Levitas sugere que devemos não só considerar as suposições utópicas sobre o que se deveria ser, mas também considerar a sociologia como utopia e esta como sociologia. Para fundamentar esta relação, a autora inicia um diálogo com Auguste Comte e, em seguida, apresenta os elementos utópicos que considera contidos na obra de Émile Durkheim e Charlotte Perkins Gilman, além de analisar autores que julga transitarem entre a sociologia e a utopia, como William Morris, Edward Bellamy e H. G. Well. Desta forma, Levitas pretende demonstrar que haviam fortes *comunalidades* entre as preocupações da sociologia e as prescrições da literatura utópica, especialmente no final do século XIX. Citando a autora, em tradução livre:

Sociologia e utopia estão similarmente engajadas em tornar explícitos os processos e as relações inseridos no imaginário social,

enquanto elas mesmas fazem parte disto. Mas o fazem de maneiras levemente diferentes. A sociologia torna importante o que a utopia tem em segundo plano enquanto a utopia valoriza o que a sociologia reprime. Os modelos sociológicos são explicitamente holísticos, descritivos, explanatórios ou orientados para o presente ou o passado. São, necessariamente, imaginários: qualquer modelo de como a sociedade funciona implica uma reconstituição imaginária da sociedade. Modelos sociológicos são, às vezes, explicitamente críticos, normativos e prescritivos, mas, implicitamente, nossos exatos silêncios moldam utopias. Modelos utópicos são explicitamente holísticos, imaginários, críticos, normativos, prescritivos e – muitas vezes – orientados para o futuro. Apesar disso, a maioria destes contém descrições de condições presentes, não apenas como vias para melhores utopias, mas também como explicação de como processos sociais funcionam e que, portanto, precisam mudar. Neste sentido, são orientados para o presente. Mas utopia envolve a reconstituição imaginária da sociedade em um sentido levemente diferente: é o imaginar de uma sociedade reconstituída, sociedade imaginada de outra maneira, mais do que meramente sociedade imaginada (p. 83-84).

Na terceira e última parte do livro, Levitas esmiúça sua proposta de método para a RIS, a partir de três aspectos específicos: arqueológico, ontológico e arquitetônico. No primeiro aspecto – o arqueológico –, propõe colecionar e entender em conjunto imagens de sociedades melhoradas e/ou idealizadas contidas em programas políticos e políticas sociais e econômicas, apontando para as lacunas e inconsistências destas imagens: uma proposta de escavar e reconstruir os ideários políticos, econômicos e sociais, os quais, para a autora, sempre trazem à tona prescrições utópicas e de condições humanas melhoradas. Já no ontológico, sugere que nos preocupemos com os sujeitos e agentes envolvidos, interpelados, encorajados e permitidos pelo pensar utópico. Para Levitas, o aspecto ontológico da RIS é importante por dois motivos: primeiro, qualquer discussão de uma sociedade melhorada implica pensar em maneiras de ser consideradas superiores às atuais; segundo, a necessidade das utopias não só representam, mas também se voltam à esfera dos afetos humanos. Assim, a premissa que fundamenta o aspecto ontológico envolve reivindicações sobre quem somos, deveríamos ou poderíamos ser. Por fim, o aspecto arquitetônico não só nos leva a pensar sobre a delimitação institucional e social de uma sociedade melhorada, mas também sobre sua materialização concreta e seus arranjos espaciais. No aspecto arquitetônico, a autora analisa delimitações gerais como dignidade e igualdade humanas, renda básica, bom trabalho, cuidado e vulnerabilidade humanas, sustentabilidade. Em seguida, analisa propriamente o arquitetônico, já que não só muitas vezes as prescrições utópicas carregam arquiteturas idealizadas, mas também porque devemos pensar materialmente no que queremos ver construído em nossas sociedades imaginadas: escolas, creches, parques etc. Assim, Levitas sugere que a arquitetura

torna-se importante na RIS, por ser o espaço fundamental para o bem-estar social e material: a arquitetura apropriada para a RIS é aquela que facilita interações sociais, menos predeterminadas por planejadores, arquitetos e pelo capital, sendo flexível para que os humanos criem coletivamente seus futuros dentro de seus espaços. Entretanto, Levitas alerta sobre a importância de não se pensar nestes três aspectos como diferentes métodos separáveis de RIS, e sim como um único e abrangente recurso, no qual ênfases podem ser variáveis. Assim, para se pensar em uma RIS, Levitas sugere serem indissociáveis os aspectos discursivos, espaciais, institucionais, coletivos e subjetivos (na esfera do sujeito) do processo. Finaliza seu livro com Marx, Bloch e Morris, ao considerar que devemos construir e construir a nós mesmos com dor, esperança, amor, imaginação e organização.

