

# Estudos de Sociologia

## nº 41



Revista Semestral do Departamento de Sociologia e  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
FCL – UNESP – Araraquara – v.21 – n.41 – 2º semestre de 2016

## **EXPEDIENTE**

### **UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”**

Reitor: Julio Cezar Durigan

### **FCLAR – Faculdade de Ciências de Letras de Araraquara**

Diretor: Prof. Dr. Arnaldo Cortina

Vice-diretor: Prof. Dr. Cláudio César de Paiva

### **DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

Chefe: Profa. Dra. Maria Aparecida Chaves Jardim

Vice-chefe: Prof. Dr. Augusto Caccia-Bava Junior

Secretária: Bruna Nadi de Abreu

### **PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

Coordenadora: Profa. Dra. Ana Lúcia de Castro

Estudos de Sociologia / Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. – Vol.1 (1996)-, - Araraquara: UNESP/FCLAR, Laboratório Editorial, 1996-

Semestral

Resumos em português e inglês

A partir de 2008 versão online pelo Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER)

ISSN 1414-0144

1. Sociologia 2. Política 3. Antropologia 4. Ciências Sociais 4. Ciências

Assistente Editorial: Rafael Afonso Silva

Normalização: Claudete Camargo Pereira Basaglia

Diagramação: Eron Pedroso Januskevictz

Revisão: Claudete Camargo Pereira Basaglia

Versão para o Inglês: Catarina Cotic Belloube

Capa e fotografia de capa: Pierre Yves Refalo

### **Indexada por / Indexed by:**

GeoDados – <http://www.geodados.uem.br>; ClaseCich-Unam; DOAJ – Directory of Open Access Journals <http://www.doaj.org>; IBZ – International Bibliography of Periodical Literature on the Humanities and Social Sciences; IBR – International Bibliography of Book Reviews on Scholarly Literature on the Humanities and Social Sciences; IPSA – International Political Science Abstracts; Sociological Abstracts

### **Redação e Contatos**

Depto. de Sociologia FCLAr/UNESP

Rod. Araraquara-Jaú, km 1 – CP 174 – CEP 14800-901 – Araraquara – SP – Brasil Fone: (16) 3334-6219

E-mail: [estudosdesociologia@fclar.unesp.br](mailto:estudosdesociologia@fclar.unesp.br); <http://seer.fclar.unesp.br/estudos>

## MISSÃO

A revista Estudos de Sociologia é uma publicação vinculada ao Departamento de Sociologia e ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP/Ar e tem como missão publicar artigos e ensaios nacionais e internacionais na área da Sociologia e afins, buscando contribuir para o debate disciplinar e interdisciplinar das questões sociais clássicas e contemporâneas.

## EDITORA

**Lucila Scavone**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

## CONSELHO DE REDAÇÃO

**Maria Aparecida Chaves Jardim**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Maria Ribeiro do Valle**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Maria Teresa Miceli Kerbauy**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil

## CONSELHO EDITORIAL

**Adriana Bebiano**, Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal; **Anete Brito Leal Ivo**, UFBA – Universidade Federal da Bahia, Salvador/BA, Brasil; **Anita Simis**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Annie Thébaud-Mony**, INSERM – Institut National de la Santé et de la Recherche Médicale, Paris, França; **Carmen Sylvia de Alvarenga Junqueira**, PUC-SP – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Domenico Losurdo**, UNIURB-IT – Università degli studi di Urbino “Carlo Bo”, Urbino, Itália; **Eduardo Garuti Noronha**, UFSCar – Universidade de São Carlos, São Carlos/SP, Brasil; **Francisco Rüdiger**, PUC-RS – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil; **Gabriel Cohn**, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Irllys Alencar Firmo Barreira**, UFC – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza/CE, Brasil; **István Mészáros**, Universidade de Sussex, Inglaterra; **José Antônio Segatto**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **José Vicente Tavares dos Santos**, UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre/RS, Brasil; **Joseph Yvon Thériault**, UQUAM – Université de Montréal, Canadá; **Klaus Von Lampe**, CUNY – City University of New York, Estados Unidos; **Lourdes Maria Bandeira**, UnB – Universidade de Brasília, Brasília/DF, Brasil; **Magda Maria Bello de Almeida Neves**, PUC-MG – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte/MG, Brasil; **Marcelo Siqueira Ridenti**, UNICAMP – Universidade Estadual de Campinas, Campinas/SP, Brasil; **Maria Arminda do Nascimento Arruda**, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Maria Orlanda Pinassi**, UNESP – Universidade Estadual Paulista, Araraquara/SP, Brasil; **Mariano Fernández Enguita**, USAL – Universidade de Salamanca, Espanha; **Marie-Blanche Tahon**, UOTTAWA – Université de Ottawa, Canadá; **Marta Araújo**, UC – Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal; **Mauro Guilherme Pinheiro Koury**, UFPB – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa/PB, Brasil; **Miriam Adelman**, UFPR – Universidade Federal do Paraná, Curitiba/PR, Brasil; **Michael Löwy**, CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique, França; **Pablo Gonzáles Casanova**, UNAM – Universidad Nacional Autónoma de México, México; **Raimundo Nonato Santos**, UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil; **Russell Parry Scott**, UFPE – Universidade Federal de Pernambuco, Recife/PE, Brasil; **Sérgio França Adorno de Abreu**, USP – Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, Brasil; **Tânia Pellegrini**, UFSCar – Universidade de São Carlos, São Carlos/SP, Brasil



## SUMÁRIO

### PÓS-COLONIALISMO E INTERSECCIONALIDADES

#### DOSSIÊ: COLONIALIDADE, SUBALTERNIDADE E IDENTIDADES

*Apresentação*..... 267  
Jorge Leite Júnior

*Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica?* ..... 273  
Jórisa Danilla Nascimento Aguiar

*Mulheres negras e a luta por igualdade: por um feminismo negro decolonial*..... 291  
Jessica Mara Raul

*Des-Fazendo raça: a auto-definição racial em Rachel Dolezal*..... 303  
Ana Lúcia Santos

#### ARTIGOS

*Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos descoloniais para a pesquisa social com grupos subalternizados*..... 323  
Pâmela Marconatto Marques e Maria Elly Herz Genro

*A voz subalterna de Joaquim Bentinho*..... 341  
Lays Matias Mazoti-Corrêa

*Uma leitura não-residualista da questão racial em Florestan Fernandes*..... 361  
Lucas Trindade da Silva

*Abordagens sobre riscos na sociedade contemporânea: uma reflexão envolvendo a sociedade haitiana*..... 379  
Fabiane Rosa Gioda, Marcia Grisotti e Carmen Silvia Rial

*Da geografia ao corpo: orientalismo, racismo e subalternidade na representação de mulheres muçulmanas negras*..... 393  
Monise Martinez

*A pesquisa sociopoética nas Ciências Sociais*..... 411  
Marília Veronese e Adriane Ferrarini

*Uma leitura pós-colonial das presenças indígenas na universidade*....429  
Erica Kawakami

## VARIA

*Pierre Bourdieu e o desvelamento da articulação do mundo social*... 449  
Flavia Wegrzyn Martinez e Susana Soares Tozetto

*Revisitando a pequena sociologia eleitoral de Antônio Flávio Pierucci (1985-1992)*..... 465  
Leonardo Octavio Belinelli de Brito

## RESENHAS

*Pode o subalterno falar? A crítica epistêmica e a produção feminista: os (outros) sujeitos do conhecimento*..... 485  
Ana Carolina Fernandes

## SUMMARY

### POST-COLONIALISM AND INTERSECTIONALITY

#### DOSSIER: COLONIALITY, SUBALTERNITY AND IDENTITY

*Foreword* ..... 267  
Jorge Leite Júnior

*Postcolonial theory, subaltern studies and Latin America: an epistemological turn?*..... 273  
Jórisa Danilla Nascimento Aguiar

*Black women and the struggle for equality: for a decolonial black feminism* ..... 291  
Jessica Mara Raul

*Un-doing Race: self-defined race in Rachel Dolezal*..... 303  
Ana Lúcia Santos

#### ARTICLES

*For an ethic of care: in search of decolonial paths for social research with subalternized groups* ..... 323  
Pâmela Marconatto Marques and Maria Elly Herz Genro

*The subaltern voice of Joaquim Bentinho*..... 341  
Lays Matias Mazoti-Corrêa

*A non-residualist reading of the racial question in Florestan Fernandes* ..... 361  
Lucas Trindade da Silva

*Approaches to contemporary risk society: a reflection on Haitian society*..... 379  
Fabiane Rosa Gioda, Marcia Grisotti and Carmen Silvia Rial

*From geography to the body: orientalism, racism, and subalternity in the representation of black muslim women*..... 393  
Monise Martinez

*Sociopoetic research in the Social Sciences* ..... 411  
Marilia Veronese and Adriane Ferrarini

*Indigenous people at university: a post-colonial reading*.....429  
Erica Kawakami

#### VARIA

*Pierre Bourdieu and the unveiling of interaction in the social world*... 449  
Flavia Wegrzyn Martinez and Susana Soares Tozetto

*Revisiting the short electoral sociology of Antonio Flavio Pierucci (1985-1992)*..... 465  
Leonardo Octavio Belinelli de Brito

#### RESENHAS

*Can the subaltern speak? Epistemic critic and feminist production: the (other) subjects of knowledge* ..... 485  
Ana Carolina Fernandes



**Dossiê:  
Colonialidade,  
subalternidade e  
identidades**



## APRESENTAÇÃO

Jorge LEITE JÚNIOR\*

O colonialismo acabou?

Esta pode parecer uma questão historicamente ultrapassada ou mesmo imprecisa, tanto por ser pouco específica geograficamente quanto por ser politicamente muito ampla. Mesmo assim, esta não é uma questão simples: no século XXI, ainda existem vários países e territórios que são colônias político-administrativas (como as Ilhas Malvinas ou a Martinica). Mas e os países que passaram por um período de colonização e, atualmente, já são Estados independentes, como a Índia e o Brasil? Estes países ainda sofrem as influências da colonização? Com o fim da dominação legal e administrativa, as relações internacionais de poder tornaram-se mais igualitárias entre as antigas colônias e os países colonizadores - e ainda dominantes no sentido bélico e econômico? A dominação cultural, econômica e mesmo intelectual/ científica mantém-se ou tornou-se menos assimétrica nas ex-colônias?

O dossiê *Colonialidade, Subalternidade e Identidades* trata justamente destas questões, sob o viés dos Estudos subalternos e dos Estudos pós-coloniais e decoloniais. Os Estudos subalternos, foram assim denominados por um grupo de intelectuais indianos que, nos fins da década de 70 do século XX, questionaram os sentidos de uma História universal que tinha como ancoragem não apenas a experiência da Europa, mas as próprias noções de desenvolvimento, evolução e modernização como conceitos criados por essa mesma Europa e, impostos ao restante do globo através da violenta e desigual prática da colonização. Criados pelo indiano Ranajit Guha, e inspirados na noção de subalterno do italiano Antonio Gramsci, o objetivo destes estudos primeiramente embasados na Índia e depois disseminados pelo sul global, era justamente questionar o legado da colonização que,

---

\* UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. Departamento de Sociologia. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905 - jcabelo@uol.com.br.

mesmo em países agora independentes, os mantinha em posição de subalternidade tanto política quanto intelectual. Uma das grandes referências destes estudos é a obra de Gayatri Chakravorty Spivak (2010), em especial seu artigo *Pode o subalterno falar?* publicado em 1985. Nele, a autora denuncia o que seria a própria condição da subalternidade: a impossibilidade de ter sua voz ouvida, pois mesmo quando o subalterno consegue espaço para falar, sua voz é ininteligível para os poderes dominantes.

Mas, muito mais do que simplesmente acusar a condição de desigualdade e fragilidade do subalterno, estes trabalhos hoje em dia, objetivam também questionar a noção de subalternidade. Como mostra Larissa Pelúcio (2012), a própria ideia de subalterno faz parte de uma lógica binária que mantém os polos em condições desiguais. Ora, a luta destes estudos é justamente desmontar esses binarismos revelando a quais forças eles servem, ao mesmo tempo em que questiona a geopolítica do conhecimento e apresenta alternativas não apenas políticas, mas epistemológicas, para se pensar as novas configurações de poder no sistema capitalista global. Destas reflexões, também surgem os chamados Estudos pós-coloniais.

Com forte influência do pós-estruturalismo francês (principalmente Foucault e Derrida), dos Estudos culturais britânicos (em especial os trabalhos de Stuart Hall) e dos Estudos subalternos e com caráter fortemente transdisciplinar, os Estudos pós-coloniais também se desenvolvem a partir da década de 1980 com pensadores do sul asiático e africanos que fazem suas pesquisas em universidades europeias e estadunidenses trazendo a tona a temática do colonialismo e suas consequências atuais, tendo como marco fundador o livro *Orientalismo*, do crítico literário palestino Edward W. Said (2007), lançado em 1978. Nesta obra, o autor analisa como o tal Oriente foi uma criação discursiva do Ocidente para, através do colonialismo, justificar a dominação das colônias ao mesmo tempo em que construía um saber sobre o Ocidente como sendo o oposto constitutivo do Oriente.

É importante ressaltar que o pós do termo pós-colonial não tem o sentido de depois ou após, como se a colonização fosse algo ultrapassado e distante no tempo, ou mesmo algo resolvido politicamente. Exatamente o oposto, o sentido deste pós, é justamente questionar as noções de colônia e colonialismo, mostrando o quanto a situação colonial não apenas é estruturante da modernidade e seus desenvolvimentos, mas o quanto ela ainda possui efeitos concretos que atingem todo o planeta. Esta é uma das ideias centrais destes estudos: mostrar que, mesmo com o fim da dominação política e administrativa dos países colonizados, agora nações independentes, tanto a estrutura social colonialista quanto a lógica da colonização continuam atuando dentro destes Estados e regendo a dinâmica das relações internacionais, seja no campo cultural, econômico ou mesmo

epistemológico. É por isso que a noção de raça é também central para esta discussão. Mesmo que raça, como uma ideia de base biofisiológica, já tenha sido desconstruída e desacreditada pelas ciências contemporâneas, o racismo continua atuando tranquilamente e regendo muito das relações sociais tanto no plano pessoal quanto institucional.

Conforme Miguel Mellino (2008), em seu estudo sobre as teorias pós-coloniais, um dos pontos mais importantes destas pesquisas é, justamente, a crítica ao conceito de Homem universal e seu correlato narrativo: a História universal. Desde a revolução francesa, quando se forja a *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* em 1789, em um período com escravidão em grande parte do Ocidente, deixa-se claro quem era esse homem e cidadão: o macho branco, ocidental, capitalista e, na maioria das vezes, cristão. Esta generalização metonímica do humano só pode ser estabelecida na base da violência, em todos os sentidos. Não é por acaso que, nesta mesma França humanista, Olympe de Gouges propõe a *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã* em 1791 e dois anos depois é guilhotinada, acusada de subverter os ideais revolucionários.

Assim, se estabelece não apenas um conceito de Homem como sinônimo de humano, mas também a História de alguns poucos povos europeus, como sinônimo de história universal. O universalismo das narrativas colonizadoras é um dos alvos principais da crítica pós-colonial, pois ele não consegue esconder sua visão elitista e discriminatória, impondo uma visão única de história que desqualifica ou mesmo anula várias outras narrações que, no limite, criam outros sentidos e abrem novas possibilidades sociais ao ressignificar os discursos sobre a dominação colonial.

Justamente por não acreditar em uma história única e universal, os estudos pós-coloniais tiveram que se particularizar em seus focos de reflexão. Neste sentido, ficou claro que a história da colonização na Índia era diferente, por exemplo, da colonização peruana. As especificidades da situação do sul asiático eram distintas daquelas encontradas nas Américas central e do sul. Além disso, muitas das reflexões feitas sobre o colonialismo ainda tinham como base conceitual os trabalhos e ideias de pensadores europeus e estadunidenses.

Por isso, a partir da década de 90 do século XX, surge um grupo de intelectuais da América subalterna que vai pensar o que foi a colonização americana, através de reflexões desenvolvidas por pensadores desta própria região e que vivenciam a situação colonialista em suas próprias vidas, seja na precariedade do cotidiano econômico de seus países, seja na mesquinhez acadêmica que desqualifica a ciência e as teorias produzidas nestas regiões. Este é o chamado **giro decolonial**, conforme explicado por Luciana Ballestrin (2013). Neste sentido, percebe-se que a América Latina sempre foi moderna, pois o que se convencionou chamar de modernidade

associando este conceito ao desenvolvimento da Europa, teve nas Américas a sua base de experimentação em seus quase quatro séculos de colonização.

Percebe-se desta forma, que o foco central destes estudos, sejam subalternos, pós-coloniais ou decoloniais, é uma crítica epistemológica, que visa antes de tudo descolonizar a nossa própria maneira de pensar. Para isso, a contribuição de outros saberes também subalternizados é fundamental, como a Teoria queer e o feminismo. Assim, não é por acaso que este dossiê é formado por três pesquisadoras que reconhecem a importância das discussões sobre gênero e sexualidade tanto quanto o tema da raça nas pesquisas contemporâneas.

No artigo que abre o dossiê, *Teoria pós-colonial, estudos subalternos e América Latina: uma guinada epistemológica?* a autora Jórissa Danilla Nascimento Aguiar apresenta um ótimo histórico dos Estudos subalternos e dos pós-coloniais, chegando aos autores decoloniais. Neste percurso, ela aprofunda a influência de Gramsci e o diálogo que autores/as do Sul asiático fazem com suas obras e a profícua noção de subalternidade/ hegemonia. Da mesma forma, desenvolve a importância do chamado **giro decolonial**, ressaltando os trabalhos de Ramón Grosfoguel, Walter Dignolo e Aníbal Quijano (entre outros), desenvolvendo o importante conceito de **colonialidade do poder**, deste último autor, e mostrando a força da reflexão epistemológica que vem destes estudos.

Jessica Mara Raul trabalha com a importante interseccionalidade entre gênero e raça. Em seu artigo *Mulheres negras e a luta por igualdade: por um feminismo negro decolonial*, a autora desenvolve a reflexão do feminismo decolonial, focando a especificidade do caso das mulheres negras brasileiras. Ela nos lembra que não existe racismo sem sexismo, e que a colonização foi genericada, ou seja, a dominação colonial foi também uma dominação de gênero que, mesmo com o fim do colonialismo, a subordinação da mulher (em especial as mulher negra e pobre) ainda é vista com naturalidade. Dialogando com as feministas negras estadunidenses, a autora nos leva em direção à necessidade urgente de uma práxis que não separe as lutas que envolvem o combate às opressões e desigualdades de gênero e raça.

Fechando o dossiê, Ana Lúcia Santos nos propõe uma instigante reflexão sobre dois casos complexos: o caso de Rachel Dolezal que, atualmente, é reconhecida como branca pela mídia e por uma parte de alguns movimentos sociais étnicos, mas, possui uma auto-definição identitária racial que a faz se apresentar como negra; e o caso de Sandy Stone, uma mulher transexual da década de 70, acusada de ser um homem que, levando a dominação masculina a seus extremos, quer ser ele mesmo reconhecido como mulher, em mais uma forma de violação do feminino. Infelizmente, este exemplo é um desserviço à causa das pessoas transexuais que, como outros grupos subordinados, sofrem violência constante, inclusive por outros

grupos marginalizados. As duas situações são extremamente interessantes por ressaltarem os limites conflituosos da identidade e da auto-identificação, além de deixar claro o quanto de essencialismo ainda está presente nos discursos de certos movimentos sociais que parecem mais preocupados em vigiar as fronteiras de raça e gênero, do que conseguir aliados para as lutas por vidas menos precárias e mais dignas.

Como bem demonstram as autoras desse dossiê, o colonialismo, em seu sentido mais amplo ainda não acabou, mas também as resistências a ele não acabaram, pois novos mundos possíveis podem ser inventados cotidianamente. Boa leitura!

## REFERÊNCIAS

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Rev. Bras. Ciênc. Polít.**, Brasília, n. 11, p. 89-117, Ago. 2013.

MELLINO, Miguel. **La crítica poscolonial**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, v. 2, n. 2, jul-dez 2012, p. 395-418.

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

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





# TEORIA PÓS-COLONIAL, ESTUDOS SUBALTERNOS E AMÉRICA LATINA: UMA GUINADA EPISTEMOLÓGICA?

*Jórisa Danilla Nascimento AGUIAR\**

**RESUMO:** Ao abordar a questão do colonialismo e sua herança, trazemos ao debate duas fundamentais correntes teóricas que ganharam destaque no meio acadêmico internacional nas últimas décadas: a teoria pós-colonial e os estudos subalternos. São perspectivas teóricas que permitem reconstruir os espaços de emissão dos discursos em sociedades em que se instalou o saber/poder da colonialidade destacando o resgate da história, do conhecimento e do sujeito subalterno na luta por autonomia. Na esteira dessa reflexão, parte da teoria social latino-americana e seus representantes vêm reivindicando um giro decolonial, um rompimento com o ocidental-centrismo e seus reflexos no saber. Nossa hipótese é de que as sínteses dessas teorias são fecundas para se compreender a realidade latino-americana ao passo que promovem a renovação crítica do conhecimento desde uma perspectiva política e intelectual, de emancipação de situações de opressões diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais e, fundamentalmente, de classe.

**PALAVRAS-CHAVE:** Colonialidade. América Latina. Eurocentrismo. Subalternidade.

A colonização e o pensamento europeu trouxeram aos povos originários latino-americanos, não só a marca da dependência financeira, foram cruciais, sobretudo, a expansão de uma influência intelectual e um colonialismo cultural que, juntos com a propriedade privada, marcaram nossa formação econômico-social. Em contrapartida, há algumas décadas, um conjunto heterogêneo de forças políticas que se colocavam como alternativas ao neoliberalismo com um destacado protagonismo

---

\* UFCG – Universidade Federal de Campina Grande. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Campina Grande – PB – Brasil. 58429-140 - jdanillaaguiar@hotmail.com.

de movimentos sociais – a exemplo do levantamento zapatista em Chiapas, no México, bem como as inúmeras resistências contra o genocídio indígena que, ainda acontece no subcontinente – retoma as lutas pela autonomia das etnias, pela libertação nacional e pelo reconhecimento, junto a uma demanda por descolonização pela via democrática.

São mudanças políticas que trazem à baila novas questões teóricas para se pensar a América Latina contemporânea, recobrando o tema da identidade, da multiculturalidade, ao passo que se trava uma aproximação entre a história latino-americana, a formação excludente dos nossos Estados-nação, bem como o questionamento da herança colonial dentro dos atuais padrões de poder. Na esteira dessa reflexão, parte da teoria social latino-americana e seus representantes vêm reivindicando contemporaneamente um **giro decolonial**, um rompimento com o ocidental-centrismo e seus reflexos no saber, uma demanda que surge pela expansão do argumento pós-colonialidade e dos estudos subalternos, num sentido gramsciano do termo. Os intelectuais e militantes dessa corrente – presente em várias universidades latino-americanas e estadunidenses, porém, com uma recepção tímida no Brasil – propõem uma nova perspectiva epistemológica proveniente dos subalternos, da diferença colonial, como grande contributo ao debate acadêmico. Michel Löwy (2015) destaca, acertadamente a fundamental contribuição da corrente de pensamento decolonial, ou seja, a crítica radical e profunda da visão ocidental-centrista que resgata a produção teórica latino-americana.

Após a expansão da teoria pós-colonial, fundamentalmente com o palestino Edward Said (2007) e a obra *Orientalismo*, de 1978, refletiu-se com mais afincos sobre a divisão geográfica imaginária do mundo em que estamos imersos, recuperada em uma dimensão crítica e política, onde a representação do **outro** desde uma perspectiva eurocêntrica fazia parte de uma construção sistêmica de repressão colonial. Cabe destacar, ainda, o projeto do grupo de historiadores indianos *Subaltern Studies*, liderado por Ranajit Guha, nas décadas de 1970 e 1980, que utilizou o termo subalterno como uma parte inerente da teoria pós-colonial, inspirado claramente no marxismo gramsciano, como forma de firmar um posicionamento teórico e político contrário às interpretações elitistas do contexto indiano, de caráter colonialista e/ou nacionalista. No decorrer do trabalho debateremos também, como Antonio Gramsci desenvolve a categoria classe subalterna como elaboração de uma estratégia política de transformação social, baseada na existência dos subalternos, na reconstrução da história integral.

O ensaio de 1988, *Pode o subalterno falar?* da indiana Gayatri Chakravorty Spivak (2010), partindo de uma crítica aos intelectuais ocidentais e da problematização do sujeito subalterno feminino, ganha destaque por problematizar sobre a prática discursiva do intelectual pós-colonial, referindo-se a situações onde

sujeitos não podem ser ouvidos<sup>1</sup>. Assim, novos cenários onde antigos problemas são enunciados desenvolvem-se para além da fronteira asiática e ganham destaque na academia norte-americana, inglesa e, posteriormente, latino-americana. O argumento **giro decolonial**, por sua vez, toma espaço na América Latina na década de 1990, tendo como marco o lançamento da obra *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, do sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992), uma obra que assume um compromisso ideológico com os periféricos.

Nossa hipótese é de que as sínteses dessas teorias são fecundas para se compreender a realidade latino-americana ao passo que promovem a renovação crítica do conhecimento desde uma perspectiva política e intelectual, de emancipação de situações de opressão diversas, definidas a partir de fronteiras de gênero, étnicas ou raciais e, fundamentalmente, de classe. Trazer a teoria pós-colonial e os estudos subalternos para o contexto da América Latina nos permite pensar na cumplicidade da maioria da cultura ocidental com as atitudes e valores ideológicos da expansão capitalista e as implicações desse processo no saber. Com a inserção de alguns países a uma nova forma de organização de mundo via colonialismo, transladando uma “sujeição semifeudal” a uma “sujeição capitalista”, constroem-se práticas de poder e práticas de saber que precisam ser questionadas e refeitas, como acertadamente indica Spivak (2008, p. 33), desvendando-se realidades políticas que se refletem em nossa formação econômico-social.

## **Teoria pós-colonial e os *Subaltern Studies***

Iniciando-se principalmente pelos estudos culturais e literários, a teoria pós-colonial, em seu prelúdio, surge como uma abordagem de análise das tensões resultantes entre o centro e as periferias. Logrou aproximar uma quantidade de autores não mais restritos ao pensamento europeu clássico, sendo incorporados ao debate autores africanos, indianos, paquistaneses, entre outros, como forma de abrir possibilidades dentro do campo da antropologia, da política, dos estudos de gênero, reinventando também as definições em torno da ideia de nativo. Os estudos pós-coloniais incorporam algumas questões de classe e das respectivas formas de opressão das elites coloniais e hegemônicas e também das teorias culturalistas, no que faz referência às diferentes formas de opressão e discriminação dos diversos excluídos. Interpretam a modernidade a partir de **outro lugar**, enfatizando a necessidade de fazer uma nova leitura do processo de colonização. São mudanças

---

<sup>1</sup> O indiano Homi Bhabha (1998), com a obra *O local da cultura* contribui decisivamente e forma a tríade pós-colonial mais destacada, junto com Said e Spivak.

que afetam várias disciplinas, pelo fato de seus objetos de estudos terem se tornado sujeitos e, nesse contexto, passam a estar situados em diferentes pontos do sistema mundial, atuando na possibilidade de se fazer um “novo momento de reinvenção” dos saberes como apontam Ribeiro e Escobar (2012, p. 15).

Fazendo referência às situações de opressões diversas, desvendando o antagonismo entre colonizado e colonizador, o pós-colonialismo, como um movimento político, intelectual e interdisciplinar, teve como primeiros interlocutores Albert Memmi, com a obra *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador*, de 1947, Aimé Cesárie, com o livro *Discursos sobre o colonialismo*, de 1950, e o mais conhecido, Franz Fanon, com *Os condenados da terra*, de 1968<sup>2</sup>, com o famoso prefácio de Jean Paul Sartre. Porém, foi com *Orientalismo: o oriente como invenção do Ocidente*, de Edward Said (2007), que se propagou o questionamento do pensamento ocidental, desvendando também suas faces políticas e ideológicas, uma relevante contribuição para modificar os modos acadêmicos de análises, desconstruindo fronteiras, se articulando com a história, a sociologia, a antropologia e a ciência política.

Em suas obras, Said (2003, 2007) preocupou-se, fundamentalmente, em alargar o campo de discussão, contextualizando história, cultura e realidade socioeconômica, refletindo sempre a partir de experiências concretas. Nascido em Jerusalém em uma família cristã, imigrou adolescente para os Estados Unidos onde concluiu sua formação acadêmica e posteriormente lecionou, experimentando, assim, a ideia de estar fora do lugar desde muito jovem, ideia que permeou toda sua vida e que deu título a um de seus livros. O autor – que também foi um destacado ativista da causa palestina – abre caminhos para se pensar a teoria pós-colonial para além da perspectiva culturalista, compreendendo o “orientalismo como um movimento científico cujo análogo no mundo da política seria a acumulação e a aquisição colonial do oriente pela Europa” (SAID, 2003, p. 65). Trata-se de um livro impactante e não restrito a um campo específico, apresentando-nos as consequências do discurso colonial e as conturbadas relações centro-periferia surgidas pela expansão capitalista. Faz referência a um novo mundo que se impôs e exigiu atenção, não lhe interessando mais uma posição neutra do intelectual, possuindo a autoridade de quem viveu o campo teórico, desvendando realidades políticas que se cristalizam em ações. Sua tese principal é que oriente e ocidente seriam duas entidades geográficas que refletiriam uma à outra, geralmente dominadas e impregnadas de doutrinas de superioridade europeia, onde dominação, consenso e hegemonia estariam em jogo, num sentido gramsciano dos termos (SAID, 2007). Para corroborar sua tese, o autor destaca a importância do conceito de representação em dois movimentos, numa

---

<sup>2</sup> Franz Fanon e Aimé Cesárie têm como origem a colônia francesa de Martinica, localizada no Caribe e Albert Memmi, a Tunísia.

coincidência com o pensamento foucaultiano ao pensar o discurso como criador de indivíduos (FOUCAULT, 2007). No primeiro movimento, baseado em determinadas concepções de conduta do Ocidente, Said (2007), critica o humanismo tradicional que expressa a noção de **homens**, uma noção circunscrita e que seria imposta para todas as outras sociedades. De maneira inédita, indica a relação consistente entre os âmbitos da cultura e da política como representações sociais que são recebidas, negociadas e tornam-se hegemônicas por pressupor terrenos de poder. Acrescenta que o mundo pós-moderno trouxe elementos que reforçam os estereótipos pelos quais o oriente é visto e, assim, conseqüentemente a produção humana estaria orientada para determinados fins. O autor nos propõe o exercício metodológico de nos colocar no lugar do orientalista e do oriental, um movimento histórico e dialético. Ou seja, propõe, ao criticar as identidades dicotômicas de poder, um novo método comparativo e um novo humanismo, que seria uma fusão do que melhor existiria nesses dois horizontes.

Para o autor palestino, a produção de um conhecimento não-coercitivo seria um passo determinante para modificar o cenário atual imerso nas estratégias de poder e representação, entendendo que o orientalismo trata de uma série de interesses que por meios de manipulações político-ideológicas dividem e polarizam o mundo. Clarifica que o estudo interdisciplinar e consistente do imperialismo e da cultura se faz relevante para perceber o recorte político da questão. Em suas diversas obras, Said (2003, 2007) indica a pertinência de se avançar em perspectivas teóricas que assumam um compromisso ideológico com os subalternos, questão política que permeia diretamente a problemática de seu objeto, e que reflete diretamente nas ciências, justificando o argumento do autor de reafirmar a distinção entre o conhecimento puro e político. Como então – nos questiona – a história, a biologia, a antropologia, a teoria política e a literatura se colocam a serviço dessa visão amplamente imperialista? Para ele, trata-se de uma criação humana, de um processo de expansão capitalista em toda sua complexidade, e por isso, nos apresenta a questão metodológica como relevante. Essa autoridade intelectual poderia e deveria ser analisada. Apresenta-nos ainda algumas indagações que nos permitem avançar em outros temas, como os estudos de gênero, ao fazer analogia entre o oriente e o feminino para tratar da dominação masculina.

Ao ir além da descrição não analítica dos mecanismos de dominação aplicados aos povos colonizados, desvendando realidades políticas, Said (2003, 2007) anunciava e criava um objetivo: estimular o conhecimento geopolítico. Para isso, por vezes incorpora e por vezes rejeita as antigas narrativas existentes e que conformam as representações predominantes até então, que estão em jogo também na academia.

Na década de 1980 a teoria pós-colonial se expande para além das fronteiras do mundo anglo-saxão, principalmente com os escritos e pesquisas de Gayatri Spivak, conhecida como a primeira tradutora de Jacques Derrida para a língua inglesa e por seu trabalho de caráter desconstrucionista, de base pós-estruturalista, partindo de uma crítica aos intelectuais ocidentais, como Gillis Deleuze e Michel Foucault, para “refletir sob a prática discursiva do intelectual”. A obra *Pode o subalterno falar?* carrega no título uma ambivalência proposital por partir da autocrítica do papel do intelectual (muitas vezes o antropólogo) como cúmplice do processo de colonização, questionando a permissão e a capacidade que o sujeito subalterno teria de falar, de se fazer entender, sempre aludindo à questão da representação. A autora descreve, ainda no prefácio, que o termo subalterno corresponde “às camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (SPIVAK, 2010, p. 12). Também é referência para problematizar a questão de gênero, apresentando a situação da mulher subalterna como ainda mais frágil, exemplificado em seu livro pelo caso do sacrifício das viúvas na Índia, um ritual denominado *sati*, que pela tradição, torna a mulher propriedade do marido. Segundo Leandro Galastri (2014, p. 49), “a autora considera as ‘mulheres do subproletariado’, no caso indiano, como o exemplo limite de subalternidade, em nome de quem os intelectuais não teriam condições de falar, e para quem não haveria tampouco espaços sociais para a difusão da própria fala”.

Spivak (2010, p. 40) problematiza a tarefa de se fazer entender através da língua do outro, um processo que envolveria aproximações e negociações, buscando se aproximar também do sentido atribuído à palavra representação. A própria palavra **representação** seria utilizada na sua mais conhecida obra para mais um exercício de ambiguidade oferecido ao leitor, ao passo que a autora destaca a dupla tradução da palavra para a língua alemã, podendo significar assumir o lugar do outro, numa acepção política da palavra, ou significando o ato de performance ou encenação. O objetivo da obra perpassa a rediscussão das implicações da representação do sujeito do denominado terceiro mundo no contexto do discurso ocidental(izado). É relevante destacar, também, que a autora delega aos intelectuais a responsabilidade de combater a subalternidade, sendo a frase conclusiva do texto, um chamado. Apesar da sua primorosa leitura da obra gramsciana, ela não indica possibilidades de organização autônoma das classes subalternas, ao contrário do socialista sardo Antonio Gramsci (2002). Para ele, a ideia de subalternidade tem relação estreita com a ideia de novo bloco histórico, uma nova articulação entre estrutura e superestrutura, que permitiria a construção de uma nova hegemonia, contrária à dominante no marco do novo bloco histórico operário-camponês, que substituiria o bloco histórico dominante. “A história dos grupos sociais subalternos

seria necessariamente desagregada e episódica” e, somente a organização política garantiria a possibilidade de luta política dos explorados (GRAMSCI, 2002, p. 135). Sabe-se que o pensador italiano parte do estudo das classes subalternas desde uma visão revolucionária, explicitando sua condição social e pensando a disputa pela hegemonia por essas classes, numa aproximação com o pensamento de Lenin quanto à não exclusividade da classe operária como força revolucionária, ponto de partida pertinente para se estudar a situação latino-americana.

Autores menos difundidos realizaram um intercâmbio mais direto entre as questões pós-coloniais e o materialismo, a exemplo do indiano Aijaz Ahmad no final da década de 1980, que implementou a “primeira crítica sistemática das políticas, das metodologias e dos objetos de estudo do pós-colonialismo, a partir de uma perspectiva marxista”, com a publicação de *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, de 1992, onde dialoga criticamente com Said e chama ao debate categorias como imperialismo, nacionalismo e terceiro mundo desde uma perspectiva da história total de acumulação capitalista (AMADEO e ROJAS, 2011, p.31). Pensando que o sistema mundial está em transformação e que as relações internas e externas com os centros e periferias são extremamente complexas, entendemos que reconhecer essa “geopolítica do conhecimento” para “ênfaticar a ideia de que o lugar de enunciação das disciplinas tem uma marca geopolítica” é um debate apropriado para a América Latina, por partir das diferenças coloniais (MIGNOLO, *apud* RIBEIRO e ESCOBAR, 2012, p. 18-19). Avançamos ainda no entendimento da função do subcontinente à economia capitalista mundial, também sob o imperialismo e neo-colonialismo.

Neste contexto teórico se firmou, ainda na década de 1970, composto em sua maioria por pensadores do sul asiático, o *Subaltern Studies* (Grupo de Estudos Subalternos), tendo como dirigente Ranajit Guha, um historiador indiano de origem marxista<sup>3</sup>. A discussão trazida pelo grupo de estudos subalternos reunia estudiosos de influência gramsciana, tratando das particularidades das sociedades pós-coloniais – ainda restringidos à Índia, ao Paquistão entre outros locais. Trata-se de um movimento desafiante porque procurou desvendar as identidades a partir das relações de poder e não somente com relação aos espaços, geograficamente falando. São discussões que ganharam notoriedade inicialmente nos Estados Unidos e na Inglaterra, ressaltando-se, ainda, a tradutibilidade e funcionalidade do pensamento gramsciano no sentido de incorporar e sintetizar o diverso (BARATTA, 2011).

---

<sup>3</sup> No âmbito dos chamados *Subaltern Studies*, destacam-se não só os nomes de Ranajit Guha e Gayatri Chakravorty Spivak, mas também de Dipesh Chakrabarty, Gyanendra Pandey e Partha Chatterjee.

## Classes e Grupos sociais subalternos sob a ótica gramsciana

O italiano Antonio Gramsci (2002) destaca-se pelo seu marxismo criativo, que, contrariamente às proposições dominantes no marxismo ortodoxo, aprofunda temáticas relacionadas com aspectos superestruturais da dominação capitalista, respondendo questões quanto à estratégia de transição ao socialismo, levando em conta as aspirações nacional-populares e as diferentes formações econômico-sociais. O autor dos *Cadernos do cárcere* abriu um leque de possibilidades para se pensar em distintas estruturas sociais presentes do oriente e ocidente numa perspectiva estratégica de transição ao socialismo, em sociedades que experimentam um desenvolvimento desigual. Rejeitando as interpretações mecanicistas e economicistas do marxismo, ele destaca-se no marxismo ocidental porque buscava desnudar a realidade, não somente a partir da retomada dos clássicos, mas incorporava decisivamente temas da cultura<sup>4</sup>, desde uma perspectiva geral, cabendo lembrar ainda a atenção do marxismo ocidental com as lutas anticoloniais na Europa. Nos escritos sobre a sociedade meridional, por exemplo, um importante legado sobre as primeiras ideias do que viria a ser a aliança de classe, de inspiração leninista, assim como os esboços sobre a questão dos intelectuais e a função que os mesmos desempenhariam na luta de classes, aparecem com destaque e simbolizam todo o esforço teórico e influências que o intelectual italiano tomava, de forma mais ou menos crítica (GRAMSCI, 1987). Após a derrota da revolução socialista, ao enxergar a ausência de um movimento popular unitário, assim como os fracassos em organizar a vontade nacional-popular, ele entrevia que no momento de crise de direção político cultural, as classes subalternas e o comunismo surgiriam como alternativa ao socialismo reformista policlassista.

Gramsci (1995), discorre sobre o papel dos intelectuais como os intermediadores das relações entre as diferentes classes sociais, possibilitando uma visão de mundo homogênea, atuando como cimento do bloco histórico. Destarte, os intelectuais possuem uma função orgânica na efetivação capitalista, que depende tanto da exploração da força de trabalho quanto do disciplinamento da população à sua subalternização, assim como no processo de formação de outra moral e cultura, fundamentais para a reconstrução do bloco histórico. Afirma que toda hegemonia consiste em um ato pedagógico, um projeto moral e político de uma classe no poder, sobre as classes antagônicas e aliadas, destacando a base material que permite o exercício dessa hegemonia. São breves incursões em categorias gramsciana centrais para chegarmos ao desenvolvimento que o autor realiza sobre os estudos das classes subalternas.

---

<sup>4</sup> Vale destacar, o interesse de Gramsci pelo estudo da linguística, do teatro e do gosto popular italiano, ou seja, pelo espírito popular criador em suas diversas fases e graus de desenvolvimento.



Marcos Del Roio (2007) acrescenta ao debate que a teorização sobre os subalternos hoje, geralmente parte de uma perspectiva distante do campo metodológico de Gramsci, quando não antagônico a esse, a exemplo da utilização do termo para conformar a fragmentação pós-moderna e da defesa de direitos particulares. A perspectiva revolucionária gramsciana da categoria subalternos se estende aos conceitos consagrados de “proletariado” e “campesinato”, por serem insuficientes para se “compreender em toda sua natureza e diversidade as lutas de classe na Itália” da época, ao passo que contemplava elementos teóricos que pudessem compor uma “nova sociedade civil anticapitalista” (GALASTRI, 2014, p. 36, DEL ROIO, 2007, p. 64). Essa coincidência com o pensamento leninista de voltar-se para a realidade local de desenvolvimento desigual – em um movimento dialético com o internacionalismo – nos oferece um ponto de partida pertinente para se estudar a situação latino-americana.

Entre os estudiosos do pensamento de Gramsci sobre os grupos sociais subalternos, é unânime a percepção de que há um descolamento da dimensão política desta categoria, que, nos *Quaderni* prevê sua emancipação por meio da formação de uma consciência crítica de classe, ancorada no princípio da luta de classes, se valendo da historização para compreensão de determinado evento (LIGUORI, 2013). O termo subalterno, que, ainda de acordo com Liguori (2013), está diretamente relacionado com os conceitos de sociedade civil, Estado e hegemonia, pode ser interpretado em contraponto com o que representa a classe dominante, tratando-se de uma categoria relacional. Ao tratar dos subalternos, o marxista sardo estaria “ampliando seu raio de visão, perscrutando, a partir da questão meridional italiana, uma questão meridional planetária, composta por imersa e diversificada zona colonial”, em acordo com o pensamento leninista da primordialidade de se formar uma frente única de classes, levando em consideração as especificidades nacionais (DEL ROIO, 2007, p. 77). Escutemos Gramsci:

As classes subalternas, por definição, não são unificadas e não podem se unificar enquanto não puderem se tornar “Estado”: sua história, portanto, está entrelaçada à da sociedade civil, é uma função “desagregada” e descontínua da história da sociedade civil e, por este caminho, da história dos Estados ou grupos de Estados. (GRAMSCI, 2002, p. 139-140)

Com esta reflexão, Gramsci (2002) pretendia elucidar a divisão e a diferente formação econômico-social italiana (entre os setentrionais, centrais, meridionais e os sardos), expressão das contradições históricas mais profundas de dominação no terreno estrutural e superestrutural, a unidade seria fundamental para a conformação do Estado. Sem descuidar da carga cultural da categoria subalterna,

ele explicita que, por estarem desagregadas no terreno da sociedade civil – onde se disputa hegemonia e poder – e por terem sua atividade organizativa e cultural continuamente rompida pela iniciativa dos grupos dominantes, seria apenas através da iniciativa autônoma e da tomada de consciência de sua personalidade histórica, que se possibilitaria a sua transformação em favor de uma existência objetiva com representação política. Essa seria uma tarefa que estaria atada à filosofia da práxis, à formação de intelectuais orgânicos e à possibilidade de se tornarem partido em disputa pela hegemonia, quando se produz uma revisão de todo modo de pensar porque se modifica o modo de ser da classe subalterna (GALASTRI, 2014). Somente modificando a direção política e cultural de uma classe social sobre a sociedade se pode transformá-la. Para Gramsci (2002), essa é uma função determinante dos intelectuais em luta política, por representarem o vínculo orgânico entre o modo de produção e a superestrutura.

Tendo estudado a partir da perspectiva italiana – uma sociedade típica de capitalismo tardio – podemos inferir a elaboração teórica gramsciana sobre os subalternos, por tratar de classes impedidas de se formalizarem pelas narrativas hegemônicas, como o caso latino-americano.

## América Latina e o giro decolonial

A epistemologia colonial foi determinante para que o colonialismo, representando o lado obscuro da modernidade, fizesse da América Latina uma **sociedade colonialista fundacional**, onde, pela primeira vez, a colonização e o racismo agiam em favor do capitalismo (BALLESTRIN, 2012). Ainda de acordo com Luciana Ballestrin (2012), ao trazer ao debate o colonialismo como uma das formas contemporâneas de dominação, fundamentalmente busca-se independência, libertação e emancipação das sociedades exploradas pelo imperialismo e neocolonialismo.

O papel dos estudos das humanidades na consolidação do domínio colonial passou a fazer parte da academia norte-americana com o grupo *Foreign Culture*, ou Culturas Estrangeiras, onde se abriu espaço para se estudar o pós-modernismo, os estudos culturais e a teoria feminista, e, conseqüentemente, para a teoria pós-colonial e os estudos subalternos. Contudo, essas teorias pareciam desconectadas da realidade social latino-americana, ou seja, com o estudo da dependência econômica e a crítica às ideologias eurocêtricas. A partir do descontentamento com esse distanciamento e com a necessidade de rearticular uma nova repolitização da teoria, John Berverly, Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano, entre outros intelectuais que lá viviam, fundaram o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, em meados da década de 1990,

sendo marcante o lançamento da obra *Colonialidad y modernidad-racionalidad*, de 1992, do sociólogo peruano Aníbal Quijano. Em 1995 publicaram o *Manifiesto inaugural* do grupo, inserindo o subcontinente no debate pós-colonial. De acordo com o *Manifiesto inaugural*, Ranajit Guha teria inspirado a fundação de um “projeto similar dedicado ao estudo do subalterno na América Latina”, tratando-se de processos que “convidam a buscar novas formas de pensar e de atuar politicamente” (MANIFESTO *apud* BALLESTRIN, 2012, p. 70).

O grupo discorria sobre as sociedades plurais, inferiorizadas pelo pensamento europeu, exotizada em contraste com as sociedades “desenvolvidas”, tinha como seu grande expoente o argentino Walter Dignolo. Sua perspectiva crítica e divergências o fazem fundar, no ano de 1998, o Grupo Modernidade/Colonialidade e desagregar o grupo de Estudos Subalternos latino-americano, alegando que os estudos subalternos “não rompem de maneira suficiente com os autores eurocêntricos” (MIGNOLO, 2007, p. 14-15).

A diversidade de formação e nacionalidades perfazia a primeira composição do grupo Modernidade/Colonialidade, composto inicialmente, além de Dignolo, por Edgardo Lander (venezuelano), Arturo Escobar (colombiano), Enrique Dussel (argentino), Fernando Coronil (venezuelano), Immanuel Wallerstein (estadunidense) e Aníbal Quijano (peruano). Edgardo Lander organiza a principal coletânea publicada por membros do grupo, de título *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, lançada em 2000 na cidade de Buenos Aires e em português pela CLACSO – *Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales*, em 2005. Vários desses autores já haviam desenvolvido teorias próprias, como a análise da perspectiva de sistema-mundo apresentada por Immanuel Wallerstein, em 1974<sup>5</sup>. Quijano (2005), se utiliza do conceito sistema mundo para trazer o seu conceito de colonialidade do poder. Para ele, esse conceito tem relação com processos que se iniciam com a constituição da América, de um novo padrão de poder mundial e da integração dos povos do mundo nesse processo, de um inteiro e complexo sistema-mundo, mesmo que para Wallerstein (*apud* MIGNOLO, 2005) o “momento fundacional da geocultura do sistema mundo moderno” se inicie com a Revolução Francesa.

Outra teoria incorporada em parte pela formação investigativa do grupo foi a teoria da dependência, tendo os brasileiros Ruy Mauro Marini<sup>6</sup> e Theotônio dos Santos como grandes propagadores. Trata-se de postular a coexistência de um centro (norteador do desenvolvimento) com uma vasta e diversificada periferia possuidora

<sup>5</sup> A noção de sistema-mundo pode ser definida como a interdependência econômica entre regiões que são politicamente e culturalmente distintas, na fase da globalização.

<sup>6</sup> Um conceito fundamental apontado por Marini é o subimperialismo - formulado no interior da Teoria Marxista da dependência.

de um desenvolvimento atravancado por essa relação – geradora da concentração de renda em escala mundial.

Alguns conceitos como classe, raça e gênero, no contexto da globalização, ascendem como fundamentais para a formação e renovação analítica apontada como necessária às ciências sociais pelo grupo Modernidade/Colonialidade (M/C). Assim, os saberes modernos hegemônicos do Ocidente foram sujeitados a uma ampla crítica nas últimas décadas, denunciando seu caráter eurocêntrico e colonial. São reflexões que demonstram que as ciências têm sido funcionais a essa polarização de mundo e que as formas de dominação que surgiram no processo de colonização europeu continuam atuando até os dias de hoje, na era pós-colonial. Nessa dimensão crítica, acontece uma “conformação histórica de uma subjetividade colonialista por meio da cultura” que não desaparece com o fim da colonização (AMADEO e ROJAS, 2011, p. 32).

Castro-Goméz e Grosfoguel (2007) ressaltam, conforme apresentamos, a pertinência do diálogo entre as teorias que resultaram no debate mundial sobre o ocidental-centrismo:

(...) alguns investigadores da teoria pós-colonial anglo-saxônica, como Gayatri Spivak (1988), reconhecem a importância da divisão internacional do trabalho como constitutiva do sistema capitalista, enquanto que outros investigadores do sistema-mundo, como Immanuel Wallerstein (1991a, 1991b), reconhecem a importância dos discursos racistas e sexistas como inerentes ao capitalismo histórico. (CASTRO GOMÉZ e GROSGOUEL, 2007, p. 15).

O projeto acadêmico-político do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) encontra-se, desde sua formulação, fortemente vinculado ao movimento indígena boliviano e equatoriano e, alguns membros, também vinculados ao Fórum Social Mundial (FSM). O objetivo do grupo seria modificar as estruturas de pensamento, influenciando fundamentalmente os jovens pesquisadores, quanto às particularidades da América Latina, complementando teorias de análise como o sistema mundo e a teoria pós-colonial (CASTRO GOMÉZ e GROSGOUEL, 2007). Os autores que compunham o M/C manifestam descontentamento com a caracterização de termos como periferia e subdesenvolvimento para tratar dos países e do subcontinente. Entenderam que com essas autodenominações se justificou a subordinação dos Estados-nação pós-coloniais, durante os séculos XIX e XX, quando se estabeleceu e expandiu o capital internacional, e que segue se expandindo até os dias de hoje. Desta forma, trocou-se mais uma vez a nomenclatura dos estudiosos das questões latino-americanas para movimento **giro decolonial**, tomando cada vez mais espaço nas universidades latino-americanas. Luciana Ballestrin (2012, p. 16) nos indica que,

o pensamento **decolonial** trata de uma elaboração posterior ao que Mignolo teria elaborado com a denominação de Pensamento Fronteiriço.

O pensamento fronteiriço, desde a perspectiva da subalternidade colonial, é um pensamento que não pode ignorar o pensamento da modernidade, mas que não pode tampouco subjugar-se a ele, ainda que o pensamento moderno seja de esquerda ou progressista. O pensamento fronteiriço é o pensamento que afirma o espaço onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade, de esquerda ou de direita. (MIGNOLO apud BALLESTRIN, 2012, p. 17).

Michael Löwy (2015), indica que existe uma polêmica contra essas tendências eurocêntricas ou ocidental-cêntricas, não só na ideologia dominante, mas também no marxismo dominante (ou mais vulgarmente expandido), tanto nas suas variantes social-democrata como estalinista, as duas principais correntes nas quais cristalizou-se o pensamento do movimento operário de raiz marxista no século XX, polêmica que se estende ao movimento decolonial pela não homogeneidade de ideias de seus representantes, principalmente quanto à articulação da perspectiva latino-americana e marxista. Mignolo (2007) é um destacado exemplo entre os que entendem o marxismo como um pensamento homogêneo e eurocêntrico. Para o investigador argentino, o peruano José Carlos Mariátegui e Antonio Gramsci seriam uns dos poucos que redimiram o marxismo periférico. Continua sua crítica afirmando que seria necessário criar uma fratura com o marxismo, algo que teria sido realizado por Mariátegui ao encontrar o legado colonial nos Andes. Trata-se de uma afirmação que vai de encontro ao pensamento mariateguiano, visto que o intelectual e militante peruano afirmava em várias de suas obras o não rompimento e a não subordinação do marxismo à questão indígena, exaltando a necessidade da luta de classes, da consciência de classe e de um partido para se chegar à revolução socialista. Sobre o debate, Mariátegui (2011) expõe que a visão dominante de mundo se impôs entre os processos civilizatórios diversos, não só através da presença cultural, mas também através exploração dos povos nas relações de produção. Adianta, ainda, que:

O advento da República não transforma substancialmente a economia do país. Produz-se uma simples mudança de classes: o governo dos latifundiários, *encomenderos* e profissionais crioulos sucede o governo cortesão da nobreza espanhola. A aristocracia mestiça empolga o poder, sem nenhuma concepção econômica, sem nenhuma visão política. Para os quatro milhões de índios, o movimento de emancipação em relação à metrópole passa despercebido. Seu estado de servidão persiste desde a conquista até nossos dias (...) A nova classe governante, ávida e sedenta de riquezas, dedica-se a ampliar seus latifúndios

à custa das terras pertencentes à comunidade indígena, até chegar a fazê-las desaparecer em alguns departamentos. (MARIÁTEGUI, 2011, p. 142).

Sem deixar de lado a análise de classe, tampouco as particularidades do subcontinente e das formas de organização social, política e econômica dos povos autóctones, Mariátegui (2011, p. 144) esmiúça em suas obras como, verdadeiramente se deu a subordinação indígena à colonização europeia. Clarifica a questão cultural, a relação intrínseca do índio com a terra e a natureza, mas não subordina a diferenciação de raças em relação à necessidade apontada por ele de construir uma organização econômica coletiva, que viria a transformar-se numa “hegemonia da classe proletária”, em termos marxistas, em meio ao desenvolvimento da colonização como necessidade de expansão do capitalismo.

Como intenta o movimento **giro decolonial**, se faz fundamental despertar nos espaços de debate, temas caros quando se trata de América Latina como descolonização, autonomia e plurinacionalidade, retomando os estudos do processo de dominação e reprodução do subdesenvolvimento, recusando o europeísmo e dependentismo intelectual que permeiam a comunidade acadêmica hegemônica. Para contribuir na explicação e superação desse colonialismo foi que pautamos os debates com os autores aqui enunciados, com reflexos na cultura e na política.

## Conclusões

Neste artigo, fundamentalmente a reflexão sobre a colonialidade é recuperada em uma dimensão crítica e política, sem ocultar a permanência do processo de divisão do trabalho que polariza o mundo, dentro de uma lógica capitalista. Quijano (2005), nos aponta que o conceito de colonialidade no poder exprime essa nova forma de legitimação das relações de dominação, como divisão racial do trabalho e a difusão de um aparato educacional uno, europeizado, que legitimariam nossa dependência financeira e intelectual. Isto significou a validação das antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade numa perspectiva moderna, ainda segundo o autor. O debate crítico acerca da colonialidade no poder nos dá pistas para esclarecer que a raça – ou a recuperação das identidades na América Latina (índios, negros e mestiços) e a redefinição de outras – não pode ser entendida como único instrumento de dominação.

É uma discussão que permeia e reitera outras vertentes seja com os estudos pós-coloniais indianos, asiáticos e africanos, a teoria da dependência, os debates no subcontinente sobre modernidade e pós-modernidade e subalternidade. Debruça-se e avança sobre as relações da colonialidade nas esferas econômica e política,

destacando que essa subordinação não se findou com o dismantelamento do colonialismo clássico e está atrelada às diversas esferas, como o ensino e o saber. A articulação teórica proposta na nossa hipótese perpassa uma dupla pertinência para se compreender a América Latina, por assumir um compromisso ideológico com os subalternos, especialmente os periféricos, contudo sem perder a visão da mundialização do sistema capitalista neocolonial.

### **POSTCOLONIAL THEORY, SUBALTERN STUDIES AND LATIN AMERICA: AN EPISTEMOLOGICAL TURN?**

**ABSTRACT:** *In order to address the issues of colonialism and its heritage we will highlight the two main theoretical currents that have gained visibility in academic circles in the last decades: postcolonial theory and subaltern studies. Those theoretical perspectives allow the reconstruction of the spaces of discourse emission in societies where the knowledge/power of coloniality has settled, highlighting the rescue of history, of knowledge and of the subaltern subject in its struggle for autonomy. In the wake of this reflection, part of Latin American social theory and their representatives have been claiming a decolonial shift, a break with Western-centrism and its echoes in knowledge. Our hypothesis is that the synthesis of those theories is effective for understanding the Latin American reality while also promoting the critical renewal of knowledge from a political and intellectual perspective, as well as the emancipation from various situations of oppression defined through boundaries of gender, race or ethnicity and fundamentally, class.*

**KEYWORDS:** *Coloniality. Latin America. Eurocentrism. Subalternity.*

### REFERÊNCIAS

AMADEO, Javier. ROJAS, Gonzalo. Marxismo, pós-colonialidade e teoria do sistema mundo. In: **Revista Lutas Sociais**. São Paulo: NEILS, N° 25-26, p. 29-43. 2011.

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

BALLESTRIN, Luciana. O Giro Decolonial e a América Latina. In: 36° ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. **Anais**. Águas de Lindóia, 2012.

BARATTA, G. **Antonio Gramsci em contraponto**. São Paulo: UNESP, 2011.

CASTRO GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/homoderna/grosfoguelcastrogoomez.pdf>>. Acesso em: 13 mai de 2015.

CESÁRIE, Aimé. **Discursos sobre o colonialismo**. Sá da Costa Editora: Lisboa, 1978 [1950].

DEL ROIO, Marcos. Gramsci e a emancipação do subalterno. In: **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, n. 29, 2007, p. 63-78.

GALASTRI, Leandro. Classes sociais e grupos subalternos. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Brasiliense, n° 39, 2014, pp. 35-56.

GRAMSCI, A. Alguns temas da questão meridional. In: \_\_\_\_\_. **A questão meridional**. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1987.

\_\_\_\_\_. **Os intelectuais e a organização da cultura**. 9ª. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

\_\_\_\_\_. **Cadernos do Cárcere**. Vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

FANON, Franz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 10ª. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

LANDER, Edgardo (org). **Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires, CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005

LIGUORI, Guido. Tres acepciones de “subalterno” en gramsci. In: **Horizontes gramscianos: Estudios en torno al pensamiento de Antonio Gramsci**. Massimo modonesi (Org.) Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. 2013. Disponível em: <<https://massimomodonesi.files.wordpress.com/2014/04/modonesi-horizontes-gramscianos.pdf>>. Acesso em: 13 jan. 2016.

LÖWY, Michael. Entrevista a Michael Löwy. In: **Analéctica: Revista Eletrônica de pensamento crítico**. Ano I, N° 9 Agosto 2015. Disponível em: <<http://www.analctica.org/articulos/mtzandrade-lowy/>>. Acesso em 10 de out. de 2015.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **Por um socialismo indo-americano**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007 [1947].



MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

\_\_\_\_\_. El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto. In: CASTRO Gómez, S.; GROSFUGUEL, R. (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. Disponível em: <<http://www.unsa.edu.ar/histocat/hamoderna/grosfogueelcastrogoomez.pdf>>. Acesso em: 10 fev de 2015.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. En **Perú Indígena**, Nº 13 (29), p. 11-20, 1992. Disponível em: <<https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>>. Acesso em 22 nov 2016.

\_\_\_\_\_. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

RIBEIRO, Gustavo L.; ESCOBAR, Arturo (orgs.). **Antropologias Mundiais**. Transformações da disciplina em sistemas de poder. Brasília: Editora UNB, 2012.

SAID, Edward. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. São Paulo, Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Orientalismo**. O Oriente como invenção do Ocidente. 3ª. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SPIVAK, Gayatri C. Estudios de la Subalternidad. In: **Estudios postcoloniales**. Ensayos fundamentales. 2008. Disponível em: <[http://www.ozebap.org/biblio/pdf/estudios\\_postcoloniales.pdf](http://www.ozebap.org/biblio/pdf/estudios_postcoloniales.pdf)>. Acesso em: 10 mai. 2015.

\_\_\_\_\_. **Pode o subalterno falar?** 2ª. Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **The modern world-system**. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the Sixteenth Century. New York: Academic Press, 1974.

Recebido em 31/05/2016.

Aprovado em 31/10/2016.



## **MULHERES NEGRAS E A LUTA POR IGUALDADE: POR UM FEMINISMO NEGRO DECOLONIAL**

*Jessica Mara RAUL\**

**RESUMO:** O presente trabalho parte da reflexão sobre a experiência feminista a partir de uma perspectiva decolonial. Para tanto, leva em consideração as assimetrias no movimento de mulheres brasileiro, destacando as estratégias de organização do movimento de mulheres negras que, baseadas em sua vivência, reflete sobre a situação das mulheres em e na diáspora, a partir do hemisfério sul. Pretende-se demonstrar, como as diferenças estabelecidas enquanto ferramentas de hierarquização dos seres humanos, manteve a população negra na base da pirâmide social, com maiores prejuízos para as mulheres negras, submetidas à interseccionalidade de opressões de raça, gênero e classe ao enfrentarem barreiras ao exercício da cidadania. Assim, a experiência cotidiana aliada à luta pela sobrevivência proporcionará a essas mulheres não só mecanismos de resistência ao padrão estabelecido pela lógica hierarquizante na aquisição de bens sociais, mas também, um ponto de visão privilegiado para a análise dessa sociedade.

**PALAVRAS-CHAVES:** Feminismo negro. Colonialidade. Mulheres negras.

Mulher Negra e desigualdade: uma base para a sociedade colonial

Para compreender como as desigualdades ocorrem, devemos partir de sua construção e difusão como um fator natural aos grupos humanos. De acordo com Quijano (2005),

---

\* CEFET/RJ – Centro Federal de Educação Celso Suckow da Fonseca. Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais. Rio de Janeiro – RJ – Brasil. 20271-110 - jraul.prof@gmail.com.

Na América a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas na conquista. A posterior constituição da Europa como nova entidade depois da América e a expansão do colonialismo europeu ao resto do mundo conduzem à elaboração da perspectiva eurocêntrica do conhecimento e com ela à elaboração teórica da ideia de raça como naturalização dessas relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus. Historicamente, isso significou uma nova maneira de legitimar as já antigas ideias e práticas de relações de superioridade/inferioridade entre dominantes e dominados. Desde então demonstrou ser o mais eficaz e durável instrumento de dominação social universal, pois ele passou a depender outro igualmente universal, no entanto mais antigo, o intersexual ou de gênero: os povos conquistados e dominados foram postos numa situação natural de inferioridade, e conseqüentemente também seus traços fenotípicos, bem como suas descobertas mentais e culturais. Desse modo, raça converteu-se no primeiro critério fundamental para a distribuição da população mundial nos níveis, lugares e papéis na estrutura de poder da nova sociedade (QUIJANO, 2005, p.118).

As diferenças foram utilizadas como ferramentas de hierarquização baseadas na permanência de uma mentalidade colonial e os negros foram aprisionados na base da pirâmide social; e no caso das mulheres negras – sujeitos da nossa análise – estas amargam, por seu pertencimento étnico-racial e de gênero, os piores índices. Deste modo, raça, gênero e classe podem explicar a manutenção das desigualdades em relação às mulheres negras, na qual o acesso diferenciado à educação e ao mercado de trabalho garantem sua manutenção<sup>1</sup> (BAIRROS, 1995; CARNEIRO, 2003; CALDWELL, 2007; COLLINS, 1990; CRENSHAW, 2002).

No século XIX, segundo Del Priore (2000), alguns viajantes atribuíam a palidez e o desmazelo das moças à severidade com que eram trancadas pelos pais e maridos, sendo mantidas muito segregadas da vida social – situação ainda mais grave no interior, onde passavam às vezes muitos meses entre quatro paredes, sem aparecer às janelas (Del Priore, 2000). Reconhecemos que essa era uma realidade exclusiva da mulher branca, pois desde o período colonial as mulheres negras transitam pelas ruas com certa liberdade<sup>2</sup>, sendo elas no pós-colonial, as principais

---

<sup>1</sup> Tanto o acesso ao mercado de trabalho quanto à condição de ingresso neste são indicativos importantes e têm relação direta com o acesso à educação, fazendo com que esse par seja de vital importância para a ascensão social dos indivíduos. A discriminação na obtenção de bens sociais – como a educação – e/ou nas exigências eurocêntricas do mercado de trabalho são, comprovadamente, as principais barreiras impostas pelo racismo ao desenvolvimento dos afro-brasileiros.

<sup>2</sup> Sidney Chalhoub ao retratar a “cidade negra” nas últimas décadas da escravidão na Corte, nos fala que os cativos se movimentavam bastante pelas ruas do Rio e que se tornava cada vez mais difícil identificar prontamente as pessoas e os sentidos de seus movimentos. Para ele, o meio urbano misturava os lugares sociais, escondia cada vez mais a condição social dos negros, dificultando a

provedoras do seu núcleo familiar em decorrência da exclusão sofrida pelo homem negro no mercado de trabalho, gerada por sua vez pela competição<sup>3</sup> com o imigrante europeu trazido para embranquecer a nação.

Importante ressaltar a reflexão trazida por Bonfim (2009) quando a autora fala do lugar da mulher negra, ao ressaltar a necessidade de uma maior problematização do período colonial de escravização dos africanos como marco histórico, comumente utilizado para compreensão da situação de subalternização, estereotipação, discriminação e exclusão que as mulheres negras vêm vivenciando na sociedade brasileira. Para ela, a opressão da mulher negra em sociedades periféricas multirraciais precisa ser revisitada segundo uma visão histórica mais profunda. Com isso, a própria compreensão da experiência feminina – destacadamente a das negras – necessita inicialmente que as relações de gênero sejam interpretadas como um fenômeno de profundidade histórica. Para isso:

1. Deve-se ir, inicialmente, além do marco de escravização da mulher negra no Brasil – marco geralmente dissociado das elaborações históricas anteriores ao século XV –, sem deixar de dispensar atenção à importância desse processo como momento fundamental de *reelaboração*<sup>4</sup> da imputação da subalternidade para esse grupo de mulheres num novo contexto territorial, social, político e histórico.
2. É fundamental que a interpretação do sexismo como fenômeno histórico não obscureça sua intrínseca articulação em outro fenômeno também de profundidade histórica e de caráter estruturante nas sociedades, o racismo (BONFIM, 2009, p. 223).

Portanto, a reflexão sobre a sociedade colonial e o paradigma moderno do qual ela faz parte nos remetem às suas consequências de longa duração para a manutenção e perpetuação das desigualdades, sendo as mulheres negras duplamente prejudicadas. O período colonial deve ser encarado como um período de disputa em que mesmo em condições de subordinação é fundamental considerar as articulações estabelecidas entre a população negra e que teve como consequências a geração, pela elite branca colonial, de uma série de mecanismos ainda mais cruéis, necessários à contemporização das estratégias de dominação garantidoras de políticas excludentes e de desarticulação da população afro-brasileira.

---

distinção entre escravos, libertos e pretos livres, desmontando, segundo ele, uma política de domínio, mas que tem como consequência por ser “a cidade que escondia”, se transformar na cidade que desconfiava, transformando todos os negros em suspeitos (CHALHOUB, 2011, p. 239).

<sup>3</sup> Sobre o tema ver Chalhoub (2001) e Arantes (2010).

<sup>4</sup> Grifo da autora.

Segundo Carneiro (2003), no Brasil e na América Latina, a violação colonial perpetrada pelos senhores brancos contra as mulheres negras e indígenas e a miscigenação daí resultante, estão na origem de todas as construções de nossa identidade nacional, estruturando o decantado mito da democracia racial latino-americana, que no Brasil chegou até as últimas consequências. Para ela, essa violência sexual colonial é, também, o cimento de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades.

Essa aceitação das relações sexuais interracialis não representou ameaça para a família branca brasileira, pela posição de subordinação a que a mulher negra foi colocada em relação à branca. Nesse sentido, hooks<sup>5</sup> (2013) traz importantes elementos ao nos lembrar que o ponto de contato entre negras e brancas era a relação serva-senhora e que mesmo as brancas pobres afirmariam uma presença dominadora, em que dada a semelhança entre as posições das brancas e das negras dentro das normas sexistas, o contato pessoal entre os dois grupos era cuidadosamente construído de forma a reforçar a diferença de *status* baseada na raça. Para a autora,

No decorrer da história, o esforço das mulheres brancas para manter a dominação racial esteve diretamente ligado à política do heterossexismo dentro de um patriarcado de supremacia branca. As normas sexistas, que estipulavam que as mulheres brancas eram inferiores em razão de seu sexo, poderiam ser mediadas pelos vínculos raciais (hooks, 2013, p. 129)<sup>6</sup>.

O processo histórico de subordinação das mulheres negras firmou as bases da sociedade brasileira, seja enquanto trabalhadora escravizada, seja enquanto objeto de dominação masculina. Nessa perspectiva, Sidney Chalhoub (2001), ao analisar o início do capitalismo na cidade do Rio de Janeiro, verifica vários aspectos da vida dos trabalhadores no início do século XX e nos diz que, apesar de encontrarmos algumas mulheres trabalhando em casas de comércio ou como operárias, o serviço doméstico era o principal nicho ocupacional das mulheres pobres.

A partir do censo de 1906, o autor verifica que o trabalho remunerado da mulher pobre, era, em geral, uma extensão das suas funções domésticas, sendo realizado dentro de sua própria casa ou na casa da família que a empregava. Apesar de essas tarefas serem em geral mal remuneradas, ele nos mostra que muitas mulheres conseguiam viver exclusivamente daquilo que conseguiam obter com

---

<sup>5</sup> hooks, bell. A autora assina assim, em letra minúscula e, em respeito a sua subversão acadêmica, reproduzo sua forma de referir-se a si mesma.

<sup>6</sup> A autora faz referências à sociedade norte-americana, não pretendemos aqui uma transposição simplista, mas as questões trazidas pela autora são emblemáticas para se pensar a experiência da mulher afro-brasileira.

seu trabalho e que o ato de desempenhar atividades remuneradas, mesmo que intermitentes em muitos casos, era parte da experiência real da vida dessas mulheres.

A facilidade com que essas mulheres conseguiam trabalho as colocava em posição de relativa independência em relação ao seu homem (CHALHOUB, 2001), mas essa inserção precarizada, não necessariamente se remete em ganhos materiais ou ascensão social, pois se para as mulheres brancas de classe média era necessária a conquista do direito de trabalhar fora, para as mulheres pobres, negras em sua maioria, essa participação geralmente ocorria de forma precoce e precária.

Essas desigualdades se reproduzem em diversas escalas, inclusive dentro do movimento de mulheres, cujas demandas específicas apontadas pelas mulheres negras tinham seu debate dificultado pela crença de que as desigualdades sociais no Brasil eram apartadas das questões raciais. Segundo Carneiro (2003), a consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero, conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres. Para ela, o mesmo se pode dizer em relação à solidariedade de gênero intragrupo racial que conduziu as mulheres negras a exigirem que a dimensão de gênero se instituisse como elemento estruturante das desigualdades raciais na agenda dos movimentos negros brasileiros (CARNEIRO, 2003).

Essa dupla batalha das mulheres negras brasileiras por reconhecimento, as colocou em organizações distintas nacional e internacionalmente, ampliando o debate sobre as questões sociais atreladas às hierarquias raciais, gerando experiências e ganhos políticos em diversos níveis. Essa experiência aliada à necessidade de articulação para além das fronteiras brasileiras expressiu-se em uma série de documentos e textos acadêmicos, refletida em sua expressividade na América Latina, demonstrando a derrocada da visão universal de feminino e, possibilitou a outras vozes serem ouvidas.

## Do movimento de mulheres à racialização das opressões de gênero

Para o resgate da trajetória do feminismo no Brasil, até a emergência do Feminismo Negro, apresenta-se aqui o sentido utilizado por Figueroa e Hurtado (2014), para quem o feminismo negro seria as apostas de reivindicação e redefinição política, lideradas por mulheres africanas e afrodescendentes para enfrentar a opressão e marginalização sexista em contextos, produtos da dominação moderna/colonial. As autoras ampliam seu sentido ao forjar o conceito de Feminismo

Afrodiaspórico, entendido como uma complexa, ampla e heterogênea perspectiva de pensamento que surge das experiências de vida cotidianas das mulheres africanas, negras e afrodescendentes do mundo inteiro. O feminismo afrodiaspórico como forma de pensamento e como prática, responderia, segundo elas, a múltiplas relações de dominação que se diferenciam em cada país por histórias e contextos geopolíticos que caracterizam a diáspora africana (FIGUEROA; HURTADO, 2014). Nesse mesmo sentido, Santos (2007) nos fala do Feminismo negro diaspórico que é a maneira de a autora designar aqueles grupos cujas práticas políticas e intelectuais são produzidas e desenvolvidas por feministas e/ou ativistas afrodescendentes; e ainda, cujas práticas apresentem como característica marcante a propriedade de serem (ou terem sido) fundadas e forjadas a partir da articulação das categorias políticas de raça, gênero, classe e sexualidade, em resposta ao sistema de dominação que tem impactado as mulheres negras e que, majoritariamente, caracteriza-se pela interseccionalidade do racismo, sexismo, classismo e heterossexismo (SANTOS, 2007).

Partiremos da ideia de Sarti (2004), para quem o feminismo fundou-se na tensão de uma identidade sexual compartilhada (nós mulheres), evidenciada na anatomia, mas recortada pela diversidade de mundos sociais e culturais nos quais a mulher torna-se mulher, diversidade essa que, depois, se formulou como identidade de gênero, inscrita na cultura. “Ao saldo da experiência de resistência das mulheres à ditadura aliaram-se as mudanças por que vinham passando o país sob o regime autoritário” (SARTI, 2004, p. 38). A autora fala de um processo de modernização, que culmina com o Ano Internacional da Mulher, declarado pela Organização das Nações Unidas (ONU) em 1975, propiciando, segundo ela, um cenário de visibilidade ao movimento feminista e favorecendo a criação de uma fachada para um movimento social que ainda atuava nos bastidores da clandestinidade, o que abriu espaço para a formação de grupos políticos de mulheres que passaram a existir abertamente.

Para Wolff e Possas (2005), a história do movimento feminista no Brasil tem sistematicamente procurado seu início na resistência à ditadura militar e nos movimentos de esquerda e, segundo elas, esse olhar nunca garantiu que a esquerda se sentisse realmente comprometida com o feminismo. Angela Davis (2011) nos diz que o movimento feminista é tão diverso que não se pode falar de um só feminismo e mesmo dentre as feministas negras é preciso reconhecer a grande diversidade existente. A partir de exemplos como o das mulheristas e das acadêmicas, a autora exemplifica essas diferenças, em que o desafio consiste em saber como trabalhar com as diferenças e contradições, usando-as como fagulha criativa, o que nos auxiliaria a criar pontes de comunicação com pessoas de outros campos.



Luiza Bairros (1995) afirma, de acordo com o ponto de vista feminista, que não existe uma identidade única, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinada. Ela considera essa formulação particularmente importante, não apenas pelo que ela nos ajuda a entender diferentes feminismos, mas pelo que permite pensar em termos dos movimentos negros e de mulheres negras no Brasil. A autora nos diz que este ponto de vista seria fruto da necessidade de dar expressão a diferentes formas de experiência de ser negro (vividas através do gênero) e de ser mulher (vividas através da raça), o que torna supérfluas discussões a respeito de qual seria a prioridade do movimento de mulheres negras – luta contra o sexismo ou racismo? –, já que as duas dimensões não podem ser separadas. Do ponto de vista da reflexão e da ação políticas, uma não existe sem a outra.

Com Lícia Barbosa (2010) observamos que as concepções teóricas do feminismo negro recolocam, no centro das discussões feministas, a persistente dicotomia entre igualdade e diferença e, mais contemporaneamente, a questão das diferenças na diferença. Segundo ela, as proposições do feminismo negro e do pensamento feminista negro têm forçado a teoria feminista a aprofundar suas análises sobre a discussão racial e sobre outros modos de diferenças em relação à sua produção teórica e prática.

A partir de feministas negras, podemos pensar a trajetória de racialização do movimento de mulheres no Brasil. Sueli Carneiro (2003), propõe enegrecer o feminismo. Segundo ela, essa é a expressão utilizada para designar a trajetória das mulheres negras no interior do movimento feminista brasileiro no qual:

Buscamos assinalar, com ela, a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídos em sociedades multirraciais e pluriculturais. Com essas iniciativas, pôde-se engendrar uma agenda específica que combateu, simultaneamente, as desigualdades de gênero e intragênero; afirmamos e visibilizamos uma perspectiva feminista negra que emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre, delineamos, por fim, o papel que essa perspectiva tem na luta anti-racista no Brasil (CARNEIRO, 2003, p. 118).

Para a autora, ao politizar as desigualdades de gênero, o feminismo transforma as mulheres em novos sujeitos políticos, condição assumida a partir do lugar em que estão inseridos. Nesse sentido, grupos que possuem demandas específicas (como as indígenas e negras), vêm exigindo práticas que ampliem a concepção e o protagonismo feminista na sociedade brasileira, no qual a diversificação das concepções e práticas políticas que a ótica das mulheres dos grupos subalternizados

introduz no feminismo, é resultado de um processo dialético que promove a afirmação das mulheres em geral, como novos sujeitos políticos e exige o reconhecimento da diversidade e desigualdades existentes entre essas mesmas mulheres (CARNEIRO, 2003).

A classificação social da população mundial embasada na ideia de raça, constituiu-se como o padrão de poder e, portanto, percebemos a importância de situar a interseccionalidade de raça, classe e gênero como formas de opressão colonial. A partir da perspectiva do feminismo, enquanto uma teoria que questione os padrões eurocêtricos, podemos observar como esses se estabelecem, também como fonte de questionamento da sociedade fundada nas bases do patriarcado de supremacia branca.

Lugones (2014) propõe o sistema colonial e de gênero enquanto uma lente através da qual se pode aprofundar a teorização da lógica opressiva da modernidade colonial, seu uso de dicotomias hierárquicas e de lógica categorial. Para ela, a missão civilizatória era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle da reprodução e terror sistemático. Ainda, ao pensar a colonialidade do gênero, a autora alarga a compreensão de Quijano (2005) sobre o sistema de poder capitalista global e critica sua visão de gênero, pensada, segundo ela, somente em termos de acesso sexual às mulheres.

A possibilidade de leitura do movimento feminista negro a partir das categorias decoloniais, surge da sua utilização das categorias fundantes da formação do capitalismo mundial colonial/moderno no século XVI, a saber, raça, gênero e trabalho (entendido aqui não só em sua divisão internacional, mas sexual), que possibilita o seu enfrentamento a partir da reflexão e teorização sobre o lugar dessas mulheres na sociedade brasileira.

Não penso que seja impossível essa projeção já que, de acordo com hooks (2003, p. 86), “a posse de um termo não dá existência a um processo ou prática; do mesmo modo, uma pessoa pode praticar a teorização sem jamais conhecer/possuir o termo, assim como podemos viver e atuar na resistência feminista sem jamais usar a palavra feminismo”. Nem sempre a nossa *práxis* estará encaixada perfeitamente em uma teoria (ou tão evidente), por isso, a reflexão sobre nossas práticas e a tentativa de entendimento de determinada realidade seriam a teorização. O movimento contra-hegemônico está dado e avança a passos largos, sem possibilidades, ainda, de prever seu resultado, mas sendo previsível um eixo articulador para a análise da situação dos povos não-ocidentais.

Para Collins (1990), o pensamento feminista negro demonstra o poder emergente das mulheres negras como agentes do conhecimento afrocentrado<sup>7</sup>, destacando a importância que esse conhecimento desempenha na capacitação de pessoas oprimidas, sendo esta parte extremamente importante nas relações sociais de dominação e resistência. Para a autora, o pensamento feminista negro promove uma mudança paradigmática fundamental na forma como as opressões são pensadas e, localiza os debates epistemológicos em curso na teoria feminista e na sociologia do conhecimento, sobre formas de avaliar a verdade, oferecendo aos grupos subordinados, o entendimento de que suas experiências podem ser capacitadoras.

Desde a chegada neste continente, as mulheres e homens africanos, seguidos pelos seus descendentes, travam essa batalha cotidiana pela vida e liberdade e, mais tarde, por direitos, pois após a abolição<sup>8</sup>, apenas o estatuto jurídico de homens e mulheres livres não lhes garantiam acesso aos bens sociais e, portanto, o direito à cidadania. São mulheres com diversas práticas políticas e religiosas que, de alguma forma, lhes permitem ter um contato mais intenso com identidades forjadas na intersecção das opressões de raça, gênero e classe. Podemos notar que, apesar dos avanços do movimento de mulheres negras, os desafios são muitos. A articulação de várias práticas cotidianas reativas em redes proporciona a consciência de que não fazem nada sozinhas e traz a possibilidade de buscar parcerias para exigir direitos historicamente negados.

## **Considerações Finais**

As diferenças estabelecidas enquanto ferramentas de hierarquização definiram o padrão colonial e o início da modernidade, garantindo que, mesmo no caso da opressão de gênero experimentada pelas mulheres dos diversos pertencimentos raciais, a raça daria o tom da diferenciação na experiência da opressão experimentada pelas mulheres. Tal diferença acabava por se reproduzir dentro do movimento de mulheres, surgindo a necessidade de racialização do movimento de mulheres brasileiro.

---

<sup>7</sup> "A principal indagação da afrocentricidade é se os padrões construídos pelo Ocidente constituem crenças ou conhecimento a respeito de povos e culturas africanos e diaspóricos, de sua filosofia e experiência de vida. A crítica afrocentrada verifica que, em grande parte, o Ocidente postula como conhecimento um conjunto de crenças que sofrem distorções oriundas do etnocentrismo ocidental. O pensamento afrocêntrico investiga e propõe formas de articular o estudo, a pesquisa e o conhecimento nesse campo" (NASCIMENTO, 2009. p. 30).

<sup>8</sup> Na perspectiva de Iolanda de Oliveira (2007), o que houve em 1888 foi na verdade a legalização da abolição, visto que, segundo ela, apenas 5% da população negra do Brasil ainda preservavam o *status* de escravizados.

Nesse sentido, a interseccionalidade de opressões de raça, gênero e classe, o ingrediente colonial de hierarquização, constituíram-se, enquanto características comuns das experiências das mulheres negras, em diáspora e em base para forjar mecanismos de resistência ao padrão estabelecido pela lógica hierarquizante desde o período colonial e um ponto a partir do qual se pode analisar a sociedade atual.

Assim, podemos articular gênero, raça e classe e tentar compreender como o machismo, o sexismo e o racismo, ao hierarquizar os indivíduos segundo atributos físicos, são determinantes na formação sócio-histórica que estão na base das desigualdades, e que sua superação, passa necessariamente pela compreensão desses fenômenos à luz de sua historicidade.

***BLACK WOMEN AND THE STRUGGLE FOR EQUALITY:  
FOR A DECOLONIAL BLACK FEMINISM***

***ABSTRACT:*** *This work starts with a reflection on the feminist experience from a decolonial perspective. To do so, it takes into account the asymmetries in the Brazilian women's movement and highlights the organizational strategies of the black women's movement, which considers the situation of women in the diaspora in the southern hemisphere through their experiences. It intends to demonstrate how the differences established by instruments that rank human beings kept the black population at the base of the social pyramid, with even greater losses for black women who are subject to the intersectionality of race, gender and class oppression as barriers to active citizenship. Thus, the everyday experiences of these women, combined with their struggle for survival, provides these women not only with a means of resistance to the standard established by the hierarchical logic in the acquisition of social goods, but also with a privileged viewing point for the analysis of this society.*

***KEYWORDS:*** *Black Feminism. Coloniality. Black women.*

## REFERÊNCIAS

ARANTES, Erica Bastos. **O Porto Negro: trabalho, cultura e associativismo dos trabalhadores portuários do Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX.** Tese de Doutorado em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010. Disponível em: <<http://www.historia.uff.br/stricto/td/906.pdf>>. Acesso em 10 nov 2016.

BARBOSA, Lícia Maria de Lima. Feminismo Negro: Notas sobre o debate norte-americano e brasileiro. **Fazendo Gênero 9**: Diásporas, Diversidades, Deslocamentos. Florianópolis, 2010. Disponível em: <[http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278291423\\_ARQUIVO\\_FazendoGenero9LiciaBarbosa1.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1278291423_ARQUIVO_FazendoGenero9LiciaBarbosa1.pdf)>. Acesso em 10 nov 2016.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/viewFile/16462/15034>>. Acesso em 10 nov 2016.

BONFIM, Vânia Maria da Silva. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 219-249.

CALDWELL, Kia Lilly. Mulheres Negras, Militância Política e Justiça Social no Brasil. **Revista Gênero**, Niterói, v.8, n 1, p. 53-69, 2007. Disponível em: <<http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/161>>. Acesso em 10 nov 2016.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em Movimento. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 117-132, 2003. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9948>>. Acesso em 10 nov 2016.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim**: O cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2001.

\_\_\_\_\_. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COLLINS, Patricia Hill. **O pensamento feminista negro na matriz de dominação**. Boston: Unwin Hyman, 1990. p. 121-238. Disponível em: <<http://www.runet.edu/~Iridener/courses/BLKFEM.HTML>>. Acesso em: 8 nov de 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>>. Acesso em 10 nov 2016.

DAVIS, Angela. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. Conferência realizada no dia 13 de dezembro de 1997, em São Luís (MA), na 1ª Jornada Cultural Lélia Gonzales, promovida pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão e pelo Grupo de Mulheres Negras Mãe Andreza. Publicado em 12 de julho 2011. Disponível em: <<http://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela-davis/#gs.uwKB1L8>>. Acesso em 10 nov 2016.

DEL PRIORE, Mary. **Corpo a corpo com a mulher**: pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil. São Paulo: Editora Senac, 2000.

FIGUEROA, Aurora Vergara; HURTADO, Katherine Arboleda. **Feminismo afrodiaspórico: uma agenda emergente del feminismo negro em Colombia**. Universitas Humanística, Bogotá, n. 78, p. 109-34, 2014.

hooks, bell. A teoria como prática libertadora. In: \_\_\_\_\_. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013. p. 83-104.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, 2014. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>>.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo negro, 2009.

OLIVEIRA, Iolanda de. A construção social e histórica do racismo e suas repercussões na educação contemporânea. In: **Cadernos Penesb** – Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira – FEUFF, nº9, Rio de Janeiro/Niterói: EdUFF/Quartet, 2007. p. 257-281.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. In: LANDER, Edgardo. (Org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, 2005. p.227-278. Disponível em: <<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/pt/Lander.rtf>>. Acesso em 10 nov 2016.

SANTOS, Sônia Beatriz dos. Feminismo negro diaspórico. **Revista Gênero**. Niterói, v. 8, n. 1, p. 11-26, 2007. Disponível em: <<http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/157>>. Acesso em 10 nov 2016.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 35-50, 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2004000200003/7860>>. Acesso em 10 nov 2016.

WOLFF, Cristina Scheibe; POSSAS, Lidia M. Vianna. Escrevendo a história no feminino. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 13, n. 3, p. 585-589, 2005. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n3/a07v13n3.pdf>>. Acesso em 10 nov 2016.

Recebido em 31/05/2016.

Aprovado em 31/10/2016.

# DES-FAZENDO RAÇA: A AUTO-DEFINIÇÃO RACIAL EM RACHEL DOLEZAL<sup>1</sup>

*Ana Lúcia SANTOS\**

**SUMÁRIO:** Tomando como ponto de partida o mediático caso de Rachel Dolezal, ativista pelos direitos raciais acusada de ser ter feito passar por negra, ocorrido nos Estados Unidos da América, este trabalho pretende problematizar a questão da auto-definição identitária, em específico a identidade racial. Importa trazer para a discussão conceitos como, performatividade, apropriação cultural, raça, identidades, para pensar de que forma é a raça um facto cultural ainda preso ao estigma da biologia, inato ou construído e por isso fixo ou mutável. Dada a aproximação das discussões, serão oferecidos pontos de reflexão entre o caso de Dolezal e o caso da transexual Sandy Stone a fim de aprofundar a questão sobre o direito a uma auto-definição de identidade(s).

**PALAVRAS-CHAVE:** Raça. Género. Identidade. Performatividade. Apropriação cultural.

## Introdução – apresentação do tema

“There are niggers who are as white as I am, but the taint of blood is there and we always exclude it.”

“How do you know it is there?” asked Dr. Gresham.

---

\* UC – Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Sociais. Lisboa – Portugal. 1050-227 - ana.fonseca.santos@gmail.com.

<sup>1</sup> Este artigo apoia-se na investigação financiada pelo European Research Council no âmbito do Sétimo Programa-Quadro da União Europeia (FP/2007-2013) / Acordo de subvenção ERC “INTIMATE - Citizenship, Care and Choice: The Micropolitics of Intimacy in Southern Europe” [338452].

“Oh, there are tricks of blood which always betray them. My eyes are more practiced than yours. I can always tell them. Now, that Johnson is as white as any man; but I knew he was a nigger the moment I saw him. I saw it in his eye.” (Frances E. W. Harper, *Iola Leroy or, Shadows Uplifted*)

Este trabalho visa explorar e expandir a questão da auto-definição identitária racial a partir do mediatizado caso, ocorrido nos Estados Unidos da América, no qual Rachel Dolezal, uma mulher dita de raça branca que se identifica como negra. É sabido que as identidades são múltiplas e mutáveis, tendo como exemplos próximos a sexualidade a vários níveis, desde a orientação sexual, à orientação relacional e identidade de gênero, no entanto, quando se trata de raça pensa-se comumente que essa identidade está escrita na pele, nas características anatômicas, na linhagem genética, e nada se pode fazer para alterá-la, a menos que se recorram a métodos artificiais. No entanto, a concepção de raça é muito mais incerta e subjetiva do que as marcas físicas, também elas incertas, basta recordar, por exemplo, as Leis de Jim Crow com a regra da gota de sangue que determinava a raça de uma pessoa consoante a sua ancestralidade, atribuindo um estatuto jurídico inferior a quem tivesse uma gota de sangue africano, que seria então designada de raça negra. (DAVIS, 1991).

Esta subjetividade inerente à raça é externa ao indivíduo, ou seja, não é ele quem decide a sua identidade racial, mas antes a estrutura externa em que ele se insere. Seria aquilo que Lucas (2004) designa por classificação racial externa (a percepção da identidade feita por outros/as), em oposição à classificação racial interna (aquela que pressupõe uma auto-identificação). Atualmente, nos Estados Unidos, as pessoas têm uma forte noção da sua identidade racial, uma vez que a burocracia nas várias instituições as obriga a escolher uma ou várias raças para si, nomeadamente em todos os níveis escolares, sendo que esta auto-definição racial se torna então uma parte importante na construção da identidade (RICH, 2013, p.190).

Em julho de 2015 era notícia amplamente difundida nas redes sociais a de Rachel Dolezal, natural de Montana, Estados Unidos, ativista pela igualdade de direitos raciais, acusada de ter disfarçado-se de negra durante a última década. A sua família de origem (pai e mãe) denunciou publicamente a alegada verdadeira raça de Dolezal: esta seria branca, de origens alemã e checa. À comunicação social sua mãe afirmou que: “Rachel tem querido ser alguém que não é. Escolheu não ser ela própria, mas representar-se como uma mulher afro-americana ou uma pessoa bi-racial, e isso simplesmente não é verdade” (RODRIGUES, 2015, p ). O debate estava instaurado: tinha Dolezal o direito a mudar de raça, e a fazê-lo da forma camuflada que fez?



Também quando se trata da identidade de gênero, em específico nos casos de transexualidade em que uma pessoa escolhe viver de acordo com aquilo que está estipulado como sendo apropriado para o sexo oposto, o debate sobre o direito de viver uma outra identidade está longe de chegar a um consenso. Em 1979, Janice Raymond (1994) escreveu o *The Transsexual Empire: The Making Of The She-Male*, um livro onde denuncia a transexualidade feminina como sendo uma violação às mulheres, dirigindo-se especialmente a Sandy Stone, uma mulher transexual (coercivamente designada de sexo masculino à nascença) que trabalhava como engenheira de som para um coletivo radical feminista lésbico, *Olivia Records*, na Califórnia, sendo isso motivo de desconforto para algumas pessoas. O argumento usado contra Sandy Stone em 1979 e ainda repetido hoje por feministas radicais, é similar ao argumento usado contra Rachel Dolezal para lhe negar o direito a rejeitar a sua raça verdadeira: assumiram e performatizaram identidades fictícias, mentiras, para com elas terem algum privilégio, não podendo nunca pertencer plenamente a essa nova identidade, uma vez que não passaram pelos processos de discriminação aos quais outras pessoas foram sujeitas. Isto é, Sandy Stone nunca teria sofrido machismo devido ao privilégio da masculinidade numa sociedade patriarcal e, Rachel Dolezal nunca teria sofrido racismo, uma vez que cresceu sendo reconhecida como branca, com todos os privilégios que isso acarreta numa sociedade estruturalmente racista. É necessário problematizar estas assunções, relacionando os conceitos de raça e gênero com as noções de apropriação cultural, performance, performatividade, biologia e essencialismo. Poderá a raça, tal como o é a identidade de gênero, ser sujeita a uma auto-definição? Podemos abandonar uma cultura herdada e identificar-nos com outra? Será a raça uma questão de performatividade, um efeito da repetição de atos, incorporação de discursos? Ou será antes uma questão de performance, encenada pelo sujeito de forma consciente? Se existir o poder de decidir sobre a nossa raça, trata-se de apreciação, apropriação cultural, ou auto-definição?

“Rachel Dolezal is the new black”<sup>2</sup>

“I think that sometimes how we feel is more powerful than how we’re born”. (Rachel Dolezal)

Rachel Dolezal nasceu em Montana em 1977, filha biológica de mãe e pai designados de raça caucasiana. Foi criada com um irmão biológico e três adotados,

<sup>2</sup> Este era o título de uma fotomontagem feita com o rosto de Dolezal num cenário da série “Orange is the New Black”.

dos quais dois afro-americanos e um haitiano. Rachel estudou na Universidade de Howard (universidade historicamente frequentada por pessoas negras), foi professora de Estudos Africanos e presidente de uma secção em Washington de uma importante associação pelos direitos raciais, a NAACP – National Association for the Advancement of Colored People. É também artista. Depois da polémica em torno da sua identidade racial, Dolezal viu-lhe ser negada a renovação do contrato na Eastern Washington University, onde lecionava, e renunciou ao lugar que ocupava na NAACP (2015). Há uma década atrás, Dolezal tinha começado a assumir-se publicamente como pessoa negra. Esteve casada com um homem negro e tem dois filhos negros. Quando a família de origem decidiu denunciar a sua verdadeira identidade, revelando inclusive fotografias pessoais de infância e adolescência, Dolezal foi alvo de ridicularização em praticamente todos os meios de difusão de notícias, com pouquíssimos artigos que não fossem ofensivos. Apesar da rejeição de uma posição étnica de poder (raça branca), difundiram-se acusações de falsificação de raça (*race faker*), de mentiras, de apropriação cultural e ofensa à cultura negra. Uma das poucas exceções a esta agressividade generalizada foi o artigo de Steven W. Thrasher (2015, n.p.) no *The Guardian*, onde o jornalista apresenta o caso como um desafio à reflexão sobre construções e percepções de raça, afirmando que “a razão pela qual a sua história é tão fascinante é que expõe de maneira inquietante que nossa raça é performance”. [tradução nossa].

Ao longo da história do separatismo racial foram vários os casos de pessoas que realizaram aquilo que ficou conhecido como *passing*. O *passing* racial diz respeito à estratégia elaborada por uma pessoa que permite-lhe a adoção de papéis ou identidades que, de outra forma, de acordo com os padrões sociais, lhes seriam privados, sendo o **white negro** o paradigma clássico desta conduta nos Estados Unidos (KENNEDY, 2011). O que acontecia era que algumas pessoas, tirando partido da sua aparência física por terem ascendência mista, conseguiam no espaço público passar por indivíduos de raça branca, chegando mesmo a cortar laços com o passado de forma a viverem exclusivamente em torno desta nova identidade e evitarem serem descobertas, uma vez que se isso acontecesse teriam desvantagens legais e sociais, nomeadamente em atos tão básicos como acederem a um produto de venda exclusiva a pessoas brancas. Rachel Dolezal, também ela, fez um corte com o seu passado, tendo até inventado uma história de vida que nunca aconteceu, assumindo-se inclusivamente filha de um homem negro.<sup>3</sup> Inserida numa estrutura política de supremacia branca como são os Estados Unidos (HOOKS, 1984), assumir

---

<sup>3</sup> Seria também interessante explorar o desafio que Dolezal faz à definição de família quando apresenta um homem de raça negra como sendo seu pai, rompendo com o paradigma da família tradicional unida por laços de sangue e criando uma com base na escolha, indo ao encontro do conceito desenvolvido por Weston (1991): “famílias de escolha”.

uma raça negra não auferir à partida nenhuma vantagem, especialmente a uma pessoa do sexo feminino, uma vez que este contexto, para além de estruturalmente racista é estruturalmente patriarcal, por isso, à partida, uma mulher percebida como negra sofrerá pelo menos dupla discriminação – racial e de género – algo que um homem negro ou uma mulher branca não experienciam. Como atentou Maria Lugones (2008, p.82), “a intersecção entre mulher e negro mostra um vazio: mulher é branca, negro é homem”.

Os argumentos que condenam o comportamento de Dolezal são essencialmente de dois tipos: biológico – a sua ascendência é branca-europeia, e não afro-descendente; e social – Dolezal não teria crescido com a experiência de ser negra, mas antes com o privilégio de ser branca. Para além destes, existe ainda o argumento moral – Dolezal é mentirosa. É acusada de ter inventado a sua identidade para ter acesso a locais que não teria enquanto branca, como a posição na NAACP (2015). Percebemos que o argumento biológico é aquele mais facilmente usado e dele derivam os outros. O facto de existirem fotografias antigas de Rachel que denunciam os seus olhos azuis, pele clara com sardas, cabelo liso e loiro, parece servir de prova de crime.<sup>4</sup> Os EUA ainda vivem sob o fantasma da regra da gota de sangue que exerce influência na perceção racial das pessoas (HO *et al.*, 2011). Nas palavras de Rich (2013, p.191), os requerimentos burocráticos que se proliferam nos Estados Unidos com a opção de escolha racial, “encorajam a visão dos/as americanos/as de que a auto-identificação racial é uma parte importante na construção da identidade”.

Não satisfeito com a abolição da lei de Jim Crow, o *Daily Mail Online* encarregou-se de fazer uma investigação para descobrir se na ancestralidade de Rachel existia alguma gota de sangue negro, tendo conseguido aferir que não existem parentes negros até ao ano de 1671. O *site* de notícias publicou, inclusive, boletins de censos, fotografias de familiares até aos quarta-bisavós, não esquecendo de dar conta das pareças físicas entre Rachel e os seus antepassados, tais como o formato do nariz.<sup>5</sup> Sua identidade racial foi vigiada da mesma forma que a identidade sexual das pessoas trans é escrutinada nos *media*, que teimam em pesquisar sobre o passado e revelar dados como o nome legal, fotografias, a vida privada passada, com insistência em questões corporais nomeadamente o enfoque nos genitais e detalhes sobre a possível cirurgia de redesignação sexual.

---

<sup>4</sup> Um exemplo de como o passado de Dolezal serve de crítica destrutiva nos *mass media*: “Cutting yourself off from your past is simply not possible in the internet age, where pictures of Rachel Dolezal in African head wraps, presenting herself as black, sit awkwardly with those of her as a blonde-haired teenager with two white parents. It’s amazing she thought she’d ever get away with it.” (YOUNGE, 2015)

<sup>5</sup> Cf. Bates (2015) publicado no *Daily Mail*.

## Da apropriação cultural ao policiamento das identidades

“I feel raped when Olivia passes off Sandy, a transsexual, as a real woman. After all his male privilege, is he going to cash in on lesbian feminist culture too?”  
(Rosemary Anderson *apud* Raymond, *The Transsexual Empire*)

É inevitável traçar um paralelo entre os argumentos usados contra o direito à auto-definição racial no caso de Rachel e aqueles usados contra a auto-definição de gênero no caso de transexuais femininas. Regressemos ao ano de 1979 quando Janice Raymond (1994), feminista lésbica radical reconhecida especialmente pelos escritos dedicados à transexualidade, publicou *The Transsexual Empire*. O argumento usado contra Sandy Stone, e ainda ouvido na contemporaneidade por feministas radicais, é similar ao argumento usado contra Rachel Dolezal: vivem uma mentira, assumiram identidades fictícias, encenam um disfarce para com ele terem algum privilégio sobre as outras pessoas. Raymond (1994, p.104) chegou a afirmar que “todos os transexuais violam o corpo das mulheres ao reduzirem a forma real feminina a um artefacto, apropriando esse corpo para si próprios” e que “o facto de transexuais terem perdido os seus ‘membros’ físicos não significa que perderam a sua habilidade para penetrar as mulheres – as mentes das mulheres, os espaços das mulheres, a sexualidade das mulheres” [tradução nossa].

O que vemos nas histórias de Dolezal e de Sandy Stone são exemplos em que há uma passagem de uma identidade que foi herdada, ou imposta, ou seja, não escolhida, para uma outra diferente, com a qual se identificam e querem ser reconhecidas. O editor Gary Younge (2015) considera positivo criar identidades, mas que essas identidades têm de fazer sentido para as outras pessoas, sendo que, na sua opinião, a identidade negra de Dolezal não faz sentido, nem a faz ser negra. A contrariar esta ideia, numa das várias entrevistas que deu, a própria reafirma que a identidade negra não é uma indumentária e que faz todo o sentido para ela assumir-se assim:

Desde as minhas primeiras memórias que tenho consciência sinto conexão com a experiência negra, e esse sentimento nunca me abandonou. Não é algo que eu possa pôr e tirar. Tive os meus anos de confusão e questionamento sobre quem eu realmente era [...] mas eu já não estou confusa. Penso que o mundo pode estar, mas eu não estou. (RACHEL DOLEZAL *apud* SAMUELS, 2015, n.p.)  
[tradução nossa].

O facto de a identidade racial de Dolezal não ser algo que se possa “pôr e tirar” afasta-nos da hipótese de a raça ser uma escolha e aproxima-nos da teoria da

performatividade de Judith Butler (1990) que nos auxilia a questionar o processo de formação da raça. Segundo esta teoria, o gênero resulta da repetição de atos no corpo, atos esses que estão inseridos num sistema de normas que conferem reconhecimento ao sujeito. Isto significa que o gênero é um efeito dessas repetições, e não a causa das mesmas. As categorias da identidade de gênero são efeitos de práticas, instituições e discursos, sendo que o sujeito não existe antes dos atos, constituindo-se durante a repetição dos mesmos – é um sujeito em processo. Por isso a autora refere performatividade de gênero e não performance de gênero. Assim, uma pessoa será do gênero feminino quando age de acordo com determinadas práticas, instituições e discursos, que lhe conferem esse gênero. Isto é, a pessoa não será capaz de escolher ser de determinado gênero em um dia e de outro no outro, pois isso se refere a performance, tal como acontece nos shows de *drag*. Da mesma forma que a raça em Dolezal não é performance, não se tira e põe, o gênero também não é algo que se possa “pôr e tirar”. Segundo a teoria do agente social de Chantal Mouffe (1993), o agente social é constituído por várias posições de sujeito e por vários discursos caracterizados pela não fixidez. A identidade dos sujeitos é contingente, precária, temporalmente fixa, dependente de formas específicas de identificação, e o conjunto dessas várias posições de sujeito não implica a coexistência de uma pluralidade de posições, mas, a deslocação e subversão de umas pelas outras, criando um efeito totalizante. Assim, é o movimento dialético de deslocação e fixação que caracteriza a subjetividade, não existindo um centro antes da identificação. Desta forma, rejeitam-se os essencialismos identitários, não existindo identidades homogêneas tais como homem ou mulher, mas antes “uma multiplicidade de relações sociais em que diferença sexual é sempre construída de formas diversa e onde a luta contra a subordinação deve ser observada de formas específicas e diferenciais” (MOUFFE, 1993, p.78) [tradução nossa]. São então, as várias posições e os vários discursos em relação de subversão e deslocação, que criam um efeito totalizante, efeito esse designado por gênero ou raça. Assim, tal como o gênero em Butler (1990), podemos conceber a raça como algo que se faz, e não algo que se é. São as “posições de sujeito” aquilo que permite as identidades (LACLAU & MOUFFE, 1985), mas uma identidade unificada e coerente é uma fantasia (HALL, 2005, p.13). O gênero depende de formas específicas que são, tal como a raça, formas temporalmente fixas. Parece-nos então que da mesma forma que a repetição de atos no corpo nos torna sujeitos de uma dada identidade de gênero, poderá também a repetição de outros atos tornar-nos sujeitos de uma identidade racial.

Ao observarmos o movimento designado *B-Stylers*, no Japão, em que uma comunidade de jovens japoneses faz culto à cultura negra *pop* dos EUA, a questão das identificação parece prender-se fortemente com os modelos estéticos

e musicais que chegam através dos meios de comunicação. É uma questão de apreciação. Existem lojas de roupa com secções específicas para *B-Stylers*, festas temáticas, solário (numa sociedade que tem padrões de beleza associados à pele clara), para que sejam reconhecidos/as enquanto membros da cultura negra *pop*. Estas pessoas estariam sujeitas a sofrer racismo em qualquer espaço público situado fora dessa posição excepcional e contextualizada. Como pensar a identidade racial dos/as *B-Stylers*? Trata-se de performance de sujeitos de poder, tanto financeiro como circunstancial, que podem construir a aparência física que pretendem como se de *drag show* ou de *passing* se tratasse? Ou a repetição dos seus atos (estética, preferências musicais, tratamento capilar, etc.) fazem deles/as uma raça que não a herdada? A tendência é para que, independentemente de ser apreciação (performance) ou construção sistemática de raça (performatividade), é-lhes colocado um olhar de fora, *outsider* (YOUNG, 2008) que policia toda a estética e comportamentos a fim de lhes atribuir uma identidade com base numa classificação racial externa (LUCAS, 2014), não abrindo espaço a uma auto-definição.

O mesmo acontece sistematicamente com a identidade de género. Relativamente à auto-definição, assiste-se atualmente à discussão em torno da apropriação cultural, inclusive entre pessoas não-brancas. Nas redes sociais proliferam *youtubers* que dedicam o seu tempo a falar sobre racismo e apropriação cultural, alimentando centenas de seguidores que entram em discussões virtuais sobre quem pode ou não usar tranças,<sup>6</sup> criar música hip-hop, usar capulana,<sup>7</sup> dançar *twerk*, praticar yoga,<sup>8</sup> entre outras práticas que seriam alegadamente originárias de uma dada cultura, e por isso, no entendimento destas pessoas, só deveriam ser usadas no seio dessa cultura ou fora dela mas com a devida permissão e cedência de créditos. James Young (2008) define apropriação cultural como o ato de membros de uma cultura – *outsiders* – levarem para si ou para uso próprio de coisas produzidas por membros de outra cultura, os quais designa de *insiders*. O autor não distingue apropriação cultural de troca cultural, designando qualquer deslocação de algo criado numa dada cultura para outro contexto de apropriação cultural. No entanto, distingue “apropriação objetável de apropriação inobjetável” (YOUNG, 2008, p.32). Uma pessoa originária do Japão que comprasse uma pintura feita por artista indígena – apropriação de objeto – não estaria a cometer nenhuma apropriação

---

<sup>6</sup> Por exemplo o vídeo de Amandla Stenberg sobre o uso de tranças por parte de mulheres brancas na cena musical do hip-hop, disponível no *youtube*: <[https://www.youtube.com/watch?v=O1KJRRSB\\_XA](https://www.youtube.com/watch?v=O1KJRRSB_XA)>. Acesso em 10 nov 2016.

<sup>7</sup> Sobre o uso de tecidos africanos também pessoas negras nos Estados Unidos estão a sofrer críticas de apropriação cultural. Note-se o título de um artigo (GENE, 2015) na revista *online Those People*: “*Black America, please stop appropriating African clothing and tribal marks. Yes, that means everyone at Afropunk [festival] too*”.

<sup>8</sup> Ver artigo de no *site* de notícias *Independent* sobre a Universidade de Ottawa onde foram canceladas aulas de *yoga* devido a acusações de apropriação cultural. (SHCARF, 2015).

objetável. O contrário aconteceria se fosse retirada, sem permissão, uma obra de arte que pertencesse a um espaço para ser colocada noutra, como num museu. Young (2008) dedica-se especialmente à *subject appropriation*. Esta acontece quando uma pessoa representa no seu trabalho indivíduos ou instituições de outras culturas, que são perceptíveis enquanto tal pelo público, como por exemplo, quando escritores escrevem sobre outras culturas. O autor defende que neste tipo de apropriação, quando um/a *outsider* representa alguma cultura, os/as *insiders* dessa mesma cultura continuam a ter o poder de representá-la. Não é como se *outsiders* se apropriassem do uso exclusivo da cultura.

À luz deste pensamento, como designar o caso de Dolezal? Os seus cabelos frisados e pele morena não podem ser conotados à apropriação cultural uma vez que mudanças corporais são cada vez mais possíveis com o desenvolvimento das tecnologias. O facto de Dolezal ter-se identificado publicamente de raça negra faz dela uma apropriadora da cultura negra, e mais, uma apropriadora objetável? Não tendo ela nascido e crescido no seio de uma cultura negra, seria fácil classificá-la como apropriadora, uma vez que assumiu para si uma identidade tradicionalmente pertencente a um determinado grupo de pessoas. Mas Dolezal foi criada com irmãos afrodescentes, teve um marido negro e dois filhos negros; militou pelos direitos das pessoas negras e ensinou várias pessoas sobre literatura africana. Esta sequência de atos que foi acontecendo na vida de Dolezal contribuiu para a sua construção de sujeito de identidade negra. Quão propositado seria falar de autodefinição racial ou de performatividade (não performance) racial ao invés de apropriação cultural? Teria o seu embuste sido legítimo se ela tivesse uma gota de sangue negro? O que faz uma pessoa pertencer a uma cultura é o meio onde vive, os costumes que pratica, a ascendência ou a fisionomia? Com estas questões urge compreender o que implicam as noções de raça e etnia.