A obra de Ruth Levitas é fundamental para os estudos utópicos e sua valorização dentro da sociologia, inserindo-se em uma linha de pensamento que vê a utopia de forma positiva e que se afasta daquelas que veem o *utopianismo* como sinônimo de opressão, totalitarismo e violência. Por exemplo, Russel Jacoby (2005) alerta para a necessidade de distinção entre as utopias “diagramáticas” e as “iconoclastas”, colocando-se a favor das iconoclastas, que seriam aquelas cujos atores recusam-se a desenhar imagens precisas e contornos definidos do mundo desejado, restando assim apenas a prática do que se deseja. Jacoby rejeita as utopias diagramáticas por suas tendências totalitárias, exemplificadas com a obsessão (expressa em muitos textos utópicos clássicos) de detalhar os mínimos detalhes da vida humana nas sociedades imaginadas. Para esse autor, os utopistas iconoclastas não fornecem imagens definidas por que o próprio ato de definição é constantemente refeito no momento presente, sendo a utopia, assim, um processo infindo: seria uma “atitude indecisa” entre duas zonas de tempo – a que habitamos agora e a que poderia existir no futuro (Jacoby, 2005: 146). Outros autores reforçam o conceito de utopia como prática, mudança da sociedade aqui e agora, guiados pelo desejo, como o fazem os teóricos “queers” Angela Jones (2013), José Esteban Muñoz (2009) e Elizabeth Grosz (2001): há em comum nestes autores a utopia como constante desempenho de maneiras prazerosas de “estar no mundo”, uma corporificação de uma sociedade melhorada, de um mundo sexual, social e politicamente mais justo. Entre Ruth Levitas e estes autores há uma convergência explícita: se Levitas defende – no seu proposto aspecto ontológico da RIS – uma análise dos sujeitos envolvidos no pensar utópico, a utopia proposta pela *teoria queer* corporifica no corpo destes sujeitos a utopia. Desta forma, a própria existência destes sujeitos é um exercício utópico. A leitura de *Utopia as method* é instigante para se pensar sociologicamente sobre sujeitos, corpos, instituições e espaços físicos de nossas utopias e também para se pensar utopicamente sobre nossas práticas sociais, nossas instituições e mesmo em nossos corpos. Como disse Foucault (1966), “o corpo humano é o ator principal de todas as utopias”.

Referências

FOUCAULT, Michel. *El cuerpo utópico*, 1966. Disponível em: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-155867-2010-10-29.html>>. Acessado em: Ago. 2014.

GROSZ, Elizabeth. *Architecture from the outside*. Cambridge (MA): Massachusetts Institute of Technology (MIT), 2001.

JACOBY, Russell. *Picture imperfect: utopian thought for an anti-utopian age*. New York: Columbia University Press, 2005.

JONES, Angela (Ed.). *A critical inquiry into queer utopias*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

LEVITAS, Ruth. *The concept of utopia*. Peter Lang, 2010 [1990].

MUÑOZ, José Esteban. *Cruising utopia: the then and there of queer futurity*. New York: New York University Press, 2009.

E se Deus fosse um ativista dos direitos humanos?

Recebido: 17.10.14

Aprovado: 04.08.15

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos*. São Paulo: Cortez, 2013.

Éverton Garcia da Costa*

* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Bolsita Capes. <eve.garcia.costa@gmail.com>.

Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos parte da constatação de que os direitos humanos – enquanto linguagem de dignidade humana – gozam hoje de uma hegemonia incontestável. O grande problema, conforme as palavras do próprio autor, consiste no fato de que “[...] a grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discurso de direitos humanos” (p. 15). Nesse sentido, Boaventura de Sousa Santos levanta os seguintes questionamentos: até que ponto os direitos humanos contribuem eficazmente para as lutas dos excluídos e dos explorados ou, de forma contrária, tornam essa luta diária ainda mais difícil? A hegemonia atual dos direitos humanos deve ser vista como vitória histórica ou como derrota histórica? No mesmo sentido, cabe fazer ainda as seguintes indagações:

Se os direitos humanos, mesmo sendo parte da mesma hegemonia que consolida e legitima a sua opressão, não poderão ser usados para a subverter? Ou seja, poderão os direitos humanos ser usados de modo contra-hegemônico? Em caso afirmativo, de que modo? Estas duas perguntas conduzem a duas outras. Por que há tanto sofrimento humano injusto que não é considerado uma violação dos direitos humanos? Que outras linguagens de dignidade humana existem no mundo? E se existem, são ou não são compatíveis com a linguagem dos direitos humanos? (p. 17).