## Des-fazendo raça, des-fazendo identidades

Norman Yetman (1998) define a etnicidade como o sentido de identificação com um grupo étnico particular,<sup>9</sup> sendo este definido com base nas suas características culturais, e não biológicas. Para que exista um grupo étnico, as pessoas que o compõem devem estar unidas num sentimento de origem comum, história, valores, atitudes e comportamentos (hábitos alimentares, padrões familiares, modos

---

<sup>9</sup> Do grego *ethnos*, que significa pessoas. O termo etnia foi aplicado na antropologia por Vancher deLapouge ainda no século XIX para designar as características próprias de um grupo de pessoas (língua, costumes). O conceito de etnia serviria para abarcar aquilo que o de raça não abarcava, já que esta estaria associada às características físicas.

de vestir, religião, linguagem, entre outros), sendo que elas se autoidentificam e são também percebidas pelos outros membros enquanto integrantes do grupo. Apesar de raça e etnia serem termos interligados, raça diz respeito a uma categoria social definida com base em características físicas (ao contrário da etnia, que é baseada em características culturais partilhadas por um povo) sem contudo ter qualquer significado a nível biológico, não existindo, por exemplo, raças puras.<sup>10</sup> Também conforme Grillo (2006), raça não é um conceito biológico mas uma construção histórica e social. Para Stuart Hall (2005, p.63) a raça é uma categoria discursiva que organiza formas de falar, sistemas de representação e práticas sociais “que utilizam um conjunto frouxo, frequentemente pouco específico, de diferenças em termos de características físicas [...] como marcas simbólicas, a fim de diferenciar socialmente um grupo de outro” [tradução nossa]. Para Yetman (1998, p.3), “as categorias raciais encontradas em cada sociedade são construções sociais ou convenções; as características que distinguem um grupo racial de outro são arbitrárias e por isso socialmente definidas e construídas” [tradução nossa]. As diferenças físicas são associadas a diferenças inferiores, originando sistemas de estratificação racial nas sociedades (BERREMAN *apud* YETMAN, 1998). Os critérios que distinguem uma raça não são universais: aqueles que definem uma raça numa determinada sociedade podem ser diferentes dos critérios de outra sociedade, de tal forma que pessoas identificadas como negras numa dada sociedade podem não o ser em outra.

Yetman (1998), mencionando Pitt-Rivers, oferece o exemplo da cor da pele e do formato dos lábios que, sendo critérios de distinção nos Estados Unidos, não o são na América Latina que valoriza antes, a textura do cabelo, cor de olhos e estatura, de tal forma que uma pessoa considerada negra em Geórgia pode não o ser no Peru. Esta dependência contextual que ocorre na classificação da raça também ocorre no sexo, não só no que se trata de identidade de gênero, mas nas classificações do próprio sexo biológico, que são dependentes do olhar de quem tem o poder de definir, especialmente o poder médico. Nesta arbitrariedade, por exemplo, um macro-clitóris pode ser considerado uma condição intersexo e por isso sujeito à mutilação genital para redução do órgão (prática amplamente difusa e legal em quase todo o ocidente) ou, num outro contexto, pode ser uma característica perfeitamente aceitável numa criança designada de sexo feminino. Tal como a identidade sexual e de gênero não depende da sua natureza mas da forma como é percebido (e.g., órgão erétil visto como macro-clitóris, micro-pênis, ou órgão normal) (SANTOS, 2013, p.5), a identidade racial não é uma questão de cor de pele nem de aparência física. Nas palavras de Butler (1990), não há corpo natural que pré-exista à inscrição

---

<sup>10</sup> A Unesco declarou, em 1950, que raça, em termos biológicos, só existe uma, a humana. Depois de consultar com psicólogos, biólogos, sociólogos e antropólogos, descreveu qualquer outra conotação em torno à cor de nossa pele como um mito. (UNESCO, 1950).



cultural. Afinal, em relação à alteridade, somos construídos/as como nos ensina a filosofia contemporânea de filósofos como Sartre, Derrida, Levinas. Apesar de poderem existir bases biológicas perceptíveis nas distinções, os critérios são arbitrários (YETMAN, 1998), e a consequência dessa arbitrariedade é especialmente evidente quando recordamos a regra da gota de sangue. Que discriminação sofreria no dia-a-dia uma pessoa percebida como branca, mesmo que no seu documento de identificação estivesse classificada como negra? Aparentemente nenhuma, exceto se precisasse mostrar documento de identificação. A história publicada de Gregory Howard Williams (1996) no livro *Life on the Color Line: The True Story of a White Boy Who Discovered He Was Black* é um exemplo de como a identidade racial é, nos termos de Mouffe (1993), temporariamente fixa, podendo mudar de acordo com a posição do sujeito.

Seguindo para a problematização, de acordo com Damon Sajnani (2015), o facto de raça ser uma construção social, não significa que uma pessoa possa escolher uma para si. Muito de encontro à dicotomia performatividade/performance em Butler (1990), significa que raça não é uma questão de fatores físicos ou propriedades ancestrais mas, uma questão sobre como é uma pessoa encaixada na tipologia racial da sociedade. Assim, para compreender a raça seria necessário questionar, não as características dos indivíduos, mas, as forças sociais. Dolezal conhece bem essas forças e consegue expor as suas fragilidades, apelando para uma redefinição do conceito de raça:

Sinto muito se as pessoas se sentem enganadas ou desapontadas, mas eu acredito que isso tem mais a ver com a sua definição e construção de raça nas suas mentes do que com a minha integridade ou honestidade, porque eu não diria que sou Afro-Americana, mas diria que sou negra, e há uma diferença nesses termos. (DOLEZAL *apud* SAMUELS, 2015, n.p.) [tradução nossa].

Sajnani (2015), levanta a questão da utilização do termo *passing* ao invés de *becoming*, devir. Usa-se o termo *passing* porque estamos programados/as a pensar na raça como propriedade imutável de um grupo de indivíduos e não como uma imposição social de percepção. Assim, uma pessoa pode ser de uma raça e fazer-se passar por outra, mas não é cogitada a possibilidade de ela devir ou tornar-se outra raça. É bastante pertinente esta questão do devir porque nos permite pensar, mais profundamente, sobre ela nos termos deleuzianos de devir minoritário. O devir não se trata de uma imitação. Quando Deleuze refere-se ao devir-animal não se trata de imitar o animal. O devir é antes devir-outro/a, num processo de desterritorialização, não geográfico mas existencial, não individual mas coletivo. Devir só pode ser devir-minoritário pois trata-se de uma rutura com o paradigma dominante (homem branco,

heterossexual, europeu), trata-se da criação de uma “linha de fuga” que não assenta em nenhuma dicotomia. (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 49).

Nas palavras de Rosi Braidotti (2001, p.391), “o corpo não é uma essência, muito menos uma substância biológica; é um jogo de forças [sociais e simbólicas], um transformador e transmissor de energia” [tradução nossa]. Também Stuart Hall (2005), com uma conceptualização diferente, trata da descentralização das identidades. Para o sociólogo, as velhas identidades do sujeito, até agora unificado, estão a ser substituídas pela descentralização das identidades, uma descentralização dupla: de lugar social e de si mesmo. Em contrapartida, assistimos ao surgimento de novas identidades que caracterizam agora o sujeito (pós)moderno como fragmentado. A isto o autor chama de crise da identidade e faz parte de um processo mais amplo de mudança que está a abalar as estruturas da sociedade desde o século XX. A ideia que o sujeito tem de si próprio enquanto sujeito integrado deixa de existir. Este sujeito vive na pós-modernidade, é um sujeito que não tem identidade fixa, essencial ou permanente. É um sujeito que “assume identidades diferentes em diferentes momentos”, por vezes contraditórias, que o reduz à dimensão do instante. Diz-nos Hall (2005, p.39) que, “se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até à morte é apenas porque construímos uma cómoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora ‘narrativa do eu’”. Nesta linha de pensamento, o autor propõe a noção de identificação como um processo em andamento, ao invés de identidade como uma coisa acabada. Dolezal desafiou a identidade que lhe foi atribuída (raça branca), e a partir dos processos de relacionalidade com o exterior – não só a convivência com os irmãos negros, mas o percurso académico e o ativismo –, desenvolveu um processo de identificação com a raça negra, foi-se constituindo performativamente Rachel Dolezal de raça negra. Stuart Hall (2005, p.39) afirma: “psicanaliticamente, nós continuamos buscando a ‘identidade’ e construindo biografias que tecem as diferentes partes dos nossos eus divididos numa unidade porque procuramos recapturar esse prazer fantasiado de plenitude”.

Bell Hooks (1984) fez uma análise crítica ao *The Feminine Mystique* de Betty Friedan por ter esta feminista, da segunda vaga do feminismo, ocultado a experiência das mulheres negras ao escrever sobre as suas mulheres vítimas de sexismo: as brancas, heterossexuais, casadas, classe média ou alta que sofriam com o problema do aborrecimento da vida doméstica provocada por não terem ocupação profissional. Tanto Friedan como Hooks caíram na tentação do essencialismo ao considerarem as suas experiências universalizantes no espectro das suas raças. Friedan não considerou a existência de mulheres pobres brancas ou negras (estas nem pobres nem ricas), e Hooks não considerou mulheres negras ricas. Trina Grillo (2006) dedicou-se a desconstruir estes tipos de essencialismos. A autora explica-nos que o

essencialismo relaciona-se com o acreditar numa essência que une as pessoas negras ou brancas, independentemente das suas outras características. Assim, ser membro da comunidade negra seria partilhar um único significado independentemente do seu contexto político, pessoal, social, histórico, de espaço e tempo. Por exemplo, a experiência de uma mãe branca criar um filho branco não é igual à experiência de mãe negra criar filho negro. Mas a interseccionalidade mostra-nos que essa diferença não é circunscrita à raça das mães; essas diferenças podem acontecer também dentro de cada raça.

Rachel Dolezal foi criando um efeito de uma identidade racial aparentemente contraditória, tal como Sandy Stone tinha criado esse efeito em relação à identidade de género. São identidades aparentemente contraditórias no seio de uma sociedade marcada por binarismos opostos de raça e de género, binarismos temporalmente fixos mas que num dado contexto assumem uma aplicação universal.

## Considerações finais

O que perpassa da comunicação social em torno do caso de Dolezal não é a exaltação das vastas possibilidades identitárias, mas antes, a insistência no confronto com o passado, a verdadeira cor de pele, o cabelo frisado, como que para encontrar a originária e verdadeira raça, mais do que o interesse sobre os motivos que a levaram a querer rejeitar a que lhe foi atribuída à nascença. No que respeita às pessoas transgénero assiste-se a algo similar: insistência na genitalidade e nos pormenores anatómicos da mudança de sexo, na tentativa de confrontar a pessoa com aquilo que supostamente é a sua verdade essencial.<sup>11</sup> Nas palavras de HALL (2005, p.21), “Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida”. Dolezal perdeu a identidade negra durante os processos de divulgação mediática a que esteve submetida. A repetição das suas ações enquanto mulher negra deu lugar à repetição da destruição dessa identidade. De forma similar, as pessoas trans perdem a sua identidade quando os *media* insistem em, por exemplo, nomear a pessoa pelo pronome pessoal errado. É tão condenável a divulgação de fotografias pessoais antigas de Dolezal como o é a divulgação de fotografias de forma não consentida de pessoas transexuais que retratam o seu passado, ou a divulgação de outros dados como o nome legal atribuído à nascença. Contudo, racismo e sexismo prementes

---

<sup>11</sup> Um exemplo muito próximo é a entrevista que o jornalista do CMTV preparou para a candidata às legislativas portuguesas de 2015, por Setúbal, Júlia Pereira, tendo decidido começar a entrevista da seguinte forma: “Já vamos falar da parte política, mas primeiro gostava de a conhecer melhor. Já fez a mudança de sexo?” J.C.M. (2015).

não devem ser motivos que justifiquem privar alguém do devir de uma identidade minoritária – negra ou mulher. O sujeito age conforme as possibilidades que o meio lhe oferece e ao mesmo tempo que repete atos, consciente ou inconscientemente, permite que esses atos o criem e o definam, sendo que essa definição só acontece porque existem constrangimentos sociais normativos, discursos que se encarregam de comparar e catalogar as pessoas, conforme vimos com Butler (1990) e Mouffe (1993). Ao contrário de Dolezal que sofreu o processo de identificação de forma consciente, fruto não só do contexto familiar, mas também, do privilégio que teve em realizar um percurso acadêmico direcionado para questões de raça. A maioria das pessoas não reflete sobre os seus atos, não precisa tomar consciência sequer da sua posição na estrutura racial, permanecendo inconsciente de que é produto daquilo que a sociedade ou a comunidade impõe, coercivamente, sob a alçada do determinismo biológico. Conforme Boaventura Sousa Santos (1993, p. 32), “quem pergunta pela sua identidade questiona as referências hegemônicas” e foi isso que Dolezal fez; questionou, procurou, estudou e encontrou-se. Importa, tanto no caso de Dolezal como no caso de pessoas trans, que a capacidade de ação não seja constrangida quando isso não prejudique nenhum outro grupo.

O caso Rachel Dolezal contribui para a redefinição pós-moderna de raça e de identidade, tal como Sandy Stone contribuiu para a de gênero. De acordo com Yetman (1998), não se pode generalizar o estado da teoria feminista do ocidente no fim do século XX porque as diferenças entre as mulheres são uma “necessidade epistemológica e ética”. Também Mouffe (1993), ao criticar o feminismo essencialista que toma as mulheres como identidades coerentes, apelou à desconstrução dessas identidades, advogando a não existência de identidades homogêneas. Em pleno século XXI a identidade está em crise (HALL, 2005), as pessoas são conjuntos de identidades fragmentadas (GRILLO, 2006), as próprias identidades culturais são mutáveis (SANTOS, 1993), o sujeito pós-moderno não tem identidade fixa, o essencialismo não é suficiente, é necessária uma aprendizagem da diversidade e o respeito à auto-definição e auto-legislação sobre os próprios corpos. Mais importante do que policiar as identidades de indivíduos singulares ou pequenas comunidades, é policiar as estruturas racistas e sexistas que sustentam as injustiças nas sociedades.

Resta-nos ainda uma última pergunta: se Rachel Dolezal fosse homem, teria a sua história tido a repercussão nos mesmos termos?

## **UN-DOING RACE: SELF-DEFINED RACE IN RACHEL DOLEZAL**

**ABSTRACT:** *Taking as a starting point the newsworthy case of Rachel Dolezal, activist for racial rights accused of having “passed” for black, this paper intends to discuss the issue of self-definition in particular as it relates to racial identity. We will touch upon concepts such as cultural appropriation, race and identity in order to reflect upon how race is a cultural fact that is still attached to a biological stigma and whether it is innate or constructed, fixed or changeable. Given the similarities of the discussions I will offer points of comparison between the case of Dolezal and that of the transsexual Sandy Stone to further the discussion about the right to self-definition.*

**KEYWORDS:** *Race. Gender. Identity. Performativity. Cultural appropriation.*

## REFERÊNCIAS

BATES, Daniel. Exclusive: Investigation of Rachel Dolezal’s roots reveals she has no black relatives dating back to 1671 - her ancestors came to the US from Europe and have no bloodlines linking them to slaves or Africa. **DailyMail**, 2015. Disponível em: <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-3126774/Investigation-Rachel-Dolezal-s-roots-reveals-no-black-relatives-dating-1671-ancestors-came-Europe-no-bloodlines-linking-slaves-Africa.html#ixzz3yIkZsnRu>>. Acesso em: 25 jan 2016.

BRAIDOTTI, Rosi. *Becoming-Woman*, in: BRONFEN, E.; KAVKA, M., (org.) **Feminist Consequencies: Theory for the new century**. New York: Columbia University Press, 2001.

BUTLER, Judith. **Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity**. New York: Routled, 1990.

DAVIS, James. **Who Is Black?: One Nation’s Definition**. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1991

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

GENE, Zipporah, Black America, please stop appropriating African clothing and tribal marks, **Those People**, 2015. Disponível em: <<https://thspp.com/black-america-please-stop-appropriating-african-clothing-and-tribal-marks-3210e65843a7#.b76o8468f>>. Acesso em 25 jan 2016.

GRILLO, Trina, Anti-essentialism and Intersectionality: Tools to Dismantle the Master's House. In: HACKERTT, Elisabeth & HASLANGER, Sally (org.), **Theorizing Feminisms: A Reader**. Oxford University Press, 2006, p.30-40.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005.

HARPER, Frances E. W. **Iola Leroy, or Shadows Uplifted**. The Schomburg Library of Nineteenth-Century Black Women Writers. New York: Oxford University Press, 1988 [1982].

HO, Arnold K.; SIDANIUS, Jim; LEVIN, Daniel T. & BANAJI, Mahzarin R. Evidence for hypodescent and racial hierarchy in the categorization and perception of biracial individuals. **Journal of Personality and Social Psychology**, 100(3), 2011, p. 492-506.

HOOKS, bell. Black Women: Shaping Feminist Theory. In: HOOKS, bell. **Feminist Theory: From Margin to Center**. Boston: South End Press, 1984, p. 1-15.

J.C.M. Transexual promete luta. **Correio da Manhã**, 2015. Disponível em: <[www.cmjornal.xl.pt/nacional/politica/detalhe/20150728\\_0115\\_transexual\\_promete\\_luta.html](http://www.cmjornal.xl.pt/nacional/politica/detalhe/20150728_0115_transexual_promete_luta.html)>. Acesso em 25 jan 2016.

KENNEDY, Randall. Racial Passing. **Ohio State Law Journal**, 62(1145), 2011.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. **Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics**. London: Verso, 1985.

LUCAS, Lauren. Undoing Race? Reconciling Multiracial Identity with Equal Protection. **California Law Review**, 102(5), 2014, p. 1243-1302.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, 9, 2008, p. 73-101.

MOUFFE, Chantal. **The Return of the Political**. London: Verso, 1993.

NAACP. Imposter Sued School Over Race Claims. **The Smoking Gun**, 2015. Disponível em: <<http://www.thesmokinggun.com/documents/bizarre/rachel-dolezal-discrimination-lawsuit-786451>>. Acesso em 25 jan 2016.

RAYMOND, Janice. **The Transsexual Empire: The Making of the She-Male**. London: Teachers College Press, 1994 [1979].

RICH, Camille. Affirmative Action in the Era of Elective Race: Racial Commodification and the Promise of the New Functionalism. **The Georgetown Law Journal**, 102 (179), pp. 179-218. Disponível em <<http://mylaw2.usc.edu/assets/docs/directory/1000025.pdf>>. Acesso em 15 nov 2016.

RODRIGUES, Catarina. Ser negro ou branco importa para lutar contra a discriminação racial? **Observador**, 2015. Disponível em: <<http://observador.pt/2015/06/16/negro-branco-importa-lutar-discriminacao-racial/>>. Acesso em 25 jan 2016.

SAJNANI, Damon. Rachel/Racial Theory: Reverse Passing in the Curious Case of Rachel Dolezal. **Transition Magazine at the Hutchins Center**, 2015. Disponível em: <<http://hutchinscenter.fas.harvard.edu/news/hutchins/rachelracial-theory-reverse-passing-curious-case-rachel-dolezal>>. Acesso em 9 jan 2016.

SAMUELS, Allison. Rachel Dolezal's True Lies. **Vanity Fair News**, 2015. Disponível em; <<http://www.vanityfair.com/news/2015/07/rachel-dolezal-new-interview-pictures-exclusive>>. Acesso em 25 jan 2016.

SANTOS, Ana Lúcia. Para lá do binarismo? O intersexo como desafio epistemológico e político. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 102, 2013, pp. 3-20.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. **Tempo Social; Rev. Sociol. USP**, S. Paulo, 5(1-2), 1993, p. 31-52.

SHCARF, Jennifer. University yoga class suspended due to 'cultural appropriation' dispute, **Independent**, 2015. Disponível em: <<http://www.independent.co.uk/news/world/americas/university-yoga-class-suspended-over-cultural-appropriation-dispute-a6744426.html>>. Acesso em 25 jan 2016.

THRASHER, Steven W. Rachel Dolezal exposes our delusional constructions and perceptions of race, **The Guardian**, 2015, n.p.. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/jun/12/rachel-dolezal-delusional-construction-perception-of-race>>. Acesso em 25 jan 2016.

YETMAN, Norman. Introduction: Definitions and Perspectives. In: YETMAN, Norman (org.), **Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life**, 1998, p.1-38.

YOUNG, James, **Cultural Appropriation and the Arts**. Malden: Blackwell Publishers, 2008.

YOUNGE, Gary, "Rachel Dolezal's deception: her 'black' identity doesn't make sense – or make her black", **The Guardian**, 2015. Disponível em: <<http://www.theguardian.com/world/commentisfree/2015/jun/12/rachel-dolezal-black-identity-civil-rights-leader>>. Acesso em 25 jan 2016.

UNESCO. **The Race Question**. Paris, 1950.

WESTON, Kath, **Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship**. New York: Columbia University Press, 1991.

WILLIAMS, Gregory Howard. **Life on the Color Line: The True Story of a White Boy Who Discovered He Was Black**. Penguin Publishing Group, 1996.

Recebido em 26/05/2016.

Aprovado em 31/10/2016.



# **Artigos/Articles**



## **POR UMA ÉTICA DO CUIDADO: EM BUSCA DE CAMINHOS DESCOLONIAIS PARA A PESQUISA SOCIAL COM GRUPOS SUBALTERNIZADOS**

*Pâmela Marconatto MARQUES\**

*Maria Elly Herz GENRO\*\**

**RESUMO:** Quando o cientista social constata que parte fundamental dos saberes do mundo são ignorados, silenciados, invisibilizados – algo no *modus operandi* da pesquisa social tradicional passa a causar-lhe imenso desconforto. A pergunta ética fica atravessada em seus olhos, em sua garganta: como retirá-los – esses saberes e seus autores - desse lugar indolente, onde não são mais do que a sombra imperfeita dos saberes do Norte? Como fazê-lo sem apertar ainda mais o nó de subalternização desse outro marginalizado? Pode-se fazer pesquisa de modo menos invasivo, assimétrico e extrativo? A preocupação com o modo como se observa, trata, reflete, evidencia, descreve o mundo social e se retorna a ele, tudo isso faz parte de uma investigação cuidadosa em lugar do paradigma de descuido que compõe as tessituras epistemológicas com as quais se costuma fazer ciência. Pode-se mesmo dizer que a pesquisa cuidadosa trata-se de uma investigação hiperconsciente de si mesma, de suas miopias e pontos-cegos, que vem sendo buscada e esboçada por inúmeros coletivos latino-americanos dedicados a pensar metodologias outras.

**PALAVRAS-CHAVE:** Metodologias descoloniais. Pesquisa em co-labor. Subalternidade. Cuidado. Epistemologias do Sul.

---

\* UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Porto Alegre – RS – Brasil. 90046-900 - pmarconatto@gmail.com.

\*\* UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Faculdade de Educação. Departamento de Estudos Básicos. Porto Alegre – RS – Brasil. 90046-900.

## Introdução

Se partirmos do pressuposto de que a realidade social responde no idioma em que é perguntada, como nos sugere Boaventura de Sousa Santos (SANTOS; MENESES, 2010), somos levados a imaginar que o idioma em que elaboramos as perguntas com que interpelamos o social se constitui, não somente de nosso repertório teórico, mas da postura metodológica/epistemológica que faz com que transformemos o material à nossa disposição em problema.

Nesse sentido, realizar uma reflexão sobre essa postura implica trazer à evidência – isso é, tornar consciente e manifesto – o geralmente obscuro, muitas vezes intuitivo, caminho por meio do qual se faz pesquisa e produz conhecimento, discutindo os fundamentos epistemológicos da pesquisa social. Essa é a tarefa a qual será dedicado o presente estudo: mais do que apontar molduras prontas às quais ajustar a matéria a ser apreendida durante a pesquisa social, refletir sobre as (des)preocupações com que se empreende o caminho da pesquisa, sondando algumas formulações epistêmicas interessantes que se refletem em posturas ético-metodológicas mais sensíveis, que aqui propomos chamar pesquisa cuidadosa. É sobre seus desafios, tecidos com os fios coloridos da interculturalidade, seus limites e potencialidades, que se destina o presente trabalho.

## A (anti)ética da pesquisa com o subalterno

Há cerca de vinte e cinco anos a teórica cultural indiana Gayatri Spivak (2011) lançava o livro *Pode o subalterno falar?* A proposta do livro, polêmico ainda hoje, era a de problematizar a possibilidade, aventada por inúmeros cientistas sociais bem intencionados, de falar em nome daqueles que não têm voz. A tese apresentada foi a de que a atitude de falar em nome do outro ou pelo outro, contribuía, no fim das contas, para que esse outro seguisse sem falar e, assim, sua condição de subalternidade fosse mantida intacta, enquanto o pesquisador-enunciador recebia os méritos por sua pesquisa engajada.

Admitia-se, aí, que esse outro subalterno fosse capaz de relatar/denunciar sua condição, contanto que se lhe desse a possibilidade da fala. Spivak (2011), no entanto, apontava para as duas condições básicas desse processo emancipatório: falar e ser ouvido. Mesmo o discurso mais inflamado perderia sentido sem alguém para escutá-lo. Outro problema impunha-se aí: tampouco basta a presença desse ouvinte e sua disposição para ouvir se o lugar de enunciação daquele que fala for deslegitimado de antemão, ou seja: se aquele que ouve assumir uma posição

assimétrica em relação àquele que fala, negando-lhe horizontalidade e, assim, possibilidade de diálogo, convergência e aprendizado mútuo.

Alguns anos depois, Boaventura de Sousa Santos (SANTOS; MENESES, 2010) diria que essa atitude indolente se insere numa lógica de negação da alteridade por meio de um processo que envolve exotização dos seus saberes, reputados à ignorância, a tradições localizadas (e não globais), ao atraso e/ou à alienação. Chamou tal atitude de construção da inexistência do outro, processo ativo, centrado na negação de sua legitimidade para falar/ser ouvido/ter seus saberes levados em conta.

O sociólogo português, assim como inúmeros contemporâneos que se dedicaram ao enfrentamento da temática (MEMMI, 2007; MIGNOLO, 2007; QUIJANO, 2007, WALSH, 2007), identificou essa produção de silenciamentos e invisibilizações como engrenagens de uma maquinaria voltada à afirmação de um padrão hegemônico de ser/viver/conhecer/agir no mundo, iniciado com o processo de colonização que se seguiu à conquista da América. Nesse sentido:

A criação da alteridade colonial como espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do Ocidente foi o contraponto colonial de transportar a sabedoria e a civilização para povos supostamente vivendo nas trevas da ignorância. Assim, conferiu-se consistência a todo o sistema colonial, transformando a alteridade em objetos naturais, sobre quem urgia agir para os “introduzir” na história e no desenvolvimento. (CHAKRABARTY, 2008, p.383).

Esse processo defendido como modernizador encontrou seu apogeu no capitalismo industrial e no desenvolvimento científico e cultural que se expandia a partir de um centro (Europa e América do Norte), em direção a uma periferia (restante do mundo). A esses polos, que cruzam espacialidades e hegemonia, Boaventura de Sousa Santos (SANTOS; MENESES, 2010) chamou Norte e Sul.

Enquanto o Norte ter-se-ia consolidado no imaginário social como produtor de conhecimento, narrativas, saberes e fazeres universais, válidos e legítimos, prontos, portanto, a serem disseminados, copiados e reproduzidos, construiu-se ativamente uma imagem do Sul enquanto consumidor desses saberes, espaço vazio a ser preenchido por eles, lugar arcaico a ser inserido em um caminho de desenvolvimento e progresso pautado pela sombra do Norte, que não apenas já o percorrera, mas ocupa, hoje, sua dianteira, construindo o presente e determinando o futuro (que, com disciplina, poderia ser alcançado pelo Sul atrasado).

Essa geografia de hegemonias e subalternidades pautada na lógica colonial foi complexizada no contexto pós 2ª Guerra Mundial, com a criação da Organização

das Nações Unidas e, com ela, uma agenda de desenvolvimento a ser seguida pelos países do 3º mundo que exigia indicadores, relatórios, diagnósticos e, no limite, intervenções diretas (MERRY, 2011). Nas palavras de Mignolo (2007):

Desenvolvimento tornou-se um termo na retórica da modernidade para esconder a reorganização da lógica da colonialidade: as novas formas de controle e exploração do setor do mundo rotulado como Terceiro Mundo e países subdesenvolvidos. A matriz racial de poder é um mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados. Ser subdesenvolvido não é como ser um indígena das Américas? Ou um negro da África? (MIGNOLO, 2007, p.293).

Um dos resultados dessa corrida pela medição do mundo foi a sistematização de uma listagem daqueles que seriam os 50 países mais pobres, inicialmente chamada lista de países inviáveis ou fracassados e, recentemente alterada para países menos avançados, talvez no afã de mantê-los engajados na corrida pelo desenvolvimento. Uma das consequências mais expressivas do ônus de figurar nessa listagem de países é o fato de que, uma vez ali, a soberania nacional fica relativizada, dando ensejo a todo tipo de intervenção internacional terapêutica. Essa postura aparece perfeitamente descrita nas palavras de Stuart Hall (2003):

A metodologia de comparação implícita e o tipo de narrativa macrosociológica que a legitima faz com que tudo que é diverso no resto do mundo seja decodificado como um “ainda não”, uma falta a ser compensada por meio da intervenção social cabível (HALL, 2003, p.78).

Assim, entendemos que mesmo o Sul conta com uma periferia ainda mais profundamente subalternizada e silenciada, localizada, em sua maioria, no continente africano, com alguns representantes no Oriente Médio e apenas um caso nas Américas. Ao olharmos esse cenário imbuídos da crítica de Spivak (2011), provavelmente, constataremos que esses países menos avançados perderam seu lugar de enunciação, deslegitimados pelo suposto fracasso na execução de um projeto de cuja definição sequer participaram. Não nos parece coincidência o fato de os habitantes desses contextos associados ao atraso serem não brancos e, em sua grande maioria, negros. A historiadora moçambicana Maria Paula Meneses (2008) explica essa sobreposição:

A localização histórica do negro conceptualmente desenvolvida como momento anterior (e inferior) à modernidade ocidental, autojustifica a inevitabilidade da

vantagem da cultura europeia, moderna e potencialmente universal. A atribuição de um lugar de especificidade à realidade africana transformou-se no artifício ideológico que tem justificado não só a invenção do mundo indígena como local, como também a naturalização da **não contemporaneidade** de África com o tempo do Ocidente moderno. África transformou-se num espaço de diferença ontológica, onde a tradição se assumiu como referencial de uma sociedade considerada fora da história. (MENESES, 2008, p. 78).

Essa perda implica no silenciamento de seus saberes e práticas, entendido por Boaventura de Sousa Santos (2000) como “desperdício de suas experiências” como produtores de alternativas na construção de uma “vida boa” aptas a serem compartilhadas e traduzidas entre os povos do Sul.

Quando o cientista social engajado faz essa constatação – de que parte fundamental dos saberes do mundo são ignorados, silenciados, visibilizados – algo no *modus operandi* da pesquisa social tradicional passa a causar-lhe imenso desconforto. A pergunta ética fica atravessada em seus olhos, em sua garganta: como retirá-los – esses saberes e seus autores - desse lugar indolente, onde não são mais do que a sombra imperfeita dos saberes do norte? Como fazê-lo sem apertar ainda mais o nó de subalternização desse outro marginalizado? Pode-se fazer pesquisa de modo menos invasivo, assimétrico e extrativo?

## Pesquisa em Colaboração x Pesquisa “em detrimento”

Somente um sujeito consciente da complexidade dos mecanismos que agem sobre si (ou consigo) quando interpela o social é capaz de produzir pesquisa cuidadosa, ou seja, aquela que não descuida do que pesa sobre as decisões que, como cientistas sociais, tomamos antes, durante e depois de ir a campo, escapando tanto do racionalismo dogmático quanto do relativismo ingênuo. Tal atitude pressupõe *“comprometerse en una serie de niveles, no solamente con la temática que se investiga, pero con la manera como se produce esta temática, se le plantea como problema y se le dan respuestas”* (LEYVA SOLANO; SPEED, 2008, p.62). Requer a superação da lógica extrativa de conhecimento que impera nas investigações sociais, marcada, por exemplo, pela imposição de uma agenda que, embora externa à comunidade estudada, espera-se seja atendida por ela com rapidez, coerência e docilidade; pela despreocupação com a atribuição de autoria a conhecimentos compartilhados conosco por autoridades e/ou lideranças populares; pela naturalidade com que se impõe o não retorno à comunidade estudada dos resultados a que se chegou mediante a sua colaboração, ou, ainda, pela incapacidade de sequer cogitar

produtos da investigação além do texto científico, capazes de apoiar as lutas em que se debatem os grupos pesquisados.

A preocupação com o modo como se observa, trata, reflete, evidencia, descreve o mundo social e se retorna a ele, faz parte de uma investigação cuidadosa em lugar do paradigma de descuido que compõe as tessituras epistemológicas com as quais se costuma fazer ciência. Poderia mesmo dizer que essa se trata de uma investigação hiperconsciente de si mesma, de suas miopias e pontos-cegos, que vem sendo buscada e esboçada por inúmeros coletivos latino-americanos dedicados a pensar epistemologias pós-coloniais nos últimos anos<sup>1</sup>. Uma das apostas mais promissoras nesse sentido é o desenvolvimento de metodologias de pesquisa em colaboração.

No afã de lançar luz sobre sua emergência, proponho o movimento de entendê-la por sua inversão: se houve necessidade de falar-se em pesquisa em colaboração é porque o paradigma hegemônico é o da pesquisa feita em detrimento. Nesse sentido, ao falar em pesquisa cuidadosa x pesquisa sem cuidado (ou descuidada), refiro-me à mesma lógica extrativista e unilateral que é denunciada pelas metodologias em colaboração.

O trabalho em co-labor, como vem sendo chamado nos contextos latino-americanos em que vem sendo desenvolvido, ingressa nesse cenário como possibilidade emergente de uma maneira outra de fazer pesquisa. Surge como quebra seguida de reorganização de nosso fazer científico, interpelando nossas mais elementares ferramentas, como o tradicional projeto de pesquisa, seus elementos e as temporalidades em que se enclausura.

As metodologias em co-labor admitem o fardo colonial que pesa sobre nossas investigações e a arrogância acadêmica com que costumamos realizá-las (LEYVA SOLANO; SPEED, 2008, p.66). Impõem a vontade de comprometer-se em outros níveis com a realidade social que descrevemos e assumir as dificuldades de um caminho ainda por ser traçado nas Ciências Sociais, mais atento ao outro em todas as suas manifestações, tendo-o, de fato, como co-autor do empreendimento que se quer realizar. Sua proposta se insere em um projeto de descolonização acadêmica que pressupõe admitir a diversidade de experiências levadas a cabo no mundo, fora do cânone científico e sem depender dele, e que resultam de saberes legítimos que seguem regendo a vida daqueles que pesquisamos ao alvedrio de nossa razão

---

<sup>1</sup> Apesar de mencionarmos especificamente a América Latina aqui, reforçamos, no entanto, que essas epistemologias se afirmam como desdobramento das possibilidades de autocrítica e não de localização geográfica. Ao contrário, Mignolo (2007) propõe a mestiçagem discursiva como possibilidade de escavar outra linha de construção discursiva a partir de outras linhagens de pensamento. No caso do poscolonialismo essa linhagem não se daria sobre a fixidez de localizações geográficas, mas de um acontecimento: a colonialidade.



indolente, que costuma buscar na realidade social apenas o que lhe falta (SANTOS, 2007).

Aubry (2011) indica o campo de conhecimento da ciência como “*un muy pequeño recorte del grande conocimiento de la vida y experiencia*”. Essa imagem da ciência como conjunto limitado, subverte a lógica de que ela própria e outras formas de conhecimento tratem-se de saberes apartados e incomunicáveis e, reclama uma postura de humildade do cientista que implica, em alguma medida, na necessidade de desaprender o aprendido a partir da comunicação com o grupo investigado. Boaventura de Sousa Santos (2007) afirma algo semelhante ao mencionar a ignorância como ponto de chegada, uma vez que admiti-la é essencial para uma postura de abertura e aprendizagem com o outro.

## Pelo empoderamento epistemológico do “subalterno”

Na experiência pessoal de Pâmela com a pesquisa no Haiti, que já se prolonga por dez anos e que conta, nos últimos cinco, com a orientação de Maria Elly, deparamo-nos com a grande dificuldade de ela colocar-se em contato com seus interlocutores principais na pesquisa sobre a Universidade Haitiana: os estudantes universitários daquele país. Como as entrevistas que havia projetado realizar durante o mestrado em Educação não puderam ser feitas pessoalmente - já que não se conseguiu levantar fundos na Universidade para uma nova ida ao Haiti - o correio eletrônico nos pareceu o caminho natural para fazê-lo sem maiores dificuldades. Após meses de tentativa de receber alguma resposta dos alunos que ela já havia conhecido em sua primeira viagem ao Haiti, e de inúmeros *e-mails* escritos em inglês, espanhol, francês (porque em algum momento imaginei que o problema pudesse estar no idioma), passou-se a refletir sobre as causas do que acontecia.

O primeiro movimento feito, inspirado nas lógicas de pesquisa em co-labor (LEYVA SOLANO; SPEED, 2008) foi o de compreender o que ocorria não somente como causalidade ou má sorte, mas como não resposta ativamente executada pelos alunos contatados. Essa não resposta pensada como ação, foi percebida como resistência, ainda que não planejada ou articulada, desses jovens universitários. Como recusa à colaboração com uma estrangeira em mais esse nível, apesar de suas boas intenções. Metodologicamente, percebeu-se que estivemos tentando contato de maneira assimétrica com esses sujeitos, já que, o tempo todo, trataram-se das perguntas formuladas unilateralmente pela pesquisadora e que deveriam obedecer ao tempo de resposta ditado por ela, ignorando as lutas e enfrentamentos com os quais se debatiam naquele momento e as respostas mais urgentes que exigiam:

*Los procedimientos de los actores sociales no son los del investigador convencional. Este último irrumpe con sus presupuestos teóricos, el tema de su tesis, un encargo académico de su institución; es decir, con preocupaciones abstractas originadas en sus lecturas o sus maestros; como asesor de una agencia oficial, internacional o civil, o por los intereses de quienes le proporcionaron la beca o los fondos para su investigación. Al contrario, los comisionados por mandato de otros compañeros de lucha cargan con la responsabilidad de dar a sus comunidades una respuesta a preguntas endógenas: un conflicto que transformar de manera constructiva, una situación resentida como problemática, o un desafío colectivo que resolver; en suma, una respuesta comprometedora a luchas concretas: políticas, ecológicas, laborales, agrarias, de producción y comercialización o de convivencia, etcétera, de una realidad local, regional o hasta más amplia (AUBRY, 2011, p.62).*

Percebeu-se, assim, que seguimos tentando falar por eles, contando com a legitimidade que sua aparição no trabalho de conclusão nos conferiria e sem nada a lhes oferecer em contrapartida, não fazendo outra coisa que lhes invadir a vida que corria em seu próprio ritmo, com suas temporalidades e exigências estranhas à pesquisa. Acerca dessa atitude extrativa, Freire (1973, p.20) afirma que “*toda invasión sugiere, obviamente, un sujeto que invade*”. Sugere ainda que:

*El invasor reduce los hombres del espacio invadido a meros objetos de su acción (...) el primer actúa, los segundos tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del primero; éste dice la palabra, los segundos, prohibidos de decir la suya, escuchan la palabra del primero; el invasor piensa, en la mejor de las hipótesis, sobre los segundos, jamás como ellos; éstos son pensados por aquellos. (FREIRE, 1973, p. 21).*

A construção freiriana dialoga, assim, com os dilemas com que se debate a investigação em co-labor: é possível ocupar outro lugar na pesquisa que não aquele de invasor? Para avançar em relação a essa crítica, nos parece interessante um movimento de empoderamento metodológico dos invadidos. Freire (1973, p.23) segue a citação reproduzida acima afirmando que “*El invasor prescribe, los invadidos son pasivos frente a su prescripción*”. Com base, principalmente, na experiência vivida com os estudantes haitianos, propomos dois movimentos hermenêuticos que desafiam a afirmação freiriana: 1) O entendimento de que os silêncios, a não-colaboração, o não entusiasmo, o não esforço de compreensão mútua, o esquecimento, que tendem a ser assumidos como passividade dos invadidos, podem constituir resistência, atitude potente de rechaço ao que é imposto

verticalmente. 2. A aposta de que os invadidos não ouvem passivamente a palavra do outro sem que haja, incontinente, ato mental de valoração, dúvida, refutação, oposição, transfiguração do ouvido. Mais: de que haja, depois da partida do invasor, um momento de subversão de sua palavra, em que ela é questionada, posta em debate, transformada em chiste, paródia, entre os invadidos.

Rita Laura Segato (2016), admite que, diferente do que afirma Spivak (2011) em *Pode o Subalterno falar?* – de que ele não pode falar – não somente pode como o faz, mas entre eles<sup>2</sup>. Assim, não se trata de salvá-los da alienação em que se encontram, mas de criar as condições de possibilidade para que falem conosco e não somente entre eles. Esse movimento não me parece possível de ser empreendido apenas estando entre eles (como o observador total de Garfinkel), mas necessita de uma postura outra onde os sentidos – sobretudo a audição – sejam elevados a um novo patamar.

## A ressignificação dos sentidos na pesquisa cuidadosa

Impõe-se, para a realização de uma pesquisa sob o paradigma do cuidado, uma escuta aberta à surpresa, capaz de ouvir o novo sem reduzi-lo imediatamente ao já conhecido, de ouvir – e lidar com - o que não responde necessariamente às questões de pesquisa, o que desestabiliza as hipóteses com que vamos a campo, o que coloca arestas em um trabalho científico que se pretende redondo. Trata-se de uma postura ativa e generosa, de respeito e humildade, em que se houve o outro que fala sem pressa, sem cortes, sem conversão imediata em texto ou conclusões, que implica maturação da palavra ouvida até que, junto dos demais sujeitos de pesquisa, decida-se o que fazer com ela. Há, aí, um tempo que se expande como uma coluna de ar, permitindo o respiro, a distensão, a dilatação do processo mediante o qual se apreende ou desvenda uma dada narrativa. Tempo para que ela repercuta e produza efeitos sobre o pesquisador.

Essa postura parece incorporar de modo potente o debate que vem sendo realizado pela antropóloga britânica Marilyn Strathern (2004). Em *Parcial Conexions*, ela sugere que o campo de pesquisa é constituído de partes/partículas que, somadas, não dão origem a um todo fechado, completo, uno. O que está em questão é o tipo de conexão que pode ser concebida entre essas partes/partículas/entidades que têm diferentes origens, não obedecem a escalas comuns, não são comparáveis, não estão no mesmo registro, mas trabalham em comunhão.

---

<sup>2</sup> A fala de Segato (2016) integra uma série de entrevistas realizadas pela antropóloga Verônica Gago (Universidad Nacional de San Martín) por ocasião do aniversário da obra de Spivak (2011) e está disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y>.

Nesse contexto, admite-se que se um não pode definir completamente o outro, já que nenhuma posição oferece um contexto em que se verifique superposição completa de um em relação ao outro, tampouco a perspectiva de uma parte/partícula pode subsumir-se à perspectiva da outra. As conexões entre as mesmas são, assim, parciais porque nenhuma entidade única é criada entre as partes. O exemplo dado por Strathern (2004) é o do organismo e da máquina, cuja conexão é o que define o *cyborg*, e que, apesar de justapostos, não podem ser conectados numa relação parte/totalidade, já que um não pode definir completamente o outro. Strathern (2004), aposta nos espaços entre estas justaposições como o lugar de potência dessas conexões instáveis, onde o indecifrado/indecifrável pode se localizar, onde o não traduzido pode seguir projetando-se sobre os envolvidos nessa constelação (inclusive sobre o leitor), graças à brecha. Esse movimento altera o status epistemológico da lacuna. Ao invés de ser percebida como algo que falta – e portanto, que fracassa – ela é entendida como lugar de infinita possibilidade de manifestação do devir.

Essa suspensão das certezas que acompanha a proposta de Strathern<sup>3</sup> (2004), comunica-se com uma recente experiência entre os M'biá Guaraní, comunidade indígena que vive próximo à Itapuã, na grande Porto Alegre/RS. O Cacique Vherá Poty explicava ao público visitante, composto de alunos e funcionários da UFRGS, as distintas raízes de alma que poderiam ter os seres humanos (ele próprio vinha do trovão) diante do que acenávamos nossas cabeças, assentindo. Ao perceber esse movimento, Verá não hesitou em suspender a fala e dirigir-se a nós mais ou menos nos seguintes termos: “Parem de dizer que entenderam. Estamos falando de algo difícil, profundo, que não pode ser entendido assim tão rápido. Escutem uma vez e pensação que entenderam. Escutem outra e verão que há um elemento fora do lugar. Escutem uma terceira e perceberão que há mais coisas que não se encaixam. Na quarta vez verão que não haviam entendido nada. Talvez na quinta possam começar de novo”. Essa experiência entre os M'biá guarani<sup>4</sup>, de modo mais potente que qualquer teoria, ensinou-nos a desconfiar em relação à rapidez com que produzimos **ideias-certezas** durante nossas pesquisas e a importância da atitude com que escutamos falar.

Gladys Tzul (2014), intelectual feminista guatemalteca, trabalha com escutar falar como categoria em seu pensamento<sup>5</sup>. Ela refere-se, entretanto, ao sujeito

<sup>3</sup> A suspensão das certezas também aparece em Latour (2012) e Stengers (1999) como potente caminho metodológico.

<sup>4</sup> Para a leitura de um trabalho científico cuidadoso, que se faz na busca de um outro tempo e lugar para a escrita e no desafio da interculturalidade, sugiro BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Nhembo'e. Enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guaraní. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

<sup>5</sup> Para ver mais, sugere-se a leitura da entrevista realizada pelo CES com Tzul, disponível em <http://alice.ces.uc.pt/news/?p=3013>

investigado e não ao investigador, em uma atitude de espregueira, de averiguação das condições de possibilidade de sua própria fala, quando cala o pesquisador. Trata-se de um cálculo a partir da fala do outro hegemônico, do desvelamento antecipado de sua atitude e expectativa diante da voz subalterna, cujo resultado conduz ao silenciamento ou à vocalização estratégicos.

Outra dimensão dos silêncios que nos parece central a uma investigação que se pretende cuidadosa é aquela que se impõe entre os sujeitos investigados, enquanto grupo que também se processa assimetricamente. A antropóloga boliviana Sílvia Riveira Cusicanqui (1990) admite essa dimensão como uma das limitações da Investigação-ação Participativa (IAP) à medida que, ainda que determinado pesquisador se proponha a ouvir um grupo subalterno, geralmente ouve determinados indivíduos em detrimento de outros, reproduzindo (e mesmo reforçando) relações de poder assimétricas em seu interior. Isso ganha ainda mais peso se levarmos em conta que a IAP pretende-se pesquisa em colaboração com pretensão descolonizadora, ou seja: capaz de produzir empoderamentos, deslocamentos, rotas de fuga de relações de poder opressoras no interior dos grupos estudados.

Mais uma vez se coloca, como fantasma<sup>6</sup> (DELEUZE, 1974), o problema de Spivak (2011), que conduz aos questionamentos: Quem fala quando um grupo de pesquisadores se propõe a ouvir um grupo subalterno? Quem se escuta falar e que vozes seguem inauditas, interdidas para a fala? Em que medida entra ou deve ser incorporada ao nosso repertório ético enquanto cientistas sociais a preocupação com a criação de condições de possibilidade para que outras falas emerjam nesse processo de escuta? É/deve ser/pode ser nossa essa atribuição?

Aubry (2011, p. 11) afirma que “*el conocimiento científico que genera un investigador tiene una dimensión ética a partir de la implicación de sus resultados, su uso, para qué está produciendo conocimiento o a qué tipo de proyecto está abonando*”. A preocupação que demonstra, assim como Rivera Cusicanqui (1990), nos parece ser a mesma a que nos somamos: saber como os saberes produzidos em diálogo com as comunidades investigadas podem auxiliá-las – no mínimo não prejudicá-las - em suas lutas concretas.

No caso dos universitários haitianos esse cuidado com a dimensão da escuta torna-se ainda mais valioso ao assumir como hipótese que o modo como empreendemos estudos sobre a pobreza pressupõe-na como espaço vazio de sentidos

---

<sup>6</sup> Gilles Deleuze aponta que os fantasmas, como propõe a psicanálise, seriam efeitos de realidade e poderiam ultrapassá-la. Os fantasmas seriam da natureza do traço, como propõe Derrida, e não faria diferença definir o fantasma como verdadeiro ou falso. Os fantasmas são sempre verdadeiros. Eles podem reproduzir os sentimentos que marcaram um acontecimento e perpetuá-lo, pois ultrapassam limites temporais e, segundo Gilles Deleuze, “nem ativos nem passivos, nem internos nem externos, nem imaginários nem reais, os fantasmas têm realmente a impassibilidade e a idealidade do acontecimento” (DELEUZE, 1974: p. 218)

e saberes, pronto a ser preenchido pela razão hegemônica. Os haitianos (vistos como bloco homogêneo de negros-pobres) situam-se justamente nesse lugar desproprio, deslegitimado, vazio, interdito para a fala. Nesse sentido, somente avançamos se ousarmos compreendê-los (à pobreza e ao Haiti) fora do paradigma da incompletude. Avançamos mais se ousarmos ir além do ilemorfismo denunciado por José Carlos dos Anjos (2014) como processo pelo qual o pensamento subalterno é reduzido à matéria a ser ajustada no formato de nossas armaduras teóricas hegemônicas. Esse processo, apesar de muitas vezes emergir de pesquisas que se querem críticas e engajadas, mantém inalteradas as fórmulas hegemônicas de produção de conhecimento, já que o conhecimento subalterno segue restrito à matéria, deixando de produzir seus efeitos enquanto forma. Também esse movimento sinaliza a busca de uma metodologia cuidadosa com a qual fazer pesquisa.

Por fim, a dimensão da escuta também se abre como caminho para ser afetado (FAVRET-SAADA, 2005) em campo e, imerso nesse novo estado de sensibilidade, ser capaz de produzir de forma distinta, de criar outras possibilidades para descrever esse encontro. Nesse sentido, Ixtik e Berrio (2010) propõem um método colaborativo “*de otra manera*”, levando em consideração as limitações pelas quais passamos em nossas instituições de pesquisa. As autoras admitem que o método colaborativo seja iniciativa de um dos lados envolvidos na investigação, podendo ser aceito ou refutado pelo outro. O capítulo de que são autoras na obra *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado* compõe um interessante relato de experiência com mulheres indígenas da região dos Chiapas, México, dedicado a uma profunda autocrítica. Merecem destaque as perguntas sugeridas pelas autoras para viabilizar a investigação colaborativa *¿con quienes se puede/debe trabajar de este modo? ¿Sujetos constituidos políticamente y ampliamente reconocidos? ¿Con luchas prontas con las cuales nos identificamos? ¿Cómo se plantea la agenda conjunta?* (IXTIK; BERRIO, 2010, p.13).

Ademais, na contribuição metodológica do trabalho, ao refletir sobre as questões postas, também aparece como novidade o entendimento das autoras, ao trabalhar com *los dolores del pasado* das mulheres envolvidas na pesquisa, a afetividade como uma experiência social significativa que pode emergir da situação de investigação e, quando o faz, mobiliza os envolvidos, evidenciando que fazer pesquisa também pode implicar ser atravessado, afetado no encontro que se dá em campo e que pede à escrita científica que ouse e experimente ao comunicar a ética e a estética desse atravessamento<sup>7</sup>. (IXTIK; BERRIO, 2010, p.13).

---

<sup>7</sup> Com efeito, a ideia do pesquisador neutro, assim como a insistência, tanto a leiga quanto a acadêmica, em perceber a paixão como algo alheio, senão oposto à razão e ao fazer científico tornam-se problema. Rousseau (1999), em seu *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, já sugeria que não seria possível conceber porque aquele que não tivesse desejo ou medo se daria ao

Boaventura de Sousa Santos (2004) vem propondo pensarmos em uma participação observada<sup>8</sup> – como contraponto à observação participante – e que consiste no registro das impressões que emergem ao estar juntos desses atores, cientes de que algo simétrico ao que realizamos em relação a eles se dá em relação a nós, sujeitos estranhos àquele espaço, cuja presença coloca em cheque o desenrolar cotidiano da vida e faz emergir tensões e reorganizações nos fazeres e discursos.

Também a visão, esse sentido que tem sido levado a encontrar, perscrutar, vigiar, penetrar no menor dos seres e no mais longínquo dos astros, merece ressignificação a partir do cuidado. A leitura e a literatura, como expressão máxima do ideal iluminista europeu também podem ser realizadas de outras maneiras, afeitas à decolonialidade.

Em *Desocidentada*, Maria Inês de Almeida (2009) convoca a um entorno simbólico ao Sul, a uma literatura – que se faz com letra – emergente, de autoria coletiva, por meio da qual os indígenas, cantores da floresta ingressam no mundo impresso e, através dele, estabelecem uma relação poética, afetiva e política com seus interlocutores não indígenas. Escrever aparece, aí, como ato de amor à terra, experiência poética, gesto radical que leva o ser humano ao encontro de sua natureza e em direção ao outro: “A grande diferença entre a escrita ocidental e a escrita dos índios é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente” (ALMEIDA, 2009, p. 28).

Escrever é inscrever-se no corpo da terra e de todos os seres que a habitam. “O efeito da existência dos corpos, incluindo os espíritos, é também, curiosamente, o que chamaremos de escrita.” (ALMEIDA, 2009, p. 32). A proposta da autora, atravessada por sua experiência em terra indígena, é de que a textualidade está repleta de existentes não reais (que vivem fora da dimensão histórica dada e inscrevem seu aparecimento na virtualidade). Aí haveria espaço para o sonho, a magia, o mistério, o sagrado, o mito.

O terreno das letras importa não somente pelo que diz uma escrita alfabética, mas porque interessa aos índios uma dimensão não-alfabética, onde a letra assume a multidimensionalidade de uma dança e, assim, pode iniciar uma relação. Por isso a literatura indígena é a palavra dos mais velhos (que já escreviam ao falar), é a palavra de cura, de afeto. (ALMEIDA, 2009, p. 48).

---

trabalho de pensar. Daí a percepção de que sem paixão (temores e desejos), a pesquisa corre o risco de transformar-se num relatório desencarnado, que nada aposta ou experimenta.

<sup>8</sup> Boaventura fez uso desse termo interessante durante a Summer School Epistemologias do Sul, de que participei em Junho de 2014, em Curia/Portugal.

Escrever é entendido, assim, como efeito de viver. A literatura como resto refratado pela vida, gesto cotidiano e sagrado (porque o sagrado compõe o cotidiano), modo de inscrever-se no mundo ocidental e fazer nele sua aparição, com efeito de resistência, de desvio. Do lado de cá, de quem não vive em terra indígena, mas que lá também faz sua aparição durante a pesquisa, resta-nos ler de outra forma essa produção, para que a interculturalidade se possa realizar, para que a intenção do autor indígena, ao escrever, se complete e realize em nossos olhos.

É assim, acionando mais intensamente os sentidos que comumente utilizamos para fazer ciência que a pesquisa cuidadosa vai-se constituindo. Nas brechas do fazer científico hegemônico, com lugar para o silêncio, para a leitura e a escuta atenta, para maturação rumo ao entendimento denso, que comporta o ainda não. Lugar para a palavra do outro capaz de desestabilizar relações de poder constituídas, afirmar novos lugares, descolonizar. Espaço e tempo dilatados para uma investigação que assuma seus lugares instáveis e seja capaz de viajar, de projetar-se e dobrar-se sobre si mesma, corrigindo rotas. Esse nos parece um caminho cuidadoso. Um caminho que não se percorre solitariamente e que exige pensar a investigação científica como exercício ético, compartilhado, mas, sobretudo, afetivo (capaz de afetar e produzir afetos) que se traça com e em direção ao outro.

***FOR AN ETHIC OF CARE: IN SEARCH OF DECOLONIAL PATHS  
FOR SOCIAL RESEARCH WITH SUBALTERNIZED GROUPS***

***ABSTRACT:*** *When the social scientist notes that a key part of the world's knowledge is ignored, silenced, made invisible - something in the modus operandi of the traditional social research starts to cause him immense discomfort. The ethical question remains stuck in his throat: how to remove them - this knowledge and their authors - from this indolent place where they are no more than imperfect shadows of the northern knowledge? How to do it without entangling the subordination even more, furthering the marginalization? Is it possible to do less invasive, asymmetrical and extractive research? To indicate a concern about how we observe, reflect, show, describe the social world and afterwards return to it, should be considered a part of a careful investigation instead of the careless paradigm that makes up the epistemological tessiture with which we usually do science. One might even say that careful research is hyper-self-conscious of its myopia and blind spots which are being sought and sketched by many Latin American collectives dedicated to thinking about methodologies that are other.*

***KEYWORDS:*** *Decolonial methodologies. Collaborative research. Subalternity. Care. South-South epistemology.*



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Inês. **Desocidentada**: experiência literária em terra indígena. Belo Horizonte; UFMG, 2009.

AUBRY, Andrés. “Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales”. En: BARONNET, B. M. Mora y STAHLER, R. (coord.). **Luchas “muy otras”**. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. México: CIESAS, UNACH, UAM, 2011, p. 59-78.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. **Nhembo’e. Enquanto o encanto permanece! Processos e práticas de escolarização nas aldeias Guarani**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grandes do Sul, Porto Alegre

CHAKRABARTY, Dipesh. La historia subalterna como pensamiento político. In: MEZZADRA, Sandro et alli. **Estudios Postcoloniales**. Ensayos Fundamentales. Traficantes de Sueños. Madrid, 2008, p 145-166. Disponível em: <<https://www.traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Estudios%20Postcoloniales-TdS.pdf>>. Acesso em 12 nov 2016.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. Contestação e Democracia na Perspectiva dos Subalternos. Palestra ministrada durante a **Escola de Altos Estudos “Sociedade Civil, Democracia e Contestação”**. Programa de Pós-Graduação em Sociologia – UFRGS, novembro de 2014.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”. In **Cadernos de Campo**, n.13, 2005.

FREIRE, Paulo. **¿Extensión o Comunicación?** La concientización en el medio rural. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, 1973.

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

IXTIC, Angela; BERRIO, Lina Rosa. “Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento” In: LEYVA SOLANO, Xochitl et al. **Conocimientos y prácticas políticas**: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado. Chiapas México DF, Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, 2010.

LATOURET, Bruno. Segunda fonte de incerteza: a ação é assumida; Terceira fonte de incerteza: os objetos também agem. In: \_\_\_\_\_. **Reagregando o social**: uma introdução à Teoria do Ator-Rede. Salvador: Ed UFBA, 2012; Bauru. São Paulo: Edusc, 2012, p. 71-128.

LEYVA SOLANO, Xochitl y SPEED, Shannon. “Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor”. In: LEYVA SOLANO, Xochitl; BURGUETE, Araceli y SHANNON Speed (Coordinadoras). **Gobernar (en) la diversidad**: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor. México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, 2008.

MEMMI, Albert. “As duas respostas do colonizado”. In: \_\_\_\_\_. **Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador**. (Pref. de J-P. Sartre). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 159-182.

MENESES, Maria Paula. Mundos locais, mundos globais: a diferença da história. In CABECINHA, Rosa; CUNHA, Luís (orgs.), **Comunicação Intercultural**. Perspectivas, dilemas e desafios. Porto: Campo das Letras, 2008, p.75-93.

\_\_\_\_\_. Outras vozes existem, outras histórias são possíveis. In GARCIA, Regina Leite (org.). **Diálogos Cotidianos**. Petrópolis, RJ: DP et Alii, 2010, p. 247-265.

MERRY, S. E. Measuring the world: indicators, human rights, and global governance. **Current Anthropology**, 52, (suppl. 3), 2011, p.83-95.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistémica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Revista Gragoatá**, n. 22, p. 11-41, 1º sem, 2007.

QUIJANO, Aníbal “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSFOGUEL, Ramon (coords.). **El giro decolonial**: reflexiones para uma diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

RIVERA CUSICANQUI, Silvia. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. **Temas Sociales**, número 11, IDIS/UMSA, La Paz, 1990, p. 49-64.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente**. São Paulo: Editora Cortez, 2004.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência**. São. Paulo: Cortez, 2000.

\_\_\_\_\_. Para além do pensamento abissal. **Novos Estudos - CEBRAP**, São Paulo, no 79, novembro de 2007.

*Por uma ética do cuidado: em busca de caminhos decoloniais  
para a pesquisa social com grupos subalternizados*

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São. Paulo; Editora Cortez. 2010.

STENGERS, Isabelle. “¿Nomadas y sedentarios?”. In: **Nómadas**. Universidad Central Colombia, Nº. 10, 1999.

SEGATO, Rita Laura. **La lengua subalterna**. Entrevista concedida a Verônica Gago, produzida pela Universidad Nacional de San Martín. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y>>. Acesso em: 17 nov 2016.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Puede hablar el subalterno?** 1. ed. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Oxford: Altamira Press, 2004.

TIZUL, Gladys. Entrevista con Gladys Tzul: La estrategia de poner límites al Estado. **Alice News**. Entrevista concedida a Oswaldo J. Hernández em 28 Jan 2014. Disponível em: <<http://alice.ces.uc.pt/news/?p=3013>>. Acesso em 12 nov 2016.

WALSH, Catherine. “¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales”. **Nómadas**. Universidad Central Colombia, Nº 26, 2007, p. 102-113.

Recebido em 07/04/2016.

Aprovado em 31/10/2016.



## A VOZ SUBALTERNA DE JOAQUIM BENTINHO

*Lays Matias MAZOTI-CORRÊA\**

**RESUMO:** Na modernidade, os grupos caipiras foram representados a partir de um padrão normativo articulado a referências “cultas” e “cidadinas” de escritores cujas análises buscaram expurgar a alteridade e acabaram conferindo à condição de sua subalternidade: o silêncio. Pensando nesses aspectos, o presente texto busca investigar como a voz subalterna de Joaquim Bentinho se manifesta nas obras *As estrambóticas aventuras de Joaquim Bentinho*, de 1924, e *A Continuação das estrambóticas aventuras de Joaquim Bentinho*, de 1929, escritas por Cornélio Pires. Com uma prática literária e científica diletante direcionada para a valorização da cultura caipira, o autor teve que lidar com sua própria subalternidade nesses campos sociais. Ao se eleger como legítimo porta-voz caipira, sua empreitada exprime avanço frente àqueles/as que concebiam os/as caboclos/as somente a partir de uma quantidade negativa, ao passo que os limites que seu pensamento apresenta indicam a preservação do caráter unísono de nossas epistemologias literárias e científicas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Subalternidade. Caipira. Cornélio Pires.

### Considerações iniciais

Quem nunca ouviu uma piada sobre caipira que questionasse sua inteligência? O discurso humorístico é um belo exemplo de como as representações cristalizadas no imaginário popular sobre essa personagem são utilizadas para seu rebaixamento e ridicularização, já que, por vezes, a promoção do riso é dada a partir de sua suposta ingenuidade e ignorância. Em qualquer dicionário, os adjetivos que acompanham

---

\* UNESP – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Faculdade de Filosofia e Ciências. Marília – SP – Brasil. 17525-900 - laysmm@gmail.com.

sua definição confirmam essa prerrogativa: jeca, mocorongo, urumbeva e tabaréu. A quantidade negativa dessas valorações assenta-se na historicidade de diversos enunciados normativos construídos no estabelecimento das hierarquias de poder entre colonizador/colonizado e, mais tarde, latifundiário e industrial/trabalhador rural.

Desde os tempos coloniais da América Portuguesa, essas gentes foram representadas por olhares etnocêntricos direcionados por uma perspectiva linear de desenvolvimento cuja base comparativa remetia à civilização das metrópoles europeias (CONNEL, 2012). A curiosidade científica sobre o paraíso terrestre representado pela beleza e diversidade da fauna e flora brasileira aguçava-se diante do primitivismo de um povo desconhecido e de costumes estranhos. Basta folharmos as extensas páginas de *Viagens à província de São Paulo* (1972), do botânico francês Auguste Saint-Hillaire<sup>1</sup> ou então *Viagem pelo Brasil* (1976) dos alemães Carl F. von Martius e Johann B. von Spix<sup>2</sup> para compreendermos que a rusticidade do sertão brasileiro e de suas gentes não tinha lugar no processo civilizador.

No final do século XIX e início do XX, os ditames da modernidade colocaram os grupos caipiras no centro do debate referente à utilização da mão de obra estrangeira em face da nacional. Esse debate operou-se a partir da colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), isto é, de uma classificação/divisão racial do trabalho, já que “desde o começo da América, os europeus associaram o trabalho não pago ou não-assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores”. Em contrapartida, “desenvolveu entre os europeus ou brancos a específica percepção de que o trabalho pago era privilégio dos brancos” (QUIJANO, 2005, p. 120), o que, naquele momento, justificava o incentivo para a vinda de imigrantes europeus para o Brasil.

Para as elites nacionais, que pensavam a partir dessa mentalidade europeia, a inferioridade racial das gentes caipiras tornava-as indignas ao trabalho assalariado e, por esta razão, passaram a ser consideradas entrave às novas relações sociais traduzidas a partir da égide do trabalho e da acumulação, elementos característicos do mundo capitalista. Assim como nos tempos coloniais, adentraram em sua dimensão psíquica para decretar a falência de sua condição moral, cognitiva, reflexiva e física, demonstrando, sua inaptidão no projeto de nação que se almejava: a edificação de um Brasil urbano-industrial.

---

<sup>1</sup> Saint-Hillaire excursionou na região centro-sul do território, visitando as províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Espírito Santo, São Paulo (que incluía o atual estado do Paraná), Goiás, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, entre 1816 a 1822.

<sup>2</sup> Martius e Spix empreenderam viagens por uma vasta área, compreendendo desde São Paulo até o Amazonas, entre 1817 a 1820.

A nossa montanha é vítima de um parasita, um piolho da terra, peculiar ao solo brasileiro [...]. Este funesto parasita da terra é o CABOCLO, espécie de homem baldio, semi-nômade, inadaptável à civilização, mas que vive à beira dela na penumbra das zonas fronteiriças. À medida que o progresso vem chegando com a via férrea, o italiano, o arado, a valorização da propriedade, vai ele refugindo em silêncio, com o seu cachorro, o seu pilão, a picapau<sup>3</sup> e o isqueiro, de modo a sempre conservar-se fronteiriço, mudo e sorna. Encosorado numa rotina de pedra, recua para não adaptar-se.

[...]

Só ele não fala, não canta, não ri, não ama.

Só ele, no meio da tanta vida, não vive... (LOBATO, 1971, p. 160; 177).

Assim, nas tramas das hierarquias de poder, a condição enunciativa da subalternidade caipira foi dada por seu silenciamento, em empreitadas que não mediram esforços para justificar sua inadaptabilidade à civilização. Diferente de Lobato, o escritor e pesquisador Cornélio Pires propôs uma literatura com tratamento e olhares diferenciados para as gentes caipiras. Pensando nesses aspectos, o presente artigo busca investigar como a voz subalterna de Joaquim Bentinho se manifesta nas obras *As estrambóticas aventuras de Joaquim Bentinho*, de 1924, e *A Continuação das estrambóticas aventuras de Joaquim Bentinho*, de 1929, de Cornélio Pires. Em *Pode Joaquim Bentinho falar?* apresentarei a caracterização da personagem a partir da ambientação preparada por seu autor, além de análises de narrativas que revelam a sagacidade caipira ocultada pelos discursos hegemônicos. A seguir, em *A autoridade literária de Cornélio Pires: reminiscências do discurso colonial*, as obras analisadas serão problematizadas a partir da literatura proposta de seu autor, evidenciando os limites e avanços de seu pensamento sobre o/a caipira e sua cultura.

## Pode Joaquim Bentinho falar?

Em *Pode o subalterno falar?* a indiana Gayatri Spivaki (2010, p. 12), ressalta que o subalterno é aquele/a que “não pode falar, pois, se o fizer, já não o é” Em outras palavras, não lhe é assegurado lugar de discurso e, quando esse existe, é limitado, pois, para ser ouvida, exige-se que a fala subalterna assuma termos discursivos do outro hegemônico. Sua construção discursiva não segue o mesmo padrão léxico – vocabulário, gramática e conduta - da verdade universal proferida e

---

<sup>3</sup> Espingarda de carregar pela boca.

confiada somente aos grupos hegemônicos. Por isso, o silêncio é a condição de sua subalternidade: sua fala é desqualificada e considerada ilegítima por não seguir as formalidades exigidas.

Spivaki (2010) nos permite avançar na compreensão da desqualificação do/a caipira e, principalmente, de sua fala. Tratados por muitos como uma língua dialetal<sup>4</sup>, o falar caipira é estigmatizado, sendo apontado como um falar errado diante da norma culta universalmente aceita como correta e legítima. Joaquim Bentinho<sup>5</sup> (JB) é um desses sujeitos que fala errado, possui um vocabulário próprio e conduta igualmente específica, mas pouco se importa com as convenções linguísticas. Assim como seu autor, já que Cornélio Pires destaca que seu objetivo é registrar “o linguajar do roceiro”<sup>6</sup>, a fim de “dar uma pálida ideia de nossa gente, da vida rústica e de nossa paisagem”, mesmo que “a obra não saía ao sabor de certos leitores” (PIRES, 2004, p. 23).

Para preparar o/a leitor/a acostumado aos padrões da língua portuguesa, dos costumes e do pensamento culto, Cornélio Pires (2004, p. 26) – narrador-personagem-cidadino nas obras – dedica mais de cinco páginas na ambientação física e psíquica de sua personagem. A história se passa na Fazenda Velha, mais precisamente no ponto de reunião caipira, a fogueira. Adjacentes ao eixo principal representado pelo narrador e JB, encontram-se outro/as espectadores/as das histórias narradas ao pé do fogo, como “os velhos pretos ‘tios’ Romualdo, Militão, Ponciano”, Tia Policena, Zabé, Flora e Gertrudes, seus filhos Misael, Terenciano e Ignácio e “o bom velho caipira branco, Nhô Thomé, venerável chefe da Fazenda Velha”.

JB é apresentado como um exímio mentiroso, proeza que lhe confere os apelidos de queima-campo e pegador de irara. Esses codinomes provêm de outros casos cuja veracidade também é difícil de acreditar – do fogo que pulou um rio e queimou um campo e do indivíduo que jurou ter visto um bando de iraras juntas, quando se sabe que esse animal vive solitariamente, isolados de sua espécie.

Na cultura caipira, a mentira é uma presença incontestável, pois confere aos casos mistério, humor e, muitas vezes, crítica social. O narrador a descreve como “um jogo de espírito” em que “mentem por passa-tempo, para empulhar o próximo, principalmente se esse próximo é da cidade”, pois “não sabendo escrever, não podendo escrever suas novelas e romances, criações próprias, o caipira desanda

---

<sup>4</sup> Além de Cornélio Pires, seu primo Amadeu Amaral publicou, em 1920, a obra *Dialeto Caipira*. Além disso, o sociólogo contemporâneo José de Souza Martins também produziu alguns escritos sobre a questão. Ver em <http://www.terrabrasileira.com.br/folclore/g02caip.html>.

<sup>5</sup> Deste trecho em diante Joaquim Bentinho será denominado JB.

<sup>6</sup> Nesse trabalho, as citações retiradas dos livros de Cornélio Pires preservam sua grafia original na tentativa de manter características da escrita da época e também em perceber como o autor representa o “linguajar roceiro”.



a mentir”. Mas “há mentiras de troça e há mentiras de verdade” e o JB “mente de verdade! Quer e faz questão de ser acreditado” (PIRES, 2004, p. 28).

A caracterização física de JB é dada a partir de uma riqueza de detalhes acentuados pela utilização do sufixo inho/a. O objetivo gramatical confere valores de dimensão, intensidade e afetividade, contribuindo na revelação do sentimento do narrador à sua personagem e, ao mesmo tempo, criando empatia a/o leitor/a.

Joaquim Queima Campo...

É um caboclinho mirradinho, olhinhos vivos, barbica em três capões, dois de banda e um no queixo; bigodes podados a dente, desiguais e sarrentos; nariz de bodoque, aquilino, recurvo, fino, entre bochechinhos chupadas; dois dentões amarelos, os caninos, que só aparecem quando ri, quais velhos moirões de porteira abandonados; rosto em triângulo; cabeçudinho; cabelos emaranhados; orelhinhas cabanas, cada qual suportando o seu toco de cigarro, amarelentos e babados. De camisa, de algodão riscado, aberta ao peito, deixa ver pendurada no magro pescoço de corveias salientes, uma penca de “bentinhos”, favas de Sto. Inácio e patuás com rezas que servem para ‘fechar’ o corpo e evitar mordeduras de cobras. Baixinho, miudinho, desnalgado, perninhas finas e canelas luzidias, brilhantes aos reflexos do fogo, ao pé do qual nos reunimos todas as noites, o Joaquim Bentinho é um cerelepe, espertinho e perereca... (PIRES, 2004, p. 28-9).

Sobre a vida pessoal de JB, pouco se sabe. Como bom contador de causos, “ora é pai de muitos filhos, ora os filhos morreram, ora é viúvo, ora é casado” (PIRES, 2004, p. 62). Seus causos articulam a sabedoria prática da vida e do trabalho no campo a partir da oralidade caipira aproximando-se da definição do narrador – em vias de extinção - dada pelo filósofo Walter Benjamin:

o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer a um acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira* (BENJAMIN, 1985, p. 219).

No primeiro livro, lançado em 1924, sob uma forte dose do romantismo literário<sup>7</sup>, a construção do texto explicita todos os detalhes da paisagem idílica dos

<sup>7</sup> De forma geral, o romantismo, na literatura brasileira, caracteriza-se pela corrente de obras construídas a partir de um sentimentalismo expresso pela idealização da realidade narrada.

arredores da Fazenda Velha, ao mesmo tempo em que se dedica em evidenciar as tradições caipiras a partir de suas festividades lúdico-religiosas, danças e ritmos. Grande parte das histórias ilustram as tentativas de JB em contar vantagem, já que, para ele, a boa mentira contada é prerrogativa de sua esperteza e sabedoria. Na lógica popular, JB é aquele sujeito que tira leite até de pedra, ou, em suas próprias palavras, faz com que a produção de suas abelhas atinja o dobro de outras comuns:

- Então vassuncê cria abelhas, Nhô Joaquim?
  - Delúvio! Tenho ua safra delas!
  - E é coisa que dá lucro! Asseverei.
  - Nem se fala! Negócio!
  - E o lucro é certo...
  - Mais do que certo... E ói, moço, criação de abeia, pra mim dá mais lucro do que pros outro... Meu lucro é dobrado!
  - Porque tem mecê mais lucro que os outros criadores?
- O caipira olhou para os outros companheiros: chegou-se a mim e, pegando-me docemente pela gola do paletó, segredou-me:
- A quistan é que eu tenho uas abeia de uma culidade que ninguém tem iguar no mundo... São uas abeia noturna...
  - Como?
  - Minhas abeias tanto trabalham de dia cumo de noite...
  - Mesmo em noite escura?
  - Quanto mais escuro-que-nem-breu, mió! Elas vão campeã as fror na escuridão e trais o mé...
  - Desculpe Nhô Joaquim; esta é forte demais!... Abelhas voando em noite escura...
  - O caipira, revoltado ante a minha incredulidade, puxou-me pelo braço, arrastou-me para um canto do terreiro e, com grande mistério, abafando a voz, segredou-me:
  - O segredo eu conto, só pra vassuncê... Num conte pra ninguém... Jure!
  - Juro respondi, por troça.
  - As abeia que eu tenho, que trabaiam de noite... ua inventiva minha... ua ideia que eu tive... São tudo mestiçada cum vagalume... (PIRES, 2004, p. 41-2).

JB também dá seus pitacos sobre a política brasileira. Testemunha viva do regime monárquico, ele acompanhou todo o processo de instalação da nova república. Na prosa animada ao pé de fogo, o narrador-cidadino sugere que a maior participação eleitoral de caipiras e operários nas votações tornaria possível uma mudança na República de bacharéis. Por isso, busca convencer os/as caipiras sobre a importância do alistamento eleitoral. JB, incrédulo, mobiliza sua sabedoria prática

na elaboração de uma teoria sobre a política brasileira e de sua velha conhecida, corrupção:

- O'i eu já fui monacrista... virei republicano, desvirei... revirei... E hoje nem num sei o que sô! Negócio de governo, prá mim, é a merma coisa que a criação de porco!

- Ora... o senhor é pessimista...

- Isso que mecê falou eu num sei o que é: mais isso eu num sô! Puis vacê veja: - vacê recóie um capado magro no chiqueiro; pincha um jacá de mio de minhan; otro jacá de mio no meio do dia; vai simbora; otro na boca da noite; de minhan cedo tá puído? O chão, tá limpo... O porco vae cumeno, vae cumeno, e vai ingordano, ingordano, inté num podê mais, de gordo; oreia caída, zóio impapuçado, buchechão estufado... Tá gordo; qué só durmí, ronca... Vancê pincha ua espiguinha de mio cateto ele esprementa e larga; inda sobra mio na espiga pras galinha pinicá... Já comeu muito... tá goirido, tá infarado; parô de cumê... Esse é o Imperadô... Incheu, parô de cumê... Mais coa a Repúbica!... Mecê recóie um; ante desse um ingordá, sae, entra outro... Num hai mio que chegue... (PIRES, 2004, p. 64-5).

Já em *A continuação das estrambóticas aventuras de Joaquim Bentinho*, de 1929, as mudanças no campo conferem um forte bucolismo à obra. Buscando um refúgio da cacofônica babel paulistana, o narrador-citadino parte, mais uma vez, para a Fazenda Velha. A partir das janelas do trem, abisma-se diante do avanço do progresso com a modernização das técnicas agrícolas, da alegria expressa pela beleza dos campos arados e muito bem cultivados pelos braços imigrantes, lugar onde a pobreza dos antigos sapês não era mais vista, assim como o aspecto maltratado de suas gentes.

Porém, embora a agricultura rejuvenescesse as antigas cidades mortas da zona velha (Vale do Paraíba), ao chegar em seu destino, o narrador percebe que essa modernização fora feita sob um alto custo: transformações dos costumes e da dissolução do modo de vida caipira. Os antigos carros-de-boi e cavalos de sela foram substituídos pelos modernos automóveis; a gentil e solidária acolhida caipira deu lugar a hotéis de ares e, principalmente, preço cosmopolitas. A própria Fazenda Velha já não era a mesma: com o falecimento de seu antigo proprietário, Nhô Thomé, sua hospitalidade agora também era paga. Com seus sentimentos frustrados, a ânsia de “encontrar um paulista ainda brasileiro à antiga” (PIRES, 2004, p. 74) se torna ainda maior, saindo em busca de Joaquim Bentinho.

Para seu contentamento, JB ainda era o mesmo e manteve-se sóbrio frente às vicissitudes modernas. Por ter experienciado todas essas transformações, sua postura agora é ainda mais crítica do que antes. Ao avistar o antigo companheiro de prosa, exclamou: “—Vi vancê de longe e fiz que num vi morde tê pensado que vancê tamém era da gente estrangeira u nova no bairro... Num gosto dessa gente... Tão escangaiano co Brasir... Ói... inté esbandaiaro a ‘Fazenda Velha e mataro Nhô Thomé de malincunia<sup>8</sup>...” (PIRES, 2004, p. 75).

Já não existia o ponto de reunião caipira. Por esse motivo, os causos narrados situam-se no casebre de JB e durante as pescarias. Sendo os únicos espectadores e participantes da velha e boa prosa caipira, o diálogo estabelecido entre narrador-cidadino e personagem-caipira torna-se mais intimista, cujo eixo central gira em torno da comparação entre a vida de antes, no passado caipira, e a do presente, no progresso estrangeirado.

JB ressalta o quanto a altivez do imigrante italiano foi subestimada, revelando o prejuízo causado por esses na fauna e flora brasileiras. Na cultura caipira – cujas heranças indígenas incidem diretamente em sua formação – a natureza possui tempo e sentimentos próprios; precisa ser respeitada e, por isso, extrair dela o necessário para a própria subsistência é uma forma sábia de preservá-la.

Os estrangeiros, porém, não vivem a partir dessa lógica: extraem o máximo possível visando a acumulação capitalista. Nesse sentido, na ânsia pela maior pesagem de venda, não respeitam o crescimento dos peixes; na caça, os animais são capturados a partir de seu potencial vendável: aproveitam-se das penas, couro, carne e até órgãos específicos. Dada a intensa exploração da natureza, já se faz perceptível a escassez de peixes nos rios, além de capivaras, pacas e de diversas espécies de passarinhos e outros animais nas matas e florestas. Para JB, até as mandiocas já não são mais as mesmas:

- Estragaro tamém coas prantação. Despois que os italiano viero, inté as mandioca diminuíro de tamanho... (...) Coa pressa de vende logo, garraro a coiê as mandioca ante de crescerem bem; as mandioca se acostumar e viro que num diantava cresce, que num dava tempo e intãoce nunca mais deu mandioca do porte das de dante.

- Então as mandioca de outros tempos...

- Erum desperpósito de grande. Eu vô iê conta. Aquele receberão que passa in casa era um riu – morde os muínho dos italiano gastá a aua, ele virô reberão – era um riu largo e eu tava pensando in fazê u’a ponte, quando arreparei que u’a mandioca

---

<sup>8</sup> Desgosto.

tava apareceno no barranco. Esperei uns tempo e ela foi cresceno e ascanço o barranco de outra banda e foi ingrossano, ingrossano e virô in ponte que dava pra passa inté cavalero! (PIRES, 2004, p. 80).

Das fartas mesas de comida e da alegria da sociabilidade caipira nos mutirões e festividades lúdico-religiosas ficaram somente as lembranças dos tempos idos; a saudade do “samba dos caboclos e caboclinhas e o batuque das negradas, ao compaço dos tambus e dos quinguengues, as umbigadas violentas<sup>9</sup>...”; do fogo sagrado; dos cantadores de modas e desafios, do cururu<sup>10</sup>, cana-verde<sup>11</sup>, da Festa do Divino<sup>12</sup> (PIRES, 2004, p. 108) contrasta com a exploração turística e capitalista das tradições caipiras:

- Hoje em dia, quem dá poiso pro Divino, só dá cumida pros Ermão do Divino<sup>13</sup>, os incunvidado se quis é cumê e bebê café, tem de pagá e o dono do poiso, se a gente forma um truquinho, vem cobrá o barato do jogo, nem que o baráio num seja dele e, se a gente joga buzo, tá vigiado pelo fio do dono da casa... (...) – Os italiano é que inventaro essa moda... Dis que num dão cumida pra pançudo... (PIRES, 2004, p. 108).

Mas nem só de lamentações vive JB. Por sua vívida memória, outros causos são construídos, e novos risos são produzidos a partir de sua criativa imaginação. Não contando mais com sua cachorrada, que o acompanhava nas caças – em função de ter sido atropelada pelos automóveis que tomaram a nova paisagem rural ou terem padecido de doenças e tristeza – JB relembra de um dos seus feis companheiros. Como diz o ditado, “filho de peixe, peixinho é” e, nesse caso, o verbo popular confere o tom da prosa, como JB, seu cachorro ganhava em esperteza se comparado com os da cidade, ainda que, assim como ele, fosse também muito teimoso:

---

<sup>9</sup> O batuque era realizado através de instrumentos de percussão como o tambú, também conhecido como caxambu. De tradição africana, os quinguengues referem-se aos povos do Congo que influenciaram a cultura caipira com seus sons, ritmos e danças, como a umbigada.

<sup>10</sup> Ritmo entoado pela viola nos combates poéticos entre caipiras, seguidos por batidas dos pés.

<sup>11</sup> De origem portuguesa, nessa dança intercalam-se homens e mulheres que, sem se tocarem, revezam-se para a formação de novos pares. O canto empreendido por uma dupla de violeiros é improvisado e permite a participação de qualquer figurante.

<sup>12</sup> Difundida no catolicismo rústico, a Festa do Divino é um culto ao Espírito Santo que, em terras brasileiras, adquiriu contornos especificadamente populares. É celebrada nas margens dos rios (Tietê e Piracicaba) e também em terra, com os seguintes rituais: folia do divino, pouso, leilão, encontro das bandeiras e procissão.

<sup>13</sup> Responsáveis em conduzir a imagem do Divino e na arrecadação de donativos para a preparação da festa.

- Agora, do que eu nunca se esqueço é do que feis o meu cachorro, quano inda era piquinininho. O tarzinho tinha um mau costume de sujá na sala. Eu ficava danado de réiva.
- Mas há um meio fácil de tirar esse mau costume dos cães...
- Eu sei. Tanto ansim que ele a primera veis que sujô, eu peguei o tarzinho e esfreguei o fucinho dele na porcaria. Ele arrenegô, mais num se imendô; mais tard, e no mermo lugar, torno a sujá; tornei a pegá ele e esfrega o fucinho otra veis...
- Que teimoso!
- Quano foi no escurece, no mermo lugarzinho, o tarzinho feis a merma coisa e oiô pra mim...
- E fugiu, prevendo o castigo?
- Nhor-não. Oiô pra mim e antes que eu levantasse, ele mermo esfregô o fucinho na porcaria e foi saino arrenegano... (PIRES, 2004, p. 117-8).

Sobrevivendo às transformações sociais, econômicas, políticas e culturais do Brasil no início do século XX, JB ainda resiste. Sua inadaptabilidade à civilização emerge como condição de sua existência e, sobretudo, de sua resistência ao silenciamento. Segundo ele próprio, “Eu indo tô forte morde tê arrecuado in tempo!” (PIRES, 2004, p. 76-7). Como sujeito fronteiro, assistiu o crescimento do amontoado de ruínas edificado pela modernidade e pôde desmascará-la revelando a falaciosa aparência do progresso. Com um pensamento e conduta autônomos, de sagacidade específica, sua voz subalterna produz frutíferas lições que destoam dos regimes de verdade enunciados pelos conjuntos de apostilados e enciclopédias legitimados pelo saber hegemônico.

É inegável como JB afronta a mudez e apatia de Jeca Tatu. Porém, como personagem e obra não se desligam do pensamento social de seu autor, devemos adentrar em seus meandros para compreender se este anti-herói literário consegue, de fato, se subjetivar plenamente. Em outras palavras, torna-se preciso entender se JB alcança um espaço de enunciação (CARVALHO, 2001). A partir dos indícios expostos pelo narrador-personagem-cidadino das obras analisadas, da pesquisa caipira proposta por Cornélio Pires em *Conversas ao pé do fogo* (2002) e de sua trajetória social, conduzirei a análise dessa questão.

## A autoridade literária de Cornélio Pires: reminiscências do discurso colonial

Cornélio Pires (1884-1958), natural de Tietê, interior de São Paulo, viveu uma infância cujas lembranças o remetiam ao reduto das tradições caipiras. De origem transeunte marcada pela ruralidade da chácara dos tios em que residia com a família, aos 17 anos mudou-se para a cidade de São Paulo para ganhar a vida. Com estudos terminados a duras penas em função de sua rebeldia caipira e a ilegibilidade de sua grafia, lançou-se no mercado de trabalho exercendo várias funções.

Acolhido na pensão da tia Belisária, esse local se mostrou uma fonte de contatos que possibilitou conhecimento sobre o universo jornalístico e literário a partir de sua relação com o jornalista e romancista João Lúcio Brandão e seu primo folclorista Amadeu Amaral. Ambos eram residentes da pensão e foram os principais incentivadores de sua carreira - seu primo, por exemplo, foi quem sugeriu o título do livro que narra a saga de JB. Esses laços permitiram com que adentrasse nas rodas literárias, nas quais se tornou conhecido como exímio contador de causos e anedotas, angariando risos de figuras como Monteiro Lobato, Ricardo Gonçalves, Godofredo Rangel e Hilário Tácito.

Sua estreia literária ocorreu em 1905, no periódico *O Tietê*, quando da publicação de *Soneto*, versos dedicados a seu amor platônico e juvenil, Alice. Mas foi com a publicação de *Musa caipira*, em 1910, no *Malho*, que seu regionalismo literário se tornou amplamente conhecido. Daí em diante, como literato e pesquisador diletante, publicaria mais de duas dúzias de obras que, em sua maioria<sup>14</sup>, versavam sobre a vida e cultura caipira a partir de causos, anedotas e modas de viola, aventurando-se também no universo musical – com a *Turma caipira de Cornélio Pires*, pioneira na gravação da primeira moda de viola em disco, *Jorginho do sertão*, em 1929 – e cinematográfico, com as películas *Brasil Pitoresco*, de 1925 e *Vamos Passear*, de 1934.

Cornélio Pires desfrutou do prestígio popular que desde cedo recebera, seja pela alta vendagem de livros ou através das aclamadas palestras e apresentações cênico-musicais que realizava no antigo Colégio Mackenzie<sup>15</sup>, em São Paulo. Porém, apesar de provocar e desafiar os padrões literários da época, o humorista Cornélio Pires queria que sua literatura fosse levada a sério. Desejou tanto o reconhecimento de seus pares que, até nos anos próximos de seu falecimento, insistiu em sua candidatura na Academia Paulista de Letras (APL).

<sup>14</sup> Suas últimas publicações na década de 1940 referiam-se a sua jornada na religião espírita.

<sup>15</sup> Atualmente é o local em que abriga a Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Ao tentar estabelecer-se num campo literário em que concebia suas obras apenas como um pitoresco divertimento, Cornélio Pires teve que lidar com sua própria subalternidade. Suas inúmeras tentativas frustradas em entrar para a APL renderam também muitas piadas, como essa, publicada na edição 87 do periódico *O Pirralho*, de 1913, cuja charge fora desenhada por Voltolino que, mais tarde, fundou, junto com Cornélio Pires, o periódico *O Sacy* (1926).



[Acima da imagem, se lê:]

Cornélio Pires Immortal

É candidato a uma cadeira na Academia Paulista de Letras, o grande poeta caipira Cornélio Pires.

[Abaixo da imagem, se lê:]

– Num vê que eu só mais troixa; agora eu vou a pé, porque da outra vez o cavallo entrou e eu fui barrado.

Fonte: Hemeroteca Digital Brasileira

Piadas à parte, todo esse cenário contribuiu para que Cornélio Pires se dedicasse ao estudo do/a caipira e de sua cultura, a fim de se consolidar na cena literária brasileira. Marginalizado por seus pares, buscou seguir alguns preceitos científicos da época, na tentativa de conferir legitimidade à sua produção. Das narrativas caipiras contadas por seu pai e de tantas outras que coletou em suas viagens pelo interior paulista, Cornélio Pires as catalogava em seus cadernos de campo junto de todas as informações que conseguiu para a confecção de sua genealogia familiar.

Em *Conversas ao pé do fogo* (2002) – cujo cenário também centra-se na Fazenda Velha – toda a sua coleta foi transcrita a partir de uma espécie de tipologia que visava evidenciar “o caipira como ele é”, isto é, a partir de sua diversidade e, principalmente, diferenças. Afinal, para Cornélio Pires (2004, p. 19), “o caipira é um obscuro e é um forte!”<sup>16</sup>. As características desenhadas nessa tipologia foram estabelecidas a partir da gradação de perfis raciais e elementos psicológicos e culturais, resultando em:

- a) **caipiras brancos:** de melhor estirpe, descendentes dos colonizadores europeus e, geralmente, proprietários de terras;

<sup>16</sup> O adjetivo está associado à produção de Euclides da Cunha em *Os Sertões* (1992), publicada pela primeira vez em 1902, obra essa que configura o sertanejo como um forte.



- b) **caipiras caboclos**: receosos quanto ao trabalho, descendente de índios catequisados;
- c) **caipiras negros**: remanescentes do regime escravista, inclinavam-se à subordinação e eram muito abatidos fisicamente. Seus descendentes mostravam-se mais altivos, amantes de festas, batucadas e sambas, embora propensos ao alcoolismo e tuberculose;
- d) **caipiras mulatos**: buscavam se sobressair em todas as atividades que realizavam, dada sua situação racial intermediária. Seus descendentes, fruto da miscigenação com o italiano, eram ainda mais robustos, talentosos e familiarizados com a agitação urbana.

Para Cornélio Pires, o principal erro de Monteiro Lobato foi ter tomado o caboclo Jeca Tatu como representante universal do caipira, pois, para ele, o caipira apresenta-se pela sua diversidade. Entretanto, ao analisar as características atribuídas pelo tietense ao tipo específico do caboclo, nota-se certa proximidade de pensamento entre os escritores, distinguindo-se apenas na postura selecionada diante da debilidade dessa figura. “Coitado do meu patrício! (...) Só ele, o caboclo, ficou mumbava, sujo e ruim! Ele não tem culpa... Ele nada sabe” (PIRES, 2002, p. 27).

Diferente de Lobato, Cornélio Pires (2002, p. 27) não culpa o caboclo diante de seus próprios defeitos, pelo contrário, se mostra condescendente à sua situação. Com mãos paternalistas, não relega o caboclo à sua própria sorte: afaga-o por seu pesar momentâneo, já que sua condição desigual possui uma salvação: “a escola e a obrigatoriedade do ensino”.

Esse paternalismo torna-se mais perceptível na apropriação que Cornélio Pires (2004, p. 23) estabelece em relação às suas representações literárias, referenciando-os como “meus caipiras”, “minha gente” e colocando-se como seu único defensor e, por isso, seu porta-voz legítimo. Além disso, a Fazenda Velha emerge como o reduto da democracia racial; presidida pelo caipira branco Nhô Thomé, numa convivência harmoniosa com caboclos, mulatos e negros (ex-escravos). Na comparação de suas obras, percebe-se também a acentuação crescente ao sotaque e falar caipira, gradação que lhe confere um aspecto caricatural, ainda que sua intenção seja endossar o regionalismo.

Nas obras sobre JB, a autoridade literária de Cornélio Pires (2004, p. 33) se revela a partir da figura do narrador-cidadino, uma vez que sua subjetividade prevalece sobre a de sua personagem. Vários trechos evidenciam suas concepções de mundo ao enaltecer a nobreza laboral do imigrante italiano: “A terra em que pisa o pé do italiano e em que o seu suor escorre, rejuvenesce e produz!”, o que, por sua vez, contribui para a desqualificação da mão-de-obra nacional em face

da estrangeira e segue os mesmos preceitos da colonialidade do poder, ainda que recubra os/as caipiras de qualidades que até então lhes eram desacreditadas. Assim, a modernização e o progresso são percebidos enquanto um mal necessário, no qual o preço de suas consequências é lamentável, porém, inevitável.

No local onde foi a ‘Porteira-do-alto’, dispensei o automóvel e ali fiquei numa quietude de alma entorpecida, numa espécie de tristeza, sentindo em mim o paulista de ontem, o brasileiro de outros tempos, sem revolta contra o progresso, mas esmagado pela surpresa da transformação radical de um sítio tão meu conhecido e que eu julgava eterno no seu ataperamento. Sentia profunda a tortura da saudade não satisfeita; saudade de cenários que conservei por tanto tempo na minha imaginação e do qual não encontrei mais nem vestígios (PIRES, 2002, p. 72-3. *Grifo meu*).

Semelhante à grande maioria dos textos literários que versam sobre a temática caipira, Cornélio Pires, sob as vestes de um narrador-cidadino, mantém sua produção cultural no centramento “hegemônico (caricaturizado no olhar masculino, branco, europeu, construído nas colônias como o olhar universal)” (CARVALHO, 2001, p. 116). Pensando a identidade caipira a partir da uma intersecção com raça, contribuiu para a valorização da diferença – ainda que de forma fetichizada - a partir da apresentação de indivíduos multiformes em pensamentos, condutas e práticas, questionando, de forma indireta, a uniformidade passiva de Jeca Tatu. Por outro lado, sua tipologia expressa classificações raciais em que, mais uma vez, o padrão hegemônico do europeu-branco aparece como o melhor tipo caipira. De forma mais implícita, contracenava também com gênero e sexualidade, corroborando com o silenciamento de outras vozes que destoam do caipira, elencado como tipo universal de representação numa sociedade e literatura arregimentada pelo patriarcalismo e pela heterossexualidade compulsória.

## Desatando o(s) nós: considerações finais

Quando adentrei no universo da pesquisa sobre cultura e música caipira, um dos elementos que me incomodava era a quantidade de referências sobre Cornélio Pires que o retratava como “O bandeirante da cultura e música caipira”, isto é, como se a cultura caipira e sua música só tivesse passado a existir após seus estudos e produções. Na leitura dessa referência, é como se todo o valor atribuído pelos/as agentes nas práticas culturais caipiras fosse outorgado deliberadamente e unicamente ao pesquisador.

Ao analisar o sujeito histórico e social e compreender sua produção a partir do contexto em que viveu, comecei a compreender melhor o porquê desse engrandecimento. Por produzir uma visão em que expressa certa positividade às gentes caipiras (num momento histórico em que ser chamado de caipira já se enquadrava como palavrão, dado o signo negativo e o teor constantemente ofensivo de sua utilização) devemos atribuir-lhe méritos dignos de nota.

Sua produção contribui para o estremecimento da imagem de Jeca Tatu, tomado como norma única de vida e conduta caipira. Ainda que subestimado pela crítica literária, seus trabalhos renderam certo reconhecimento acadêmico, já que Alberto Rovai (1978, p. 57) caracterizou *Conversas ao pé do fogo* como uma verdadeira “obra-prima da antropologia cultural”, cujo texto “O caipira como ele é” foi selecionado como bibliografia obrigatória das aulas do sociólogo francês Roger Bastide, na recém-criada Universidade de São Paulo (AMARAL, 1977).

Ainda assim, sigo acreditando que a referência é um superlativo – se me permitem a redundância – pra lá de exagerado. Apesar de ter lançado mão de alguns elementos científicos para a produção de suas obras literárias – como as pesquisas empreendidas no interior paulista nas quais permanecia em contato constante com roceiros/as em suas atividades laborais e festividades lúdico-religiosas, registrando suas próprias percepções – não podemos dizer que o autor realizou uma etnografia dessas gentes, até mesmo porque acredito que essa nem era sua intenção.

Porém, seguindo os pensamentos de Bastide constatados por Amaral (1977), as obras aqui analisadas permitem realizar algumas aproximações com essa metodologia. De forma geral, Cornélio Pires situar-se-ia entre o modelo experiencial do “eu estive lá” malinowskiano e o modelo interpretativo, já que sua autoridade literária consegue envolver “o leitor na complexa subjetividade da observação participante” (CLIFFORD, 1998, p. 32). Em contrapartida, sua subjetividade apresenta-se de forma imponente nas obras, isto é, não é relativizada a partir de análises ou problematizações extraídas da pesquisa, realizando-se à custa da própria subalternidade caipira.

Cornélio Pires não realiza a fusão de sua “re-presentação (...) à a-apresentação” (CARVALHO, 2001, p. 120), limitando-se a *Vertretung* política, se retomarmos a leitura de Spivak (2010). Em outras palavras, o autor representa cenicamente a vida caipira através de uma fala preocupada, não sobre sua condição subalterna, mas em demonstrar toda a sua **caipirologia** a partir de sua voz literária para os saberes hegemônicos. O grupo caipira “torna-se um objeto nas mãos de seu procurador” (CARVALHO, 2001, p. 120), o qual é eleito – sem sua permissão e, principalmente, participação direta - como bandeira de luta cultural e, ao mesmo

tempo, política<sup>17</sup>, num pensamento ambíguo que defende uma nacionalidade, o Brasil e os/as brasileiros/as sem largar mão dos braços e pensamentos estrangeiros, criticados pelos nativos/ caipiras representados.

Seguindo a geopolítica do conhecimento – ainda que subalternizado por ela – Cornélio Pires reproduz a assertiva científica de que o único e verdadeiro sujeito da produção do conhecimento é o homem, branco, heterossexual, cidadão e civilizado. Em sua visão, caipiras não são capazes de produzir conhecimento; mas sim curiosidades<sup>18</sup> que se conformam apenas enquanto folclore e cultura (MIGNOLO, 2000 *apud* PELÚCIO, 2012, p. 397).

Além disso, o esforço desmedido em demonstrar domínio da língua e sotaque caipira sugere uma suposta isonomia, ainda que de criação e infância, entre ele – o representante legítimo e porta-voz – e as gentes caipiras. A distância entre escritor e caipiras pode ser percebida na própria introdução da subjetividade do narrador-cidadão. Como sujeito produtor de conhecimento, não poderia deixar de ensinar lições para a caipirada brasileira, evidenciando, assim, sua distinta situação econômica e social:

- Olhem: vocês que vivem em ‘suas’ terras, devido à facilidade da vida no Brasil, não enxergam onde e como ganhar dinheiro...
- Isso é... Os italiano, sim, são quatro pau de ambicionero... Interrompeu o Tuliano.
- Vocês procuram destruir as matas e capoeiras, fazem o serviço mais difícil que é desbravar a terra; plantam meia dúzia de vezes, ou nem isso, e largam o terreno justamente quando a cultura é mais fácil; a pretexto de que a terra está ‘safada’, cansada, vendem-na barato, no melhor ‘ponto’, para o trabalho do italiano, que já a encontra preparada até para o arado...
- Isso é certo... – concordaram.
- Vocês vão acabando com as capoeiras e, no entanto, deixam o ‘cambará’, a ‘vassoura’, a ‘samambaia’, a ‘guainxuma’ e até o ‘sapé’ invadir o terreiro, dando às casas uma feição de tapera...
- Vancê tem razão...
- Destruam as pragas, limpem suas casas, barreiem-nas de novo, façam latrinas, porque o bichinho do amarelão entra pelos pés, e como vocês ‘armam laço’ nos arredores da casa, a chuva semeia os bichinhos, lombriguinhas, nos arredores da casa...

---

<sup>17</sup> Para Cornélio Pires, é na cultura caipira que se residia o núcleo da nacionalidade brasileira. O caipira era tomado como símbolo de brasilidade.

<sup>18</sup> Muitos de seus livros apresentam a palavra “curiosidades” como subtítulo da obra.

- Já se viu! Isso nós num sabia...

- Aproveitem o que o sítio pode dar. Olhem aquela baixada barrenta e aquele espigão de terra boa. Plantem milho, mandioca, abóbora, batata doce, criem porcos... plantem algodão... (PIRES, 2002, p. 40).

Neste trecho, fica evidente o quanto o narrador subestima os/as nativos/as caipiras. JB é um caipira caboclo, mestre da narrativa que, com sua sabedoria vívida, exprime uma concepção de mundo própria. Para ele, não precisa ser salvo, é dono de si mesmo e mostrou toda sua autonomia. Porém, ao afirmar sobre a importância e obrigatoriedade do ensino escolar, Cornélio Pires retira a própria condição de existência de JB: a inadaptabilidade. Sua resistência heroica transforma-se apenas em uma estilização da realidade na qual o caipira caboclo se redime de sua quantidade negativa. JB não se subjetiva plenamente, pelo contrário, é objetivado pelo seu criador enquanto uma idealização. Dessa forma, apesar de se diferenciar em alguns aspectos de seus contemporâneos, Cornélio Pires se assemelha a esses ao desenhar ruralidade(s) e caipira(s) a partir de realidades e concepções que são referentes somente a si próprio – a cidade, o mundo capitalista.

Apesar disso, na atualidade, a falta de conhecimento sobre a literatura e outras produções artísticas de Cornélio Pires para além dos redutos das tradições caipiras revela o caráter unísono dos saberes hegemônicos. Mesmo lançando mão de métodos e técnicas da racionalidade científica e literária, a condição de subalternidade do autor também residiu em seu silenciamento e na consequente marginalização de suas produções, ainda que tenha dedicado toda sua vida no estudo e divulgação da cultura caipira, auxiliando em sua valorização num contexto em que lhe era totalmente desfavorável.

Por esses motivos, ainda que seu pensamento envolva uma série de ambiguidades, estudar e pesquisar Cornélio Pires torna-se uma tarefa importante, uma vez que “o desafio colocado é o de como relegitimar o saber acadêmico a partir dessa base comutativa de olhares” (CARVALHO, 2001, p. 116). Nos bancos escolares e nos quadros acadêmicos, seu nome deveria figurar ao lado de “Lobatos”, para que crianças, jovens e adultos conheçam e apreciem a diferença a partir de outros saberes e experiências de milhares de Bentinhos e Bentinhas que, felizmente, ainda residem no nosso país.

### ***THE SUBALTERN VOICE OF JOAQUIM BENTINHO***

***ABSTRACT:*** *In modernity, hillbilly groups were represented from a normative standard articulated to “educated” and “urban” references by writers whose*

*analysis sought to expunge otherness and ended up giving them that which constitutes their subaltern condition: silence. Considering these aspects, this paper investigates how the subaltern voice of Joaquim Bentinho is manifested in the works 'As estrambóticas aventuras de Joaquim Bentinho' (1924), and 'A Continuação das estrambóticas aventuras de Joaquim Bentinho' (1929), written by Cornélio Pires. With a dilettante literary and scientific approach aimed towards the appreciation of hillbilly culture, the author had to deal with his own subalternity in these social fields. Positioning himself as a legitimate hillbilly spokesman, his work is ahead of its time in comparison to those who conceived the caboclo only as a negative entity, whereas the limits present in his thinking indicate the perpetuation of the harmonic character of our literary and scientific epistemologies.*

**KEYWORDS:** *Subalternity. Hillbilly. Cornélio Pires.*

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Pedro Ferraz do. Cornélio Pires. In: **Revista da Academia Paulista de Letras**. Nº 89, p. 33-50, março de 1977.
- BENJAMIN, Walter. O Narrador - considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: \_\_\_\_\_. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CARVALHO, José Jorge de. O olhar etnográfico e a voz subalterna. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, nº 15, julho de 2001, p. 107-147.
- CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: \_\_\_\_\_. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Organização e revisão técnica de José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998. p. 17-62.
- CONNEL, Raewy. O Império e a criação de uma Ciência Social. In: **Contemporânea**, v.2, n.2, p. 309-336, 2012.
- CUNHA, Euclides. **Os Sertões: Campanha de Canudos**. São Paulo, Círculo do Livro, 1992.
- LOBATO, Monteiro. **Urupês**. 16.ed. São Paulo: Brasiliense, 1971.
- PELÚCIO, Larissa. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. In: **Contemporânea**, v.2, n. 2, p. 395-418, 2012.
- PIRES, Cornélio. **As estrambóticas aventuras do Joaquim Bentinho - O queima-campo. A continuação das estrambóticas aventuras do Joaquim Bentinho - O queima-campo**. Itu (SP): Ottoni Editora, 2004.

\_\_\_\_\_. **Conversas ao pé do fogo**: estudinhos, costumes, contos, anedoctas, cenas da escravidão. Itu (SP): Ottoni Editora, 2002.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005, p.118-142.

\_\_\_\_\_. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I. **Jornal of world-systems research**. v.6, n.2, 2000, p. 342-386.

ROVAI, Alberto. O caipira paulista. In: **Revista da Academia Paulista de Letras**, n. 94, ano 25, p. 57-75, setembro de 1978.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à província de S. Paulo**. São Paulo: Livraria Martins/Editora da USP, 1972.

SIPX, Johann von; MARTIUS, Carl von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 3ª edição, 1976, v. 1 e v. 2.

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

Recebido em 26/05/2016.

Aprovado em 19/08/2016.





## UMA LEITURA NÃO-RESIDUALISTA DA QUESTÃO RACIAL EM FLORESTAN FERNANDES

Lucas Trindade da SILVA\*

**RESUMO:** O fim deste artigo é propor uma leitura d'*A Integração do negro na sociedade de classes*, num sentido contrário às interpretações desta obra que percebem o preconceito de cor como *residual* ou como mero *índice* da ausência, na população negra, de generalização do *habitus primário*, adequado ao processo de diferenciação desencadeado pelo Estado e pelo mercado. Buscaremos evidenciar os elementos da obra de 1964 que, em contradição com as tendências residuais postas pelo conceito de *demora cultural*, apontam para um conjunto de *mecanismos raciais* típicos da colonialidade do poder, onde o preconceito de cor aparece como fator estruturante, e não residual ou subordinado, da divisão do trabalho.

**PALAVRAS-CHAVE:** Florestan Fernandes. Raça. Classe. Colonialidade.

### Introdução

No artigo *Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil*, publicado na Revista de Estudos afro-asiáticos, Motta (2000) define três principais correntes de abordagem do problema racial brasileiro: 1) Gilberto Freyre e o paradigma da *morenidade* como meta-raça que, levado às últimas consequências, nega a importância dos mecanismos raciais na produção e reprodução de desigualdades na realidade nacional – a harmonia racial teria sido possível pela capacidade de transigir da cristandade ibérica; 2) Florestan Fernandes e o paradigma do preconceito racial como resíduo ou sobrevivência em vias de desaparecer com

---

\* UFPE – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Recife – PE – Brasil. 50670-901 - lucastrindadedasilva@yahoo.com.br.

a crise da ordem estamental e o desenvolvimento da sociedade de classes – haveria uma redução da problemática racial à problemática de classe; 3) Carlos Hasenbalg e o paradigma da função do preconceito racial na realidade capitalista brasileira, onde não haveria redução, mas a articulação entre duas formas efetiva e teoricamente particulares de produção de desigualdades.

A leitura residualista da questão racial na obra de Florestan Fernandes, assim apresentada, parece ser a que adquiriu maior difusão na forma de abordar a obra *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*<sup>1</sup>, de 1964. Antes de Motta (2000), é Carlos Hasenbalg (1979) quem demarca a mesma leitura.

Para Hasenbalg (1979, p. 61), em seu clássico *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*, na INSC “as relações raciais pós-abolição são conceituadas como uma área residual de relações sociais que resulta da sobrevivência de padrões ‘arcaicos’ de relações intergrupais, moldadas sob a escravidão”. Sendo esta, continua o autor, a “principal debilidade interpretativa” da obra de 1964, “[a] pesar da compreensiva e meticulosa dissecação das relações raciais brasileiras” (HASENBALG, 1979, p. 75).

Na ponta mais recente dessa pequena genealogia da abordagem residualista da questão racial na INSC está outro nome de peso na sociologia contemporânea. Para Jessé Souza (2009, p. 139), embora Florestan Fernandes perceba que “a legitimação da marginalização [dos negros pós-abolição] venha sempre acompanhada [...] de aspectos da hierarquia valorativa do racionalismo ocidental moderno: ausência de ordem, de disciplina, de previsibilidade, de raciocínio prospectivo, etc.”, o autor paulista “permanece preso à explicação pelos *resíduos* [...] e não consegue incorporar várias destas afirmações em seu quadro explicativo, o que o torna crescentemente ambíguo, impreciso e inconclusivo”.

Afirmando os *insights* propriamente éticos presentes na INSC, Souza (2009, p. 139-41) propõe uma interpretação da marginalização dos negros na sociedade brasileira pós-Abolição e contemporânea não como fundada no preconceito de cor como causa primária, mas sim na ausência em um grande contingente da população negra – mas também do “agregado rural e urbano de qualquer cor” como ele faz questão de enfatizar – do *habitus* primário exigido pelas instituições modernas por excelência: Estado e mercado. A presença deste *habitus* primário define, segundo Souza (2009, p. 132), “sujeitos que são suportes de uma *ética do desempenho* adequada ao trabalho útil e produtivo, garantindo seu reconhecimento social não só na esfera econômica, mas no resto da vida social”. O preconceito de cor aparece, portanto, como índice de uma falta, precisamente a ética do desempenho.