Para problematizar essas e outras questões relativas à hegemonia dos direitos humanos na sociedade contemporânea, o autor divide a obra em seis capítulos, aos quais são acrescentados introdução e conclusão.

Na introdução, Santos destaca a necessidade de se superar quatro ilusões que rondam os direitos humanos. A primeira delas – a ilusão teleológica – consiste na aparente universalidade e naturalidade dos direitos humanos na sociedade. No entanto, o autor mostra que por traz dessa aparente ilusão, os direitos humanos revelam-se uma construção discursiva historicamente datada: a partir do século XVIII, momento em que a utopia oriunda da ideia de emancipação política passa a ser substituída pelo conceito de direitos. A segunda ilusão, por sua vez, é o triunfalismo, ou seja, a crença segundo a qual os direitos humanos são um bem incondicional e

que todas as outras linguagens de dignidade humana lhes são inferiores em termos éticos e políticos. Por um lado, essa perspectiva ingenuamente evolucionista parece esquecer-se de que os ideais apregoados pelos direitos humanos muitas vezes foram reforçados pelo uso brutal das armas. Por outro lado, essa perspectiva também não considera – ou concebe como inferiores – a existência de outras gramáticas de dignidade humana, tais como o socialismo, o comunismo, o nacionalismo e a revolução.

A terceira ilusão que ronda os direitos humanos é a descontextualização. Segundo Santos, é “reconhecido que os direitos humanos, como linguagem emancipatória, provêm do Iluminismo do século XVIII, da Revolução Francesa e da Revolução Americana” (p. 19). Todavia, o que também deveria ser reconhecido é o fato de que desde então os direitos humanos têm sido utilizados como arma política em diversos contextos, sendo operados não raramente para legitimar práticas opressivas e contrarrevolucionárias¹. Além disso, se o surgimento dos direitos humanos está intimamente vinculado às duas grandes revoluções do século XVIII, a partir de meados do século XIX, no entanto, os discursos de direitos humanos passaram a ser hostis a quaisquer tentativas de transformação radical da sociedade.

1. Como exemplo histórico, Santos destaca a invasão de Napoleão ao Egito, ação justificada rigorosamente em um discurso sobre direitos humanos.

Por fim, a quarta ilusão – o monolitismo – é aquela considerada pelo autor como sendo a mais importante. Tal ilusão “[...] consiste em negar ou minimizar as tensões e até mesmo as contradições internas das teorias dos direitos humanos” (p. 21). É imprescindível considerar que, ao longo dos anos, os direitos humanos foram incorporados nas instituições e nas práticas sociais de diferentes países, sendo transformados em direitos de cidadania garantidos e aplicados coercitivamente pelo Estado. Há nesse ponto um problema: em boa parte dos países – especialmente naqueles que sofreram com os regimes ditatoriais até há bem pouco tempo, como é o caso do Brasil – a prática e a defesa dos direitos de cidadania sempre foram precárias. Outra questão que mostra a natureza histórica do monolitismo reside na tensão que há entre direitos individuais e direitos coletivos. Nesse sentido, Santos argumenta que a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, de 1948, reconhece somente dois sujeitos políticos: o indivíduo e o Estado. Com efeito, povos que não tinham Estado – como os indígenas e os quilombolas, por exemplo – não foram considerados sujeitos políticos. “Assim, do ponto de vista das epistemologias do Sul, a Declaração não pode deixar de ser considerada colonialista” (p. 22).

Após ter defendido que os direitos humanos gozam de uma hegemonia que é ao mesmo tempo incontestável e frágil – já que não contribuem de forma eficaz às lutas dos oprimidos, muitas vezes chegando a atrapalhá-las –, Santos destaca a questão central sob a qual o livro se debruça: quais os desafios dos “direitos humanos quando confrontados com os movimentos que reivindicam a presença da religião

na esfera pública”? (p. 27). A tese do autor parte do princípio de que a gramática hegemônica de direitos humanos não é capaz de enfrentar tais desafios e tampouco se dá conta da necessidade de fazê-lo. Nesse sentido, apenas uma concepção contra-hegemônica de direitos humanos seria capaz de fazê-lo. Cabe destacar então a distinção feita por Santos – no Capítulo 1 – entre concepções *hegemônicas*, *não hegemônicas* e *contra-hegemônicas* de direitos humanos.