---

<sup>1</sup> Deste trecho em diante a obra *A Integração do Negro na Sociedade de Classes* será grafada como INSC.

Como todo autor clássico e como toda obra clássica, também a obra de Fernandes está marcada por ambivalências e assim sujeita a diversas leituras. Veremos no desenrolar deste artigo como ambas as interpretações da INSC – seja aquela que toma a questão racial como resíduo, seja a que toma a questão racial como estruturante – são plausíveis: a primeira por fundamentar-se nas ambiguidades presentes em uma única obra (a INSC), a segunda por ampliar o enfoque e basear-se na evolução conceitual na obra de Fernandes.

Assim como em Souza (2009), minha leitura interessada buscará enfatizar os elementos da INSC que superam uma perspectiva residualista ou inercial da questão racial, mas assimetricamente a Souza (2009), os elementos que enfatizarei não percebem na INSC uma compreensão do preconceito de cor como mero sintoma ou índice de uma causa mais profunda da marginalização dos negros.

Através do conceito de **colonialidade do poder** em Quijano (1995, 2000) podemos lançar uma nova luz à leitura da INSC, pois nos permitirá extrair da obra uma concepção não-residual e estruturante do problema racial que só se torna plenamente coerente n’*A Revolução Burguesa no Brasil* (2006). Retroativamente, a tese de Fernandes nos apresenta um processo de mudança social – Abolição, República – onde a descolonização formal está longe de extinguir as manifestações concretas de colonialidade do poder e do saber.

## A colonialidade do poder

Podemos ter como ponto de partida para a compreensão do conceito de colonialidade, definido por Quijano (1995) entre 1991 e 1992, no seu *Colonialidad y modernidad/racionalidad*, uma diferenciação esquemática entre **colonialismo** e **colonialidade**.

O **colonialismo** representa o processo histórico de formação do mercado mundial, centralizado pelas potências européias a partir do século XVI e estruturado pela relação, na esfera de circulação de mercadorias, entre metrópoles e colônias, estas funcionando como fornecedoras de matérias-primas e consumidoras de produtos manufaturados. A **colonialidade**, por sua vez, exprime a persistência de relações econômicas, políticas e culturais ali construídas mesmo após os processos formais de descolonização. No nível definido das “construções intersubjetivas”, a colonialidade representa a reprodução das estruturas de hierarquização social do período colonial legitimadas sob a forma de relações naturais: “as discriminações sociais que posteriormente foram codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, segundos os momentos, os agentes e as populações indicadas” (QUIJANO, 1995, p. 438).

A **colonialidade do poder** e a **colonialidade do saber** mostram-se mutuamente dependentes: a naturalização das hierarquias sociais tanto externamente (nível global) como internamente (às fronteiras nacionais) só se efetiva com uma consequente hierarquização dos saberes envolvidos que se pretende fundar em diferenças estanques de ordem natural, cultural e/ou psíquica. É, exatamente por ser um mecanismo de naturalização, que a colonialidade se manifesta principalmente pela **racialidade**, ao estabelecer uma relação necessária entre **branco-racional-moderno** e entre **não-branco-irracional-tradicional**. O processo histórico da colonização levado a cabo pelo genocídio dos povos indígenas e pela animalização dos negros, junto a uma intensa repressão cultural destes povos oprimidos, transfigura-se na fábula da superioridade da civilização branca em relação à barbárie não-branca.

Dois momentos principais estão implicados na colonialidade do saber: 1) uma autodefinição do europeu branco e do estadunidense branco, como sujeito da razão e da história (eurocentrismo) que implica na identificação do outro como objeto definido, estável e de natureza diferenciada em relação ao sujeito; 2) a interiorização do sistema de valores dominante por parte do oprimido, pelo qual passa a orientar sua ação.

Em síntese, a ideia de raça, ou seja, de uma estrutura biológica diferenciada que explica a hierarquização entre os povos, é fator fundamental para entender as formas de exercício da autoridade, controle do trabalho e da subjetividade presentes tanto no período colonial (colonialismo) como após a libertação nacional dos povos oprimidos (colonialidade).

### “O legado da ‘raça branca’”

Ao introduzir o conceito de colonialidade, Quijano (1995) demonstra a vitalidade do princípio de hierarquização racial da ordem mundial, mesmo com o fim dos pactos coloniais. Fernandes (1978), por sua vez, na obra que analisaremos, tem uma preocupação mais localizada: o Brasil na passagem da ordem escravocrata para a ordem competitiva, mais especificamente o caso de São Paulo como lugar de origem do processo de capitalização da produção nacional na grande fazenda cafeeira, onde se introduz uma racionalização dos fatores de produção de tipo contábil, a diversificação dos papéis produtivos e comerciais e o trabalho assalariado. O sentido da reflexão, porém, os aproxima, já que ele está interessado em explicar histórica e sociologicamente a persistência de padrões coloniais de relação social.

O marco global da análise de Florestan Fernandes (1978) do processo brasileiro da passagem da ordem escravocrata para a competitiva, é a necessidade do capitalismo concorrencial de expandir o comércio com as ex-colônias, tanto através da ampliação dos mercados internos, para absorver a crescente produção industrial, quanto com a capitalização da produção interna, visando o aumento da produtividade das economias periféricas para atender as demandas crescentes do mercado mundial. Do ponto de vista interno às economias baseadas no trabalho escravo, o momento de transição que é o ponto de partida da análise de Fernandes (1978), é caracterizado pela explicitação, nas palavras de Ianni (2004, p. 17-21), da contradição entre a mercadoria e o escravo, entre o modo de produção mercantil-capitalista e as relações de produção senhor-escravo, por fim, entre a imperiosa necessidade de mercantilização e a existência do trabalho não-livre. O trabalho escravo se apresenta, na consciência dos homens deste momento, cada vez mais como um obstáculo para o desenvolvimento de tais imperativos do mercado mundial. Dispendioso, de alto risco, de difícil quantificação/cálculo e ainda menos produtivo quando posto em contato com o trabalhador livre, o escravo também não desempenha o papel de renovador dos ciclos do capital – conversão do capital-mercadoria em capital-dinheiro – como o trabalhador assalariado.

A Abolição concretizou-se, na visão de Fernandes (1978), sobretudo por canalizar os interesses das classes dominantes locais e externas. O sentido da Abolição é definido por ele nos seguintes termos:

As evidências históricas selecionadas parecem demonstrar com clareza que aquela revolução [burguesa] se propunha, aberta e resolutamente, a transformação das condições de organização do trabalho. Tanto a ideologia abolicionista, quanto o “*não quero*” dos escravos foram contidos ou manipulados estrategicamente em função dos interesses e dos valores econômicos, sociais e políticos dos grandes proprietários que possuíam fazendas nas regiões prósperas e concentravam em suas mãos as complicadas ramificações mercantis, bancárias e especulativas da exportação do café. (FERNANDES, 1978, p. 40).

Desta perspectiva podemos entender como a marginalização dos negros operou na emergência da ordem competitiva. A partir de uma análise dos discursos proferidos no Congresso Agrícola de 1878 e na Assembleia Legislativa Provincial de São Paulo entre 1869 e 1888, Santos (1997, p. 90) evidencia como o “discurso pró-imigração”, majoritário, fundamentava-se na “necessidade de melhorar a raça humana da província de São Paulo e do Brasil” e de “extirpar o ‘cancro social’ e a força de trabalho em que se sustentava a própria escravidão”. Seguida tal alternativa, tanto as classes economicamente dominantes tornam-se indiferentes aos negros

enquanto agentes produtivos, como as instituições indiferentes aos negros enquanto cidadãos. Embora os abolicionistas radicais e as rebeliões dos escravizados fossem instrumentalizadas pelo discurso das elites antiescravistas, o interesse primordial destas “foi romper as barreiras que detinham o afluxo da mão-de-obra estrangeira, reprimiam o desenvolvimento do trabalho livre e paralisavam os surtos progressistas da livre-iniciativa” (FERNANDES, 1978, p. 40).

É nessa indiferença, nessa inação em relação à força de trabalho dos negros na fase de transição do trabalho escravo para o trabalho livre assalariado, que se oculta o primeiro mecanismo de colonialidade. O branco aparece como o “*agente natural* do trabalho livre” (FERNANDES, 1978, p. 27). A imigração é vista como necessidade nomológica da economia pelas autoridades políticas. “O que teve importância real foi o egoísmo cego e exclusivista” da fração dominante naquela conjuntura, “que pôs em primeiro plano a solução do ‘problema da lavoura’, ignorando-se tudo o mais – seja o destino dos libertos, seja até a questão das reparações” (FERNANDES, 1978, p. 87).

A política oficial de apoio à imigração e descaso em relação à massa de libertos exprime a estrutura cognitiva da classe dominante branca que dicotomiza em todas as condições o **branco-racional-moderno** e o **não-branco-irracional-tradicional**. Como escreve Quijano (2000):

A colonialidade do poder na América Latina bloqueava aos brancos dominantes todo propósito de desenvolver o capital como relação social, porque isso trazia implicado assalariar as raças colonizadas e o eurocentrismo do capitalismo havia imposto uma clara divisão racial do trabalho. (QUIJANO, 2000, p. 87).

Com o aumento da pressão do capital, a fome de braços, e a febre por maior produtividade, a solução encontrada pelas elites nacionais para o dilema foi o apoio massivo à imigração. Se a hierarquização racial funcionava durante o mercantilismo na legitimação da escravidão, na identificação entre o não branco e o trabalho manual brutalizante, após 1888, na fase concorrencial do capitalismo, a hierarquização racial passa a funcionar como forma de deslegitimar as capacidades do negro para o trabalho assalariado.

Como endossa Octavio Ianni (2004), em texto de 1975 sobre a *Imigração Italiana* no Brasil, era explícita da parte das elites

uma preocupação de eliminar ou reduzir a presença visível do negro e do mulato, e por isso é que não se continuou a trazer negros da África como trabalhadores livres. Foi por isso que não se trouxe (e inicialmente se cogitou isso) chineses, que estavam disponíveis, que poderiam ter sido trazidos. Não foram trazidos porque

eram amarelos. Houve um nítido racismo da parte daqueles que faziam a política migratória. (IANNI, 2004, p. 139-40).

Expulso para as fazendas decadentes, a situação dos negros após a Abolição não é diferente no meio urbano, na capital São Paulo. Também aí, a inserção da ordem competitiva se dá de forma parcial, mantendo os negros à margem de suas benesses materiais e simbólicas. Marginalidade que tem sua imagem ecológica na clara segregação dos espaços urbanos. O ritmo de vida acelerado, a ascensão racional para com os negócios, a emergência de um estilo de vida e de uma constelação de valores propriamente urbanos convive com “a perpetuação indefinida de padrões de ajustamento racial que pressupunham a vigência de critérios anacrônicos de atribuição de *status* e papéis sociais ao negro e ao mulato” (FERNANDES, 1978, p. 249).

Enfrentando imediatamente forte concorrência com a força de trabalho branca, subsidiada oficialmente, também na cidade os negros tornam-se vítima da mesma polarização racista que atribui características intrínsecas/naturais a negros e brancos.

A frustração permanente, a consciência da irrealidade da promessa de liberdade da Abolição, a estranheza em relação a valores instrumentais que concebem o acúmulo como fim em si mesmo, onde a natureza é visada para o controle e os homens do ponto de vista do interesse, nos levam a um segundo elemento fundamental na análise de Fernandes (1978) que, articulado ao desamparo material dos negros na ordem competitiva, os colocam em situação estruturalmente desvantajosa em relação aos brancos: a dimensão moral, o conflito entre os *mores* societários gerais e os *mores* específicos do grupo negro.

Partindo do seu horizonte valorativo particular, o liberto percebia claramente a antinomia da liberdade para obedecer ao patrão do assalariamento. A liberdade real era orientada, para ele, pelo “princípio pré-capitalista de que a dedicação ao trabalho deve ser regulada pelas necessidades de consumo do indivíduo com seus dependentes” (FERNANDES, 1978, p. 72).

A cidade, centro da propaganda abolicionista, vista pelos negros migrantes como “um símbolo e uma promessa de liberdade” (FERNANDES, 1978, p. 68), logo se mostrou o reverso do desejo: visto sob o ângulo de uma concepção de mundo preponderantemente colonial, “o ‘preto’ aparecia na cena social como o substituto e o equivalente humano do ‘escravo’, do ‘liberto’, do ‘cria da casa’, devendo, portanto, ser encarado e tratado como tal.” (FERNANDES, 1978, p. 277).

A tragédia é conhecida: foram exatamente os “serviços degradantes”, exaustivos, precariamente remunerados e incapazes de satisfazer as necessidades mais imediatas de consumo e habitação que foram socialmente classificados como

trabalho de negro. A maior absorção do trabalho da mulher negra nas cidades é explicada pela mesma reprodução da atribuição de status típica da colônia: a negra continuou a ser preponderante nos serviços domésticos por ter nascido pra cuidar da casa da sinhá, por ser considerada, por natureza, a cria da casa.

Evidentemente, as causas históricas e sociais da situação dos negros fugiam do horizonte cognitivo colonial da maioria dos setores sociais, para os quais as causas só podiam ser intrínsecas à gente de cor. Como uma entrevistada exprime: “o mulato e o negro ‘não tinham ambição’, por isso não arrostavam, como os imigrantes europeus, as duras dificuldades que permitiam mobilidade ocupacional e ascensão social” (FERNANDES, 1978, p. 56). O negro só tomaria jeito se tivesse um branco acima dele coordenando o seu pensamento e a sua ação. Para os brancos, os negros “não possuíam qualidades intelectuais e morais para conduzir sua própria vida” (FERNANDES, 1978, p 82).

Por um lado “os imigrantes eram numerosos e tidos como ‘poderosos e inteligentes trabalhadores’”, por outro, os negros “passavam a ser vistos sob um prisma em que o ‘escravo’ desqualificava o ‘liberto’, como se fossem, de fato, substancialmente ‘vagabundos’, ‘irresponsáveis’ e ‘inúteis’” (FERNANDES, 1978, p. 73). Os sucessos dos negros e dos mulatos nunca eram (são) evidenciados, mas os erros imputados imediatamente à sua incapacidade, “apontados como protótipos e expostos como evidências concludentes das ‘limitações’, dos ‘defeitos’ ou das ‘taras’ da ‘raça negra’ (ou dos mestiços)” (FERNANDES, 1978, p. 299).

Assim, a atribuição de valor aos negros, por parte das classes dominantes, se dava pelo seu grau de submissão ao branco e de conformismo em relação à sua própria condição marginal.

Em suma, a imagem do ‘*bom negro*’ associa-se a expectativas bem definidas de submissão, lealdade e conformismo diante da situação de interesses da ‘raça dominante’. Quanto mais o negro e o mulato se identifiquem com os ideais da personalidade democrática, concatenados em torno da figura do *cidadão* e dos direitos fundamentais da pessoa, tanto mais eles são incompreendidos, avaliados etnocentricamente e depreciados. Ao inverso, quanto mais se prender ao modelo do criado fiel e devotado ou fizer jus aos atributos correlatos (mesmo sem ser empregado ou dependente), mais o ‘negro’ encontra correspondência afetiva, compreensão e consideração no ânimo do ‘branco’ (FERNANDES, 1978, p. 292).

A reação dos negros a esse estado de coisas não foi monolítica. A atitude preponderante criou um círculo vicioso: marginalização dos negros como agentes produtivos e como cidadãos → isolamento espacial e cultural (sem uma organização



coletiva com interesses definidos devido à forte coerção policial, análoga à dos antigos capatazes) → mais marginalização produtiva e política (FERNANDES, 1978, p. 85).

Desencantamento, desalento são termos utilizados por Fernandes que sintetizam a reação de boa parte dos negros. Diferentemente, para aqueles que a qualquer custo aspiravam ascender socialmente, revela-se o **segundo mecanismo de colonialidade** que enfatizamos ao apresentar a definição do conceito por Aníbal Quijano (1995): a instrumentalização das condições postas pela própria hierarquia racial (como exemplifica a submissão ao padrinho branco), ou a total identificação com os valores da raça dominante (a internalização e reprodução da colonialidade). Obviamente, esse **segundo mecanismo** está inteiramente subordinado àquele **primeiro mecanismo**: a marginalização deliberada e oficial dos negros por parte dos setores dominantes da sociedade.

Certo informante da pesquisa qualitativa realizada por Florestan Fernandes (1978, p. 77) estabelece uma diferença entre os “negros da casa grande” e os “negros do eito” ao refletir sobre as diferentes trajetórias na fase de transição. A distinção reflete uma dinâmica real, porém extraordinária, onde “negros com maior familiaridade e intimidade com as pessoas e o padrão de vida dos ex-senhores tinham maiores probabilidades de êxito” De qualquer modo, tanto as respostas de isolamento como de integração foram completamente ineficazes para a superação da hierarquia racial que acompanhava o desenvolvimento da sociedade de classes no Brasil: isolar-se era aceitar estar fora, integrar-se era aceitar um jogo onde as regras desde o início favoreciam o outro lado, ou pior, pensar a si mesmo como fazendo parte do grupo que criou e controla as próprias regras.

## A interpretação residualista da questão racial na INSC

A análise da passagem da ordem escravocrata para a ordem competitiva é claramente orientada pelo instrumental conceitual de Max Weber (1969), principalmente os conceitos de: a) “situação de classe”, definido pelas posições ocupadas no mercado de trabalho e de produtos, o “compartilhamento específico de... oportunidades de vida” e “interesses econômicos na posse de bens e rendimentos” (WEBER, 1969, p. 58), em suma, a hierarquia social fundada exclusivamente na dimensão econômica; b) e “situação de status” que, ao contrário, da situação de classe, tem a “honra” e o cultivo de um “estilo de vida” particular como componente principal na diferenciação dos grupos sociais.

Os estamentos ou a “segregação de status”, que pode assumir a forma rígida do sistema de castas, opera uma verticalização das diferenças de status: “... a estrutura de castas transforma as coexistências horizontais e sem conexões de grupos etnicamente segregados num sistema social vertical de super e subordinação” (WEBER, 1969, p. 68).

No Florestan Fernandes (1978) da INSC, a chamada ordem escravocrata é uma forma típica de “segregação de status”, assim como a ordem competitiva é uma forma típica de “situação de classe”. O problema está justamente na emergência da ordem competitiva no Brasil de forma extremamente parcial, contrariando a sua tipicidade teórica e real, pois o que Fernandes tem em mente é a supressão concreta dos estamentos no desenvolvimento capitalista europeu.

As inovações institucionais e a eficácia da liberalização jurídico-política republicana foram circunscritas, na prática, às necessidades da adaptação da ‘grande-empresa agrária’ ao regime de trabalho livre e às relações de troca no mercado de trabalho que ele pressupunha. Fora e acima disso, continuaram a imperar os modelos de comportamento, os ideais de vida e os hábitos de dominação patrimonialista, vigentes anteriormente na sociedade estamental e de castas (FERNANDES, 1978, p. 45).

Os ex-escravizados e libertos, para o autor, não chegam a configurar uma classe, mas um agregado ao regime de classes que surge no Brasil.

*A situação de classe* só encontra vigência quando determinada categoria social conquista os requisitos econômicos, sociais e culturais de uma classe (ou de parte de uma classe). Em termos raciais, somente os estoques ‘brancos’ da população de São Paulo adquiriram, desde logo, os caracteres psicossociais e sócio-culturais típicos da formação de classe. Os ‘negros’ e os ‘mulatos’ ficaram variavelmente ausentes desse processo, misturados com os segmentos dos estoques raciais ‘brancos’ que também encontraram dificuldades em participar das novas formações sociais, constituindo a ‘gatinha’ uma sobrevivência da ‘ralé’ do *antigo regime*. [...] o ‘negro’ vivia numa sociedade organizada em classes sem participar do regime de classes. (FERNANDES, 1978, p. 280).

Ao analisar tal estado de coisas, a persistência do passado, Fernandes (1978) não leva às últimas consequências o caráter típico-ideal dos conceitos weberianos, a sua função heurística, como meios de conhecimento. Num certo momento da INSC, onde trata da racionalização nas situações de tradicionalismo racial, Fernandes (1978, p. 310) escreve que “ao contrário do que Weber supunha, no contexto

tradicionalista a dominação autoritária comporta certos elementos racionais. Um indivíduo, independentemente de sua posição no padrão de relação, pode encarar e converter o outro em ‘meio para atingir fins pessoais imprevistos’. No entanto, na noção de tipo ideal, em sua formulação puramente metodológica (WEBER, 1969), é plenamente admitida a possibilidade da existência de hibridismos ou coexistências concretas de elementos analiticamente separados no princípio do processo de formação conceitual. Em outras palavras, considerando corretamente a noção de tipo ideal, não seria motivo de espanto o entrelaçamento entre elementos típicos da ordem estamental e elementos típicos da ordem competitiva, numa análise empírica concreta que faz uso daqueles tipos puros.

Se junta a isto, como salientamos, um modelo rígido de revolução burguesa, necessariamente vitoriosa sobre **todo** conservantismo da feudalidade.

Parece-nos que estas são duas causas fundamentais para entender a ambiguidade do pensamento de Florestan (1978) na INSC: os elementos de colonialidade – necessários para a reprodução do capitalismo pós-colonial – encontrados na análise da situação dos negros na ordem competitiva em desenvolvimento, são mitigados por um marco teórico geral que focaliza o problema como sendo meramente residual, ou melhor, de demora cultural.

Deve-se enfatizar que a noção que percebe os negros e os mulatos no período estudado como um “agregado” ao regime de classes, como “elementos residuais do sistema social” (FERNANDES, 1978, p. 46), produto da “aberrante” persistência de “reminiscências vivas do passado” (FERNANDES, 1978, p. 247), tem como principal resultado tornar a marginalização dos negros um fenômeno completamente estranho, exterior ao desenvolvimento da ordem competitiva no Brasil e acaba por reproduzir uma concepção etapista e formalista do desenvolvimento capitalista e da revolução burguesa, como se evidencia nos seguintes trechos:

As tendências históricas de diferenciação e de reintegração da ordem social não favoreciam, de *per si*, nenhum agrupamento étnico ou racial determinado. Todavia isso acabava acontecendo, por vias indiretas (FERNANDES, 1978, p. 247) [...] O atraso da ordem racial ficou, assim, como um resíduo do *antigo regime* e só poderá ser eliminado, no futuro, pelos efeitos indiretos da normalização progressiva do estilo democrático de vida e da ordem social correspondente (FERNANDES, 1978, p. 268).

Enfatizando estes aspectos da INSC, a interpretação residualista faz pleno sentido. Também torna coerente a leitura de Jessé Souza (2009) que, afirmando os *insights* propriamente éticos da marginalização dos negros na INSC, formula a

sua própria leitura da questão racial e do preconceito de cor como sintoma de um problema mais profundo.

Na sociedade competitiva, a cor funciona como *índice* relativo de primitivismo – sempre em relação ao padrão contingente de tipo humano definido como útil e produtivo pelo racionalismo ocidental e implementado por suas instituições fundamentais – que pode ou não ser confirmado pelo indivíduo ou grupo em questão. Não é, portanto, a continuação do passado no presente, *inercialmente*, o que está em jogo, já que esta é uma realidade destinada a desaparecer com o desenvolvimento econômico [...], mas a definição moderna do negro (e do dependente ou do agregado rural e urbano de qualquer cor) como inadequado para exercer qualquer atividade relevante e produtiva no novo contexto, o que constitui o quadro da nova situação de marginalidade (SOUZA, 2009, p. 139).

[...] em condições modernas o preconceito racial é *relativo* – posto que é algo secundário frente ao dado primário e mais importante da interiorização da economia emocional que caracteriza as classes sociais produtivas e úteis no contexto do capitalismo moderno – tornando possível o branqueamento em sociedades como a brasileira (SOUZA, 2009, p. 141).

Diante do longo trecho citado, é possível dizer que a leitura que Jessé Souza (2009) faz da INSC tende a privilegiar os aspectos subjetivos, orientadores da conduta, delineados no processo de transição da chamada ordem estamental para a ordem competitiva, salientando aquilo que Fernandes (1978) chama de “desencantamento”, “desamparo”, “melancolia” dos negros em relação à sua própria condição, e que define um universo de valores ou, na terminologia daquele tempo, de *mores*, explicitamente antagônico ao desenvolvimento da nova ordem que se formava. Souza (2009) leva às últimas consequências a afirmação de Fernandes (1978, p. 280), já citada, de que “somente os estoques ‘brancos’ da população de São Paulo adquiriram, desde logo, os caracteres psicossociais e sócio-culturais típicos da formação de classe”, e de que os “‘negros’ e os ‘mulatos’ ficaram variavelmente ausentes desse processo, misturados com os segmentos dos estoques raciais ‘brancos’, que também encontraram dificuldades em participar das novas formações sociais, constituindo a ‘gentinha’ uma sobrevivência da ‘ralé’ do *antigo regime*.”. O que Souza (2009) faz é, por um lado, generalizar essa conclusão para todo o território nacional e, por outro, abandonar a ideia da ralé como uma sobrevivência de um *status quo*. Assim ele pode perceber o preconceito de cor no Brasil contemporâneo como **índice** de uma ausência da **ética do desempenho**.

## O caráter *estruturante* do preconceito de cor na INSC

Proceder assim, tal como a abordagem residualista, é ocultar a outra face de Jano. Pois, se o olhar para o passado de Fernandes (1978) percebe como residual o preconceito de cor, o olhar para o futuro evidencia uma clara mudança de tom, principalmente no que diz respeito às esperanças depositadas nas supostas tendências imanentes da ordem competitiva.

Referenciado pelo conceito de **demora cultural**, a abordagem de Fernandes (1978) na INSC, mantém-se nos limites da noção de **dualismo estrutural**, que percebe a relação entre o arcaico e o moderno em sociedades subdesenvolvidas não como consequência do próprio desenvolvimento capitalista, mas como uma verdadeira aberração, oferecendo assim, elementos para uma leitura que acaba por responsabilizar os próprios negros por sua marginalização em detrimento do papel central desempenhado pelo racismo nesse processo (SANTOS, 1997, p. 39-45).

Porém, na INSC, Florestan Fernandes (1978, p. 248) assumia uma postura muito diferente do otimismo dos teóricos da modernização. Em certos trechos dessa obra, o autor paulista deixar claro não perceber como “poderosas, concentradas e tenazes” as forças de desenvolvimento do “regime de classes” no Brasil. Na última oração do primeiro volume não nos resta dúvida desse ceticismo quando ele afirma que “a ordem social competitiva não possuiu suficiente vitalidade para absorver os velhos padrões senhoriais de relações entre ‘brancos’ e ‘negros’” (FERNANDES, 1978, p. 332). Isto, no primeiro volume da INSC, onde as esperanças em relação à modernização da sociedade brasileira e seus efeitos na eliminação do preconceito de cor e na promoção de uma estrutura fundamentalmente baseada no critério da situação de classe, aparecem concentradas.

No segundo volume podemos vislumbrar, através das linhas, uma face marcada pelo desencanto.

Embora continue a definir a persistência do preconceito de cor como um “fenômeno de demora cultural” (FERNANDES, 1978, v. II, p. 460), inúmeras passagens entram em flagrante contradição com tal apreciação do problema. Fica claro para Fernandes (1978, v. II, p. 333) que o desenvolvimento da ordem competitiva não é capaz, por si só, de eliminar “os padrões de dominação racial herdados do passado, os quais conferem o monopólio do poder aos círculos dirigentes da ‘raça branca’ e dão a esta a condição quase monolítica da ‘raça dominante’”. “A ‘cor’ continua a operar como marca racial e como símbolo de posição social, indicando simultaneamente ‘raça dependente’ e ‘condição social inferior’” (FERNANDES, 1978, v. II, p. 337). “A ordem social competitiva emergiu e expandiu-se, compactamente, como um autêntico e fechado *mundo dos brancos*” (FERNANDES, 1978, v. II, p. 457).

Quem ler, de forma isolada a seguinte passagem – “A única fonte dinâmica de influência corretiva irrefreável vem a ser, portanto, a própria expansão da ordem social competitiva” (FERNANDES, 1978, v. II, p. 461) – endossará a interpretação **residualista** da tese clássica de Fernandes, mas, basta ler um pouco antes na mesma página – “O desenvolvimento da ordem social competitiva encontrou um obstáculo, está sendo barrado e sofre deformações estruturais na esfera das relações raciais” – ou um pouco depois – “As tendências [democratizantes] descobertas não excluem a possibilidade de uma conciliação entre as formas de desigualdade inerente à sociedade de classes e os padrões de desigualdade racial” – para, enfim, rejeitar tamanha unilateralidade hermenêutica.

Parece correta a afirmação de Liedke Filho (2005, p. 410) que posiciona a INSC como “a expressão máxima da tensão... entre uma crescente centralidade do caráter específico da Revolução Burguesa em condições de dependência e a vigência ainda da Hipótese de Dilema Social”. Embasados nesta afirmação, nossa hipótese é de que a concepção **residualista** tende a perder força na evolução intelectual de Florestan Fernandes.

Vimos anteriormente, como na INSC a debilidade das forças de inserção da ordem competitiva é explicada pela persistência residual de elementos típicos da sociedade estamental escravocrata. Em *A revolução burguesa no Brasil*, a explicação de Fernandes (2006) dá um giro de 180°, toma-se consciência das limitações do conceito de **demora cultural** para explicar as contradições da realidade brasileira. Em síntese, as limitações do desenvolvimento nacional deixam de ser explicadas pela **residualidade**, e passam a ser explicadas pela **necessidade** do arcaico, no padrão dependente de desenvolvimento capitalista. Era exatamente uma **teoria da dependência**, que inexistia na INSC.

O conceito de dupla articulação ou de desenvolvimento duplamente articulado caracteriza a dependência estrutural que, no nível interno, articula os “setores arcaicos” e os “setores modernos”, e no nível externo articula o “complexo agrário-exportador às economias capitalistas centrais” (FERNANDES, 2006, p. 283). No marco da demora cultural, era impossível explicar a força e duração da persistência do passado diante da sua oposição direta ao novo ordenamento social que surgia.

A questão racial na passagem da ordem escravocrata para a ordem competitiva, abordada por esta perspectiva diferenciada, ganha coerência e robustez explicativa. Primeiramente, Fernandes (2006, p. 268) enfatiza a função da escravidão no período de “emergência e expansão do capitalismo produtivo” que se inicia no “último quartel do século XIX” articulado ao “sistema de produção escravista” nas fazendas de café. Neste momento a escravidão teve função análoga à dos cercamentos ingleses, ao mesmo tempo, garantindo a monopolização da propriedade fundiária e

gerando o excedente para a acumulação originária do capital: “o senhor desfrutava de transformar a expropriação do escravo em base material do crescimento urbano-comercial”. O argumento esclarece o caráter tardio da Abolição diante das reservas fáceis geradas pela exploração do escravo. É só quando as pressões internas e principalmente externas de liberalização chegam num limite que a Abolição torna-se uma necessidade e se concretiza.

Na transição, no segundo momento, a acumulação originária continua em plena atividade e os libertos continuam a exercer uma função central neste processo. Afinal, não nos esqueçamos que os cercamentos e o monopólio da propriedade fundiária na Europa, retirando do camponês o seu principal meio de produção, a terra, gerou o excedente de força de trabalho para a diferenciação produtiva. No caso brasileiro, conscientes das implicações políticas e econômicas de um verdadeiro projeto político e social para a massa de ex-escravizados – indenizações, distribuição fundiária, cidadania generalizada – e orientados por uma mentalidade tipicamente colonial que, como vimos, dicotomizava o negro escravo e o branco assalariado, as classes dominantes locais, incrustadas no aparelho estatal, viam na imigração uma única solução para dois problemas: ao mesmo tempo que o imigrante era a principal força de trabalho para a fazenda de alta produtividade e para as diversificadas atividades urbanas, os negros eram absorvidos pelos serviços mais degradantes e funcionavam como exército industrial de reserva, fator central para diminuir o poder de barganha do exército da ativa assalariado (MARX, 2008). A marginalização permanente dos negros tem justificativa sistêmica. Tal marginalidade, que podemos chamar estrutural, além dos aspectos ressaltados, contribui na configuração de uma característica fundamental do padrão de reprodução do capitalismo dependente – a pauperização, as imensas taxas de desigualdade, o atrofiamento do mercado interno: “Mantinha-se, pois, a compressão do mercado, com os efeitos daí decorrentes – um mercado socialmente comprimido é, pela natureza das coisas, um mercado altamente seletivo, que acompanha a concentração social e racial da renda” (FERNANDES, 2006, p. 288).

Tal consciência sobre a particularidade da questão racial, não redutível à questão de classe, terá também expressão nas intervenções políticas de Fernandes (1994) na década de 1990. Isto fica claro na Carta à Liderança do PT, na qual afirma que a

‘questão do negro’ não é, apenas, uma ‘questão social’. Ela é simultaneamente racial e social. Além disso, é a pior herança da sociedade de castas e estamentos. Ela trouxe para o presente todas as formas de repressão e opressão existentes em nosso país. É o teste à existência da democracia no Brasil. Enquanto não houver liberdade com igualdade do elemento negro, a ideia de uma ‘democracia racial’

representa apenas um mito arraigado entre os brancos, ricos ou pobres. Por isso, devemos repelir esse tipo de racismo, que indica objetivamente que formamos uma sociedade hipócrita e autocrática. (FERNANDES, 1994, n.p.).

Por fim, resta enfatizar, por um lado, o estreitamento das afinidades teóricas entre o conceito de colonialidade e o conceito de dependência ao pensar a articulação sistêmica entre o arcaico e o moderno na periferia do capitalismo. O que é funcional não pode ser residual. Por outro lado, no caso de Florestan Fernandes (2006), não há uma simples redução das relações raciais a relações de classe, mas, a inteligência de que a persistência duradoura da hierarquização racial, típica da sociedade escravocrata, não pode existir apenas como resíduo, deve articular-se histórica e concretamente às novas estruturas emergentes. A reprodução de atitudes, relações, valores e mentalidades típicas do passado colonial latino-americano tanto para Quijano (2000) como Fernandes (2006) exercem um papel fundamental na manutenção do padrão desigual de relação entre os povos do mundo.

## Conclusão

Buscamos neste artigo, em primeiro lugar, fazer justiça à riqueza e complexidade do pensamento de Florestan Fernandes. Assim, ao contrário de uma leitura unilateral que enfatiza a tese da INSC como residualista ao abordar a questão racial – ou seja, como redução da questão racial a mera sobrevivência, persistência ou resíduo de um passado estranho às forças modernizadoras –, enfatizamos também os elementos que permitem perceber a articulação complexa do preconceito de cor com os novos padrões de sociabilidade pós-Abolição. Buscamos também demonstrar que a abordagem residualista, fundada no marco do conceito demora cultural, é superada na evolução intelectual de Florestan Fernandes que, na obra *A Revolução Burguesa no Brasil*, dentre outras, se esforça por compreender a simultaneidade do arcaico e do moderno, não como mera transição numa analítica evolucionista, mas como delineadora de um padrão de reprodução do capital específico. Nesse sentido, Fernandes parece se aproximar muito mais de abordagens complexas da articulação raça e classe, como, por exemplo, àquelas de Carlos Hasenbalg (1979).



## **A NON-RESIDUALIST READING OF THE RACIAL QUESTION IN FLORESTAN FERNANDES**

**ABSTRACT:** *The aim of this article is to propose a reading of *The Integration of Blacks into Class Society* by Florestan Fernandes that is, to an extent, contrary to interpretations of this work that perceive the color prejudice as residual or as a mere index of the absence in the black population of the primary habitus which is adequate to the process of differentiation triggered by State and market. We will seek to highlight the elements of this work that, in contradiction with residual tendencies put forward by the concept of cultural lag, point to a set of racial mechanisms that are typical of the coloniality of power, where color prejudice appears as a structuring factor in the division of labor, and therefore not residual or subordinated.*

**KEYWORDS:** *Florestan Fernandes. Race. Class. Coloniality.*

## REFERÊNCIAS

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**. São Paulo: Ática, 1978.

\_\_\_\_\_. *Consciência Negra e Transformação da Realidade. Pronunciamento e emenda constitucional do Deputado Florestan Fernandes, abordando as desigualdades raciais e a consciência Negra e Carta à Liderança do PT. Câmara dos Deputados – Centro de Documentação e Informação – Coordenação de Publicações, 49ª Legislatura - 4ª Sessão Legislativa – Série Separata de Discursos, Pareceres e Projetos, N° 59/94, Brasília, 1994, n.p.*

\_\_\_\_\_. **A Revolução Burguesa no Brasil**. São Paulo: Globo, 2006.

HASENBALG, C. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LIEDKE FILHO, Enno. A sociologia no Brasil: histórias, teorias e desafios. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 7, n° 14, p. 376-437, jul/dez 2005.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política, livro I e II**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

MOTTA, Roberto. Paradigmas de interpretação das relações raciais no Brasil. **Estudos afro-asiáticos**, Rio de Janeiro, n.38, Dez. 2000. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-546X2000000200006>>. Acesso em: 08 dez 2012.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. In: BLACKBURN, Robin; BONILLA, Heraclio *et al.* **Los conquistados: 1402 y la población indígena de las Americas**. Quito: Tercer Mundo Editores, FLACSO, Ediciones Libri Mundi. 1995

\_\_\_\_\_. El fantasma del desarrollo en America Latina. **Rev. Venez. de Econ. y Ciencias Sociales**, 2000, Vol. 6 Nº 2 (mayo-agosto), p. 73-90.

SANTOS, Sales Augusto dos Santos. **A Formação do mercado de trabalho livre em São Paulo: tensões raciais e marginalização social**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), UnB, Brasília, 1997.

SOUZA, Jessé. Classe y raza en el Brasil moderno: la singularidad de la desigualdad periférica. **Revista Internacional de Filosofia Política**, Barcelona, v. 33, p. 125-144, 2009.

WEBER, Max. Classe, *status*, partido. In: BERTELLI, A.; PALMEIRA, M.; VELHO, O. **Estrutura de classes e estratificação social**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

Recebido em 04/05/2016.

Aprovado em 05/09/2016.

## **ABORDAGENS SOBRE RISCOS NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA: UMA REFLEXÃO ENVOLVENDO A SOCIEDADE HAITIANA**

*Fabiane Rosa GIODA\**

*Marcia GRISOTTI\*\**

*Carmen Silvia RIAL\*\*\**

**RESUMO:** As reflexões provenientes da teoria da sociedade de risco no mundo contemporâneo preveem mudanças, não só no plano pessoal mas também institucionais, onde adequações nos padrões globais de produção e consumo são condicionantes para a prevenção de diversos riscos aos quais a população está cada vez mais suscetível. O artigo pretende analisar as potencialidades e limites do debate contemporâneo sobre os riscos (especialmente os relacionados à saúde) quando aplicado ao contexto da sociedade haitiana. Mostramos as peculiaridades do debate sobre as correlações: saúde-predisposição genética e saúde-estilo de vida, próprias do debate sobre os riscos à saúde nas sociedades desenvolvidas, em contraste com os aspectos sócio econômicos, que envolvem o conceito de risco no contexto de uma sociedade extremamente vulnerável. Os fatores de risco não estão separados da influência do contexto socioeconômico e cultural e a noção de risco nesta sociedade apresenta outra significação quando comparada às sociedades desenvolvidas, sendo eminentemente emergencial e pragmática.

**PALAVRAS CHAVE:** Sociedade de risco. Haiti. Vulnerabilidade. Pobreza.

---

\* UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina, Reitoria, Pró-Reitora de Pesquisa e Extensão. Florianópolis – SC – Brasil. 88040-900 - fabianegioda@yahoo.com.br.

\*\* UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis – SC – Brasil. 88040-970 - risotti@fastlane.com.br.

\*\*\* UFSC – Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis – SC – Brasil. 88040-970 - rial@cfh.ufsc.br.

## Introdução

Diversos campos disciplinares estudam o conceito de risco. Através de métodos quantitativos ele é investigado pela economia, epidemiologia e engenharia, e com um foco mais qualitativo pelas ciências sociais, as quais o interpreta, de acordo com um tipo de abordagem, como um fato socialmente construído. A ideia do risco pressupõe uma constante ameaça coletiva que pode atingir a qualquer indivíduo ou grupo e em qualquer instante.

A perspectiva sociológica de Ulrich Beck (1997) aborda o processo de modernização das sociedades associando-o aos riscos a que a humanidade está sujeita, os quais contemplam os de origem química, nuclear, ambiental, política, econômica e social. Desta reflexão provém o termo sociedade de risco, que prevê mudanças não só no plano pessoal, mas também no plano institucional, a partir de novas políticas de governo aliadas, com ênfase especial ao meio ambiente e sua relação com o processo de desenvolvimento. A prevenção do risco requer uma reestruturação nos padrões mundiais de produção e consumo para que seja possível limitar as suas consequências (BECK, 1986).

Na perspectiva da sociologia da saúde, Lupton, (2004) considera que, manifestando-se individualmente ou coletivamente, o risco engloba:

[...] aspectos econômicos (desemprego, miséria), ambientais (diversos tipos de poluição) condutas pessoais (maneiras indevidas de relacionar-se com a comida, bebida, exercícios físicos), dimensões interpessoais (formas de estabelecer/manter relações amorosas/sexuais) e criminais (eventos vinculados a violência urbana). (LUPTON, 2004, p.27).

Castiel et al. (2010, p.28), entende o risco como “a probabilidade de perigo, geralmente como ameaça física, para o homem e/ou para o meio ambiente”, acrescentando ainda que “a noção de risco está inserida no contexto sociocultural”.

Apesar da abrangência do conceito de risco, esse artigo pretende problematizar o impacto social de sua corrente mais expressiva dentro das ciências da saúde, e em especial dentro da epidemiologia. O estudo epidemiológico tem a intenção de “verificar, a rigor, se determinada exposição está associada a uma determinada doença [...]” (Castiel et al., 2010, p. 38), sendo o conceito de risco empregado em epidemiologia como uma forma de compreender e medir a probabilidade de ocorrência de agravos à saúde. A perspectiva probabilística opera como um dispositivo que induz à reflexão a respeito de efeitos que podem ocorrer quando dois ou mais fenômenos se relacionam. A associação destes fenômenos, apresenta

uma dimensão temporal que demonstra uma integração entre os eventos presentes e passados a acontecimentos futuros e que, por isso, incorpora ao risco o conceito de promoção e prevenção da saúde.

A saúde pública considera os riscos à saúde como provenientes do meio ambiente e do estilo de vida. Castiel et al. (2010), acrescenta, ainda, a discussão dos riscos genéticos.

Independente da sua origem, a abordagem do risco é utilizada em debates acadêmicos (que procuram evidenciar os fatores que poderiam levar ao aumento da expectativa de vida e do retardo dos sinais de envelhecimento) e, nas agendas políticas que tendem a responsabilizar o indivíduo pela exposição aos fatores de risco. Para tanto, incorpora-se o tão difundido conceito de estilo de vida, que preconiza um comportamento individual formado por uma gestão criteriosa de todos os eventos que podem estar relacionados com o risco, tanto no sentido da sua amenização quanto eliminação.

Assim, através do conhecimento do risco e do adequado comportamento sobre ele, se poderia ter certo controle sobre o futuro, permitindo escolhê-lo conforme o desejado (CASTIEL et al., 2010).

Paralelamente ao processo de produção de conhecimento sobre os riscos, pelas diversas áreas da ciência e pelos processos de tomada de decisão política adotadas em diversos contextos sociais, encontra-se o papel dos agentes e dos dispositivos responsáveis pela disseminação do conhecimento e das medidas sociopolíticas de prevenção aos riscos, ou seja, da mídia.

A relação entre os produtores de conhecimento e de políticas públicas, os que noticiam (o conhecimento científico e os programas sociais) e a população que os recebem, reforça a cobrança mútua das condutas pertinentes no contexto da prevenção. Em consequência, esses dispositivos de controle do comportamento, que intencionam a prevenção dos riscos à saúde, têm gerado a emergência (ainda não muito estudada pela literatura) de um comércio, de produtos e serviços, destinado à sua sustentação.

Porém, as prescrições de comportamentos individuais e coletivos que, induzidos pelos achados epidemiológicos, visam à promoção da saúde, muitas vezes, não consideram as condições socioeconômicas e culturais das pessoas às quais essas prescrições e as políticas públicas subsequentes são destinadas. Essa incongruência, acaba gerando confusão no âmbito da percepção pública dos programas sociais. Assim, a epidemiologia mostra a sua face limitada quando se ampliam as relações causais, incorporando-se a elas as relações sociais e econômicas, assim como a subjetividade dos elementos que envolvem os indivíduos dentro do seu contexto histórico, social e cultural (CASTIEL et al., 2010). Se, nos países desenvolvidos as

chances de administrar e controlar a exposição aos riscos, assim como de efetivar uma concepção de saúde mais ampla (de acordo com as concepções da Organização Mundial de Saúde) são maiores, o mesmo não acontece nos países subdesenvolvidos, que apresentam uma gama de necessidades emergenciais básicas e um panorama da saúde ancorado na carência de estudos epidemiológicos, de recursos estruturais, materiais e humanos.

Portanto, o entendimento do contexto onde o risco é avaliado, é uma condição necessária para a compreensão da relação de causalidade existente entre os eventos que o promovem. Nesse sentido, esse artigo pretende analisar as potencialidades e limites do debate contemporâneo sobre os riscos (especialmente os relacionados à saúde) quando aplicado ao contexto da sociedade haitiana. Entre diversos aspectos possíveis de análise, optou-se, através de uma pesquisa de cunho etnográfico realizada no Haiti, por mostrar as peculiaridades do debate sobre as correlações: saúde-predisposição genética e saúde-estilo de vida, próprias do debate sobre os riscos nas sociedades desenvolvidas, em contraste com os aspectos socioeconômicos, que envolvem o conceito de risco no contexto de uma sociedade extremamente vulnerável.

## Os riscos genéticos na sociedade haitiana: a falácia de uma possível correlação

Os riscos genéticos, incorporados ao processo de avaliação do risco, discutidos em Castiel et al. (2010), traz a predisposição biológica individual para o desenvolvimento de determinadas enfermidades ou comportamentos como mais um fator a ser analisado dentro da perspectiva do risco. Eles estariam relacionados com as predisposições existentes nos próprios corpos. Sob esta ótica alguns autores abrigam um senso de fatalismo que permite responsabilizar os genes, pelas mais variadas peculiaridades da vida do indivíduo. Sabe-se, porém, que o meio ambiente e as escolhas individuais influenciam no desenvolvimento de afecções e comportamentos que apresentam uma carga genética. Assim, o discurso reducionista que traz explicações provenientes dos genes para inúmeros processos de saúde-doença, com conseqüente liberação de outros fatores responsáveis pela sua ocorrência, passa a ser questionável. Por outro lado, este mesmo discurso reforça um julgamento moral, pois os vilões deste processo, os genes, são inalteráveis, e seriam os responsáveis por explicar características como o alcoolismo, obesidade, inteligência, beleza, doenças, habilidades, tendências sexuais, transtornos mentais, etc. Este julgamento moral reforçado pela genética tem lugar tanto em países ricos quanto em países pobres, pois distingue em ambas situações os bons dos maus genes

com base na hereditariedade (noções de sangue e parentesco) (PAUL & SPENCER, 1995).

Essa maneira reducionista de interpretar as consequências mórbidas da vida social até hoje se encontra presente na literatura científica. Por exemplo, Cooper (1986), no seu estudo sobre o cólera no Brasil de 1855 a 1856, realizou um aprofundado resgate histórico, através de análise documental, no qual constam depoimentos de sanitaristas, políticos e médicos da época. Porém, nas suas conclusões, ele considerou que o cólera era uma doença dos negros:

*No class or race escaped the ravages of cholera completely, but black people paid by far the highest tribute to the disease. It seems certain that no less than two-thirds of victims of cholera in Brazil were black. It was a nineteenth-century, South American holocaust, a new “black death” that ranks as Brazil’s greatest and most dramatic demographic disaster.* (COOPER, 1986, p.428).

A verdadeira relação de causalidade era outra: os negros foram mais acometidos por cólera não por uma questão de raça, mas pelas suas condições de vida precárias.

Para Nelkin & Lindee (1995, p.16), o gene é “uma metáfora, uma maneira conveniente de definir pessoa, identidade, e relações”. Em concordância com Lupton (1995), Castiel et al. (2010, p.80), reforça dizendo que “em vez de compreender as diferenças sociais ou ambientais, a genética justifica diferenças baseadas em características ‘naturais’ ou predeterminadas para diferenciar “eles” de ‘nós”. Assim, os estudos que buscam esclarecer doenças comportamentais, através dos genes, acarretam a perpetuação de preconceitos e aumentam o número de indivíduos “anormais”, podendo tornar-se um fator impeditivo nas relações sociais.

Embora as críticas recebidas, a utilização inadequada de teorias genéticas persiste. Assim, defende-se que além dos genes que predis põem a determinadas doenças (e a consequentes sanções morais), há outro tipo de risco, também associado com a carga genética, manifestado no preconceito em relação as origens étnicas.

A pele negra, definida por um gene, traz consigo uma série de características biológicas que vem estigmatizando diversos grupos sociais. Associadas à cor da pele aparecem predisposições biológicas para algumas enfermidades como as doenças falciformes, deficiência de glicose-6-fosfato desidrogenase, hipertensão arterial, acidente vascular encefálico, diabete mellitus, síndromes hipertensivas da gravidez, a tendência a queloides e cicatrizes hipertróficas, entre outras (BRASIL, 2001). Ou seja, atrela-se à raça negra vários tipos de doenças. Evidentemente, não existem achados genéticos que justifiquem o fato das menores rendas *per capita*

estarem distribuídas entre os indivíduos negros, bem como que o menor Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) seja o apresentado em países de população negra (ONU-PNUD, 2009), ou ainda ao fato da propagação, através dos tempos e de diferentes contextos culturais, de um comportamento de exploração e exclusão de indivíduos ditos da raça negra. Estas manifestações de racismo e intolerância estão imbricadas na dinâmica de diversas sociedades, e aparece tanto nos países de população predominante negra quanto nos países onde estes são a minoria.

Do ponto de vista histórico, o racismo é um produto do colonialismo, e tem como vítimas aqueles que eram forçados ao julgo colonialista, sendo que este processo, ao mesmo tempo, legitimou uma identidade de superioridade às sociedades que o impuseram. Para Stepan (1994) a oposição entre negro e branco difundia a culpa e a inferioridade associada à negritude, e associava-se características e valores entendidos como superiores à raça branca. Estas diferenças, que foram comprovadas através de correlações científicas falaciosas, produziram um conhecimento parcial e tendencioso, que foram difundidos através dos tempos por inúmeras analogias e metáforas, nas mais diversas sociedades. Tais analogias que discriminavam os negros, segundo Stepan (1994) não eram novidades, mas foram justamente os pesquisadores do século XVIII que deram-lhe uma outra roupagem através desta produção teórica e científica sobre as diferenças, atribuindo e expandindo o seu significado discriminatório e a sua abrangência sócio cultural.

O estigma social sofrido pelos indivíduos de cor negra, a partir do exposto, faz pensar na existência de um risco social eminente, que aumenta a probabilidade de viverem em condições desfavoráveis e ainda agregar de forma imperativa os riscos provenientes da impossibilidade de escolhas, nos mais diversos âmbitos da vida humana em sociedade. Ianni (2004) aborda o tema resumindo que

[...] falamos de preconceito racial, mas na verdade trata-se de como as relações sociais estão fabricando continuamente o outro [...] a sociedade é tão injusta, desigual e competitiva que se produz o preconceito como uma técnica política de poder. No limite, o preconceito racial é uma técnica da dominação. (IANNI, 2004, p.17).

Albert Memmi (1993) complementa dizendo que numa relação de preconceito, a valorização das diferenças justificaria a obtenção dos privilégios do opressor sobre as vítimas.

O Haiti, um país constituído 85% por negros (10% de mulatos e 5% de brancos) (IBGE, 2010), espelha a realidade histórica de exclusão dos negros, tanto internamente quanto nas suas relações externas. Sendo o país mais pobre da América e um dos mais pobres do mundo, continua fora do processo de desenvolvimento



econômico e da globalização. Lembramos que o Haiti, que foi uma das colônias mais ricas da França, tornou-se o primeiro país latino-americano a abolir a escravidão, a instituir uma república, e o segundo Estado americano a obter a independência, após os Estados Unidos, processo conseguido através de revoluções conduzidas pelos próprios negros escravos. Após a independência, em 1806, muitos movimentos de revoltas e agitação política aconteceram, culminando em 1915 com a intervenção militar americana que tinha como justificativa um caráter humanitário (DEVEZA, 2010). Porém, de acordo com a literatura, o real interesse dos Estados Unidos era o de assumir uma área estratégica na região do Caribe em função da eclosão da primeira guerra mundial, fazendo oportunamente o controle político e econômico do Haiti. Desta forma, além de ter o domínio da região, com a colaboração dos 3% da população que correspondia à elite mulata, conseguia impedir o desenvolvimento manufatureiro e industrial do Haiti, mantendo-o com características meramente coloniais, enriquecendo cada vez mais a elite mulata e colaborando assim com a história de miséria do país (MAESTRI, 2004).

Sob este aspecto, Farmer (1994), coloca que a pobreza no Terceiro Mundo é profundamente dependente da exploração do capitalismo global, associada à colaboração de regimes autoritários locais. Apesar do fato de que, para as teorias racistas, a referência seja a uma mesma raça, a pigmentação da pele continuou respaldando um posicionamento social econômico e intelectual diferenciado dentro da sociedade haitiana, dividindo-a em dois grupos, a elite mulata, com melhores oportunidades e condições de vida e os não mestiços, mais desfavorecidos e explorados, numa perpetuação da discriminação histórica. Há todo um discurso moral discriminatório decorrente desta diferença de pigmentação, que no Haiti se traduz no comportamento do negro anti negro. Nesta discussão, os mulatos teriam parte na condição social, intelectual e econômica precária dos não mestiços, perpetuada historicamente na cor da pele e em contrapartida sofreriam com o estigma de ter renegado todo um povo, em prol de interesses próprios. Tais eventos, segundo Shohat (2006), trazem a noção de ambivalência existente dentro do racismo, que deve ser entendida sob uma perspectiva histórica, pois ele pode constituir uma forma de auto rejeição genealógica.

Assim, com relação aos riscos genéticos, a epidemiologia quando associada à história, nos permite refletir que entre os negros, o gene que determina a cor da pele, pode ser muito mais influente para o risco social e individual do que os genes que predispõem a doenças. Isto porque, mesmo a predisposição genética sofre influência de um comportamento individual que, muitas vezes é passível de amenizar o risco, diferente da impotência diante de todo um processo histórico e cultural de preconceito e exploração relacionado a determinação genética da cor da pele.

## Relação entre risco e estilo de vida na sociedade Haitiana

Os discursos que associam a redução à exposição aos riscos a partir de mudanças no estilo de vida, vêm acarretando uma espécie de **pânico preventivo**, que se materializa em duas situações ambivalentes: De um lado, na responsabilização do indivíduo pela sua saúde (física e mental) e por outro, na criação de um aparato comercial, de produtos e serviços, que possa, por exemplo, postergar as enfermidades decorrentes do envelhecimento e melhorar a qualidade de vida. Castiel et al. (2010, p.122), aborda essa problemática sintetizando que “o auto cuidado é uma estratégia de tornar indivíduos pessoalmente responsáveis pela gestão de riscos socialmente gerados”. Desta forma, o indivíduo passa a ser “um paciente nem doente nem saudável, pois está sob risco” (CASTIEL et al. 2010, p.26) e é coagido a assumir um estilo de vida que o afaste dos agentes agressivos a saúde, permitindo ainda sanções morais para aqueles que não levam em consideração tais achados científicos. A legitimação da responsabilidade com o autocuidado da saúde baseia-se em um cálculo de controle de risco fundamentada por estudos epidemiológicos, os quais, na prática, se associam à representação social do conceito de estilo de vida. Este, por sua vez, traduz diretamente o comportamento individual e suas consequências benéficas ou maléficas à saúde. O conhecimento e o cálculo probabilístico da ocorrência das possíveis causas futuras de adoecer e a possibilidade individual e coletiva de incorporar ações preventivas, teoricamente reduzem a responsabilidade social em relação ao processo saúde-doença (CASTIEL et al., 2010).

Um claro exemplo deste dilema é o rumo tomado pelo que se chama de problemática da obesidade. Nos últimos tempos, a obesidade passou a ser divulgada como um dos maiores vilões dos riscos à saúde, passando a ser considerada como fator epidêmico, predisponente de muitas doenças incapacitantes e letais da população (POULAIN, 2009). Quando analisada do ponto de vista sociológico, a obesidade pode ser vista como sendo um acometimento de responsabilidade sistêmica ou individual. Como causa sistêmica, a responsabilidade é compartilhada entre o governo, os mercados e as forças sociais. Como causa individual, a responsabilidade recai no indivíduo, em função da não adesão aos comportamentos que envolvem a prevenção da obesidade. Nesse caso, o obeso é estigmatizado e passa a sofrer discriminações de diversas naturezas, pois pressupõe a escolha de um estilo de vida que não considera os riscos à saúde amplamente divulgados.

Esse contexto incrementa todo um mercado de consumo relacionado à alimentação, cosméticos, roupas, calçados, complementos alimentares, vitaminas, medicamentos, etc., todos existentes dentro de um grande universo de opções. Há também, uma gama de serviços e modalidades esportivas e de lazer que são apropriados a cada grupo em particular, de acordo ao estilo de vida assumido.

Assim, a adesão a um comportamento específico inclui, automaticamente o consumo de um determinado produto e serviço o que alia a possibilidade de escolha ao poder econômico do indivíduo. A própria identidade é construída de acordo ao seu poder de compra, que permite optar por tudo o que envolve um determinado estilo de vida. A mídia, neste contexto, utiliza-se das pesquisas epidemiológicas sobre o risco para estimular o consumo, pois através da manipulação dos achados científicos expõem de forma tendenciosa, a probabilidade do risco, ofertando através de produtos e serviços o seu controle, momento em que o indivíduo é fadado ao julgo moral das suas escolhas (CASTIEL et al., 2010). O significado atribuído às informações científicas sobre o risco, trazidas pelos meios de comunicação, no entanto, só fazem sentido dentro de um determinado contexto sociocultural, pois o ser humano e a sociedade estabelecem relações recíprocas (LUPTON, 2004).

Nas sociedades consideradas desenvolvidas do ponto de vista socioeconômico, o risco passou de uma ameaça imediata para uma probabilidade vislumbrada em longo prazo. Assim, ele passou a englobar a prevenção de doenças ditas de primeiro mundo, onde estão incluídas, por exemplo, a hipertensão arterial, a insuficiência cardíaca, o acidente vascular encefálico, as doenças degenerativas osteomusculares, a obesidade, o diabetes, entre outros agravos. Para Douglas e Wildavsky (1982) o risco é permeado de significados próprios e por isso construído culturalmente. Desta forma, ele traduz além de questões individuais (psicológicas) também questões sociais, e a sua percepção está atrelada aquilo ao que se constitui como ameaça para o grupo do qual se faz parte. Para Douglas (1976), a prevenção desses riscos se dá, da mesma forma, por uma orientação cultural, e através dela é que se estabelecem as estratégias de prevenção para aquilo que a sociedade e o indivíduo consideram como risco.

Quando o debate transfere-se dos países desenvolvidos para os países subdesenvolvidos, o cuidado com a alimentação sem gordura, a realização de exercícios físicos para prevenir doenças cardíacas e o esforço em manter o indivíduo em boas condições musculoesqueléticas para a terceira idade, fazem pouco sentido. Como esse discurso poderia fazer parte das preocupações com o risco se a expectativa de vida do haitiano é de 62,4 anos (ONU-PNUD, 2009) e se um dos maiores problemas do país é a desnutrição? A obesidade no Haiti está longe de se constituir em um risco epidemiológico. A baixa ingesta calórica é que constitui, sim, um risco.

Em uma análise mais abrangente em relação ao problema da fome, governos e indivíduos são vistos como co-responsáveis pela epidemia de desnutrição. No contexto haitiano, é fácil de entender a responsabilidade governamental e a quase total falta de alternativas da população quando comparada com a epidemia de obesidade dos países ricos. Em um país que sobrevive da agricultura de subsistência

extraída de um solo pobre, a falta de emprego e de outro meio de subsistência justificam a falta de alimentos. O que se poderia pensar em termos de programas sociais, no contexto haitiano, diferente dos países desenvolvidos, não está relacionado a resistir às tentações daquilo que vai contribuir ou não para o aumento da probabilidade de contrair doenças. Ao contrário, refere-se a conseguir de alguma forma atingir diariamente a ingesta calórica preconizada pela Organização Mundial da Saúde (OMS). No Haiti, a insegurança econômica e emocional não se baseia em dados matemáticos encontrados em pesquisas científicas e divulgados para a população em geral. É uma insegurança contextual, ou uma violência estrutural, na acepção de Farmer (2003).

A insegurança vem da própria vivência permeada por histórias e experiências de doenças e mortes, associadas ao que é possível associar de sinais e sintomas repetidos em cada um destes eventos e, fundamentados pelo saber familiar e da própria comunidade. Assim, pode-se imaginar porque a preocupação com a prevenção, nos moldes citados pela epidemiologia do primeiro mundo, ainda não faz parte da realidade da saúde no Haiti. A incorporação de conceitos como meio ambiente, estilo de vida, biologia humana e sistemas e programas de saúde, passaram a ser investigados somente com a ampliação do entendimento do que é ser saudável, com o intuito de responder aos questionamentos relativos aos problemas de saúde. A partir desse momento, verificou-se a associação existente entre determinados eventos e a origem das enfermidades bem como a influência dos aspectos econômicos, sociais e culturais na saúde. Esta nova abordagem a respeito da prevenção traz consigo, uma transferência de responsabilidades, e o indivíduo passa a ser o maior encarregado pelas suas condições de saúde (CASTIEL et al., 2010).

No Haiti, a assistência à saúde é precária em todos os níveis, e a ação governamental é insuficiente. A falta de recursos e a má administração impossibilitam a implementação de políticas públicas eficazes e o controle das doenças infecto contagiosas, uma das maiores causas de morte da população.

Na prática ainda não se associa, no âmbito da gestão pública, a saúde com as diversas causas que contribuem para o aparecimento das doenças e, as reflexões mais amplas a respeito desta problemática, ainda não fazem parte do discurso popular. Assim, as Organizações Não Governamentais (ONGs) internacionais auxiliam (de forma pontual e descontínua) as ações individuais no tratamento das doenças, tanto transmissíveis quanto não transmissíveis. Não se fala em prevenção ligada ao estilo de vida. O estilo de vida é um modelo único para a grande maioria: é um modelo que prioriza a luta pela sobrevivência diária.

A temática da prevenção no Haiti requer amplas mudanças sociais, com enfoque nas políticas públicas e ações multissetoriais. Sendo o risco, como vimos,

algo construído social, cultural e politicamente. Seu entendimento (e difusão) e adaptabilidade a determinadas sociedades são aspectos a serem considerados para a definição das políticas públicas (DOUGLAS, 1992). Imaginar no contexto haitiano a ação individual como sendo um componente eficaz para a prevenção de doenças é utopia. Como, por exemplo, poderia prevenir-se doenças transmissíveis pela água, onde não se tem água encanada, nem saneamento básico? Que ação individual seria suficiente ou teria algum efeito controlador neste caso? Evidentemente, não se pode prescrever comportamentos sem se levar em consideração as condições econômicas, sociais e culturais. Assim, esta realidade justifica uma das críticas feitas a certas abordagens sobre riscos, aquelas que não consideram em sua análise o contexto sócio cultural. Porém, mesmo que se pudesse imaginar um controle das doenças infecto-contagiosas e a possibilidade de se adotar um estilo de vida mais saudável, com a manutenção de níveis ideais de atividade física e uma boa alimentação (condições claramente ilusórias no Haiti), iriam deparar-se com obstáculos consequentes da falta de escolaridade por parte da população. A divulgação do conhecimento científico, do risco e das suas formas de prevenção é outra grande barreira nesse processo. Há uma real dificuldade de acesso à escola e às informações escritas: 42,2% da população geral são analfabetos (IHSI, 2012) e a grande maioria da população não tem luz elétrica ou acesso a qualquer meio de comunicação, pressupondo um estilo de vida coletivo baseado nas semelhanças socioeconômicas.

Há de se considerar também que a incorporação de um comportamento preventivo para o controle de doenças, muitas vezes pode não ter a adesão dos indivíduos por uma questão puramente particular. Passar por privações voluntárias ou assumir um comportamento muitas vezes a contragosto, em prol de uma vida futura, seja em função de prolongar ou de amenizar as degradações do envelhecimento, devem pressupor motivações que justifiquem tal empenho. Esta é uma condição individual, que não esta obrigatoriamente ligada ao fator socioeconômico, mas que na prática, em casos extremos, é motivado por ele.

## Considerações finais

O processo saúde-doença está relacionado às particularidades biológicas e à capacidade de indivíduos e grupos de reagirem aos eventos e fatores de exposição aos riscos. Nesse artigo, analisamos as incongruências de algumas abordagens sobre os riscos, especialmente presentes no discurso, difundido mundialmente, da promoção de saúde, quando aplicados a contextos sócioeconômicos desprovidos da possibilidade de controle dos fatores de riscos, muitos dos quais já superados enquanto problema de saúde pública nos países desenvolvidos.

O entendimento da dinâmica social é fundamental para que se compreenda a relação de causalidade existente entre os eventos e o risco. Sob esta ótica, a noção de risco no Haiti apresenta um outro significado quando comparado com as sociedades desenvolvidas produtoras do conhecimento sobre o risco. No Haiti ela é emergencial e pragmática. Refere-se à urgência imposta diariamente pela fome, pelas doenças-infecto contagiosas (algumas já superadas ou controladas nos países desenvolvidos) e pelo preconceito histórico e cultural sofrido pela população. Os haitianos em função do quadro de miséria em que vivem, não se ocupam de doenças de instalação a longo prazo. Apenas tentam conviver, no seu cotidiano, com as doenças decorrentes da pobreza e das condições de vida que os obrigam a viver em ambientes insalubres e a adaptar-se a um estilo de vida coletivo que, por si só, os coloca em situação de vulnerabilidade e risco.

Se, por um lado, o processo de globalização coloca toda a humanidade em situação de risco, já que os riscos são globais, por outro lado, é inegável que algumas sociedades sejam mais impactadas do que outras, quando as condições mínimas de sobrevivência e presença de instituições e políticas sociais são inexistentes.

### **APPROACHES TO CONTEMPORARY RISK SOCIETY: A REFLECTION ON HAITIAN SOCIETY**

**ABSTRACT:** *Reflections about “risk society” theory in the contemporary world foresee personal and institutional changes. Adjustments in global production and consumption patterns are conditions for the prevention of various risks to which the population is increasingly susceptible. This article seeks to analyze the potential and limitations of the contemporary debate about risks (especially health-related) when applied to the context of Haitian society. We examine the peculiarities of the debate surrounding the correlations ‘genetic predisposition-health’ and ‘lifestyle-health’ – an integral part of the discussion about health risks in developed societies – in contrast to socioeconomic aspects, which are associated to the concept of risk in the context of an extremely vulnerable society. Indeed, risk factors cannot be separated from the socioeconomic and cultural contexts and the notion of risk in this society has a different meaning than in developed societies, being eminently emergent and pragmatic.*

**KEYWORDS:** *Risk society. Haiti. Vulnerability. Poverty.*

## REFERÊNCIAS

BECK, U. **La sociedad del riesgo**: hacia una nueva modernidade. Barcelona: Paidós, 1986.

\_\_\_\_\_. **The reinvention of politics**: rethinking modernity in the global social order. Cambridge: Polity Press, 1997.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Manual de Doenças mais importantes por razões étnicas na população brasileira afro-descendente**. Ministério da Saúde, Brasília – DF. 2001. Normas e Manuais Técnicos; n. 123. Disponível em: <[http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doencas\\_eticas.pdf](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/doencas_eticas.pdf)>. Acesso em: 26 mar. 2013.

CASTIEL, LD; GUILAM, MCR; FERREIRA, MS. **Correndo o risco**: uma introdução aos riscos em saúde. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2010.

COOPER, D. B. The new “black death”: cólera in Brazil, 1855-1856. In: **Social Science History**, 10:4, 1986.

DEVEZA, F. Atual dominação colonial no Haiti e a mentira da “inviabilidade nacional” histórica. **Jornal A Nova Democracia** Nº 63, Março de 2010. Disponível em: <http://www.anovademocracia.com.br/no-63>>. Acesso em 07 de julho de 2012.

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976.

\_\_\_\_\_. **Risk and blame**. Essays in cultural theory. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1992.

DOUGLAS, M.; WILDAVSKY, A., **Risk and culture**: An essay on the selection of technological and environmental dangers. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

FARMER, P. **The uses of Haiti**. Ed. Monroe, Me.: Common Courage Press, 1994.

\_\_\_\_\_. **Pathologies of Power**. California: University of California Press, 2003.

IANNI, O. O preconceito racial no Brasil – entrevista. **Estudos Avançados**. vol.18, Nº.50, São Paulo, Jan./Apr. 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142004000100002](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100002)>. Acesso em: 27 mar 2013.

IBGE. **Lança Mapa Mundi Interativo on line**. 2010. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/paisesat/main.php>>. Acesso em: 18 jul 2012.

IHSI. Institut Haitien de Statistique et d’Informatique. **Indicateurs Démographiques**, 2012. Disponível em: [http://www.ihsi.ht/produit\\_demo\\_soc.htm](http://www.ihsi.ht/produit_demo_soc.htm)>. Acesso em: 14 dez 2015.

LUPTON, D. **The Imperative of Health: Public Health and the Regulated Body**. London: Sage, 1995.

\_\_\_\_\_. **Risk**. London: Routledge, 2004.

MAESTRI, M. **Por que devemos sair logo do Haiti**. Outubro, 2004. Disponível em: <<http://www.consciencia.net/2004/mes/17/maestri-haiti2.html>>. Acesso em: 23 nov 2016.

MEMMI, A. **O Racismo**. Editorial Caminho, 1993.

NELKIN, D; LINDEE. S. **The DNA mystique: the gene as cultural icon**. WH Freeman and Co, 1995.

ONU – PNUD. Organização das Nações Unidas. Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento. **Relatório do Desenvolvimento Humano 2009**. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/27169334/Relatorio-do-Desenvolvimento-Humano-2009-Mobilidade-e-desenvolvimento-humano-PNUD-ONU>>. Acesso em: 14 jul 2012.

PAUL, DB; SPENCER, HG. **The hidden science of eugenics**. Nature, 1995.

POULAIN, J-P. **Sociologie de l'obésité: facteurs sociaux et construction sociale de l'obésité**. Paris: PUF - Presses Universitaires de France, coll. Sciences Sociales et Sociétés, 2009.

SHOHAT, E. Do eurocentrismo ao policentrismo. In: SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**. Multiculturalismo e Representação. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p.37-58.

STEPAN, NL. Raça e Gênero: o papel da analogia na ciência. In: BUARQUE de HOLLANDA, H. (org.) **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 72-96.

Recebido em 16/02/2016.

Aprovado em 31/10/2016.



# DA GEOGRAFIA AO CORPO: ORIENTALISMO, RACISMO E SUBALTERNIDADE NA REPRESENTAÇÃO DE MULHERES MUÇULMANAS NEGRAS

*Monise MARTINEZ\**

**RESUMO:** O presente artigo tem o objetivo de promover uma reflexão sobre o delineamento das diferenças, hierarquias e assimetrias de poder associadas a discursos orientalistas, étnico-raciais e salvacionistas nos resumos das capas de quatro livros publicados no mercado editorial português após o 11 de setembro: *Aurora no deserto* (2003), *Eu, Safiya* (2005), *Livre!* (2006) e *Mutilada* (2006) — obras centradas nas narrativas de vida de mulheres árabes e/ou muçulmanas negras, apresentadas como autoras dos livros. Para cumprir esse objetivo, realizarei um breve estudo do conteúdo dos resumos dessas obras através do qual, buscando analisar e discutir as formas como as representações das protagonistas são construídas, procurarei compreender e refletir sobre quais são os lugares ocupados pelas mulheres árabes e/ou muçulmanas negras nessas narrativas de poder.

**PALAVRAS-CHAVE:** Orientalismo. Etnicidades. Raça. Mulheres árabes e negras. Mulheres muçulmanas e negras.

## Introdução

Em *Soft Weapons: Autobiography in Transit* — obra centrada em uma discussão a respeito da produção massiva de obras do gênero biográfico, autobiográfico e auto-etnográfico de mulheres não ocidentais, no contexto da retomada da Guerra ao Terror, em 2001<sup>1</sup> —, Gilliam Whitlock (2007), reflete acerca da eficiente

---

\* UC – Universidade de Coimbra. Centro de Estudos Sociais. Programa de Doutoramento “Estudos Feministas”. Coimbra – Portugal. 3000-995 - martinezmonise@gmail.com.

<sup>1</sup> Em uma palestra proferida no Massachusetts Institute, Noam Chomsky promove uma reflexão sobre o 11 de setembro retomando as origens da expressão “Guerra ao Terror”, na qual sublinha que essa

disseminação de narrativas de e sobre mulheres afegãs entre os anos de 2002 e 2003 nos Estados Unidos. Neste contexto, a autora procura avaliar a relação entre os modos como as protagonistas eram apresentadas nos paratextos das obras e os incentivos midiáticos dados às campanhas norte-americanas que visavam libertar o Afeganistão do regime Talibã na época.

Em conformidade com algumas das questões suscitadas por Abu-Lughod (2002) em *Do Muslim women really need saving?* artigo escrito em um momento de grande repercussão dos debates sobre o 11 de setembro no Ocidente, as reflexões de Whitlock (2007), igualmente sublinhavam a centralidade dada às figuras femininas na consolidação dos embates entre o mundo ocidental e oriental na época. Assim, ao discorrer sobre as representações das mulheres afegãs em publicações livrescas, a autora sublinhou, tal como constatou Lughod (2002) na análise dos veículos de comunicação, que essas obras esforçavam-se por apresentar as mulheres afegãs como vítimas cristalizadas, respaldando e refletindo as posturas salvacionistas fomentadas naquele contexto.

As reflexões promovidas por Whitlock (2007) e Abu-Lughod (2002) acerca dessas representações são exemplos de análises que denotaram a relevância e o poder que tiveram as produções do segmento editorial e midiático para o fortalecimento e disseminação de discursos orientalistas relacionados às mulheres não ocidentais após o 11 de setembro, apresentando perspectivas contextualizadas àquilo que, em artigos anteriores Edward Said (2007, 2012), já havia referido: o impacto desse tipo de produção na construção e manutenção das representações negativas frequentemente associadas aos muçulmanos no Ocidente<sup>2</sup>.

Partindo desse preâmbulo, durante o mestrado me propus a desenvolver um estudo<sup>3</sup> focado nas capas<sup>4</sup> de obras publicadas no mercado editorial português que, supostamente, teriam sido escritas por mulheres e meninas provenientes de países árabes e/ou muçulmanos<sup>5</sup>. Assim, pautando-me nos estudos paratextuais desenvolvidos

---

remonta a proposta de Reagan de conter os “opositores depravados da civilização” (REAGAN *apud* CHOMSKY, 2002, p. 11).

<sup>2</sup> Os artigos *Uma catástrofe intelectual*, publicado na Al-Ahram em 1998 (SAID, 2012) e *O papel público de escritores e intelectuais*, publicado no The Nation, em 2001 (SAID, 2007), são exemplos de textos nos quais o autor refere a importância das esferas de produção midiáticas e/ou editoriais como espaços que refletem e fomentam o orientalismo.

<sup>3</sup> O estudo realizou-se no âmbito do desenvolvimento de uma dissertação de mestrado no ano de 2015, disponível em: <[https://ria.ua.pt/bitstream/10773/16155/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20mestrado\\_Monise%20Martinez.pdf](https://ria.ua.pt/bitstream/10773/16155/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20mestrado_Monise%20Martinez.pdf)>. Acesso em: 12 nov. 2016.

<sup>4</sup> O favorecimento da análise de capas em detrimento do conteúdo das obras deu-se por duas razões: primeiro pelo seu destacado impacto na situação de compra e, depois, pelo fato de que o contexto de escrita das obras é obscuro, não sendo possível saber em que medida correspondem, de fato, à escrita das mulheres apresentadas como autoras.

<sup>5</sup> No estudo foram considerados países árabes aqueles que integram, atualmente, a Liga dos Países Árabes, e como muçulmanos aqueles que apresentam população majoritariamente adepta ao Islã.

por Gérard Genette (2009), na *Retórica da Imagem* de Barthes (1990), em sua releitura apresentada por Martine Joly (1994) e na metodologia de análise de conteúdo proposta por Laurence Bardin (1977), analisei um *corpus* de 23 capas de obras publicadas entre os anos de 2001 e 2015 pela Editora ASA. Neste estudo, busquei compreender os modos como as autoras<sup>6</sup> dessas obras eram representadas e os possíveis significados dessas representações em uma geografia ampla de poderes, já que a maior parte das edições havia sido originalmente produzida em países considerados, nos termos de Boaventura S. Santos (2003), de centro.

A minha hipótese inicial foi a de que em Portugal — país semiperiférico no sistema mundial capitalista moderno (SANTOS, 2003) — as representações vinculadas a essas mulheres e meninas eram similares às dos grandes centros irradiadores de poder. Assim, reproduziriam narrativas que, como as mencionadas nos trabalhos de Whitlock (2007) e Abu-Lughod (2002), constituíam-se a partir de três grandes eixos discursivos sobrepostos: o das diferenças, o das hierarquias culturais e o do salvacionismo, sendo a mulher o próprio território em que os embates relacionados a esses três eixos convergiam.

A análise das representações desenvolvida nesse estudo estruturou-se a partir de três variáveis principais, determinadas em conformidade com a recorrência de terminados tópicos nos significantes analisados nas capas: aspectos que referiam suas nacionalidades, religião e os fatos de violência e opressão sofridos. Como esperado, notou-se que, de modo geral, as figuras das mulheres e das meninas provenientes de países árabes e/ou muçulmanas eram tomadas como ponto de partida para a manifestação de discursos que apresentavam o Oriente como um espaço ameaçador e selvagem, ilustrado pelo tipo de violência sofrida por essas mulheres e meninas, e o Ocidente como o espaço da racionalidade, no qual quase todas as protagonistas encontravam um suposto espaço de voz para evidenciar as condições a que tinham sido expostas em seus lugares de origem.

No desenvolvimento deste estudo, contudo, não houve espaço para reflexão acerca das possíveis particularidades das representações das mulheres árabes e/ou muçulmanas negras, que contabilizavam quatro das 23 obras que integraram o *corpus*: *Aurora no deserto*, de Waris Dirie e Jeanne D' Haem (2003); *Eu, Safiya*, de Safiya Tudú e Rafaella Masto (2005); *Livre!* de Feven Tekle e Rafaella Masto (2006) e *Mutilada* (2006), de Khady e Marie-Thérèse Cuny (2006)<sup>7</sup> — obras que tiveram uma média de cinco reimpressões no próprio ano de suas edições portuguesas originais ou nos anos seguintes a elas (MARTINEZ, 2015).

<sup>6</sup> Sendo a questão da autoria incerta, uma vez que as obras foram escritas junto de jornalistas ocidentais explicitamente referidos nas páginas de créditos dos livros, neste artigo empregarei as nomenclaturas **suposta(s) autora(s), protagonista(s)** ou autora(s) para referir as mulheres.

<sup>7</sup> Entre as obras referidas, apenas *Mutilada*, de Khady, foi publicada no Brasil, em 2006, pela editora Rocco.

Assim, a fim de promover uma reflexão complementar e necessária a esse estudo de base, o objetivo deste artigo será o de averiguar quais seriam essas particularidades atentando-se especificamente aos possíveis diálogos entre as descrições atribuídas aos espaços geográficos de onde provieram as supostas autoras árabes e/ou muçulmanas negras e suas próprias identidades enquanto corpos. Para tanto, tendo em consideração o destaque dado à importância dos resumos de quarta-capa das obras — tipo de narrativa elaborada pelos próprios editoriais com a finalidade de apresentá-la ao leitor consumidor (GENETTE, 2009) — partirei dos conceitos de orientalismo, raça, racismo e etnicidade para compreender o modo como se dá a construção de discursos salvacionistas centralizados na figura da mulher não ocidental e negra nos resumos dessas quatro obras, disponibilizados integralmente em ANEXOS.

## Uma questão de representação

Como refere a socióloga argentina Beatriz Sarlo (2005), em *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro*, a questão do passado e seu valor enquanto parte da (re) construção da identidade do indivíduo tem sido um tema de particular interesse de perspectivas investigativas distintas na área das humanidades nos últimos tempos. Seja em nível do que se pode considerar público e está associado a uma memória coletiva ou, então, através do que se pode considerar privado e está ambientado nas narrativas relacionadas às histórias de vida e do cotidiano, as produções memorialísticas e testemunhais, ocupadas em (re)constituir o passado de quem as protagoniza, passaram a ser, segundo a autora, frequentemente tomadas como (re)constituições de realidades culturais ou como verdades, tornando-se matéria complexa para discussão sobre as possíveis intangibilidades da memória e do passado (SARLO, 2005).

Nesse sentido, nas pequenas narrativas apresentadas como resumos dos livros, supostamente escritos por Waris, Safiya, Feven e Khady, as protagonistas são prontamente apresentadas como representantes de algo e/ou de alguém. Assim, enquanto Waris é “porta-voz das Nações Unidas para os direitos das mulheres em África” (ANEXO A) e Safiya “é um exemplo porque (a sua história) é igual à (*sic.*) de tantas outras mulheres africanas” (ANEXO B), o passado de Feven “desvenda corajosamente [...] a vida de milhões de imigrantes africanos na Europa” (ANEXO C) e Khady é uma “militante que luta sem descanso para salvar as crianças do horror que ela própria foi obrigada a viver” (ANEXO D).

Contudo, apesar do notável esforço em serem discursivamente apresentadas ao público como representantes no sentido de *Vertretung*, nos termos referidos por

Spivak (2010), a suposta agência atribuída a essas mulheres enquanto figuras que podem representar politicamente indivíduos coletivos transforma-se, curiosamente, em uma representação mais próxima do sentido de *Darstellung*, uma vez que, em verdade, nas narrativas presentes nos resumos, essas mulheres são convertidas em personagens de suas próprias histórias, onde atuam em conformidade com os papéis atribuídos por um narrador ocidental que determina o que e quem devem representar, tornando-se sujeitos produzidos na relação conflitual entre diferenças e hierarquias, em um espaço de geografias imaginárias de poder.

Nesse sentido, para darmos início à discussão sobre o suposto *double bind* existente entre a consolidação das hierarquias a partir das diferenças, compreendidas tal são concebidas na realidade epistemológica ocidental<sup>8</sup>, tomaremos a análise concreta dos resumos partindo do conceito de orientalismo para problematizar a configuração dos espaços de origem das protagonistas representados nessas narrativas e o delineamento de possíveis relações de poder.

## Fronteiras globais

No resumo de *Aurora no deserto*, a curta narrativa que sintetiza o percurso de Waris Dirie passa por dois cenários diferentes: uma tribo de nômades do deserto africano (DIRIE; D'HAEM, 2003), cuja localização é depois melhor especificada como sendo na Somália; e, no contraponto, um outro lugar inominado no qual Waris conquista a sua liberdade. Assim, os fatos associados ao primeiro dos espaços são os que referem os episódios de violência sofridos pela protagonista — a mutilação genital e o casamento infantil —, e os fatos associados ao segundo são os que referem a sua realização pessoal e a prosperidade ao ascender ao mundo da moda.

Da mesma maneira, os locais de origem das personagens das demais obras selecionadas para a discussão neste artigo, estão destacadamente associados aos episódios de sofrimento vivenciados por elas, sendo a “comunidade rural e pacífica” de Safiya, no norte da Nigéria, uma entre as várias existentes em um “continente cheio de contradições [...] onde a vida humana pode valer pouco ou nada” (ANEXO B); a Eritreia de Feven o palco para a tortura que a leva a fugir pelo deserto atraída “pelo sonho do Ocidente” (ANEXO C); e o lugar não referido de Khady o que a torna o próprio epíteto garantido pelo título de seu livro: *Mutilada*.

---

<sup>8</sup> Neste contexto, refiro como “realidade epistemológica ocidental” o pensamento base que, segundo Maria Irene Ramalho (2013), engendrou a estrutura hierárquica respaldada a partir de uma compreensão particular de diferença que permeia o campo dos saberes ocidentais.

Como vemos, é evidente que a menção aos espaços de origem das personagens é articulada de modo negativo no contexto dessas narrativas prontamente apresentadas ao público leitor nas capas dos livros. Assim, a discussão sobre essas representações, enquanto estereótipos, poderia partir de uma contestação dos fatos mencionados como verdades, buscando averiguar possíveis coincidências entre o que se diz e a totalidade de uma realidade. No entanto, em conformidade com o que refere Edward Said (2008) na introdução de *Orientalismo*, é a repetibilidade no modo de referir esses lugares sob o viés negativo o que revela, no espaço de uma geografia hegemônica, a qualidade daquilo que se produz discursivamente como verdade ou realidade exercendo-se, a partir disso, o poder.

O orientalismo, alicerçado por essa perspectiva, é apresentado por Said (2008), de modo sintético, a partir de três grandes definições: “um modo de lidar com o Oriente baseado no lugar especial que este ocupa na experiência da Europa Ocidental” (SAID, 2008, p. 19); “um modo de discurso que tem o apoio de instituições, tem vocabulário, erudição, imagística, uma doutrina e até mesmo as burocracias e os estilos coloniais” (SAID, 2008, p. 20) e, finalmente, “um estilo ocidental que pretende dominar, reestruturar e exercer autoridade sobre o Oriente” (SAID, 2008, p. 21), sendo causa e consequência de uma divisão ontológica e epistemológica do mundo em dois grandes espaços geográficos imaginários.

As noções de Ocidente e Oriente apresentadas pelo autor em sua obra, foram profundamente estudadas a partir das relações estabelecidas entre a Europa, os povos árabes e o Islã desde o século XIV. Contudo, a estrutura do conceito apresentado por ele torna-se cabível à realidade dos espaços referidos nos resumos das obras de Waris, Safiya, Feven e Khady se considerarmos que, como refere, o orientalismo está profundamente centrado em um processo de delimitação de fronteiras imaginárias. Fronteiras essas que, para Said (2008), são resultados imediatos de uma prática através da qual se determina o que se reconhece ou não como espaço familiar, distinguindo-se não só as entidades discursivas Nós e Outros como, conseqüentemente, delimitando hierarquicamente os lugares ocupados por cada uma delas nas narrativas das diferenças.

A delimitação desses espaços fronteiriços no contexto da representação dos locais de origem de Waris, Safiya, Feven e Khady pode ser percebida pela forma como, apesar dos esforços bussolares, os seus lugares de origem são determinados e fixados como realidades bárbaras e únicas, sendo a Somália de Waris “um mundo de violência, onde as mulheres não têm voz nem lugar” (ANEXO A), a aldeia no norte da Nigéria de Safiya um local “onde o Islão aplica a sua lei do modo mais cruel e arcaico” (ANEXO B), a Eritreia de Feven um espaço de “proliferação das multinacionais criminosas do tráfico de seres humanos que fogem desesperados da

guerra e da miséria” (ANEXO C) e o espaço não claramente especificado de Khady, o lugar da mutilação genital.

Esse processo assimétrico de construção de uma alteridade espacial consagra-se, segundo Said (2008), através dos chamados atos culturais, a partir dos quais não só a identidade do Outro é fixada, adquirindo corporeidade através da consolidação de miopias, como também, como causa e consequência desse processo, os **saberes** produzidos discursivamente promovem os efeitos de verdade, permitem o exercício de poder sobre os demais e, desse modo, fazendo com que as fronteiras de uma geografia imaginária delimitem não só os espaços globais, como também o contorno dos corpos que os habitam.

Como vemos, as estratégias empregadas na construção descritiva do espaço Ocidental e não Ocidental nos resumos das narrativas de vida de Waris, Safiya, Feven e Khady perpassaram, pelo diálogo existente entre a negatividade de experiências vivenciadas pelas personagens e pelas práticas a que foram submetidas. Nesse contexto, o suposto caráter subjetivo dessas experiências são tomados como determinantes de uma cultura, delineando, de modo ambivalente, a própria identidade das protagonistas. Assim, dando continuidade às discussões já apresentadas, aprofunda-se a análise da representação desses espaços e identidades sob o viés da questão da raça, da etnicidade e do racismo na sequência.

## Contornos do corpo

Como já referido, as narrativas projetadas nos resumos das obras de Waris, Safiya, Feven e Khady perpassam, em algum momento, por questões relacionadas às supostas tradições de suas comunidades. Essas tradições são atribuídas de modo subentendido aos países ou ao continente de origem das autoras e protagonistas, revelando que a relação estabelecida entre a geografia e a tradição está, nesses contextos discursivos, relacionada ao que Stuart Hall (2005, p. 62) define como etnia: “língua, religião, costume, tradições, sentimento de “lugar” partilhados por um povo”. Assim, a noção de unidade é submetida a uma suposta africanidade atribuída às personagens, já que à exceção de Khady, notamos que há alguma insistência em iconizar as demais protagonistas, em maior ou menor grau, como representantes da mulher africana.

Nesse sentido, os lugares de origem das personagens não são apenas representados sob o viés do orientalismo no jogo das diferenças e da atribuição de negatividades aos espaços tidos como do Outro. Ao nos debruçarmos sobre a questão dos costumes e tradições, notamos que os espaços de proveniência das protagonistas

estão, nesse caso, também relacionados a articulação das diferenças na construção do sujeito colonial a partir da forma racial e sexual, como refere Homi Bhabha em *O local da cultura* (1998), já que o conflito entre os espaços são impressos claramente no corpo feminino e negro através dos fatos da vida das protagonistas, destacados abundantemente, como violentos e tradicionais.

Desse modo, Waris foi vítima, com apenas cinco anos, de um dos mais bárbaros costumes: a mutilação genital, apresentada como uma prática comum da cultura que a moldou, destruiu e deu as armas para que sobrevivesse. Safiya foi salva da condenação à lapidação por adultério, uma punição arcaica aplicada em sua comunidade pelo Islã através da *Sharia*, apresentada como lei islâmica universal. Feven, foi torturada na Eritreia, perseguida pela lei islâmica no Sudão e escravizada na Líbia. E Khady, viveu o pesadelo da excisão, segundo as vozes da tradição, aos sete anos de idade.

Como vemos, todas essas mulheres têm os seus corpos apresentados como um espaço de consagração de tradições pelas quais os seus lugares de origem, numa geografia de poder, são negativados. Com isso, a articulação da diferença coincide com os pressupostos que gerem o discurso das geografias imaginárias sublinhadas por Said (2008), uma vez que também apresentam o exercício de poder e de dominação como parte de um espaço teórico e de um lugar político que nega a singularidade do sujeito Outro para construí-lo, discursivamente, como parte de “uma população de tipos degenerados [...] de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução” (BHABHA, 1998, p. 111), sendo a mulher étnica o território central para determinação de hierarquias culturais através de suas paulatinas representações como:

[...] vítima de violência doméstica; vítima de abuso sexual; vítima de crimes de honra; vítima de casamentos forçados; vítima de crimes passionais; vítima da crescente indústria do sexo; vítima de trabalhos infantis; vítima de antigos rituais sádicos [...] e de mutilação genital; [...]. Vítima de ser vítima. (PIRBHAI, 2005, n.p.).

O termo étnica, empregado na conferência *Women and Ethnicity: A Self-Portrait*, proferida por Mariam Pirbhai (2005), designa, no contexto, as mulheres consideradas Outras na perspectiva de alguns ocidentais. A escolha dessa palavra, ao longo do discurso acaba por funcionar como um elemento diferenciador, já que como refere no início de sua conferência, ao mencionar os vocábulos *woman* e *ethnicity*, as representações imaginárias de um retrato que convida a sua plateia a pintar perpassam, inicialmente, pela palavra *colour*, fazendo-nos refletir sobre as possíveis funções dos corpos de Waris, Safiya, Feven e Khady no contexto



dos resumos das obras que assinam como suas narrativas de vida: as tradições, apresentadas no escopo da ideia de africanidade, não revelariam possíveis racismos imersos nessas narrativas das diferenças?

O histórico da construção ideológica a partir do termo raça remonta, conforme refere o antropólogo congolês Kabengele Munanga (2004), duas grandes matrizes principais: o mito bíblico de Noé que, do ponto de vista religioso serviu a muitas das justificativas para consentir moralmente a escravidão, e as concepções científicas do modernismo ocidental, que passaram a considerar os caracteres físicos como cruciais para determinações sobre os comportamentos dos povos, desembocando nas teorias que previram hierarquizações da humanidade a partir de classificações raciais (MUNANGA, 2004).

Sabe-se que a noção biológica ou genética atribuída ao termo raça foi claramente desconstruída na década de 1970. Entretanto, enquanto um processo inicialmente derivado e respaldado por essas classificações, o racismo é definido pelo antropólogo como uma categoria discursiva ideológica, pautada na crença ainda vigente de uma hierarquia entre raças, presente no imaginário coletivo de diversos povos e sociedades contemporâneas. Assim, como ressalta Munanga (2004, p. 29), “o racismo se reformula com base nos conceitos de etnia, diferença cultural ou identidade cultural” e mantém-se vigente através do sentimento de superioridade traduzido, muitas vezes, em discursos de caridade, proteção e salvação.

Os resumos apresentados nas capas das narrativas de Waris, Safiya, Feven e Khady não referem a questão da raça em sentido biológico. Entretanto, mostram-se bastante centrados na questão étnica, apresentando as protagonistas como membros de comunidades específicas — como no caso de Waris e Safiya — ou, então, um local inominável no qual a ideia de partilha de tradições e costumes culturais é explicitada, como no caso de Khady. Na narrativa de Feven, apesar de não encontrarmos uma referência explícita a esse aspecto, o identificamos pelo esforço em apresentá-la a partir de uma africanidade, empregada para designar o efeito de homogeneização que se pretende fazer dessa personagem enquanto uma mulher proveniente do continente africano.

De um ponto de vista comparativo, essa espécie de homogeneização que perpassa pelo viés cultural e tangencia, em alguns contextos, a questão da etnicidade, é similar ao caso das homogeneizações verificadas nas representações dos povos árabes ou, ainda, da própria comunidade muçulmana em muitas das publicações de *bestsellers* centralizados também nas narrativas de vida de mulheres.

Entretanto, apesar de Waris, Safiya, Khady e Feven terem nascido em países cuja população é majoritariamente muçulmana e, ao menos no caso das três primeiras, o seio familiar e as aldeias nas quais viveram pertencerem à comunidade

islâmica, a remissão à questão da religião é feita de maneira subjacente à ideia de africanidade, diferenciando-as, nesse sentido, do modo como as mulheres muçulmanas brancas são frequentemente, mais associadas a um diálogo com os estereótipos relacionados aos povos árabes (MARTINEZ, 2015).

## Contornos da subalternidade e da salvação

Em *Cultura e Imperialismo*, obra na qual refere o privilégio atribuído às formas culturais na experiência imperial moderna e na definição das identidades através das relações imperiais e coloniais, Said (2011) verifica a relevância que tiveram as produções literárias para a consolidação de narrativas eurocêntricas no século XIX, centradas em tratar culturas não europeias e não judaico-cristãs a partir de critérios como raça, cor, origem, temperamento e caráter que as diferenciavam entre si e os demais.

Essas narrativas, nas quais a complexa relação entre o reconhecimento das diferenças e o estabelecimento de novas hierarquias culturais pode ser verificada, também foram importantes fontes culturais para justificar e fomentar a prática imperialista durante o século XIX, sobretudo porque o chamado orientalista moderno, com um discurso recém-direcionado ao da produção de verdades científicas, acreditava-se detentor de profundos conhecimentos a respeito dos espaços não ocidentais, considerando-se “um herói que [os] resgatava do obscurantismo, da alienação e da estranheza” (SAID, 2008, p. 121). Desse modo, em um contexto de apropriação, definia-se quem tinha o direito da posse das terras, o direito de habitá-las, explorá-las, reconquistar a sua grandeza e planejar o seu futuro, sendo o poder de narrar determinante para a estruturação do sujeito central que **pode** escrever e do subordinado como objeto da escrita (SAID, 2011).

Em conformidade com parte das reflexões propostas por Said (2011) acerca dos projetos imperiais, a delimitação das hierarquias de poderes e dos consequentes salvacionismos, no ensaio *Pode o subalterno falar?* Gayatri Spivak (2010) adentra em uma reflexão a partir da qual questiona as próprias formas através das quais os sujeitos do chamado Terceiro Mundo são representados nos discursos de estudiosos do pós-colonialismo e dos feminismos ocidentais, que não raro remontaram a discursos paternalistas centralizados no embate entre a figura da mulher do primeiro mundo e a mulher do terceiro mundo (MOHANTY, 1984).

Em seu ensaio, Spivak (2010) traz à tona os principais problemas vinculados às abordagens raiz de cada uma dessas áreas, apontando a ausência da adoção da perspectiva de gênero nos estudos pós-coloniais e o fracasso ou incapacidade de

incorporar questões raciais, ou a tendência em estereotipar e generalizar em excesso a questão da mulher do Terceiro Mundo (BAHRI, 2004) nos feminismos, tema posteriormente discutido por teóricas como Ella Shohat (*apud* MALUF; COSTA, 2001), para as quais a desconstrução das narrativas salvacionistas engendradas pelos feminismos ocidentais é um dos pontos-chave para a consolidação de um movimento plural, que se proponha a romper as estruturas hierárquicas que alicerçam o pensamento imperial.

Partindo também dessa problemática, Spivak (2010) expõe a sua própria experiência enquanto investigadora durante o processo da tomada de consciência da mulher como subalterna, enfatizando que a formação ideológica masculino-imperialista faz parte da mesma formação que categoriza, de forma homogênea, a “mulher do Terceiro Mundo”, razão pela qual o silêncio desse sujeito deve ser o ponto de partida para o intelectual que se propõe a refletir sobre essa questão, pois na ausência dessa compreensão, a produção dos discursos que **falam por** imerge em uma problemática em conformidade com os discursos coloniais, bem-definida pela máxima: “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2010, p. 91).

Nos resumos das obras de Waris, Safiya, Feven e Khady, já discutidos sob a perspectiva do orientalismo, da etnicidade e do racismo, pode-se verificar que o problema da representação das protagonistas muçulmanas negras, embora centralizado na questão da construção da alteridade, a partir das geografias imaginárias e dos aspectos étnico-raciais imbrincados no conceito de africanidade, perpassa também os diálogos existentes entre o salvacionismo e a condição de subalternidade nos termos empregados por Spivak (2010).

Nesse sentido, a própria amálgama entre corpo e espaço na construção das identidades das personagens revela, sob dois eixos distintos, o exercício de poder que se dá através da representação dos seus lugares de origens como espaços inóspitos, de suas culturas como inferiores e, afinal, delas próprias como eternas vítimas que, ambigualmente, tanto são apresentadas como salvadoras por assumirem cargos humanitários no Ocidente como são mantidas subalternas, à medida que o suposto lugar de fala que ocupam nessas obras, reproduzem narrativas eurocêntricas e as toram ícones em um campo de batalha para conflitos diversos de poder a partir das narrativas de suas próprias vidas.

## Considerações finais

Em uma conferência pronunciada no evento TEDGlobal, ao falar do poder da literatura, Chimamanda Adichie (2009), discorre sobre o impacto e o contexto das

escolhas que permeiam a criação e valorização de histórias únicas na identidade e representação de povos considerados à margem:

É impossível falar sobre a história única sem falar do poder. [...]. O poder é a capacidade de contar a história de outra pessoa, tornando-a na história definitiva dessa pessoa. O poeta palestino Mourid Barghouti escreve: “Se quiseres desapropriar um povo, a forma mais simples de o fazer é contar a sua história, começando por “Em segundo lugar”. Começa a história pelas setas dos americanos nativos, e não pela chegada dos britânicos, e terá uma história completamente diferente. Começa a história pelo fracasso do estado africano e não pela criação colonial do estado africano, e terá uma história totalmente diferente. (ADICHIE, 2009, n.p.).

Essas histórias únicas, articuladas em meio às essencializações, mostram-se, como vimos, evidentes nos resumos das obras de Waris, Safya, Feven e Khady, uma vez que as identidades dessas mulheres são apresentadas como as únicas possíveis em seus contextos, oscilando entre serem referidas como símbolos de todas e para todas exercendo, assim, o protagonismo em uma narrativa do poder hegemônico ocidental, em que suas histórias são expostas no contraponto com o poder de civilização e cultura associados ao Ocidente.

A subalternidade das personagens dá-se, então, pela própria ausência de representatividade que adquirem na composição dos discursos fomentados nos resumos apresentados nas capas de suas obras, nos quais os diálogos entre as práticas orientalistas, racistas e a patriarcalistas engendram-se no iminente paradoxo da (des)valorização das identidades fragmentadas que podem constituir um sujeito selecionando, em uma imanência de discursos, o inter cruzamento mais favorável entre eles para o manutenção de uma determinada estrutura na qual o corpo de Waris, Safiya, Feven e Khady delineiam as geografias de poder.

***FROM GEOGRAPHY TO THE BODY: ORIENTALISM,  
RACISM, AND SUBALTERNITY IN THE  
REPRESENTATION OF BLACK MUSLIM WOMEN***

***ABSTRACT:*** *This paper aims to promote a reflection on the delineation of differences, hierarchies, and power asymmetries associated with orientalist, ethnic-racial, and salvationist speeches in the back-cover text of four books published in the Portuguese publishing market after 9/11: Aurora no deserto (2003), Eu, Safiya*

(2005), *Livre!* (2006), and *Mutilada* (2006), which are centered on the life narratives of black Arab and/or Muslim women presented as the book's authors. In order to do so, it presents a brief study of the contents of the summaries as they relate to the protagonists, discusses how such representations are constructed and attempts to understand the position occupied by black Arab and/or Muslim women in these power narratives.

**KEYWORDS:** *Orientalism. Ethnicities. Race. Black Arab women. Black Muslim women.*

## REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, L. Do muslim women really need saving?: Anthropological reflections on cultural relativism and its others. **American Anthropologist**, v. 104, n° 3, p. 783-790, set. 2002. Disponível em: <[https://www.jstor.org/stable/3567256?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3567256?seq=1#page_scan_tab_contents)>. Acesso em: 25 abr. 2016.

ADICHIE, C. N. O perigo da história única. In: **TEDGlobal**, 2009. Oxford, jul. 2009. Disponível em: <[http://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story?language=pt](http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt)>. Acesso em: 25 abr. 2016.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BAHRI, D. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Revista de Estudos Feministas**, v. 21, n° 2, 2004, p. 659-688. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2013000200018&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2013000200018&script=sci_arttext)>. Acesso em: 25 abr. 2016.

BARTHES, R. A Retórica da Imagem. In: **O óbvio e o obtuso**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Edições UFMG, 1998.

CHOMSKY, N. A nova guerra contra o terror. **Estudos Avançados**, v.16, n°44, 2002. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/eav/article/view/9846>>. Acesso em 12 nov. 2016.

DIRIE, W.; D'HAEM, J. **Aurora no deserto**. Porto: Edições ASA, 2003.

GENETTE, G. **Paratextos Editoriais**. São Paulo, Brasil: Ateliê Editorial, 2009.

HALL, S. **A identidade cultural da Pós-Modernidade**. 10ª edição. Rio de Janeiro, Brasil: D&P Editora, 2005.

JOLY, M. **Introdução à análise da imagem**. Lisboa: Edições 70, 1994.

KHADY; CUNY, M. **Mutilada**: a denúncia de uma bárbara realidade perpetuada em nome da tradição. Porto: Edições ASA, 2006.

MALUF, S.W; COSTA, C.L. Feminismo Fora do Centro: Entrevista com Ella Shohat. **Revista de Estudos Feministas**, v. 9, n°1, 2001. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2001000100008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2001000100008)>. Acesso em 12 nov. 2016.

MARTINEZ, M. **Entre edições e impressões**: orientalismo, subalternidade e assimetrias de poder. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudos Editoriais.) — Departamento de Línguas e Culturas, Universidade de Aveiro, Aveiro, dezembro de 2015. Disponível em:<[https://ria.ua.pt/bitstream/10773/16155/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20mestrado\\_Monise%20Martinez.pdf](https://ria.ua.pt/bitstream/10773/16155/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20de%20mestrado_Monise%20Martinez.pdf)>. Acesso em: 12 nov. 2016.

MOHANTY, C. T. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses, **Boundary 2: On Humanism at university: The Discourse of Humanism**, 1984, p. 333-358.

MUNANGA, K. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In: BRANDÃO, A (Org.). **Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira**. Niterói, Brasil: EdUFF, 2004.

PIRBHAI, M. Women and Ethnicity: A Self-Portrait. In: **Women's Forum: Women and Ethnicity**, 2 mar. 2005, Canadá. Disponível em: <<https://www.vaniercollege.qc.ca/tlc/diversity/women-ethnicity.pdf>>. Acesso em: 25 abr. 2016.

RAMALHO, M. I. Difference and Hierarchy Revisited by Feminism. **Anglo Saxonica**, v. III n° 6, 2013, p. 21-45. Disponível em: <<http://repositorio.ul.pt/handle/10451/23795>>. Acesso em 12 nov. 2016.

SAID, E. **Cultura e imperialismo**. São Paulo, Brasil: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Orientalismo**. Barcelona, Espanha: Debolsillo, 2008.

\_\_\_\_\_. O papel público de escritores e intelectuais. In: \_\_\_\_\_. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. Uma catástrofe intelectual. In: SADER, E (Org.). **Cultura e Política**. Rio de Janeiro: Boitempo Editorial, 2012.

SANTOS, B. S. Entre o próspero e o Caliban. Colonialismo, Pós-colonialismo e interidentidade. **Novos Estudos CEBRAP**, 66, jul. 2003.

SARLO, B. **Tiempo pasado**: cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, 2005.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte, Brasil: Edições UFMG, 2010.

TEKLE, F. A.; MASTO, R. **Livre!:** A odisseia de uma mulher em fuga. Porto: Edições ASA, 2006.

TUDU, S. H.; MASTO, R. **Eu, Safiya**: a história de uma mulher nigeriana que sensibilizou o mundo. Porto: Edições ASA, 2005.

WHITLOCK, G. **Soft Weapons**: Autobiography in Transit. Chicago, Estados Unidos: The University Chicago Press, 2007.

## **Anexo A – Resumo publicado na quarta-capa da obra *Aurora no Deserto*, de Waris Dirie**

*Top model*, porta-voz das Nações Unidas para os direitos das mulheres em África e, acima de tudo, um ser humano de notável coragem e sensibilidade, Waris Dirie nasceu numa tribo de nómadas do deserto africano, mais propriamente na Somália. Em *Flor do Deserto* (publicado por Edições ASA nesta mesma colecção), Waris contou a sua história: com apenas cinco anos, foi vítima de um dos mais bárbaros costumes, a mutilação genital; quando, já com doze anos, o pai tentou negociar o seu casamento com um desconhecido de sessenta, decidiu desaparecer. Os perigos da sua fuga pelo deserto viriam a ser largamente compensados pela conquista da liberdade que, passadas as dificuldades iniciais, lhe abriu as portas do mundo da moda e da defesa dos direitos humanos, área em que a sua voz é uma inestimável fonte de esperança.

Embora Waris Dirie tenha abandonado a sua terra natal, nunca esqueceu o país e a cultura que a moldaram; um mundo de fome e violência, onde as mulheres não têm voz nem lugar - o mesmo mundo que quase a destruiu e lhe deu também as armas para sobreviver. Neste livro, ela vai até ao âmago da sua coragem e volta à Somália. *Aurora no Deserto* é o relato desse regresso e a inabalável confirmação do quanto se pode amar um país sem que todavia se aceitem todas as suas regras e tradições.

## **Anexo B – Resumo publicado na quarta-capa da obra *Eu, Safiya*, de Safiya H. T. Tudú**

*Ela foi condenada por adultério. Uma campanha internacional de solidariedade salvou-a de ser enterrada até ao pescoço e apedrejada até à morte. A sua imagem tornou-se um símbolo de esperança.*

Safiya vive numa aldeia do Norte da Nigéria, onde o Islão aplica a sua lei do modo mais cruel e arcaico. Segundo a sharia, a lei islâmica, as mulheres que têm filhos fora do casamento são condenadas à lapidação: enterradas até ao pescoço e apedrejadas até à morte. Safiya é uma delas. A sua história rapidamente se espalhou pela Internet, enchendo jornais e levando governos e organizações internacionais a pressionar a Nigéria para salvar a sua vida, mesmo no último instante. *Eu, Safiya* é antes de mais um relato pessoal, onde uma mulher africana conta a “sua” história, não a história de alguém que se tornou um símbolo para o mundo, mas a de uma mulher que viveu sempre numa pequena comunidade rural e pacífica. A história de Safiya é um exemplo porque é igual à de tantas outras mulheres africanas. Mulheres que vivem num continente cheio de contradições e onde a vida humana pode valer pouco mais que nada.

## **Anexo C – Resumo da obra *Livre! De Feven Abreha Tekle***

Barcos pesqueiros decrepitos, velhos navios mercantis ou simples barcos de borracha. Todos os dias chegam às costas da Europa Ocidental embarcações cheias de africanos atraídos pelo sonho do Ocidente. Estes barcos estão carregados de histórias dramáticas, de aspirações tão fortes que levam os seus ocupantes a arriscar a vida em viagens longas, perigosas e muitas vezes fatais. Esta é uma dessas histórias: Feven é uma jovem eritreia que foge do seu país e atravessa o Mediterrâneo numa viagem clandestina com destino a Itália. A sua odisseia dura dois anos, período durante o qual é torturada às mãos de militares, em Assab, e obrigada a fugir pelo deserto; é perseguida pela lei islâmica, no Sudão, escravizada na Líbia, e quase morre de a fome a bordo de uma “carroça marítima” à deriva durante cinco dias no Mediterrâneo. Como pano de fundo, o regime cruel e repressivo em vigor na Eritreia e a proliferação das multinacionais criminosas do tráfico de seres humanos que fogem desesperados da guerra e da miséria. A história de Feven desvenda corajosamente uma verdade oculta: a vida de milhões de imigrantes africanos na Europa. Um relato comovente sobre a coragem e a força do ser humano.