Na perspectiva do autor, há no mundo uma rede global que reivindica a religião como elemento constitutivo da vida pública. Tal rede está articulada em torno de duas globalizações diferentes: a neoliberal hegemônica e a globalização contra-hegemônica. A primeira delas é, na verdade, a nova fase do capitalismo, caracterizada pela

primazia do princípio do mercado, liberalização do comércio, privatização da economia, desregulação do capital financeiro, precariedade das relações de trabalho, degradação da proteção social, exploração irresponsável dos recursos naturais etc. (p. 30).

Em contrapartida, a globalização contra-hegemônica é formada por movimentos e organizações sociais que se articulam em nível local, nacional ou global, na luta contra a opressão capitalista e colonialista, contra as discriminações raciais e sexuais, contra a exploração do meio ambiente, contra a violência e a expulsão dos povos indígenas e quilombolas de suas terras etc. Na visão de Boaventura, há um nítido embate entre essas duas formas de globalização. Todavia, para além dessa dicotomia existem reivindicações sociais que não são nem hegemônicas nem contra-hegemônicas. Tais atuações sociais lutam contra formas hegemônicas de dominação, contudo, buscam substituí-las por modelos que mantêm ou agravam ainda mais as desigualdades e as discriminações sociais.

Com base nessa distinção, argumenta que as teologias fundamentalistas, as quais pregam a substituição do Estado secular pelo Estado religioso, calcado em uma só religião, constituem discursos não hegemônicos, uma vez que não buscam acabar com as desigualdades religiosas. Por outro lado, as teologias pluralistas progressistas concebem a revelação (as escrituras sagradas) como elemento importante para a vida pública e para a organização política da sociedade, mas respeitam a autonomia entre Estado e sociedade civil. Assim, as teologias pluralistas podem ser vistas como contra-hegemônicas.

No Capítulo 2, Boaventura Sousa Santos dedica-se à análise do caso do fundamentalismo islâmico. Para o autor, as teologias políticas não ocidentais – sobretudo antiocidentais – apresentam desafios especiais à categorização hegemônico/contra-hegemônico/não hegemônico. Isso acontece em decorrência de as religiões antiocidentais não serem apenas religiões, mas antes *teologias políticas*. A primeira

dificuldade em analisar tais teologias reside no fato de que a postura antiocidental que defendem não implica uma ruptura ou uma negação radical dos princípios ocidentais. Várias das diferentes teologias islâmicas incorporam elementos da cultura ocidental à sua esfera política, científica, econômica etc. A segunda dificuldade em analisar as teologias islâmicas está no próprio modo como a visão ocidental as concebe, sobretudo sob o rótulo de “fundamentalistas”. Nesse sentido, Santos toma como exemplo o Islã: se, por um lado, as tendências islâmicas mais extremistas – que são minoria – pregam o ódio e as ações violentas contra o Ocidente, as tendências moderadas – que somam a grande maioria – estão preocupadas em desenvolver importantes trabalhos voluntários “na educação, saúde e bem-estar social, naquilo que pode considerar-se um projeto islâmico de modernização” (p. 55). Com efeito, se os fundamentalistas islâmicos se afastam daquilo que Santos concebe como globalização contra-hegemônica, muitas das ações praticadas por islâmicos não extremistas podem ser categorizadas como contra-hegemônicas.

Nessa linha de raciocínio, no Capítulo 3 Boaventura faz uma análise do fundamentalismo cristão.

Se o fundamentalismo islâmico levanta questões relacionadas com a rejeição da modernidade ocidental, a interpretação estática da xariá, a incompatibilidade com regimes democráticos e com os direitos das mulheres, o mesmo acontece, ainda que de formas diversas, com o fundamentalismo cristão, sobretudo o protestante, reemergente nos anos 1980, nos Estados Unidos da América e conhecido como “Nova Direita Cristã” (p. 65).

Os movimentos fundamentalistas cristãos denunciam, de um modo geral, a liberalização da família, da educação e do aborto, as quais iriam de encontro aos valores cristãos expostos nas escrituras sagradas. Como representante desses movimentos, Santos menciona o pastor batista Jerry Falwell, que, na década de 1980, discursava em favor da proteção da família, da autoridade parental, da restauração da oração voluntária em escolas públicas etc. Além disso, Falwell também era contrário à igualdade de direitos, à revolução feminista e à revolução homossexual. Dessa forma, a Nova Direita cristã, representada pelo discurso de Falwell, buscava restaurar o “modo de vida americano”, o qual deveria estar subordinado à lei de Deus, isto é, a lei do Deus cristão. Tal fundamentalismo claramente não se encaixa na categoria de discurso contra-hegemônico; antes disso, parte de uma postura não hegemônica que tenderá a aumentar as opressões e as desigualdades sociais.