## **Anexo D – Resumo da obra *Mutilada*, de Khady**

*A denúncia de uma bárbara realidade cometida em nome da tradição. Todos os anos 2 milhões de raparigas são excisadas. 130 milhões de mulheres foram já submetidas a estas mutilações em todo o mundo.*

Segundo as vozes da tradição, a excisão aumenta a fecundidade das mulheres, garante a pureza e virgindade de uma jovem bem como a fidelidade de uma esposa... Na realidade, esta mutilação bárbara põe em perigo a vida das jovens raparigas que a ela são submetidas, priva-as do prazer e destrói para sempre as suas vidas enquanto mulheres.

O testemunho de Khady é o de uma criança que, aos sete anos, viveu este pesadelo e que, uma vez mulher, tomou consciência da barbárie desta prática. É o percurso de uma sobrevivente que denuncia, com uma coragem extraordinária, aquilo que teve de suportar, uma militante que luta sem descanso para salvar as crianças do horror que ela própria foi obrigada a viver.

Recebido em 03/08/2016.

Aprovado em 19/11/2016.



# A PESQUISA SOCIOPOÉTICA NAS CIÊNCIAS SOCIAIS

*Marilia VERONESE\**

*Adriane FERRARINI\*\**

**RESUMO:** A ocidentalização do mundo moderno foi epistemologicamente alicerçada na imposição colonial da ciência moderna como fonte exclusiva de conhecimento crível, gerando a invalidação de saberes populares e tradicionais. Debates epistemológicos contemporâneos têm demonstrado a necessidade de ampliação das fronteiras de produção do conhecimento. Contudo, identifica-se uma carência de métodos investigativos no campo das ciências sociais para a produção de conhecimento em perspectiva pós-colonial. Neste trabalho, objetiva-se analisar o potencial da sociopoética para acessar as epistemologias do Sul através da apresentação de duas experiências realizadas no estado do Rio Grande do Sul (Brasil): numa comunidade indígena e com um grupo de trabalhadores(as) da economia solidária. Os resultados demonstraram que a sociopoética é um método inovador, capaz de incorporar elementos éticos, estéticos e cognitivos na produção do conhecimento nas ciências sociais. Sua aplicação, entretanto, apresenta desafios técnicos e ético-políticos à formação convencional do pesquisador e à participação dos sujeitos na pesquisa.

**PALAVRAS-CHAVE:** Pesquisa. Método Sociopoético. Epistemologias do Sul.

## Introdução

No contexto latino-americano, a produção de desigualdades materiais e imateriais e de desqualificação social dos povos colonizados, foi fundamentada por

---

\* UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Centro de Ciências Humanas. São Leopoldo – RS – Brasil. 93022-000 - mariliav@unisinis.br.

\*\* UNISINOS – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Centro de Ciências Humanas. São Leopoldo – RS – Brasil. 93022-000 - adrianefferrarini@gmail.com.

uma perspectiva epistemológica que considerou a ciência moderna como forma exclusiva de conhecimento credível, invalidando e dizimando saberes, valores e práticas populares ou tradicionais. A subalternização ou invisibilização de saberes e interpretações do mundo não científicas, significa que estes não foram considerados formas relevantes ou mesmo inteligíveis de ser e estar no mundo (MENESES, 2008).

Capitalismo e colonialismo articularam-se e retroalimentaram-se na constituição da questão social contemporânea, de tal modo que as lutas pela manutenção ou reinvenção de identidades e sociabilidades foram acionadas, tanto no campo das práticas quanto do conhecimento na busca por justiça social e por justiça cognitiva. No âmbito das práticas sociais, experiências econômicas ancoradas em princípios comunitários, autogestionários e solidários avançam significativamente, representando por vezes a persistência, por vezes a emergência de novas sociabilidades, em meio aos escombros deixados pelas pressões globais em contextos locais. No âmbito do conhecimento, o paradigma moderno baseado na certeza racionalista encontra-se em crise e sujeito a questionamentos de toda a ordem. Perspectivas pós-modernas e pós-coloniais têm se mostrado férteis para ampliar as fronteiras epistemológicas da produção de conhecimento (SANTOS, 2002; LANDER, 2005) sobre e com grupos populares, subalternizados e vitimados por processos de desqualificação social e cognitiva, contribuindo para o acesso às epistemologias do Sul.

Por epistemologias do Sul, Boaventura de Sousa Santos (2002) designa aqueles conhecimentos, práticas sociais e visões de mundo dos grupos marginalizados pela violência do processo colonial. Indígenas, quilombolas, comunidades ribeirinhas, pobres urbanizados sem acesso à escolarização, populações negras e pardas subalternizadas e atores sociais atingidos por processos de invisibilização ou desqualificação, produzem conhecimentos e práticas. Colonialismo, capitalismo e patriarcado se relacionam entre si, fazendo desaparecer – pela invisibilidade ou pela desqualificação – formas de conhecer e de viver não alinhadas com seus princípios. Norte e Sul – não geográficos, mas epistêmicos e metafóricos – constituíram-se mutuamente através de processos históricos de colonialismo e dominação, mantendo atual a natureza hierárquica das relações que estabelecem entre si, a partir da noção de colonialidade (QUIJANO, 2009). A desconstrução de genealogias eurocêntricas e a construção de epistemologias que apontam para outros paradigmas metodológicos na análise cultural requerem

[...] o questionamento da lógica da construção de saberes ainda prevalente na investigação acadêmica, tomando como exemplo a ausência de repertórios culturais (...) em que as experiências culturais dos subalternos – dos povos colonizados –, as suas construções culturais, são relegadas a um secundário lugar

rotulado como “saber local”, que a tradição filosófica ocidental não considera relevante (MATTA, 2014, p.28).

Metodologias participativas de pesquisa reconhecem e amplificam a voz dos sujeitos e das comunidades, mas ainda, eventualmente, podem manter um alinhamento epistemológico com premissas do racionalismo moderno. Isso não significa que não possam ser utilizadas e adequadas a outras realidades e constructos epistemológicos, porém deixam um campo em aberto para experimentações.

## O conhecimento na perspectiva da pós-colonialidade

Conhecimento e prática são indissociáveis. Não há conhecimento sem prática e sem atores sociais engajados em produzi-la, assim como toda experiência social produz e reproduz conhecimento. As práticas sociais e os sujeitos que as engendram não estão livres de valores, tensões e contradições, desenvolvendo diferentes critérios de validade do saber ou epistemologias (SANTOS; MENESES, 2009).

O conhecimento adquire um papel relevante na modernidade, sendo produzido e produtor de uma série de estruturas e significados fundantes da sociedade ou, porque não dizer, da ocidentalização do mundo contemporâneo. A ciência moderna passou a ter a exclusividade na produção de conhecimento válido – e até mesmo de valores socioculturais – a partir de critérios pautados na racionalidade instrumental-cognitiva, na objetividade, nas verdades matematizáveis e predomínio de princípios de ordem, determinismo e estabilidade. Privilégios extraepistemológicos são conferidos aos que produzem e acessam o saber científico ou acadêmico.

Não se pretende, contudo, estabelecer uma dicotomia que de algum modo demonize a ciência moderna. Não se trata disso. O conjunto de teorias, técnicas e metodologias produzido na modernidade, permitiu um significativo desenvolvimento em várias áreas do conhecimento científico, além de ensejar a crítica no seu interior – como no caso das ciências sociais. A própria crítica é uma invenção moderna, ou seja: a ciência não é um bloco monolítico e permite a discussão de seus pressupostos e o exercício de imaginar e implementar transformações. Isso lhe confere um dinamismo que possibilita o questionamento de seus aspectos mais limitadores, como a disjunção, redução e abstração do sujeito e do objeto.

Uma das críticas à ciência moderna, que se entende procedente, refere-se à questão ética: quando a ciência exclui outras formas de conhecimento, está incorrendo em uma forma de sustentar e reproduzir várias desigualdades; quando se

alia ao capitalismo através da tecnociência, termina por estabelecer cisões no campo cultural e econômico que causam prejuízo a certos grupos sociais (WALLERSTEIN, 2004). A técnica incorpora a ciência, tornando-se objeto de apropriação privada e mercadoria de alto valor, inserindo-se nos modos de acumulação e selando sua articulação com o sistema capitalista (BAUMGARTEN, 2004). O conhecimento científico, nesse caso, pode impedir que a natureza plural do conhecimento humano se realize, ao projetar um monopólio sobre a produção e a circulação de saberes válidos, confiáveis e verdadeiros, bem como sobre a riqueza advinda de sua aplicação.

As desigualdades cognitivo-expressivas que permeiam a produção, circulação e difusão dos saberes e práticas produzem o descrédito e a invisibilidade de grupos populares, periféricos e subalternizados. Portanto, não há igualdade de condições entre saberes acadêmico-científicos e saberes populares ou nativos.

A desigualdade material ou econômica está, em larga medida, relacionada com a desigualdade não-material, sobretudo através do precário acesso à educação, ao desenvolvimento de capacidades comunicativas e expressivas e às oportunidades para organizar interesses e para participar autonomamente em processos de tomada de decisão significativa na vida política por parte de grupos populares. Tais grupos são compostos por sujeitos cujo modo de ver o mundo, maneira de viver e senso estético são considerados não creíveis e não desejáveis, passando a sofrer um processo de desqualificação social (PAUGAM, 2003). No Brasil, podem ser citados como exemplos: grupos de reciclagem de lixo nas periferias urbanas, colônias de pescadores, comunidades quilombolas, indígenas, trabalhadores da economia solidária, dentre tantos outros. Com isso, as experiências sociais levadas a cabo por esses grupos também acabam sendo desacreditadas e desperdiçadas.

A divisão abissal entre aqueles que têm e que não têm acesso a bens simbólicos e materiais e entre aqueles que são plenamente cidadãos e os que não são, passa a ser uma característica fundamental da sociedade moderna. Tal divisão foi produzida de forma colonizadora. A colonialidade é constitutiva do poder mundial capitalista, impondo padrões e operando em dimensões materiais e subjetivas da existência cotidiana (QUIJANO, 2009).

O colonialismo e seus desdobramentos em modos neocolonialistas de dominação significaram a violenta ocupação de territórios, dizimação de povos e de seus sistemas locais de produção, mas também o epistemicídio de suas culturas, saberes e práticas. Estes constituem as epistemologias do Sul, compreendidas como metáfora do sofrimento humano causado pelas relações imperiais e coloniais predatórias, pela exclusão, exploração e ocultação. Elas são produzidas por grupos

vitimizados pelo colonialismo e capitalismo predatórios e encontram-se, em geral, invisibilizados pela condição de inferioridade que lhe é atribuída a partir de monoculturas classificatórias (SANTOS, 2006), caracterizando relações coloniais de diferenciação no interior de uma sociedade, supostamente pós-colonial. Tal invisibilidade requer não somente ser compreendida, mas também empiricamente acessada.

A justiça social torna-se insuficiente, requerendo justiça cognitiva através da distribuição dos recursos educacionais e da valorização de outras epistemologias ou modos de conhecer (SANTOS, 2006; SANTOS; MENESES, 2009). A descolonialidade do saber parte de uma ecologia dos saberes, sendo para isso necessário alterar os critérios epistemológicos de rigor do saber, que hierarquizam os saberes.

Sociologicamente, isso implicaria em conferir credibilidade às diversas alternativas de saberes e práticas sociais através da proposta da sociologia das ausências, a qual visa a expansão do presente através do conhecimento e validação de alternativas em termos de modos de ser, trabalhar, sentir, parecer, consumir, enfim, viver, os quais são diferentes dos dominantes. O presente, por consequência, ficaria mais rico com o reconhecimento da diversidade de experiências que o compõem, ampliando o leque de alternativas de existência social (SANTOS, 2006).

Análises recentes têm demonstrado maiores preocupações com relação à identificação dos conteúdos que compõem as epistemologias do Sul e dos procedimentos para relacioná-los entre si, bem como relacioná-los com as práticas e saberes hegemônicos. Tais procedimentos são denominados de trabalho de tradução (SANTOS; MENESES, 2009).

Contudo, a busca, elaboração e experimentação de métodos alternativos não têm sido alvo de maiores indagações. Compreende-se que uma gama de metodologias de pesquisa, amplamente utilizadas e tradicionalmente aceitas e validadas no campo das ciências sociais – especialmente as qualitativas – têm sido ferramentas capazes de permitir o acesso às epistemologias do Sul. Contudo, neste texto, sugere-se que a escavação dessas epistemologias pode ser realizada de forma mais plena através de instrumentos, procedimentos e técnicas capazes de incorporar níveis diversificados e mais aprofundados do saber. Tais níveis implicam determinadas atitudes, comportamentos e competências. A pesquisa sociopoética apresenta-se potencialmente como método inovador, que considera as dimensões da racionalidade estética e prática, para além da cognitiva, bem como o uso de técnicas apropriadas à produção de saberes relativos ao corpo e aos afetos, se possível de níveis inconscientes, requerida pela busca de epistemologias do Sul.

## Experimentações metodológicas no campo das culturas de resistência: a sociopoética

O método sociopoético foi fundado pelo filósofo e pedagogo francês Jacques Gauthier, a partir de suas experiências junto aos Kanak – povo indígena da Kanaky ou Nova-Caledônia, no Pacífico – e junto a comunidades quilombolas no nordeste brasileiro. O povo Kanak, na luta pela sua independência contra o colonialismo francês, instituiu escolas próprias com modelos pedagógicos, nos quais a criança era ativa e responsável e onde se integravam saberes ancestrais com conhecimentos científicos, na busca de um ecodesenvolvimento sustentável. O saber, nessa perspectiva, não era tomado numa dimensão exclusivamente cognitiva, mas fluida e dinâmica, envolvendo afetos, emoções, impressões, marcas corporais, sofrimentos e vivências individuais e grupais (GAUTHIER, 2010).

A sociopoética tem influência da pedagogia do oprimido de Paulo Freire (1987), teatro do oprimido de Augusto Boal (1988), pesquisa-ação participante de Carlos Brandão (1981) e Orlando Fals-Borda (1981), filosofia da diferença de Gilles Deleuze (1988), Gilles Deleuze e Félix Guattari (1992) e Suely Rolnik (1989) e análise institucional de René Lourau (1975), Georges Lapassade (1989) e Gregório Barenblitt (1994). Os fundamentos e procedimentos do método sociopoético são compatíveis com práticas e saberes descolonizadores e com as epistemologias do Sul (especialmente em sua orientação ética e estética), contendo em si uma experiência de tradução entre referências do Norte e do Sul.

A pesquisa sociopoética é um novo método de construção coletiva do conhecimento, que tem como pressupostos básicos que todos os saberes são iguais em direito e que é possível fazer da pesquisa um acontecimento poético (do grego *poiesis* = criação), contrapondo a prática acadêmica hierarquizada. No processo de produção coletiva, os sujeitos da pesquisa passam a ser pesquisadores – ou copesquisadores – e o pesquisador acadêmico assume um papel de facilitador, animador ou mediador. O pesquisador-facilitador leva para o grupo as suas propostas e questões para dar início ao debate e participa do processo de elaboração e análise dos dados, mas o grupo poderá explicitar outras questões, ligadas a sua realidade e cabíveis como expressão dessa realidade. Cada um traz em si, em seu próprio corpo, saberes de raízes ancestrais, culturais, históricas (GAUTHIER; FLEURI; GRANDO, 2001). O processo de pesquisa pode favorecer a explicitação desses saberes, mediante a fricção ou tensionamento com outros saberes. A ciência, nessa perspectiva, precisa dialogar com as culturas de resistência e com as artes, potencializando saberes.



O conhecimento inconsciente, que está na pele, impresso no corpo – e que muitas vezes traz em si os sentidos mais genuínos daquilo que se viveu – é mais facilmente acessado por meio da linguagem não verbal e de expressões artísticas. Para tanto, a proposta metodológica da sociopoética baseia-se em cinco premissas.

A primeira afirma a construção de um grupo-pesquisador, rompendo com a distinção pesquisadores e pesquisados. Conforme já explicitado, o pesquisador acadêmico também faz parte, mas todos são responsáveis coletivamente pelos caminhos que a pesquisa tomará, desde a definição do tema de interesse até as formas de socialização do estudo. O desafio é alcançar a interreferencialidade, isto é, cada interlocutor ou autor estabelece as relações com seus parceiros, falando **para** os outros, **com** os outros e **entre** os outros.

Em segundo lugar, o método propõe a participação das culturas de resistência, as quais são representadas por grupos excluídos do acesso aos saberes oficiais ou acadêmico-científicos. Tais grupos possuem conhecimentos que, não só deixam de ser reconhecidos pelo saber científico, como também detêm estruturas de organização distintas que devem ser consideradas para que seus saberes sejam apreendidos.

Em terceiro lugar, Gauthier (2010) propõe que se dê atenção ao corpo inteiro daqueles que integram o grupo-pesquisador no processo da pesquisa. Diferentes grupos sociais possuem formas distintas de organizar e produzir seus saberes, nem sempre de forma linear e racional. Certas vezes, uma dança ou cântico podem expressar conhecimentos de extrema importância para o grupo que representam, seja em aspectos sociais, emocionais ou mesmo espirituais.

Por esse motivo, a quarta premissa sugere que não se trata apenas de observar e escutar relatos dos grupos: “recomendamos que se faça o uso de técnicas variadas de produção de dados, criando assim uma complexidade suficiente para tocar a complexidade da própria vida” (GAUTHIER; FLEURI; GRANDO, 2001, p. 8). O uso de técnicas artísticas, de expressão corporal, vocal, movimentos, desenhos e relaxamento credita às demais dimensões do ser humano a potencialidade de produzir saberes válidos, subvertendo a lógica instituída do saber das ciências sociais – fortemente baseado no discurso.

Em quinto lugar, Gauthier (2010) propõe que o estudo desenvolvido através da sociopoética seja socializado de tal forma a romper com a posição do pesquisador como detentor de conhecimento e de ser aquele que se beneficiará com os logros da pesquisa. Nesse caso, o grupo-pesquisador define o produto final da pesquisa, que não necessariamente será um livro ou um artigo, mas pode vira ser uma obra artística, teatro, audiovisual ou tantas outras formas de expressão.

A reflexão sobre as possibilidades, limites e desafios da utilização desse método será desenvolvida através da apresentação e análise de duas experiências de pesquisa sociopoética. A primeira experiência foi realizada numa comunidade indígena de etnia Kaingang, situada no município de São Leopoldo, no estado do Rio Grande do Sul (RS), Brasil. A segunda foi desenvolvida com trabalhadores(as) de economia solidária do RS. Ambos os grupos-sujeitos das pesquisas expressam formas de resistência e de emergência de solidariedades populares presentes na sociedade brasileira, respectivamente, no âmbito de comunidades e territórios e de relações de trabalho e classe, considerando a dimensão transformadora de seus saberes e consciência coletiva.

## **Análise dos registros empíricos**

### **A) Comunidade indígena Kaingang**

O primeiro grupo selecionado para a realização da pesquisa, com base em princípios sociopoéticos, foi a comunidade indígena Por Fy, de etnia Kaingang, localizada na cidade de São Leopoldo, no estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Esta cidade foi fundada em 1824 e é considerada o berço da colonização alemã no país. A comunidade em foco é composta por cerca de 30 famílias, que vivem hoje em terras cedidas pelo município, porém não legalizadas como domínio indígena. A cidade de São Leopoldo foi território indígena antes da colonização alemã no século XIX, e como aconteceu em todo o país, as etnias locais foram sendo espremidas em territórios cada vez menores e mais precários (SEVERO, 2011).

Segundo os organizadores do Portal Kaingang (2006), essa etnia está entre as mais numerosas do Brasil. Fala uma língua pertencente à família linguística Jê e junto com os Xokleng, integra o ramo Jê Meridionais. Atualmente os Kaingang ocupam pouco mais de 30 áreas reduzidas, distribuídas sobre seu antigo território nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, com uma população aproximada de 35 mil pessoas.

O projeto de construção das nações latino-americanas não incluiu, a não ser precariamente, os indígenas. A vigência de uma cultura jurídica centralizada no Estado, individualista e patrimonialista, negou-lhes o reconhecimento como povos dignos de autonomia política, jurídica e territorial. Eles estiveram invisibilizados no interior de Estados-nação supostamente homogêneos cujas políticas envolviam, ou seu extermínio, ou sua assimilação cultural (LAURIS, 2007). Em função dessa trajetória e da relativa hostilidade dos brancos, a comunidade tem algumas resistências com agentes externos. A sociedade Kaingang obedece a uma divisão

em que a base é a família nuclear, junto com seus parentes chegados. Basile Becker (1995) afirma que as comunidades constituíam-se de pequenas aldeias com quatro a cinco estruturas, que abrigavam cada qual em torno de 25 a 30 famílias.

Como prevê a sociopoética, desde o primeiro contato com os sujeitos dessa comunidade, nossa intenção era de identificar alguma atividade a ser desenvolvida que fosse de seu interesse, para caracterizar a troca e o aproveitamento mútuo da pesquisa. Após algumas visitas, conversas, aproximações e participação em eventos da comunidade, percebemos a dificuldade que teríamos para realizar o estudo conforme o método da sociopoética (formação do grupo-pesquisador e realização dos eventos grupais sequenciais). A organização social da comunidade não previa a interação dos grupos e, ao contrário do que imaginávamos, nem mesmo as tarefas econômicas e de trabalho eram realizadas coletivamente. Sua principal atividade econômica é o artesanato indígena.

A estrutura aparentemente individualizada das famílias e núcleos na comunidade dificultou nosso acesso à formação de um grupo-pesquisador propriamente dito. Entretanto, como entendemos a sociopoética como um encontro de possibilidades para a produção de conhecimento, aceitamos essa realidade e continuamos a frequentar a comunidade, procurando criar vínculos aos moldes da etnografia.

Aqui cabe, portanto, destacar uma das limitações do método sociopoético propriamente dito. Os encontros do grupo-pesquisador demandam um local adequado, aceitação de algumas pessoas em participar e uma sequência de encontros regulares de algumas horas para a realização das atividades artísticas. Em pesquisas de cunho etnográfico com povos tradicionais, eventualmente essas condições não estarão dadas. Por mais que tentássemos motivar as lideranças da comunidade, não conseguimos garantir os encontros para a produção dos desenhos, uso das técnicas corporais e de teatro.

Pela continuidade do trabalho, fomos convidadas a participar de algumas reuniões que diziam respeito à condução da escola autônoma existente na comunidade, ligada a uma escola estadual de São Leopoldo. Ela não forma os alunos somente em português e nas matérias convencionais, mas também prevê a alfabetização no idioma Kaingang e o ensino da cosmogonia tradicional para os aprendizes.

Seguimos conversando com professores e observando a dinâmica da escola, entrevistando lideranças, visitando as casas e as famílias. Quando nos indicaram que uma pessoa chave para ser entrevistada era Nimprê (nome indígena que faz referência a uma árvore muito forte e antiga), a pajé da tribo - também chamada de D. Lurdes - nos apressamos em contatá-la. Havia uma interessante duplicidade na

identidade dela: uma indígena e identificada como médica ou pajé da comunidade, Nimprê; e uma mais ocidentalizada que chegava a frequentar a igreja evangélica, para acompanhar as filhas e netos, a D. Lurdes. Nimprê (nome que adotamos desde o início) também participava das reuniões da escola com os professores indígenas e professoras da escola regular estadual que os acompanhavam e preocupava-se com a educação das crianças. Em função da falta de material didático na língua indígena, surgiu a demanda de criar um registro histórico daquele povo para as novas gerações, em língua Kaingang, para que a escola bilíngue se tornasse realmente um espaço de valorização da etnia que lhes é própria.

Nimprê, aos 65 anos, parteira e pajé da comunidade, personifica as chamadas culturas de resistência. Inicialmente desconfiada, nos disse que já haviam-na entrevistado e que a pessoa que o fez hoje estaria rica com o livro que publicou – e ela nada tinha. Começamos ali a desenvolver uma construção poética, calcada nas memórias e acontecimentos narrados através de uma compreensão pessoal do mundo. Juntas, amadurecemos a ideia de produzir esses registros do passado. Estava em curso uma produção **poiética**: uma recriação do passado e da visão de mundo de alguém importante para a comunidade, registrados em um conto, escrito a várias mãos (pesquisadoras e grupo, formado por ela, suas filhas e netas). Aqui identificamos um modo de trabalhar dentro dos princípios da sociopoética, já que os passos do método não haviam sido seguidos à risca, dadas as limitações do contexto.

Conversamos longas tardes, debaixo das árvores que faziam sombra na terra vermelha da comunidade. Sempre pedíamos licença, orientadas por Nimprê, ao espírito da árvore, para que permitisse nossa presença ali e nos abrigasse em paz. Tudo para ela possui um espírito: terra, plantas, animais, pedras, ervas etc. Na sua concepção, precisamos nos comunicar com eles, interagir e nos integrarmos ao mundo natural e espiritual, que são na verdade uma coisa só. Esse sentido profundo está entranhado nas crenças e saberes dessa mulher, representante das culturas de resistência, que procura disseminá-los nas famílias que compõem a comunidade. Através desses contatos, escrevemos um conto, narrando a história da comunidade e as experiências da pajé da tribo. Esse conto foi entregue à comunidade para ser traduzido para o Kaingang e servir de material didático na escola bilíngue onde estudam as crianças locais. Ainda que não tenha sido possível reunirmos um grupo-pesquisador exatamente como sugerira Gauthier, (2010), em nossas tardes de conversa outras mulheres, normalmente alguma das filhas ou netas de Nimprê, aproximavam-se e ajudavam a desenvolver a história. Foi, portanto, uma produção coletiva o conto que elaboramos sobre a história narrada/vivida/criada daquela comunidade indígena e suas vivências.

## **B) Economia solidária e sociopoética: autogerindo a produção da vida e do conhecimento**

Economia solidária é um conceito amplamente utilizado e disseminado em vários continentes para designar atividades econômicas organizadas segundo princípios de solidariedade, sustentabilidade e autogestão. Os termos são variados, podendo ser sinônimos ou próximos, por exemplo, à economia social, economia popular, socioeconomia solidária ou economia do trabalho. As práticas consistem em empreendimentos associativos ou cooperativos, cadeias produtivas, comércio justo, comercialização e consumo coletivos, crédito solidário, clubes de trocas com moeda local, dentre outras (FERRARINI, 2012; GAIGER, LAVILLE, 2009; VERONESE, 2008).

Em 2009, a Secretaria Nacional de Economia Solidária (SENAES) vinculada ao Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) implementou os Centros de Formação em Economia Solidária (CFES) destinados à formação de formadores, educadores e gestores públicos que atuam na economia solidária. Esta política foi desenvolvida nas cinco regiões do Brasil através de convênio firmado com organizações locais habilitadas. Na região Sul, a implementação de sua primeira edição, que ocorreu entre 2009 e 2012 (FERRARINI; ADAMS, 2015), ficou sob a coordenação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Trabalhando nesta política de formação com lideranças dos empreendimentos econômicos solidários da região metropolitana de Porto Alegre, capital do estado do Rio grande do Sul, foi formado um grupo pesquisador constituído por trabalhadores(as) de cooperativas e associações autogestionárias. Na busca por inovações pedagógicas, aproveitou-se o ensejo dos Centros de Formação em Economia Solidária (CFES) e propôs-se que os trabalhadores, além de formadores ou educadores, pudessem também se exercitar como pesquisadores através de uma experiência de pesquisa sociopoética. Tratava-se de um grupo de seis trabalhadores que atuavam como lideranças e participavam também do movimento social de economia solidária.

O desenvolvimento da pesquisa em questão seguiu todos os passos preconizados pelo método sociopoético. A construção do tema de pesquisa deu-se de forma democrática. O grupo refletiu sobre o tema da formação (sobre o qual vinha se debruçando) e expressou sua percepção de que os cursos e assessorias são usualmente ofertados por entidades de apoio e fomento (universidades, organizações não-governamentais, órgãos públicos, etc.) sem uma escuta efetiva das necessidades e expectativas dos trabalhadores. Com base nas referidas reflexões, a pergunta norteadora que o grupo elaborou para a pesquisa foi: O que os empreendimentos realmente querem dos apoiadores?

A produção de dados valeu-se de dois encontros, os quais tiveram início com exercícios de relaxamento, possibilitando o afrouxamento dos mecanismos de defesa do consciente e a emergência de sentimentos, lembranças e conhecimentos que estão na pele. O ambiente adequado, a música suave de fundo, a adequada condução dos exercícios e a disponibilidade dos integrantes do grupo-pesquisador oportunizaram que todos entrassem profundamente em estado de relaxamento por cerca de 20 minutos. Os copesquisadores referiam chegar muito cansados, com um milhão de coisas na cabeça, e após os exercícios sentiam-se renovados, tranquilos e preparados para entrar na atividade. Os relaxamentos foram realizados em todos os encontros, mesmo nas etapas posteriores à produção de dados.

Inicialmente foi entregue um caderno decorado (feito pela própria equipe acadêmica, a qual era formada por três bolsistas de iniciação científica) para ser usado por cada copesquisador como diário de itinerância, no qual se poderia escrever qualquer coisa que viesse à cabeça. Itinerância que vem do ato de se percorrer diferentes lugares, andar sem saber aonde ir. Da mesma forma, podemos escrever mesmo sem saber onde isso vai dar. O diário poderia ser escrito durante o encontro ou em casa e ser lido para o grupo, sempre ao iniciar (SOUZA, 2008). O primeiro encontro foi preparatório às técnicas, mas também agregou dados relevantes para a pesquisa. No segundo encontro, conforme orientação do método, após o relaxamento fez-se um exercício corporal de acordo com o objetivo do dia, neste caso, mobilizar nos copesquisadores o contato com sentimentos de agressividade. Posteriormente, com ajuda de uma técnica de interiorização, eles imaginaram ou recordaram uma situação de opressão ligada ao tema da pesquisa, a qual representaram através de uma imagem, moldando os corpos dos outros colegas. Podia-se utilizar uma pessoa, mais de uma ou a totalidade do grupo. Todos apresentaram lembranças de situações vivenciadas. Posteriormente, cada um contou o que a imagem construída representava para si e os sentimentos que eram mobilizados ao ocupar os distintos lugares que lhes foram atribuídos, não existindo interpretações corretas ou erradas. O trabalho foi finalizado com a explicação do próprio autor da obra. Um dos copesquisadores teve dificuldade em representar, mas ao final todos conseguiram.

Ao longo dos encontros de produção de dados houve momentos de alegria e de dor, em que os copesquisadores se apoiaram mutuamente, mas com uma responsabilidade específica da pesquisadora-facilitadora para a percepção e atuação em momentos mais delicados. O papel do facilitador é fundamental, até mesmo na produção autogestionária de conhecimento, ainda que com papel redefinido.

Encarnar por vezes o papel do opressor, por vezes do oprimido, remeteu a uma vivência de sensações e sentimentos, tais como: opressão, humilhação, aprisionamento, desqualificação, rechaço, vergonha, autoritarismo e subjugação, mas

também de orgulho, coragem e união. As técnicas artísticas e corporais permitiram o contato mais profundo com o saber do que o mero relato oral e formal.

A análise dos dados evidenciou o surgimento de três categorias: opressões externas ou verticais, internas ou horizontais e emancipação. As opressões externas foram definidas como aquelas desencadeadas por sujeitos ou grupos que não eram trabalhadores da economia solidária – ainda que fossem parte do movimento social – e que pertenciam a um nível hierárquico superior, de acordo com a monocultura dos saberes e classificação social (SANTOS, 2006) por portarem reconhecimento acadêmico, cargo político ou religioso. As opressões internas ou horizontais disseram respeito àquelas exercidas entre os próprios trabalhadores da economia solidária – de um sobre o outro. Em ambas as opressões, o grupo-pesquisador trouxe sentimentos de decepção, como se tivessem uma ilusão de que a economia solidária pudesse ser como um oásis, mas não era. Momentos de descrença também se alternavam – e se (re)significaram ao longo das análises – com momentos de compreensão da historicidade dos processos políticos. A categoria emancipação foi expressa, neste caso, como a possibilidade de manifestação em espaço público, externo à economia solidária, para seu reconhecimento social.

As conclusões hipotéticas (assim chamadas porque não definitivas e passíveis de alterações por parte do grupo-pesquisador) foram inicialmente organizadas pela pesquisadora-facilitadora a partir dos dados produzidos e foram devolvidas para o grupo, gerando processos importantes de reflexão e elaboração na análise dos dados. As etapas subsequentes da pesquisa, que consistem na construção de novos conceitos ou categorias, interpretação e contra-análise, também contaram com a participação ativa do grupo-pesquisador, porém menos motivada do que ao longo dos processos vivenciais.

De forma muito sucinta – visto ser foco desse texto a aplicação do método, mais do que o extenso conteúdo e resultados produzidos – a pesquisa concluiu que as opressões internas e externas estão ligadas à reprodução de padrões instituídos (capitalistas, competitivos e politicamente conservadores) e àquilo que os copesquisadores referiram ser um modismo em torno da economia solidária, materializado pela existência de recursos atrativos a interesses diversos. A economia solidária exige uma mudança de paradigma vivida no dia-a-dia, nos pequenos atos. Os sujeitos precisam se reinventar constantemente, tomando para si a tarefa de modificar seu cotidiano buscando criativamente a emancipação das formas de opressão que sentem atingi-los.

## Considerações finais

O modo como a dominação econômica, política e cultural produz e reproduz as desigualdades é traduzida em hierarquias entre os tipos de conhecimentos e de prática social, nas quais saberes populares e periféricos são inferiorizados e deslegitimados perante o exclusivismo epistemológico da ciência. A produção de conhecimento pós-colonial exige uma ecologia dos saberes na prática e um procedimento de tradução, capazes de gerar produtos inteligíveis para todos os sujeitos envolvidos.

Na busca por perspectivas metodológicas apropriadas às epistemologias do Sul, a pesquisa sociopoética apresentou-se como possibilidade a ser experimentada e avaliada. Os relatos de pesquisa apresentados demonstraram que a sociopoética possui fundamentos teórico-epistemológicos, técnicos e ético-políticos compatíveis com elementos requeridos à produção de conhecimento na perspectiva da pós-colonialidade, especialmente pelo protagonismo dos sujeitos da pesquisa.

Porém, a análise das experiências permitiu concluir que não se trata de um método de fácil utilização, pois são requeridas condições específicas para todos os sujeitos envolvidos. O pesquisador-facilitador necessita de um conjunto de competências, habilidades e atitudes não usualmente instaurado de forma satisfatória na formação acadêmica tradicional. Nas pesquisas apresentadas, o fato de as autoras terem formação anterior e exercício profissional nas áreas de Psicologia e Serviço Social facilitou-lhes na condução de técnicas lúdicas e interativas, fundamentais à produção de dados.

Além disso, a pesquisa coloca certas requisições ao grupo-pesquisador: compromisso com a autogestão do processo de pesquisa, envolvimento em todas as etapas, despojamento e entrega para as vivências propostas. As experiências relatadas demonstraram que os vínculos prévios de afeto ou confiança foram elementos importantes para o êxito da utilização do método na íntegra. É importante que seja um projeto que faça sentido para os envolvidos, ou seja, que eles sejam sujeitos (desde a concepção da proposta) e que tenham consciência e desejo desse tipo de vivência. Quanto ao conhecimento produzido, a delimitação do texto impediu uma apresentação pormenorizada dos resultados, mas em ambos os casos, os produtos das pesquisas foram prioritariamente voltados às necessidades e definições do grupo-pesquisador.

Na comunidade dos Kaingang, utilizando a linguagem e a experiência de Nimprê, tentou-se articular a narrativa artística e as ciências sociais, realizando uma tradução para falar dos saberes ancestrais e das culturas de resistência - típicas das epistemologias do Sul. Ciências e artes se encontram e se fertilizam contínua e reiteradamente. São muitos e de muitas áreas os cientistas que trabalham suas



narrativas artisticamente, incorporando soluções literárias em distintas linguagens, partindo de metáforas e alegorias, chegando a conceitos e categorias. Próprio da linguagem e da prática científica são a reflexão e a análise crítica, por isso é necessário ir além, dialogando e hibridizando linguagens (IANNI, 2004). O grupo vivenciou uma espécie de desvendamento da realidade dos sujeitos através da dimensão do imaginário, da narrativa, carregada da visão de mundo de quem a produziu e que procuramos ler, compreender.

Quanto à pesquisa com o grupo de economia solidária, é possível afirmar que os dados foram mais aprofundados do que aqueles usualmente produzidos através de métodos convencionais. Processo e resultado mostraram-se indissociáveis, tendo a dimensão processual se sobreposto ao resultado. O ato de pesquisar passou a ser uma vivência multidimensional, geradora de processos de autoconhecimento, de empoderamento individual e de fortalecimento de vínculos entre o grupo. A pesquisa possibilitou a produziu de saber pelos sujeitos envolvidos - e sobre eles próprios - ancorado em vivências, o que lhes permitiu darem-se conta do seu protagonismo nas questões pesquisadas e revisitadas, de forma narrativa e metanarrativa. Apesar de a sociopoética não ter intencionalidade conscientizadora de um agente sobre o outro, ela ampliou a consciência dos sujeitos sobre a questão que os mobilizava e de sua responsabilização na produção dos dilemas e das alternativas.

As pesquisas realizadas permitem afirmar que os processos de dominação capitalista e colonialista incidem duramente contra modos de vida e subjetividades populares, sendo difícil resistir, reagir, criar e manter formas de vida fundadas na presença da solidariedade e da reciprocidade. Nesse sentido, as pesquisas contribuíram para o fortalecimento dessas subjetividades através do conteúdo e da forma como se desenvolveram.

A título de conclusão, afirma-se que a pesquisa sociopoética apresenta diferenciais e pode ser considerada uma inovação no tocante à produção autogestionária de conhecimento, capaz de valer-se de diferentes racionalidades e dar voz a grupos subalternizados. Porém, não pode ser vista como receita ou solução mágica; o caráter inovador coloca a sociopoética como campo aberto para múltiplas experimentações com vistas à análise da sua validade, limites e possibilidades.

O reconhecimento da pluralidade e integração dos saberes pode ser um dos caminhos de resgate dos conhecimentos dos grupos marginalizados, desqualificados socialmente, mas que possuem um rico cabedal de conhecimentos que está sendo desperdiçado. Tal reconhecimento pode vir a contribuir para o compartilhamento de experiências diversas e plurais, que propiciem a percepção dessa diversidade como positiva e que tragam a consciência da importância da prática da interculturalidade nas sociedades contemporâneas.

## **SOCIOPOETIC RESEARCH IN THE SOCIAL SCIENCES**

**ABSTRACT:** *The Westernization of the modern world was epistemologically based in the colonial imposition of modern science as the only credible source of knowledge, thus invalidating popular and traditional wisdom. Contemporary epistemological debates have shown the need of expanding the epistemological boundaries of knowledge production. However, we have identified a dearth of investigative methods for the production of knowledge in a post-colonial perspective in the social sciences. This article analyzes the potential of sociopoetics to approach the epistemologies of the South by presenting two experiments performed in Rio Grande do Sul (Brazil), the first with an indigenous community, the second with a group of 'solidarity economy' workers. The results show that sociopoetics is an innovative method capable of incorporating ethical, aesthetic and cognitive elements into the production of knowledge in the social sciences. Its application, however, presents technical and ethical challenges for the traditional training of the researcher and for the participation of the subjects of the research.*

**KEYWORDS:** *Research. Sociopoetic Method. Epistemology of the South.*

## **REFERÊNCIAS**

BAREMBLITT, Gregório. **Compêndio de Análise Institucional**. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos tempos, 1994.

BASILE BECKER, Ítala Irene. Dados sobre o abastecimento entre os índios Kaingang do Rio Grande do Sul conforme bibliografia dos séculos XVI a XX. **Estudos sobre o abastecimento indígena**. São Leopoldo: Publicações Avulsas n.2 do Instituto Anchietano de Pesquisas, 1995, p. 39-59.

BAUMGARTEN, Maíra. Comunidades ou coletividades? o fazer científico na era da informação. **Política & Sociedade**, Florianópolis, n. 3, v. 4, 2004, p. 97-136.

BOAL, Augusto. **O Teatro do Oprimido e Outras Poéticas Políticas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

FALS BORDA, Orlando. Aspectos teóricos da pesquisa participante: considerações sobre o significado e o papel da ciência na participação popular. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). **Repensando a pesquisa participante**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

FERRARINI, Adriane V. Política pública brasileira de formação de formadores de trabalhadores em economia solidária: fundamentos, avanços e desafios. **Outra Economia**, São Leopoldo, n.5, v.9, 2012, p. 185-194.

FERRARINI, Adriane V.; ADAMS, Telmo. A educação popular na formação de trabalhadores da economia solidária: avanços políticos e desafios pedagógicos. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, n. 51(2), p. 212-212, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

GAIGER, Luiz Inácio; LAVILLE, Jean-Louis. Economia solidária. In: CATTANI, Antonio D.; GAIGER, Luiz Inácio; HESPANHA, Pedro; LAVILLE, Jean-Louis (Orgs.) **Dicionário internacional da outra economia**. Coimbra: Almedina, 2009.

GAUTHIER, Jacques. **Sociopoética: o livro do iniciante e do orientador**. Mimeografado. 2010.

GAUTHIER, Jacques; FLEURI, Reinaldo; GRANDO, Beleni (orgs). **Uma pesquisa sociopoética: o índio, o negro e o branco no imaginário de pesquisadores na área de educação**. Florianópolis: UFSC/NUP/CED, 2001.

IANNI, Octavio. Variações sobre arte e ciência. **Revista Tempo Social**, São Paulo, 2004, n. 16, v. 1, p. 7-23.

LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo nas ciências sociais - perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

LAPASSADE, Georges. **Grupos, organizações e instituições**. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

LAURIS, Élide. Pluralismo emancipatório? uma abordagem a partir dos movimentos indígenas da América Latina. **Cronos**, Natal, n. 8, v. 1, 2007, p. 57-80, jan./jun, 2007.

LOURAU, René. **A Análise Institucional**. Petrópolis: Vozes, 1975.

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

MENESES, Maria Paula. Epistemologias do Sul. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, p. 5-10, 2008. Disponível em: <<http://rccs.revues.org/689>>. Acessado em: 19 abr. 2015.

PAUGAM, Serge. **A desqualificação social**: ensaio sobre a nova pobreza. São Paulo: EDUC/Cortez, 2003.

PORTAL KAINGANG. **História e cultura**, 2006. Disponível em: <<http://www.portalkaingang.org/>>. Acessado em: 10 out. 2014.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 227-278.

ROLNIK, Suely. **Cartografia Sentimental**. Transformações contemporâneas do desejo. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

SANTOS, Boaventura de S. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. São Paulo: Cortez, 2002.

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

SANTOS, Boaventura de S.; MENESES, Maria Paula (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009.

SEVERO, Diego. **Educação indígena em São Leopoldo**: processos educativos formais e não-formais entre os índios Kaingang. Trabalho de Conclusão de Curso de Ciências Sociais, UNISINOS, 2011.

SOUZA, Sandro S. Memória, cotidianidade e implicações: construindo o diário de itinerância na pesquisa. **Revista de Sociopoética e Abordagens Afins (eletrônica)**, 2008, volume 1, nº1. Disponível em: <<http://www.entrelugares.ufc.br/artigo/numero1/artigospdf/sandro.pdf>> Acessado em: 10 jan. 2015.

VERONESE, Marília. **Psicologia social e economia solidária**. São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

WALLERSTEIN, Immanuel. **Capitalismo histórico y movimientos antisistémicos**, Madrid: Akal, 2004.

Recebido em 30/09/2015.

Aprovado em 19/11/2016.

## **UMA LEITURA PÓS-COLONIAL DAS PRESENCAS INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE**

*Erica KAWAKAMI\**

**RESUMO:** Neste artigo, discutimos uma possibilidade de analítica pós-colonial, a partir da presença indígena na universidade, tendo em vista que o pós-colonial constrói sua crítica ao modo como o conhecimento científico tem sido produzido e posto em circulação. Ao considerar o racismo inscrito nas matrizes das ciências e o fato de que houve e há hierarquização dos conhecimentos, a crítica pós-colonial leva a cabo o exercício epistemológico de desfamiliarização das experiências antes racializadas e de desconstrução do vocabulário colonial a partir do qual elas têm sido nomeadas, conhecidas e inscritas nos imaginários.

**PALAVRAS-CHAVES:** Povos indígenas no ensino superior. Crítica pós-colonial. Geopolítica do conhecimento.

A presença relativamente recente de estudantes de diferentes povos indígenas em universidades brasileiras nos tem possibilitado refletir sobre as complexas relações entre os processos de constituição de subjetividades e de disposições de poder que definem o que é epistemologicamente legítimo ou ilegítimo, o que é culturalmente respeitável e o que é ignorável, entre outros inúmeros binarismos que a linguagem colonial procurou estabilizar. A intenção deste artigo é, mais especificamente, mostrar, nas distintas seções, como pode ser profícuo trabalhar com os estudos pós-coloniais na análise da presença indígena na universidade, do ponto de vista da geopolítica da produção do conhecimento.

---

\* UFSCar – Universidade Federal de São Carlos. Programa de Pós-graduação em Sociologia. São Carlos – SP – Brasil. 13565-905 - erikawmi@hotmail.com.

## Das narrativas sobre o **Outro** e a geopolítica do conhecimento

Iniciamos esta seção discutindo a produção das grandes narrativas sobre aquelas e aqueles que foram construídos como o **Outro** do Ocidente, mostrando como essas narrativas têm a ver, de forma constituinte, com a produção da história das próprias nações colonizadoras e destacando suas continuidades e descontinuidades no modo como as diferenças acerca dos povos indígenas no Brasil, são narradas e representadas contemporaneamente.

Catarina Gomes e Maria Paula Meneses (2011) explicam que essas narrativas, além de serem permeadas de distorções, produzem uma espécie de enfermidade no imaginário coletivo sobre o passado, o presente e as possibilidades de futuro. Categorias como civilização, nação, cultura, raça, etnia, tribos, diz Meneses (2007), continuam gerando uma espécie de mapa cognitivo (hegemônico), de compreensão das experiências sociais e culturais.

Essa análise, de certo modo, está em Fanon (1983): o encontro colonial como constituidor das narrativas racializadas sobre o **Outro**, como momento da criação desse **Outro** que não é semelhante ao **Eu** europeu, tampouco contemporâneo a ele. Fanon (1983), observou que as narrativas euro-ocidentais coloniais destituem o **Outro** de sua singularidade, emprestando-lhe um apagamento que tem impacto na constituição de subjetividades e na produção de conhecimentos. Com Fanon (1983), podemos compreender a situação colonial como experiência que interrompe o processo de humanização das pessoas. A depender dos processos históricos e coloniais de cada nação, o racismo pode atuar por meio da construção de categorias raciais distintas como sexo, cor, etnicidade, língua, cultura, religião, tempo e geografia, mas o que é comum nas distintas experiências de racismo é a experiência hierarquizada de não-humanidade ou de “não-ser”, como sugere Grosfoguel (2011, p. 98-99).

Stuart Hall (2010) fala em **regime racializado de representação** porque as práticas de representação da diferença e da alteridade estão assentadas em concepções, imagens e narrativas hierarquizadas dos corpos, epistemologias, experiências e culturas da diferença, com base em epítetos raciais<sup>1</sup>.

À maneira de Said (2007) em seu estudo sobre o *Orientalismo*, como um complexo e bem elaborado sistema de conhecimento acerca de um Oriente, nós compreendemos que certos constructos teóricos são, muitas vezes, constituídos, construídos por intermédio de conhecimentos cujo propósito é atestar que tal ou

---

<sup>1</sup> Sobre o processo de racialização e do racismo operando com diferentes registros, como processo que interdita possibilidades de ser no mundo e experimentá-lo, que interpõe uma negativa nas diferentes experiências humanas, trabalhamos, sobretudo, com o sociólogo Valter Silvério (2013).

qual é a natureza do **Outro** que constroem. Vejamos, por exemplo, a invenção da África, para usar a expressão de Valentim Mudimbe (1988). A África, como a concebemos contemporaneamente, é efeito do processo colonial, especificamente, da intervenção do pensamento racista ocidental, portanto, invenção colonial alheia à própria realidade sócio-política africana, como argumenta Meneses (2007). Essa reflexão nos ajuda a trabalhar com a ideia de **índio**, no Brasil, como categoria construída colonialmente e colocada em discurso reiteradamente na enunciação de um sujeito coletivo inferiorizado. Esse tipo de representação discursiva tem, na análise de Fernando Coronil (1998), o estranho efeito de produzir imagens tão tangíveis quanto uma segunda pele.

Acontece que o colonialismo não esteve circunscrito a um exercício político de dominação, mas estendeu seus tentáculos a todas as dimensões da vida daqueles que tiveram suas experiências constituídas em contextos colonizados. Para Castro Gómez (2005, p. 83), a relação entre conhecimento e disciplina permite dizer, “segundo Gayatri Spivak, do projeto da modernidade como o exercício de uma ‘violência epistêmica’”. Com o colonialismo, formas de pensar, falar, sentir, olhar, temer, amar, desejar, classificar, avaliar e produzir conhecimento histórico, geográfico, corporal, social, artístico, filosófico e político, por exemplo, foram definidas com base em uma série de concepções, narrativas, imagens, cores, categorias e noções de tempo, lugar, povos, enfim, de representações povoadas de estereótipos produzidos desde o colonialismo, mas que seguem vivas e eficazes nos imaginários e nas academias brasileiras.

É também como efeito dessa **colonialidade epistêmica** que se produziu a des-africanização da produção científica e filosófica africana no mundo. A colonialidade também provoca o rompimento de ancestralidades e torna perguntas da cultura impossibilitadas de serem feitas: Qual é a história do meu nome? Qual a minha história enquanto povo? O que dizem as histórias do meu povo? Como é a língua que conta as histórias do meu povo?

Edgardo Lander (2000) explica como o **colonialismo epistêmico** converte conhecimento em normatividade. A partir das experiências europeias exportadas para as colônias como referência e padrão de humanidade, história e ciência - como conhecimento legítimo, objetivo, superior e universal - serão definidas não só as categorias, conceitos e perspectivas que subsidiarão a leitura de todas as outras experiências do planeta, mas também a autoridade, as leis, normas, manuais de conduta e cartilhas escolares. Para Lander (2000, p. 24), essa metanarrativa eurocêntrica do conhecimento válido e universal, instrumento do “dispositivo colonizador do saber”, não hierarquiza somente conhecimentos, mas também constrói e hierarquiza formas de ser.

Boaventura de Sousa Santos (2008, p. 28) discute a relação violenta de negação e supressão de outros conhecimentos que não sejam ocidentais nos termos de um “epistemicídio” e argumenta que a ciência moderna desqualifica “conhecimentos alternativos” e promove o que ele chama de **monocultura do conhecimento**. A suposta supremacia da ciência moderna ocidental está assentada em diversas dicotomias que ela mesma cria e reitera. Uma delas é saber moderno/saber tradicional, o primeiro construído em oposição a ideias ligadas ao tradicional, como saber local, prático, exótico, primitivo e passado, associado ao conhecimento de senso comum, como afirma Santos (2008). Autores pós-coloniais sugerem que a própria dicotomia é um dos meios pelos quais o significado é fixado, garantindo-se a permanência das relações de poder existentes, mas advertem: essas relações não são estáveis e podem ser deslocadas.

Definida como lugar asséptico da produção, validação, circulação, apropriação, partilha e avaliação do conhecimento perito, especializado, legítimo e universal, inclusive sobre a diferença, avesso a qualquer diálogo com conhecimentos que considere bastardos ou mesmo inexistentes, a universidade é um dos aparatos institucionais que conferiu à ciência a exclusividade do conhecimento válido, como discutem Meneses e Santos (2009).

Ao produzir conhecimento supostamente verdadeiro sobre o mundo, a ciência se interessa por outros modos de conhecer apenas enquanto seus outros. Santos (2007), nesse sentido, faz uma observação importante e não critica todo e qualquer conhecimento acadêmico, só porque produzido na academia, mas critica o conhecimento acadêmico quando se pensa único e unicamente válido. Para esse sociólogo, a pretensa universalidade da ciência ocidental omite a sua exata localização geopolítica: a de um conhecimento produzido por homens, europeus, brancos, cristãos, heterossexuais. Esse sistema produtor, reprodutor e legitimador de conhecimento é chamado de **matriz eurocêntrica de produção de conhecimento autorizado**. De acordo com Meneses (2007), sistemas e constructos produzidos dessa forma, ganham estatura de fatos em si, naturalizando descrições como sendo a própria história ou verdade.

A ciência moderna, diz Santos (2009), é uma ciência de circularidade em torno de um único centro e esse centro é a Europa, em volta da qual a ciência passa a considerar somente os problemas que ela mesma formula. Desse ponto de vista, a ciência domestica as ideias. Este autor, então, ao considerar o racismo inscrito nas matrizes das ciências sociais e o fato de que houve e há hierarquização dos conhecimentos, propõe o exercício epistemológico da desfamiliarização diante das experiências do mundo.

Diante da necessidade que observa, de submeter o mapa cognitivo colonialmente constituído a um processo de desconstrução epistêmica, para usarmos



a expressão de Meneses (2007), Santos (2009) propõe as *Epistemologias do Sul*, uma proposta que consideram “subalterna, insurgente contra o projeto capitalista colonial, patriarcal”. A ideia central que move a reflexão desses autores é que as *Epistemologias do Sul* são um conjunto de práticas cognitivas e de critérios de validação do conhecimento a partir das experiências dos grupos sociais que têm sofrido sistematicamente as injustiças perpetradas pelo colonialismo. Elas constituem uma alternativa do ponto de vista epistemológico para outras maneiras de pensar o mundo, de apreender sua complexidade, de produzir conhecimento, de aprender com outras experiências. De acordo com Nunes (2008, p. 66), com as *Epistemologias do Sul* vêm à tona outras fontes e corpos de conhecimento e experiências que o acúmulo teórico-metodológico concedido pela Europa não dá conta de apreender. Para Marisol de La Cadena (2008), esse monopólio da ciência ocidental para representar as experiências do mundo é uma exigência política que pode ser negociada.

Nunes (2008) fala em descolonização da reflexão epistemológica e propõe, de partida, a reapropriação de categorias como filosofia, literatura, política, religião e ciência, já que ainda não foram substituídas. Seguindo as formulações de Hall (2011), poderíamos dizer que devemos utilizá-las *sob rasura*. A esse respeito, Santos (2007) observa a linha abissal traçada entre a filosofia europeia e os saberes tradicionais africanos que, concebidos dessa forma hierarquizada, se tornam duas entidades intransponíveis no tempo e no espaço, sem possibilidades de tradução e interpenetração (sempre parciais, nunca completas, como discutiremos). Reconstruídas como formas distintas de conhecimento, as filosofias africanas e outras filosofias podem se encontrar e estabelecer possibilidades inteligentes e criativas de interpretação mútua.

A feminista dominicana Ochy Curiel (2007) argumenta que o processo de descolonização do saber e do poder é mais que um assunto metodológico ou epistemológico, é um exercício e uma exigência política que requer a análise dos megaprojetos globais em contextos locais, das políticas nacionais e internacionais de segurança, migração e militarismo, das lógicas do Banco Mundial e do FMI, das propostas de ajustes estruturais, as quais afetam a vida de sujeitos racializados que nunca tiveram privilégios de classe ou de raça. Para essa autora, o pós-colonial e mesmo a opção decolonial tem produzido críticas importantes, mas não suficientes por borrar um pouco essa análise política das representações de poder em cada contexto.

Finalmente, a tese mais ampla de Santos (2009, p. 31) é a da realização de uma justiça cognitiva global, porque “a injustiça social global [...] está intimamente ligada à injustiça cognitiva global. A luta pela justiça social global deve, por isso, ser também uma luta pela justiça cognitiva global”.