No Capítulo 4, o autor destaca que a emergência das teologias políticas acaba criando novas zonas de contato entre concepções contrárias de ordem e mudança social, criando, conseqüentemente, turbulências políticas, culturais e ideológicas.

A complexidade intrínseca a essas zonas tem impactado particularmente os direitos humanos. Como aproximar concepções de mundo divergentes de modo a trazê-las “a uma distância de ‘contato visual’?” (p. 76). Para Santos, os direitos humanos têm se mostrado ineficazes nesse ponto. Se, por um lado, os discursos de direitos humanos têm se tornado cada vez mais inclusivos, na prática continuam a tolerar – ou a cometer – violações dos próprios princípios por eles defendidos. Essa discrepância entre a retórica e a prática dos direitos humanos concorre para o aumento da crise nas zonas de contato entre teologias políticas rivais. Consequentemente, a luta travada nas zonas de contato não raramente se torna desigual – o que pôde ser visto recentemente no conflito entre israelenses e palestinos, ou ainda na destruição do Oriente Médio cometida por países como os Estados Unidos. Conforme as palavras do autor:

Os povos que entraram na zona de contato com a modernidade ocidental fizeram-no em condições de inferioridade forçada, como foi tipicamente o caso do colonialismo. Muitos foram forçados a abandonar as concepções que os tinham guiado antes de chegar à zona de contato, outros adotaram de modo mais ou menos voluntário os novos princípios ou apropriaram-se deles conferindo-lhes novos sentidos (p. 79).

Após estas reflexões, o Capítulo 5 traz a seguinte pergunta: serão possíveis outros direitos humanos? Para Santos, apesar das várias fragilidades apresentadas pelos direitos humanos, isso não quer dizer que eles devam simplesmente ser descartados. Ao contrário, nunca foi tão importante conservar ideias e práticas de resistência. Nesse sentido, reconhecer as debilidades dos direitos humanos é o ponto de partida para que se construam, para além dessas fragilidades, práticas fortes de resistência. Faz-se necessário – à luz dos desafios postos aos direitos humanos hoje, sobretudo pelas teologias políticas – reinventar os direitos humanos, transformando-os em poderosas ferramentas de emancipação social, em diferentes contextos sociais. Na mesma proporção, faz-se necessário também identificar concepções alternativas de dignidade humana, as quais possam dialogar entre si, criando aquilo que Santos define como “ecologia de saberes”, que tem por objetivo: “ampliar a legitimidade intelectual das lutas pela dignidade humana” (p. 101).

Seguindo essa linha de raciocínio, no Capítulo 6 Boaventura reafirma sua defesa por uma concepção contra-hegemônica dos direitos humanos, os quais “só podem ser imaginados como lutas contra o sofrimento injusto, concebido no sentido mais amplo e abrangendo a natureza como parte integrante da humanidade” (p. 105). No que se refere mais precisamente à relação entre direitos humanos e religião, o autor defende que o diálogo entre as teologias pluralistas é um provável bom caminho para desenvolver práticas eficazmente emancipatórias.

Por fim, Boaventura responde à pergunta metafórica que dá título ao livro: e se Deus fosse um ativista dos direitos humanos?

Se Deus fosse um ativista dos direitos humanos, Ele ou Ela estariam definitivamente em busca de uma concepção contra-hegemônica de direitos humanos e de uma prática coerente com ela. Ao fazê-lo, mais tarde ou mais cedo este Deus confrontaria o Deus invocado pelos opressores e não encontraria nenhuma afinidade com Este ou Esta (p. 142).

Pode-se afirmar que “se Deus fosse um ativista dos direitos humanos” alcançaria o objetivo a que se propunha. Boaventura de Sousa Santos conseguiu desconstruir a perspectiva tradicional acerca dos direitos humanos, demonstrando que estes, ao mesmo tempo em que gozam de uma hegemonia social incontestável, são frágeis e falhos em sua tarefa básica: diminuir as desigualdades e garantir os direitos dos oprimidos no âmbito das sociedades.

Fragilidade esta que se evidencia especialmente no que tange às tensões entre as diferentes e rivais teologias políticas. Mas Santos não se limita a apenas expor as debilidades intrínsecas aos direitos humanos, vai além, e propõe um caminho alternativo, o qual reconhece a importância de serem incorporadas novas linguagens de dignidade humana, as quais têm sido ignoradas pelos discursos de direitos humanos. Essa reestruturação dos direitos humanos é de fato necessária para sustentar a luta desigual travada por movimentos e organizações sociais contra o neoliberalismo, o patriarcalismo e o colonialismo. Assim, construir uma concepção contra-hegemônica de direitos humanos, tal como defende Santos, é condição *sine qua non* para a construção efetiva de uma democracia radical.

Resumos

Do imaginado ao imaginário: magia, improviso e salvação nas narrativas orais tradicionais e nos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católica no Brasil

Mayra Resende Costa Almeida

Orientador: Prof. Dr. Eurico Antônio Gonzalez
Cursino dos Santos

Curso: Doutorado em Sociologia

Data da defesa: 07.03.2016

A narrativa imaginada e o imaginário social compõem os objetos de interesse desse estudo, que busca relacionar temáticas religiosas presentes em narrativas orais tradicionais aos discursos de formação da Igreja e da religiosidade católicas no Brasil. Com estrutura narrativa simples e carga simbólica marcante, os contos tradicionais deslocam a realidade do ouvinte para um mundo fantasioso, que possui uma pedagogia própria de metáforas para lidar com o mundo social. A coleta desse tipo de narrativa nos séculos XX e XXI informa também que a narratividade toma novas formas midiáticas, mas não desaparece por completo em sua expressão mais basilar: a narração oral. De autoria, datação e localidade não identificadas, as narrativas orais tradicionais consistem em objeto significativo para a compreensão do imaginário social. O exame das narrativas orais tradicionais foi acompanhado pelas leituras historiográficas que contextualizam os discursos institucionais de formação da religião católica no Brasil, principalmente os que abordam as justificativas para a conquista de territórios e almas, a subjugação pela escravidão e a intimidade com os seres do mundo não físico. As narrativas com as personagens do mundo não físico católico apresentaram afinidades com características fundamentais da colonização religiosa no país, tais como: a intimidade entre mundos físico e não físico; as possibilidades de influenciar e causar mudanças entre mundos; os sentidos heterônomos para a ação humana; as concepções mágicas para a salvação; o desejo de salvação mágica atrelada ao mundo físico; o sentido de maldição conectado à escassez material; e as justificativas religiosas para uma desigualdade que se revela fundamentalmente seletiva.

Palavras-chave: Religião, História da Igreja Católica no Brasil, Imaginário, Memória Social, Eticidade, Contos Tradicionais

O que fazemos do que fazem de nós: trajetórias sociais e militância entre os catadores de materiais recicláveis no Brasil

Pedro Henrique Isaac Silva

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Christiane Girard Ferreira Nunes

Curso: Doutorado em Sociologia

Data da defesa: 08.07.2015

Os catadores de materiais recicláveis vêm se constituindo como importante categoria de trabalhadores no Brasil. Isso se dá em decorrência não apenas do aumento da importância econômica e ambiental de suas atividades, mas também em função de sua recente organização em cooperativas, associações e em um movimento social de âmbito nacional, conhecido como Movimento Nacional de Catadores de Materiais Recicláveis (MNCR). Esta pesquisa busca compreender a dinâmica de engajamento militante entre os catadores de materiais recicláveis que fazem parte do MNCR. Para tanto, utilizando a abordagem da sociologia clínica, buscamos compreender as trajetórias sociais de catadores militantes a partir dos relatos biográficos desses sujeitos. A sociologia clínica defende que os fenômenos sociais devem ser compreendidos a partir de uma análise que considere o sujeito a partir de suas múltiplas dimensões: social, existencial e reflexiva. As narrativas mostraram que diversos fatores psíquicos e sociais atuaram no sentido de possibilitar o engajamento militante. Por um lado, mostramos que o engajamento militante proporciona a ascensão social a partir da utilização dos recursos disponíveis para os catadores. Por outro, verificamos que esta ascensão por meio da militância permite conciliar o desejo de satisfação do ideal de ego e do superego, instâncias normalmente conflituosas em processos de ascensão social. Além disso, identificamos que o engajamento militante possibilita a construção de uma identidade coletiva que ressignifica as experiências de invalidação social às quais essas pessoas são submetidas constantemente.

Palavras-chave: catadores de materiais recicláveis, sociologia clínica, militância, movimentos sociais.

Os cães ladram, mas a caravana não para: estudo etnográfico sobre o policiamento com cães no Distrito Federal

Edi Alves de Oliveira Neto

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Maria Stela Grossi Porto

Curso: Mestrado em Sociologia

Data da defesa: 03.03.2016

Esta pesquisa é um estudo cujo objeto foi o policiamento especializado com cães especializados em detecção de substâncias (narcóticos e explosivos) realizado no Distrito Federal em três unidades policiais caninas, o Batalhão de Policiamento com Cães da Polícia Militar do Distrito Federal (BpCaes/PMDF), o Grupo de Operação com Cães da Polícia Rodoviária Federal (GOC/DF) e o Serviço de Canil Central da Polícia Federal (SECAN/PF). O foco desta pesquisa de mestrado foi nas especificidades do trabalho de detecção de substâncias com cães policiais, na relação desta forma de policiamento com as estruturas de segurança pública e do crime de narcotráfico, e também do que poderíamos chamar de identidade policial dos *cachorreiros*, como são chamados por eles mesmos, os policiais que trabalham com cães. Para isso foi realizado um acompanhamento etnográfico do trabalho destas três unidades policiais por um período de aproximadamente três meses, e foram realizadas entrevistas com alguns policiais ao fim da etnografia. O objetivo não é apenas descrever o trabalho de policiamento com cães, mas analisar este tipo de trabalho e seus efeitos sociais partindo da ideia de que a fiscalização e as abordagens são as principais formas de contato entre a população em geral e as corporações policiais. Cabe ressaltar que este é um estudo exploratório sobre um objeto que, no Brasil, ainda não é discutido sob o olhar da sociologia, que é o policiamento com cães. Este empenho foi realizado em duas frentes, uma acerca das especificidades relacionadas à identidade profissional dos policiais, outra sobre temáticas que envolvem o policiamento com cães, a segurança pública e a sociedade. Além das questões sobre a identidade profissional dos *cachorreiros*, o estudo do policiamento com cães mostrou como é rico o estudo do policiamento especializado, e também, em escala diferente, da relação entre homem e animais, para a sociologia.

Palavras-chave: polícia, policiamento com cães, identidade, etnografia, segurança pública, tráfico de drogas.

As disputas em torno das legislações sobre a reforma da terra: restituição de direitos e os efeitos do colonialismo/apartheid na África do Sul

Natália Adriele Pereira de Sousa

Orientador: Prof. Dr. Marcelo Carvalho Rosa

Curso: Mestrado em Sociologia

Data da defesa: 31.08.2015

As expropriações de terra chanceladas por leis foi um dos pilares do sistema de segregação racial implementado na África do Sul durante o colonialismo e o regime do apartheid (1948-1994). A reforma da terra (programa governamental de restituição/redistribuição das terras roubadas da população negra) foi, e continua sendo, um dos principais desafios para a efetivação da democracia no país. A criação de atos foram um dos principais instrumentos utilizados pelo Estado sul-africano para lidar com os paradoxos da restituição de direitos. O governo de Jacob Zuma (2009-2014) foi marcado pela criação de novas instituições e de novos marcos legais no que tange às políticas de reforma da terra. Esta dissertação tem como objetivo analisar as disputas e controvérsias suscitadas pela criação do novo marco legal sobre reforma da terra. As disputas sobre o tema no debate público (reuniões de grupos de trabalho, reuniões do parlamento, mídia, declarações públicas) permitem-nos compor os quadros ideológicos relacionados à reforma da terra, contribuindo para um melhor entendimento da dinâmica da ação política acerca da questão da terra no país.

Palavras-chave: África do Sul, reforma da terra, reforma agrária, legislações, sociologia da crítica, *Green Paper on Land Reform*, Jacob Zuma.

Normas de publicação

Universidade de Brasília- UnB / Instituto de Ciências Sociais- ICS
Departamento de Sociologia- SOL
Revista Sociedade&Estado
novo prédio ICS
Campus Darcy Ribeiro
Universidade de Brasília
CEP 70910-900 — Brasília- DF
Tel.: 55 61 3107-1537
Homepage: <https://www.sol.unb.br>
E-mail: revistasol@unb.br
[facebook.com/Sociedade e Estado](https://www.facebook.com/Sociedade-e-Estado)

A Revista Sociedade & Estado busca incentivar a publicação de artigos originais, inovadores e que espelhem a grande diversidade e variedade teórica e metodológica no campo das ciências sociais.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

I. TIPO DE COLABORAÇÃO ACEITA PELA REVISTA

Trabalhos originais em sociologia e áreas conexas que digam respeito à relação sociedade/Estado em diferentes contextos sócio-históricos e que se enquadrem nas seguintes categorias:

1. Estudos teóricos: análises e discussões conceituais que contribuam para a compreensão dos modelos teóricos existentes e suscitem elaborações de hipóteses para futuras pesquisas;
2. Revisões críticas da bibliografia relativa a assuntos de interesse para o desenvolvimento das ciências sociais;
3. Relatos de pesquisa: investigações baseadas em dados empíricos, utilizando metodologia científica;
4. Estudos de natureza metodológica: investigações acerca de procedimentos de pesquisa e análise de dados;
5. Notas técnicas: relatos e descrições de instrumentos e técnicas originais de pesquisa;
6. Resenhas;

7. Homenagens;

8. Dossiês temáticos, organizados por, pelo menos, um(a) professor(a) do Departamento de Sociologia e/ou por pesquisador(a) associado(a) do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, ambos da UnB;

9. Notícias.

II. APRECIÇÃO DOS TRABALHOS

1. A revista publica artigos de doutores/as, bem como de doutores/as e doutorandos/as. Casos diversos serão excepcionais e avaliados individualmente.

2. Os trabalhos enviados serão apreciados pela direção da revista, que fará uso de, pelo menos, dois(duas) especialistas no tema para emitir pareceres sem conhecimento de sua autoria;

3. Os(as) autores(as) serão notificados(as) da aceitação ou recusa de seus artigos;

4. Eventuais sugestões de modificações de estrutura, forma e/ou conteúdo que se façam necessárias serão notificadas ao(à) autor(a), que se encarregará de fazê-las no prazo máximo de um mês;

5. Não serão permitidos acréscimos ou modificações depois que os textos tiverem sido encaminhados à gráfica.

III. FORMA DE APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

1. A submissão de artigos e outros tipos de publicação deve ser realizada pelo link: <<http://periodicos.unb.br/index.php/estado/about/submissions#onlinesubmissions>>, seguindo as orientações indicadas.

2. O artigo deverá ser digitado em Word (fonte TIMES NEW ROMAN, corpo 12) contendo no máximo 30 páginas, em espaço duplo, numeradas consecutivamente.

3. Na primeira página do original deverão ser indicados o título do artigo (e subtítulo, se houver) e o nome do(s)(a)(as) autor(es)(a)(as). Também deverão trazer os dados sobre o(s)(a)(as) autor(es)(a)(as) (instituição, cargo, e-mail e, se quiser(em), suas últimas publicações).

4. Os artigos deverão vir acompanhados de um resumo em português, com tradução em inglês (*abstract*), que sintetize o(s) objetivo(s), métodos e principais conclusões. Também deverão trazer cinco palavras-chave em português e inglês (*keywords*);

5. As resenhas deverão vir com no máximo oito laudas em espaçamento duplo.

6. As notas, que devem ser de natureza substantiva (não bibliográfica) e reduzidas ao mínimo necessário, deverão ser incluídas no final do documento. As menções a autores(as) no correr do texto devem subordinar-se à forma autor(a), data, página;]

7. As figuras e desenhos deverão ser confeccionados eletronicamente e enviados em arquivos separados com indicação do programa utilizado para a sua elaboração;

8. As tabelas e gráficos deverão ser numerados (acompanhando a sequência em que são citados no texto) e confeccionados em Excel ou no próprio Word. Eles deverão ser enviados separados do arquivo de texto.

9. A bibliografia será apresentada ao final do texto, em ordem alfabética pelo último sobrenome do autor, de acordo com as normas usuais. Exemplos:

▫ Em caso de livro: VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

▫ Em caso de artigo: ROUANET, Bárbara Freitag. Urbanização no Portugal de hoje: o caso de Lisboa. *Sociedade & Estado*, v. XIII, n. 1, p. 160-187, 1998.

▫ Em caso de coletânea: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. A institucionalização do ensino de ciências sociais. In: BOMENY, H.; BIRMAN, P. (Orgs.). *As assim chamadas ciências sociais: formação do cientista social no Brasil*. Rio de Janeiro: Uerj; Relume Dumará, 1990.

▫ Em caso de teses: SANTOS, Mariza Veloso Motta. *Patrimônio histórico e artístico nacional: o mapeamento de uma formação discursiva*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1998.

10. A responsabilidade da matéria publicada pela revista é do(a) autor(a); e

11. Cada autor(a) receberá três exemplares do fascículo no qual seu artigo foi publicado.