## **Trabalhando com a crítica pós-colonial**

A proposta dessa seção não é traçar obsessivamente as gêneses e origens dos estudos pós-coloniais (muito bem realizada por inúmeros autores), mas recuperar as perguntas e as críticas produzidas por autores que podemos reconhecer como pós-coloniais para construirmos nossas próprias ferramentas de análise e de crítica, porque sabemos que as questões que moveram esses autores em contextos bem localizados geopoliticamente e as respostas que esses pensadores deram a elas, ainda que sigam nos instigando e nos inspirando, exigem outras formulações que possam conferir inteligibilidade às nossas experiências com e dos povos indígenas no Brasil. Mesmo assim, é importante aqui apresentar nossa apropriação do pós-colonial como ferramenta analítica.

Com o termo pós-colonial – que remonta aos anos 1970, 1980, principalmente no contexto anglo-saxão – para falar com Hall (2011), entendemos uma categoria descritiva que procura descrever o processo geral de descolonização que, como a própria colonização (não só como processo econômico-político, mas que tem também dimensão cultural, racial e epistêmica), marcou intensamente, mas de modos distintos, as sociedades colonizadoras e as colonizadas, como parte de um processo transnacional e transcultural. O pós, no pós-colonial, não sugere um depois ou ir além, antes, sua ênfase recai sobre as rupturas e continuidades, para usarmos a expressão de Shohat (2008), que marcam as expressões contemporâneas da colonialidade.

Said (2007) escreve que a releitura das obras culturais canônicas, com a pretensão de reinvestigar suas pressuposições, foi um dos empreendimentos teóricos mais interessantes nos estudos pós-coloniais. Para Hall (2011), uma das principais contribuições do termo pós-colonial é o fato de ele explicitar que a colonização sempre esteve profundamente inscrita nas sociedades colonizadoras como também esteve nas culturas dos colonizados e as diferenças entre elas, nunca operaram de forma absolutamente binária. Desse modo, o pós-colonial, para além da descrição de sociedades ou épocas, permite a releitura antiessencialista dos binarismos “como formas de transculturação, de tradução cultural, destinadas a perturbar os binarismos culturais [...] e produz uma reescrita descentrada, diaspórica ou “global” das grandes narrativas imperiais do passado, centradas na nação” (HALL, 2011, p. 102).

Seguindo de perto as formulações de Hall (2011), pensamos que a abordagem pós-colonial torna-se desafiadora porque possibilita a compreensão da colonização para além das fronteiras dos Estados-nação. Por pós-colonial, então, estamos entendendo uma proposta de deslocamento conceitual, teórico-metodológico, de “reconstituição dos campos epistêmico e de poder/saber em torno das relações da globalização” (HALL, 2011, p. 107); um discurso que ataca a distinção inócua entre

o Ocidente e o Resto (*West/Rest*) que nos impede de compreendermos colonização como sistema de governo, poder e exploração e, ao mesmo tempo, como sistema de conhecimento e representação.

Os estudos pós-coloniais, na concepção do sociólogo Sérgio Costa (2006, p. 89), pretendem reconfigurar o campo discursivo colonialista de construção hierarquizada da alteridade e – para além de uma simples inversão do lugar da enunciação colonial, restituindo a voz aos subalternizados ou uma crítica “simplesmente anti-colonialista” – concentrar esforços na compreensão das relações entre discurso e poder, na desfamiliarização do que parece trivial, introduzir a dúvida e desestabilizar sentidos e representações apreendidas como absolutas, implodir construções reificadas e congeladas como o “nativo” e o “nacional”.

Para Manuela Ribeiro Sanches (2005, p. 8), a perspectiva pós-colonial tem mais a ver com outra forma de ler as experiências do que com outro objeto de estudo. Essa perspectiva questiona as certezas epistemológicas e as metodologias disciplinares, a linearidade de um tempo histórico centrado no “Ocidente” e a “fixação, por escrito, da diferença”. Com a autora, compreendemos que “é necessário considerar os caminhos que insistem em viver nos interstícios das culturas, nações e disciplinas, rejeitando quaisquer formas de pensamento maniqueísta” (SANCHES, 2005, p. 13).

Nessa perspectiva, a abordagem pós-colonial constrói sua crítica ao modo como o conhecimento científico foi produzido, enunciado, posto em circulação e propõe o que o escritor e pensador queniano Ngũgĩ Wa Thiong’o (1986) chama de descolonização da mente, como tarefa crucial de nossos tempos. Para Boaventura Santos (2001), a resistência pós-colonial reside justamente nessa descolonização.

No entanto, não pretendemos empreender uma apropriação celebratória do pós-colonial. Sabemos que não se trata de um *corpus* teórico linear, disciplinado, unificado e internamente coerente, de abrangência globalizante e atemporal. Entre as inúmeras críticas tecidas a essa perspectiva, trazemos a relação crítica de Santos (2001, p. 39-40) com o pós-colonialismo, em três ideias: a de que ele considerou apenas em parte outras relações de poder, como a opressão de classe, o racismo e o sexismo; a de que a sua análise enfática da cultura ou do discurso não considerou adequadamente a análise da economia política: “o esquecimento do neocolonialismo é uma das limitações mais incapacitantes do pós-colonialismo”; além disso, sua relação crítica com o pós-colonialismo “acabou por homogeneizar a relação colonial, tal foi a falta de perspectiva histórica e comparativa”.

O pós-colonial, segundo Ella Shohat (2008, p. 109), pode facilmente converter-se em uma categoria universalizadora, apagando as diferenças geopolíticas de diferentes contextos nacionais. Com uma temporalidade unificada, problemática,

sobretudo pela falta de especificidade histórica, o pós-colonial “minimiza as multiplicidades do lugar e a temporalidade, assim como os possíveis laços discursivos e políticos entre as teorias pós-coloniais e as lutas e discursos anticoloniais ou antineocoloniais contemporâneos”. A autora enfatiza, então, a necessidade de uma revisão das relações entre diferença e igualdade, ruptura e continuidade nos discursos e lutas de resistência.

Além disso, o pós-colonial não acentuaria devidamente os efeitos coloniais econômicos, políticos e culturais no presente, nos diferentes contextos históricos e dá pouca ênfase às relações de poder contemporâneas ou mantém em ambiguidade a relação entre o colonialismo e as novas formas de colonialismo. Esta ambiguidade, para Shohat (2008, p. 114), é que torna o pós-colonial um “termo precário para uma crítica geopolítica da distribuição centralizada do poder no mundo”. A autora nos alerta ainda para a lacuna do pós-colonial em pensar temporalidades não-ocidentais-eurocentradas (SANTOS; SCHOR, 2003) porque a fluidez das fronteiras, a condição cosmopolita ou pós-colonial, pode não ser valorizada nos discursos indígenas que têm buscado a afirmação das fronteiras pela demarcação das terras e o reconhecimento de uma existência cultural enraizada.

O pós-colonial pode oferecer uma conceitualização de passado problemática rejeitando a ideia de um passado autêntico, comum. O reconhecimento da impossibilidade de um retorno ou de um acesso a um passado como “etapa fetichizada e estática”, impediria a leitura daqueles movimentos político-culturais de comunidades étnico-raciais que demandam pela ressignificação de suas línguas e culturas ancestrais, pré-coloniais e lhes atribuiria uma noção de **essencialismo ingênuo** ou **busca ingênua do passado**. Assim, caberia “manejar uma ideia de passado diferente: [...] como séries fragmentadas de memórias e experiências narradas, a partir das quais mobilizar as comunidades contemporâneas”. (SHOHAT, 2008, p.116-117).

Para Shohat (2008), contudo, o pós-colonial tem dado conta das experiências complexas de deslocamento e hibridismo cultural, demonstrando as contradições, ambiguidades e ambivalências culturais, sem apelar para critérios essencialistas ao abordar as múltiplas posicionalidades identitárias que marcam processos de imigração, por exemplo. Ainda mais importante, diz a autora, é a pergunta pós-colonial que devemos fazer: “quem está mobilizando o que na enunciação do passado, deslocando que identidades, identificações e representações e em nome de que visão e objetivos políticos?”

Ochy Curiel (2007, p. 93), argumenta que embora autores como Fanon tenham empreendido uma profunda análise do colonialismo e do racismo, insistindo sempre na desumanização provocada pelo colonialismo e mostrado como a colonização

exigia combater a visão etnocentrista e racista que reduz as culturas não ocidentais a objetos de estudo marginais e exóticos, eles não abordaram categorias como sexo e sexualidade, “tampouco o fazem os contemporâneos latino-americanos como Mignolo, Quijano e Dussel.”

Se bem que haja um pensamento crítico no tema do pós-colonial, para Curiel (2007), ele não deixa de ser elitista e, sobretudo, androcêntrico. Desse argumento, a autora vai considerar a necessidade de uma crítica pós-colonial que localize a imbricação de diversos sistemas de opressão (racismo, sexismo, heteronormatividade, classismo, religiosidade, nacionalidade) que definem condições de vida – o que Brah (2011) chama de interseccionalidade dos eixos de diferenciação – de onde são defendidos os projetos políticos. Para Brah (2011), a análise interseccional das experiências dos sujeitos leva a novas formas de pensar sobre a complexidade e multiplicidade de relações de poder que atravessam e marcam essas experiências. No caso de Curiel (2007, p.95), ela busca aportes teóricos e analíticos de propostas feministas que contribuem para ampliar o tema da colonialidade, indicando-nos um caminho que ainda temos de percorrer, “assumindo que descolonizar supõe registrar produções teóricas e práticas subalternizadas, racializadas, sexualizadas”.

Ainda apontando os limites do pós-colonial, na tentativa de que eles nos orientem criticamente sobre a leitura pós-colonial que temos feito, destacamos os apontamentos formulados numa perspectiva **decolonial**. A crítica mais acentuada pelos pensadores decoloniais é a de que a vertente teórica pós-colonial, ainda continua como privilégio do homem branco ocidental. E que, embora faça uma crítica à historiografia eurocêntrica, não aborda as experiências e histórias de outras colonizações, que não a experiência britânica, e não rompe, portanto, com autores do cânone eurocentrado, produzindo, no final das contas, o que seria uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo. Grosfoguel (2011), propõe descolonizar os estudos pós-coloniais.

Lembrando que a geopolítica e corpopolítica do conhecimento é racista, uma crítica pós-colonial descolonizada assumirá efetivamente o racismo inscrito na produção de conhecimento, desvendará o funcionamento das “categorias de condenação” e dará espaço à enunciação de cosmologias não ocidentais, expressão de diferentes memórias culturais, políticas e sociais, como escreve Maldonado-Torres (2008, p. 109-110).

## Corpo como presença-cultura

Num dos intervalos das aulas, dois estudantes indígenas do povo *Balatiponé* chegam de suas aulas do período da manhã, vindos do restaurante universitário,

com grafismos pelo corpo, no rosto e nos braços. Próxima a eles, posso acompanhar os olhos de outros estudantes não indígenas que conversavam na lanchonete ali perto. Era o horário do almoço e o espaço estava ocupado por muitas pessoas. Eu já os havia visto com os grafismos, quando se preparavam para uma Marcha de manifestação em apoio aos *Guarani-Kaiowá* de Mato Grosso do Sul.

Não havia visto aqueles corpos grafados às 14 horas, transitando nesse espaço que há poucos anos era ocupado por outros corpos, predominantemente brancos. A presença desses corpos estilizados flagra nossos estereótipos mais bem recalçados. Em nosso imaginário racializado esses corpos estão fora do lugar, são corpos estranhos. Essa presença, portanto, perturba a linearidade das imagens presentes em nosso imaginário, causando uma ruptura, um hífen em nosso sistema de representação, porque não há precedentes para esses corpos-narrativas na universidade – que o silêncio e os olhares na lanchonete confirmam.

Lembro-me de uma exposição relatada por Hall (2011, p. 115) em que negros apareciam com pênis agigantados. Em sua análise, diz que o corpo – “sua performatividade e sua (re)construção simbólica - é veículo privilegiado de sua viabilização” e é esse corpo no mundo, sujeito dos regimes de representação, que justamente pode ironizá-los, ridicularizá-los e desafiá-los com seus próprios excessos e estereótipos. Os pênis agigantados jogam em nossa cara os estereótipos sobre a hipersexualização do corpo negro masculino, ou melhor, a genitalização do corpo negro, causando-nos constrangimento diante de nossas próprias representações acerca do pênis negro. Stuart Hall (2010, p. 443) define o processo de “estereotipação” em termos de prática de representação, destacando que ele funciona enredado nas teias de poder e conhecimento e por meio de quatro poderosos mecanismos: “essencialização, reducionismo, naturalização e estabelecimento de oposições binárias”, produz efeitos profundos e inconscientes como fantasia, fetichismo e negação.

As complexas análises elaboradas por Bhabha (1998, 1996) e Hall (2010, 2011) acerca do discurso colonial nos levam à compreensão de que é o modo de representação da alteridade que está em questão e que precisa ser questionado<sup>2</sup>. Não é à toa que os discursos incidem e se inscrevem com tanta força sobre os corpos e os atingem, muitas vezes, impiedosamente, como descreve com magistral sensibilidade Fanon (1983), em várias passagens de *Pele negra, máscaras brancas*. No corpo se materializam as hierarquias racistas construídas culturalmente.

---

<sup>2</sup> Como tarefa teórica e política, já que exige o exame dos nossos próprios posicionamentos nesses mesmos regimes discursivos de representação, das nossas vinculações epistêmicas e geopolíticas nas nomeações que fazemos e nas categorias que definimos em nossos trabalhos.

Nas palavras de Brah (2011, p. 25), “o poder racializado operava nos e através dos corpos”. Os essencialismos podem buscar sustentação na história ou na biologia, mas é sobre o corpo que se precipitam. O corpo tem centralidade tanto na produção de representações que fixam hierarquias sociais quanto nas estratégias de resistência e subversão. Para Hall (*apud* COSTA, 2006, p. 120), “posicionar-se é, em alguma medida, performar-se, manifestar-se presente com o corpo e seus movimentos. Não existe, nos sistemas de representações, uma posição neutra para o corpo, o corpo é sempre um signo ao qual se atribui significado”.

No corpo se estabelecem as fronteiras fluidas que dão a ideia que quem nós somos. Assim, não é um indígena abstrato e genérico que está na universidade, é um corpo que se faz presença. Corpo como aquele lugar da memória ancestral e da cultura. Bhabha (1998) nos explica que o fetiche do discurso colonial não é um segredo – o corpo/pele é

[...] um significante chave da diferença cultural e racial e o mais visível dos fetiches, reconhecido como ‘conhecimento geral’ de uma série de discursos culturais, políticos e históricos, e representa um papel público no drama racial que é encenado todos os dias nas sociedades coloniais (BHABHA, 1998, p. 121).

Os corpos dos dois acadêmicos são corpos hibridizados, à semelhança do estudante muçulmano mencionado por Hall (2011, p. 73), “que usa calça jeans larga, em estilo hip-hop de rua, mas nunca falta às orações da sexta-feira”. Os corpos hibridizados desses estudantes, porque ambivalentemente não afirmam e nem negam, um essencialmente indígena ou um essencialmente não-indígena, provocam uma interrogação nas representações constituídas sobre o que é ser autenticamente índio, sobre o que é o espaço da universidade e quem o constitui.

Os significados que carregam esses corpos deslizam entre o conhecido e o desconhecido, entre o que é apreensível e o que escapa à nossa paisagem psíquica eurocentrada. Os corpos, assim pintados, carregam na duplicidade da linguagem da diferença, um sentido estranho que tensiona de tal forma a representação racializada que chegam a emudecer. É com sua própria estrangeiridade que os corpos podem confrontar a língua racista. Eles “modificam suas condições de reconhecimento enquanto mantêm sua visibilidade” (BHABHA, 1998, p. 172).

Embora o termo pintura possa não ser o mais apropriado para se referir ao complexo sistema no qual a pintura é produzida, mantenho a sua utilização, querendo enfatizar a pintura como identidade, como aprendizado e como construção do corpo e também como arte, linguagem e afetividade.

São corpos-presenças que negociam culturalmente suas presenças, naquilo que Bhabha (1996, p. 39) entende por negociação: “subversão é negociação;

transgressão é negociação”. São negociações com possibilidades de deslocamentos no imaginário, das representações racializadas sobre corpos indígenas, por possibilitar que imagens que remontam às estereotípias coloniais se desloquem, de um modo não previsto, sem qualquer garantia, nem mesmo de seus efeitos, mas de qualquer forma, com possibilidade de alguma desfamiliarização. Nesse sentido, não são corpos dóceis, nem disciplinados. Aliás, a própria noção essencialista de corpo é descentrada, à medida que não há um único corpo indígena, transcendente, culturalmente imaculado.

Costa (2006) explica, a partir de sua leitura de Bhabha (1998), que são inesgotáveis as possibilidades de significação dos signos, as quais se dão sempre em relação com um contexto particular de significação. Mesmo assim, os significados dos signos não são totalmente apreensíveis, há neles uma provisoriedade, uma incompletude que permite o deslizamento do sentido dos signos. Esse deslizamento torna possível a subversão: “nenhum contexto discursivo particular esgota plenamente o repertório de significações atribuíveis a um signo, a ação criativa é aquela que subverte, redefine o signo, a partir de um lugar enunciatório deslocado dos sistemas de representação fechados” (BHABHA, 1998, p. 93). A colagem do estereótipo ao indígena, pela mesma razão, nunca é completa, já que o estereótipo também se localiza nas zonas ambivalentes da significação.

Em outras palavras, o que importa são as possibilidades que surgem da produção de novas formas de comunicação, e compartilhamento intersubjetivo de experiências e das novas criações.

Para a pergunta que aprendemos a fazer com Meneses (2007): o que (re) apresenta esse corpo que foi colonialmente construído como não tendo nada? temos que os corpos-presenças dos estudantes provocam um deslocamento das representações temporalizadas dos indígenas, de certa forma, desarranja a linearidade temporal que os associa ao passado da civilização. O tempo e a escrita, para usarmos a expressão de Johannes Fabian, (2005) do indígena como anterior, assentadas na negação de uma perspectiva temporal não coetânea, podem ser duramente afetadas quando a contemporaneidade de suas presenças atravessa os espaços cotidianos da universidade. Fabian (2005, p. 71), ao reconhecer a importância epistemológica do tempo, na constituição do objeto do discurso, argumenta que a temporalização é um mecanismo de “desemparelhamento temporal”. O tempo do presente etnográfico, muitas vezes, é usado para criar objetos, por meio de afirmações categóricas sobre um grupo.

A esse respeito, Mignolo (1996) observa muito bem que a concepção linear do tempo na modernidade, juntamente com a construção da história universal tem sido um poderoso instrumento de subjugação colonial que posiciona os outros da Europa,



em uma anterioridade histórica a ela e, depois, em relação aos Estados Unidos. Ao ser retirada a condição de simultaneidade nas representações acerca do indígena, nega-se sua existência no presente, isso significa arremessá-lo ao passado, ao atraso. Essa representação, entretanto, tende a ser desafiada pelas presenças indígenas na universidade que se fazem efetivamente, presenças contemporâneas e, por isso, co-presenças. Trata-se de uma temporalidade discursiva e histórica que, de acordo com Bhabha (1998), interrompe o presente enunciativo dos discursos ocidentais da modernidade, na qual as suas auto-invenções acontecem. Essa interrupção provoca o que ele chama de uma cesura temporal na narrativa linear da modernidade do indígena como uma exótica figura que estava no passado, primitivada colonialmente.

Nesse sentido, podemos pensar esses corpos como enunciações da diferença cultural, enunciações deslocadoras porque põe em interrogação a narrativa da modernidade sobre o índio e o tempo e, conseqüentemente, também as suas ideias “opostas”, das divisões binárias, “no nível da representação cultural e de sua interpelação legítima”, ressalta Bhabha (1998, p. 64).

Quando, no **Grupo de Discussão**, apresento a um desses estudantes indígenas minhas reflexões sobre seus corpos-presença disruptiva, ele fala numa certa **provocação**. O corpo, nesse contexto, se constitui como hiato – desliza, não interrompe, mas rompe a linearidade da significação discursiva colonial. Por isso, o corpo é potencialmente subversivo. Aqueles corpos podem ser lidos como presença afirmativamente provocativa (das representações estereotipadas) que o híbrido instaura, mas não como objetos de contemplação, como argumenta Bhabha (1998).

Quero dizer ainda que não entendo os corpos como hibridizados simplesmente porque mesclam as pinturas indígenas com o uso de bermuda cargo e tênis ou havaianas, mas que o próprio corpo é hibridizado porque escapa da noção estereotipada de um corpo indígena, de um tempo associado a um indígena, do mesmo modo que escapa a uma tentativa de apreensão como um corpo não indígena. É um corpo de terceiro-espço, naquele entre-lugar das culturas, onde reside a possibilidade de tirar as coisas do lugar. Que coisas? Imagens, conceitos, tempo, fantasias. Porque desafiam a retórica da modernidade e da matriz colonial de representação, são corpos pós-coloniais, não só de resistência, mas de re-existência, como disseram Grosfoguel e Mignolo (2008). O próprio corpo como lugar fronteiro, que escapa das significações totalizantes de cultura e diferença, “é capaz, por isso, de introduzir inquietação e revelar o caráter fragmentário e ambivalente de qualquer sistema de representação” (COSTA, 2006, p. 94). Aqui reside a potência deslocadora do híbrido, a sua abertura como agência contestadora das representações hegemônicas, ainda que saibamos que o efeito da desestabilização introduzida no regime de representação é também sempre

contingente, aberto, indefinido. Isso quer dizer que as representações forjadas colonialmente não podem ser deslocadas facilmente.

## Considerações finais

Trabalhar com estudos pós-coloniais nos pareceu possível e profícuo, a despeito de todas as críticas que lhes têm sido dirigidas e com as quais temos concordado, precisamente pela crítica que produzem aos essencialismos, à rigidez e à fixidez de categorias que nomeiam, descrevem e criam experiências, sujeitos coletivos, culturas e nações, impedindo-nos de apreender analiticamente o complexo movimento, as ambivalências, as negociações, subversões e deslocamentos epistemológicos, culturais e políticos que a diferença subalternizada produz em espaços de poder hegemônicos.

O olhar informado pela crítica pós-colonial permite uma analítica do espaço universitário não só como um espaço de reprodução das históricas assimetrias entre os diferentes grupos sociais, seja no campo do acesso aos direitos, entre eles o direito cultural, seja no campo epistemológico ou das representações sociais, mas também como espaço propício de luta por reconhecimento cultural, negociações e deslocamentos epistemológicos.

Pensamos que as presenças indígenas na universidade colocam inúmeros desafios à universidade, para além da garantia de condições objetivas de permanência, questionam em potencial e diluem as fronteiras traçadas entre os maniqueísmos do vocabulário colonial, requerendo a des-essencialização dessas categorias. Tendem a causar a cesura temporal na narrativa do contemporâneo, da qual os indígenas não tomavam parte. As suas presenças tendem a provocar uma interrogação epistêmica na definição do tempo, porque elas são presenças simultâneas e não presenças passadas da iconografia que estudamos nos livros de História; na definição da nação e dos direitos individuais, porque são presenças-povos que categorias binárias e estreitas não dão conta de apreender. As presenças indígenas na universidade deslocam ainda as condições de identificação cultural, negociando culturalmente o estabelecimento do vínculo de pertença cultural à coletividade étnica de origem. Ao contrário do que muitos temiam, em alguns casos, fortalecendo-o.

Finalmente, acreditamos, com Silvério (2013), que as políticas de ações afirmativas são uma das mais importantes estratégias do século XXI, para o combate à desigualdade racial. Isso não significa, entretanto, que o escopo da ação afirmativa seja irrestrito. O combate às desigualdades raciais não significa o combate

às desigualdades sociais, de modo que diferentes expressões de desigualdades devem ser alvo de políticas multifacetadas, portanto, não universalistas. A política de ação afirmativa, à medida que pretende promover justiça cognitiva, tem de ser acompanhada de um movimento de justiça social. Como reclamava Boaventura de Sousa Santos (2007): não há justiça social sem distribuição equânime de conhecimento global. Podemos estar diante de um lento processo de ruir por dentro, de deslocar eixos de poder pela presença desses grupos na universidade, assim, penso que esses deslocamentos têm de ser incitados, repetidamente incitados.

A presença indígena na universidade, potencializada pelas políticas de ação afirmativa, pode produzir deslocamentos epistemológicos que permitam a constituição de novas problemáticas para a ciência para as quais a ampliação e revisão das formas de pensar, de significar e semantizar experiências será uma exigência crucial. Como nos provocou Elikia M'Bokolo<sup>3</sup>, em sua conferência no Brasil em 2014, precisamos pensar mais, pensar mais não só sobre velhos conteúdos, conceitos, categorias e paradigmas que precisam ser descolonizados, mas também sobre novas problemáticas, porque ainda que alguns conceitos tenham caído em desuso, o peso de suas ideias permanecem conferindo significado e definindo o lugar epistemológico que África e suas diáporas ou conhecimentos e povos indígenas, por exemplo, ocupam na construção da história global.

O que as políticas de ação afirmativa podem promover, nesse sentido, é a entrada de conhecimentos que foram produzidos na subalternidade para as universidades, para produzir histórias e filosofias descentradas e outras formas de conhecer, narrar, nomear e dar sentido ao mundo. Mas não se trata, novamente, só de mudança de vocabulário, e sim de ruptura epistemológica que deve estar articulada à ruptura dos modos como se representa a diferença no imaginário social e científico. Não se trata, nessa perspectiva, de ampliar ou de pluralizar diferentes pontos de vista, mas de rupturas epistemológicas que permitam a alteração do cânone de modo mais incisivo e permitam construir compreensões inusitadas para perguntas, antes impossibilitadas de serem formuladas.

### ***INDIGENOUS PEOPLE AT UNIVERSITY: A POST-COLONIAL READING***

***ABSTRACT:*** *Affirmative action (AA) is often conceptualized as a strategic mechanism when both racial tension and socio-economic inequality exist. In order to counter the effects of a colonial history of discrimination and disadvantage that*

---

<sup>3</sup> Entre 27 e 30 de agosto de 2014, a UFSCar foi sede de reunião do Comitê Científico do projeto internacional "História Geral da África", coordenado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco). Nessa ocasião Elikia M'Bokolo proferiu a conferência *Contribuições da História Geral da África para uma outra visão da África e suas Diáporas*.

*has left huge silences and deformations in the historical narratives about indigenous people and their knowledge, philosophies, bodies and cultures, affirmative action is necessary. A post-colonial reading of affirmative action policies in Brazilian universities focused on indigenous people provided the basis for our analysis. We argue that AA policies have a potential force to produce epistemological disruptions in university contexts.*

**KEYWORDS:** *Indigenous people at universities. Postcolonial studies. Geopolitical knowledge.*

## REFERÊNCIAS

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

\_\_\_\_\_. O Terceiro Espaço - uma entrevista com Homi Bhabha (Jonathan Rutherford). **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, vol. 24, p. 34-41. 1996.

BRAH, A. **Cartografías de la diáspora**. Identidades en cuestión. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

CASTRO-GÓMEZ, S. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’. In: LANDER, E. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 87-95.

CORONIL, F. Más allá del occidentalismo: Hacia categorías geohistóricas no imperialistas. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; MENDIETA, E. (Orgs.). **Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)**. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

COSTA, S. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CURIEL, O. Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas (Col)**, Universidad Central – Colômbia, nº 26, p. 92-101, abr 2007.

DE LA CADENÃ, M. Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’. **Crónicas urbanas: análisis y perspectivas urbano regionales**, Año 12, no. 13, 2008.

FABIAN, J. O tempo e a escrita sobre o outro. In: SANCHES, M. R. (Org.). **Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade**. Lisboa: Cotovia, LTA, 2005, p. 63-100.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Fator, 1983.

GOMES, C., MENESES, M. P. História e colonialismo: por uma inter-historicidade. Collections À traduire, **Recueil Alexandries**, décembre 2011. Disponível em: <http://www.reseau-terra.eu/article1223.html>. Acesso em 30 nov. 2016.

GROSGOUEL, R. La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. **IEPALA**: Espanha, p. 97-108, dez. 2011.

GROSGOUEL, R.; MIGNOLO, W. Intervenciones Descoloniales: una breve introducción. **Tabula Rasa**, n.9, 2008, p. 29-38.

HALL, S. El espectáculo del Outro. In: RESTREPO, E.; WALSH, C.; VICH, V. (Org.). **Sin garantías**: trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar. Ecuador: Enviñon Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

LANDER, E. Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In. LANDER, Edgardo (org.). **La colonialidad del saber**: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2000, p. 11-40.

MALDONADO-TORRES, N. A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, março 2008, p.71-114.

M'BOKOLO, E. Contribuições da História Geral da África para uma outra visão da África e suas Diásporas. **Conferência**. Universidade Federal de São Carlos – UFSCAr, 27 ago. 2014.

MENESES, M. P. G. Os espaços criados pelas palavras: racismos, etnicidades e o encontro colonial. In: GOMES, N. L. (org). **Um olhar além das fronteiras**: educação e relações raciais. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

MENESES, M. P. G.; SANTOS, B. de S. Introdução. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina/CES, 2009, p. 9-19.

MIGNOLO, W. **Espacios geograficos y localizaciones epistemologicas**: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos. Bogotá, Universidade Javeriana, 1996.

MUDIMBE, V. **The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.** North America: Indiana University Press, 1988.

NUNES, J. A. O resgate da epistemologia. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, Março 2008, p. 45-70. Disponível em: <https://rccs.revues.org/693>. Acesso em 30 nov. 2016.

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

SANCHES, M. R. (Org.). **Deslocalizar a Europa: antropologia, arte, literatura e história na pós-colonialidade.** Lisboa: Cotovia, LTA, 2005.

SANTOS, B. de S. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade. In: RAMALHO, M. I.; RIBEIRO, A. S. (orgs.) **Entre Ser e Estar: Raízes, Percursos e Discursos da Identidade.** Porto: Afrontamento, 2001, p. 23-85.

SANTOS, B. de S. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (CES Coimbra), Nº 78, 2007.

SANTOS, B. de S. A filosofia à venda, a douda ignorância e a posta de Pascal. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (CES Coimbra), Nº 80, 2008.

SANTOS, B. de S. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (orgs.) **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Edições Almedina/CES, 2009, p. 23-71.

SANTOS, E.; SCHOR, P. Brasil, estudos pós-coloniais e contracorrentes análogos: entrevista com Ella Shohat e Robert Stam. **Revista Estudos Feministas**. Vol.21, n.2, 2003, p. 701-726.

SHOHAT, E. Notas sobre lo «postcolonial». In: MEZZADRA, S. (Org.). **Estudios postcoloniales.** Ensayos fundamentales. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, p. 103-120.

SILVERIO, V. R. Multiculturalismo e metamorfose na racialização: notas preliminares sobre a experiência contemporânea brasileira. In: BONELLI, M. da G.; LANDA, M. D. V. de (Orgs.). **Sociologia e mudança Social no Brasil e na Argentina.** São Carlos: Compacta Gráfica e Editora, 2013, p. 33-60.

THIONG'O, N. W. **Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature.** London: James Currey, Nairobi: Heinemann Kenya, New Hampshire: Heinemann, 1986.

Recebido em 31/05/2016.

Aprovado em 20/11/2016.

**Varia**





## PIERRE BOURDIEU E O DESVELAMENTO DA ARTICULAÇÃO DO MUNDO SOCIAL

Flavia Wegrzyn MARTINEZ\*  
Susana Soares TOZETTO\*\*

Nascemos determinados e temos uma pequena chance de virmos a ser livres; nascemos no impensado e temos uma chance bem reduzida de nos tornarmos sujeitos. (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 31).

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo apresentar reflexões sobre as contribuições para a Educação, na perspectiva da Teoria Sociológica de Pierre Bourdieu, compreendida como um campo de luta e combate; especialmente sobre os conceitos de campo e *habitus*, que permitem apreender os engendramentos que permeiam o mundo social, e de escola, como um campo onde não existe neutralidade.

**PALAVRAS- CHAVE:** Bourdieu. Campo. *Habitus*. Educação.

### Pierre Bourdieu – Trajetória e teoria sociológica

Pierre Felix Bourdieu (1930-2002) pertence ao grupo de filósofos da renomada *École Normale Supérieure* de Paris. Entretanto, a partir do período vivido na Argélia (1955-1960), dirigiu-se para a área das Ciências Sociais, em especial

---

\* UENP – Universidade Estadual do Norte do Paraná. Centro de Ciências Humanas e da Educação. Jacarezinho – PR – Brasil. 86400-000 - fwmartinez@uenp.edu.br.

\*\* UEPG – Universidade Estadual de Ponta Grossa. Departamento de Educação. Ponta Grossa – PR – Brasil. 84010-919 - tozettosusana@hotmail.com.

para a Sociologia, o que parece ter ocorrido devido à “sua origem social modesta e provinciana, fato que não lhe propiciava as disposições exigidas à época para o exercício da disciplina, rainha na França” (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009, p. 9). Tendo Bourdieu passado pela experiência difícil, em âmbitos subjetivos, de inserção simultânea em dois universos culturais distintos (o familiar e o da elite escolar), atribuía a si mesmo uma espécie de *habitus* clivado, produto da dissonância entre a alta consagração escolar e a baixa extração social (BOURDIEU, 2004).

Suas obras são caracterizadas por ultrapassar as fronteiras disciplinares, pois compreendem estudos em diversos campos das Ciências Sociais (Sociologia, Antropologia, Sociolinguística). Assim, são compostas por grande variedade temática, pois escreve sobre fenômenos díspares, como: religião, artes, escola, a linguagem, a mídia, a alta costura, o gosto, entre tanto outros.

Bourdieu tem sua vida acadêmica marcada por um trabalho científico de grande fôlego, regular, cotidiano, sistemático, persistente, sólido e polêmico. Foi um intelectual intensamente afinado com as principais antinomias de seu tempo; realizou críticas ao neoliberalismo, que, por sua vez, alcançaram ampla audiência extra-acadêmica. A insistência de Bourdieu (2004) acerca da reflexividade tornou-se incansável, assegurando que sua proposta não era denunciar ou incriminar os colegas cientistas, mas libertá-los das ilusões escolásticas, que, no seu entendimento, nascem das condições especiais nas quais eles produzem o conhecimento.

Ao longo de 45 anos, desenvolveu uma sociologia em que se estuda “[...] a lógica da dominação social nas sociedades de classe e os mecanismos pelos quais ela se disfarça e se perpetua” (CATANI, 2007, p. 74). Bourdieu (2003), embora não deixasse de intervir no campo filosófico, como expressam as obras: *A ontologia política de Martin Heidegger* (1989b) e *Meditações pascalinas* (2001), aprofunda-se na Sociologia fazendo dela sua vocação e seu combate. Do mesmo modo, afirma que o sociólogo sabe muito bem que, ao “reproduzirem as respostas com toda a boa-fé, as pessoas não dizem necessariamente a verdade; seu trabalho consiste em construir as condições da elaboração da verdade a partir da observação dos comportamentos, a partir dos discursos, dos escritos etc.” (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 36). Pode-se afirmar que a sociologia de Bourdieu é um esporte de luta, uma arma de defesa, na medida em que tenta desvendar de que maneira a sociedade consegue reproduzir nos indivíduos as suas estruturas: políticas, econômicas, valores e modelos de pensamento. Para ele, há uma tendência em repetirmos determinados comportamentos, argumentando que não são aprendidos conscientemente, mas sim interiorizados, incorporados por meio de mecanismos inconscientes; ou seja, ocorre a incorporação das estruturas, e, dessa maneira, a sociedade se reproduz no indivíduo.

Nessa perspectiva, para Bourdieu e Chartier (2012), o campo científico obedece a leis de mudança totalmente semelhantes às da alta-costura ou às do campo religioso, em que os jovens, os recém-chegados, fazem revoluções, verdadeiras ou falsas, proferem heresias e dizem:

[...] vejam só, nossos velhos professores nos entediaram, durante trinta anos, com a história econômica à maneira de Labrousse e de Braudel; fizemos a contagem dos tonéis no porto de Lisboa, etc; chega! Agora, temos de contar outra coisa. Então, os livros serão contados, por exemplo, como eram contados os tonéis, sem que haja demasiada preocupação com seu conteúdo. Ou, então diz-se: nada disso, tudo está na dimensão política! Etc. É exatamente como os vestidos são: em determinadas épocas, compridos, em outras, curtos... O interesse pelos falsos problemas deve-se ao fato de que eles são eternos. (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p 46).

Assim, os falsos problemas podem encontrar-se enraizados em verdadeiros problemas políticos; como exemplo, podemos citar, “a oposição entre indivíduo e sociedade, individualismo e socialismo, individualismo e coletivismo, individualismo e holismo; todas essas palavras em ismo - absurdas, em meu entender, - sem pé nem cabeça”. (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 47). Para o autor, essas oposições podem ser reativadas sempre, pois estão atreladas à oposição entre coletivismo-socialismo e liberalismo. E, por meio dessas adesões subterrâneas, podem-se introduzir lutas políticas no campo científico.

Desse modo, uma das dificuldades particulares da Sociologia consiste no fato de que acreditamos ser a ciência infusa; estamos convencidos de que compreendemos tudo imediatamente, e um dos obstáculos à compreensão é essa ilusão da compreensão imediata. Bourdieu acredita que uma das maneiras de romper com essa ilusão é objetivar.

[...] Então, esta frase célebre ressoou como um trovão no universo científico: “Deve-se tratar os fatos sociais como coisas sociais”. Deve-se proceder como se - ao tratar-se de Roger Chartier ou Pierre Bourdieu, - eu tivesse de estudá-lo como se ele não tivesse subjetividade, sem dar importância ao que ele me diz, à sua experiência de vida, ao que ele me diz dessa experiência, a suas experiências mentais, a suas representações. Além de fazer tábula rasa, desconfio de tudo isso. (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 48).

Nesse sentido, para poder compreender o ponto de vista sobre algo, é necessário apreender em que ponto do espaço ele está situado, ou seja, é preciso reconhecer, ao mesmo tempo, a verdade objetiva e a origem de suas representações.

Ao desenvolver sua teoria sociológica, Bourdieu (2004, p. 18) afirma que, apesar de aplicar o “modo de pensamento estrutural ou relacional na sociologia, resistiu com todas as forças às formas mundanas do estruturalismo”. Bourdieu relata que muitas das disposições intelectuais que possui em comum com a geração estruturalista, principalmente com Althusser e Foucault, devem-se ao fato de não ter aceitado o Existencialismo, presente na época de 1950, em que a Fenomenologia, na sua variante existencialista, estava no auge. Bourdieu (2004) relata que o Estruturalismo foi muito importante, pois, pela primeira vez, uma ciência social se estabeleceu como disciplina respeitável, e até mesmo dominante. Lévi-Strauss denominou sua ciência de Antropologia, ao invés de Etnologia, reunindo assim o sentido anglo-saxão e o filosófico alemão. No mesmo período, Foucault traduziu a *Anthropologie*, de Kant. Tais fatos são responsáveis por enobrecerem a ciência do homem e deve-se referência a Saussure. Entretanto, afirma que na sua juventude teve a sorte de poder construir-se, ao mesmo tempo, com Sartre e Lévi-Strauss, além de situar-se contra Sartre e contra Lévi-Strauss: “no que se refere ao primeiro, encarnando a posição subjetivista da maneira mais radical possível; e, quanto ao outro, encarnando a posição objetivista da maneira mais radical possível” (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 49). Dessa forma, Bourdieu (2004, p. 16) não se inclui na corrente estruturalista, e elenca dois motivos para tanto: “[...] primeiro porque estou separado dela por uma geração escolar (fui aluno deles) e também porque rejeitei o que me pareceu ser uma moda [...]”.

A teoria sociológica, na visão de Bourdieu (2004), visa estabelecer a articulação dialética entre os indivíduos e as estruturas sociais. Ademais, o conhecimento praxiológico proposto pelo sociólogo procura estabelecer uma relação dialética entre os conhecimentos fenomenológico e objetivista, na construção da teoria da prática ou modos de engendramento das práticas.

Na teoria bourdieusiana, o método praxiológico pode ser definido da seguinte maneira:

O conhecimento que podemos chamar de praxiológico tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade: este conhecimento supõe uma ruptura com o modo de conhecimento objetivista, quer dizer um questionamento das questões de possibilidade e, por aí, dos limites do ponto de vista objetivo e objetivante que apreende as práticas de fora, enquanto fato acabado, em lugar de construir seu princípio gerador, situando-se no próprio movimento de sua efetivação (BOURDIEU, 1994, p. 47).

A praxiologia de Pierre Bourdieu é compreendida como um método que objetiva realizar a leitura da complexidade do mundo social, utilizando como instrumento as práticas das ações humanas.

## **Os embates do mundo social: os conceitos de campo e *habitus***

O conceito de campo surgiu no primeiro terço do percurso intelectual de Bourdieu (1989) como uma estenografia conceitual que conduziria todas as opções práticas de pesquisa do sociólogo, sobremaneira a sua recusa à alternativa da interpretação interna da explicação externa, perante as quais, entendia o sociólogo, estavam colocados todos os produtos culturais (BOURDIEU, 2004), avançando posteriormente à elaboração da sua teoria geral da economia dos campos.

Dessa forma, para o autor, a estrutura social de uma determinada sociedade encontra-se fundamentada na divisão social do trabalho, fato que permite aos agentes, munidos de suas práticas e às instituições, movimentarem-se no campo de um mercado material e de um mercado simbólico. O conceito de campo proposto por Bourdieu (2001) define-se como espaço onde ocorrem as relações entre os indivíduos, grupos e estruturas sociais, com uma dinâmica que obedece a leis próprias, acesa pelas disputas de poder ocorridas em seu interior. A estrutura de um campo é definida como “um estado da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na luta ou, se preferirmos, da distribuição do capital específico que, acumulado no curso das lutas anteriores, orienta as estratégias ulteriores” (BOURDIEU, 1983, p. 90).

De uma maneira geral, todos os campos se estruturam a partir de relações de aliança ou conflito entre os seus diferentes agentes, que lutam pela posse de determinadas formas específicas de capital. As hierarquias no interior de cada um desses campos se estabelecem pela maior ou menor detenção, por parte dos agentes, dessas formas específicas de capital. Dentro de um campo, Bourdieu (1989a) aponta a hierarquia dos objetos legítimos, legítimáveis ou indignos, cujos temas de interesse são definidos ideologicamente e transmitidos. Para compreender como funciona a estrutura do campo, é necessário considerar a hierarquia social dos campos científicos.

É necessário, ainda, destacar a diferença entre os conceitos de campo e aparelho na sociologia de Bourdieu. A noção de aparelho reintroduz, para o sociólogo, um mero funcionalismo nas Ciências Sociais. Fato que justifica Bourdieu não denominar escola, Estado, igreja e partido como aparelhos, mas sim como campos, pois:

Num campo, os agentes e as instituições estão em luta, com forças diferentes e segundo as regras constituídas deste espaço de jogo, para se apropriar dos lucros específicos que estão em jogo neste jogo. Os que dominam o campo possuem os meios de fazê-lo funcionar em seu benefício; mas devem contar com a resistência dos dominados. Um campo se torna aparelho quando os dominantes possuem os meios de anular a resistência e as reações dos dominados. Isto é, quando o baixo clero, os militantes, as classes populares, etc., não podem fazer mais do que sofrer a dominação; quando todos os movimentos são de cima para baixo e os efeitos de dominação são tais que a luta e a dialética constitutivas do campo cessam (BOURDIEU, 1983, p. 106-107).

Dessa forma, o funcionamento de um campo depende da existência de “objetos de disputas e de pessoas prontas para disputar e jogar, dotadas de *habitus*, que impliquem o conhecimento e reconhecimento das leis imanentes do jogo, dos objetos de disputas” (BOURDIEU 1983, p. 89). Trata-se do poder em sua dimensão simbólica, isto é, de um poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem (BOURDIEU, 1989a). Nessa perspectiva, Bourdieu (2008) assegura que compreender o campo sob o ponto de vista da conformação simbólica leva a pensar em qual posição se encontra o agente social. Da mesma forma, a “descobrir que o jogo que se joga nele tem qualquer coisa de ambíguo e mesmo qualquer coisa de suspeito” (BOURDIEU, 2004, p. 123).

A noção de *habitus* é uma noção muito antiga, visto que Aristóteles e São Tomás de Aquino já a utilizavam. Mas o uso científico de um conceito supõe o controle prático e, se possível, teórico dos usos anteriores e do espaço conceitual em que o conceito tomado de empréstimo havia sido utilizado. E, de fato, a partir desse controle do espaço é possível ter uma linha teórica, tal como se tem uma linha política a partir de uma intuição dos espaços políticos diferentes, mediante os quais determinadas constantes estruturais são mantidas (BOURDIEU; CHARTIER, 2012).

Nessa perspectiva, o conceito do *habitus* é entendido como princípio gerador das práticas. E trata-se de um instrumento significativo para a compreensão das atitudes que estruturam e originam as práticas habituais dos agentes. Não se pode dissociá-lo do conceito de campo, arquitetado como um espaço socialmente multidimensional, embutido de relações sociais, nos quais os agentes se relacionam compartilhando certos interesses comuns.

Assim o *habitus* é concebido como um sistema intrincado de esquemas individuais, socialmente compostos de arranjos estruturados (na sociedade) e estruturantes (nos pensamentos), obtidos nas experiências cotidianas, invariavelmente orientadas

nas funções e ações da atuação cotidiana. Esse *habitus* é incorporado durante a vida, isto é, uma subjetividade socializada (BOURDIEU, 2004). Não é aprendido de forma mecânica, mas é o produto de uma aplicação sistemática de princípios coerentes que passa da prática para a prática, não necessitando de explicitação e conscientização. Esse conceito é bastante oportuno para compreendermos por que a reprodução das práticas é ordenada e não se configura ao acaso nem tampouco às ações individuais.

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Este efeito ideológico produ-lo a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante. (BOURDIEU, 2004, p. 11).

Refletir sobre a relação entre indivíduo e sociedade fundamentando-se na categoria *habitus* alude à noção de que o individual, o pessoal e o subjetivo estão atrelados socialmente e são coletivamente construídos. A condição para a existência está interiorizada sob a égide de atitudes inconscientes, sob o propósito de estruturas da subjetividade. “O *habitus* é uma subjetividade socializada” (BOURDIEU; PASSERON, 1992, p. 101). Nesse sentido, o *habitus* – conceito que o autor acredita oferecer subsídios para a compreensão das relações entre as estruturas, as práticas, a sociedade e indivíduo – promove o equilíbrio das ações, que vão construindo uma rede contínua.

Assim, o *habitus* surge como um conceito hábil em conciliar a divergência aparente entre realidade exterior e as realidades individuais. Um conceito capaz de propagar o diálogo entre o mundo objetivo e o mundo subjetivo das individualidades. Dessa forma, o *habitus*, para Bourdieu e Passeron (1992), produz ações e reproduz práticas, porque o esquema gerado historicamente certifica sua presença no futuro, seja através do modo de perceber, de pensar, fazer ou sentir. Nesse sentido, incorpora-se na reprodução das práticas, porque ao longo da história foi interiorizado pelos sujeitos.

Quando esse *habitus* se torna estruturado, é capaz de produzir representações, opiniões acerca das produções simbólicas, articulando dessa forma dialeticamente os sujeitos e a estrutura social. Assim, os sujeitos constroem as representações como base a um guia prático para determinada ação. Da mesma forma, Setton (2002) considera que o *habitus* sustenta a especificidade da formação da identidade pessoal e grupal dos indivíduos na atualidade. Setton (2002) lembra que Bourdieu não desconsidera a existência de grupos populares na disputa pela cultura legítima, por isso que a posse desse capital (privilegio de poucos) revela a concorrência de diferentes grupos sociais para a aquisição de algo que sirva como elemento não somente de legitimação, como também de distinção social.

## Estratégias simbólicas de apresentação e representação de si: as representações

No mundo social, os agentes classificam os demais agentes e classificam a si mesmos por meio de “estratégias simbólicas de apresentação e representação de si que se opõem às classificações e às representações (deles mesmos) que os outros lhes impõem” (BOURDIEU, 1996, p. 115). Assim as representações que os agentes possuem das divisões da realidade colaboram para a realidade das divisões, visto que o poder de classificar um indivíduo, ou um dado grupo social – por meio de um conceito científico ou estereótipo consagrado pela cultura popular como: raça, etnia, nacionalidade, família, sexo, negro, pobre – desvela a capacidade de impor significações. O que significa que as representações “podem contribuir para produzir o que aparentemente elas descrevem ou designam, ou seja, a realidade objetiva” (BOURDIEU, 1996, p. 107).

Bourdieu compreende que as representações recebem influências das ideias, valores, crenças e ideologias existentes previamente em uma sociedade, e que estão presentes na linguagem que utilizamos para nos comunicar, seja nas religiões, no *habitus* de cada agente, bem como nas concepções que circulam entre os participantes dos grupos profissionais e classes sociais. “O mundo social é também representação e vontade; existir socialmente é também ser percebido, aliás, percebido como distinto” (BOURDIEU, 1996, p. 112).

Essas representações sociais são também fortemente influenciadas pelas posições sociais que os agentes ocupam nas hierarquias existentes nos campos e entre as classes sociais, o que propicia que elas estejam de acordo com os interesses conscientes ou inconscientes vinculados a essas posições (BOURDIEU, 1996), e pelo “seu *habitus*, como sistema de esquemas de percepção e apreciação, como



estruturas cognitivas e avaliatórias que eles adquirem através da experiência durável de uma posição no mundo social” (BOURDIEU, 2004, p. 158), sistema de estruturas estruturadas, predispostas a funcionarem como estruturas estruturantes, isto é, como “princípio que gera e estrutura as práticas e as representações, ou seja, trata-se de um processo de interiorização da exterioridade e de exteriorização da interioridade” (BOURDIEU, 1994, p. 60-61), o que, por sua vez, produz efeitos sociais e traz à tona o atrelamento entre as representações e a realidade. As representações são capazes de produzir mudanças na realidade objetiva, o que torna necessário incluir no real a representação do real.

Desse modo, quando criamos nossas representações, construímos a percepção e a avaliação do existente, entretanto, essa elaboração já é condicionada pelos pressupostos cognitivos, valores e interesses que possuímos. A representação criada tem por intento influenciar as representações dos outros agentes, modificando-as de acordo com as necessidades de quem as formula, o que torna possível que a representação da realidade se transforme em realidade da representação, ao produzir efeitos sobre os pensamentos e as práticas dos agentes. “As classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais” (BOURDIEU, 1996, p. 107).

Do mesmo modo:

As representações mentais são atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento, em que os agentes investem seus interesses e pressupostos. As representações objetivas (materiais como bandeiras, insígnias, símbolos, emblemas, cartazes etc.) são estratégias interessadas de manipulação simbólica tendentes a determinar a representação (mental) que os outros podem construir a respeito tanto dessas propriedades como de seus portadores (BOURDIEU, 1996, p. 108).

No mundo social, ocorre uma luta permanente para definir uma dada realidade, seja um embate acadêmico ou debate político, pois se trata de uma luta entre diferentes formas de classificação e definição da realidade. Da mesma forma, a ação política depende da capacidade de cada agente produzir e impor representações – sejam elas mentais, verbais, gráficas – a respeito do mundo social, que são capazes de agir sobre esse mundo, agindo sobre as representações dos agentes e a seu respeito (BOURDIEU, 1996). “As categorias segundo as quais um grupo se pensa, e segundo as quais ele representa sua própria realidade, contribuem para a realidade desse mesmo grupo” (BOURDIEU, 1996, p. 123). Pois mesmo quando se limita a dizer com autoridade aquilo que é, ou então, quando apenas se contenta em enunciar o ser, o agente produz uma mudança no seu modo de ser. Assim, compreende-se

que a força social das representações não é necessariamente proporcional ao seu valor de verdade, mas sim, o resultado da correlação de “forças materiais num determinado momento” (BOURDIEU, 1996, p. 114). Ou seja, as representações são ideias, conceitos, concepções, valores, princípios e imagens com os quais pensamos e damos significado às circunstâncias que criam as condições de existência de cada indivíduo. Pode-se compreender que as nossas concepções, percepções e práticas são norteadas pelas representações que criamos em nossas mentes sobre quem somos e como devemos interagir com o outro.

Do mesmo modo, para Bourdieu, os sistemas escolares, através dos currículos, impõem significados sobre como devem se dar as relações no espaço escolar e sobre os conteúdos que são considerados como relevantes.

## As contribuições de Bourdieu: A sociologia da educação

Na década de 1960, despontam os problemas relacionados às desigualdades escolares, ambiente que predominava nas Ciências Sociais, com inspirações funcionalistas, em que a escolarização tinha um papel duplo no processo de superação do atraso econômico ocasionado pelas Guerras Mundiais. Até então, a escola era vista como garantia de igualdade de oportunidades. A crise abrange questões que envolvem as concepções de Educação da época. Pesquisas realizadas pelos governos inglês, americano e francês demonstram que o desempenho dos alunos na escola não dependia apenas deles mesmos, e apontam para o peso da origem social sobre os destinos escolares (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2002). Enquanto os modelos educacionais vigentes em 1950 viam na escola uma instituição de promoção da igualdade, meritocracia e justiça social, Bourdieu revela um sistema de reprodução e de legitimação das desigualdades sociais, sendo as escolas o meio pelo qual se mantêm e se legitimam os privilégios sociais.

A análise da Educação passa a ter um novo quadro teórico, pois, ao indagar sobre a neutralidade da escola, o autor ressalta que os alunos são cobrados e avaliados a partir de gostos e crenças das classes dominantes, contribuindo para a reprodução e a legitimação da dominação exercida por elas (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009). No intento de justificar os mal entendidos e as duras críticas que obteve na ocasião da publicação da obra *Reprodução: Elementos para uma teoria do sistema de ensino*, em 1970, com vistas a explicar que não defendia a reprodução, e nem mesmo a compreendia como inevitável, Bourdieu discorre que “[...] Quando você diz as coisas são assim, pensam que você está dizendo as coisas devem ser assim, ou é bom que as coisas sejam dessa forma, ou ainda o contrário, as coisas não devem ser mais assim.” (BOURDIEU; CHARTIER, 2012, p. 14). A

gênese do pensamento bourdieusiano em relação à escola se ampara na noção do arbitrário cultural, tendo como pano de fundo uma concepção antropológica de cultura, no sentido de que nenhuma cultura possa ser definida como superior a outra.

Na perspectiva de Bourdieu, (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009, p.72), a conversão de um arbitrário cultural em cultura legítima “só pode ser compreendida quando se considera a relação entre os vários arbitrários em disputa em determinada sociedade e as relações de força entre os grupos ou classes sociais presentes nessa mesma sociedade”. Para a sociologia de Bourdieu, a Educação não se trata de um objeto indiferente, neutro, mas constitui-se como um eixo central, no sentido de que, por meio da instituição escolar, são revelados não apenas os mecanismos do conhecimento social, ou mesmo as formas que fazem os agentes se reconhecerem e conhecerem suas instituições e sistemas de instituições, mas também são mecanismos de poder. As formas que legitimam e sancionam o poder, seja através da força, ou especialmente pela violência doce do convencimento, são os mecanismos pelos quais as filosofias ou representações do poder eufemizam o próprio poder (BOURDIEU; PASSERON, 1992).

Dentro dessa lógica, deve-se compreender a opção da escola por determinados temas, os quais irão compor o currículo e os conteúdos escolares. A escolha de tal composição orienta-se em função dos conhecimentos, valores e interesses das classes dominantes. Ademais, as disciplinas acadêmicas mais prestigiosas são, de certa forma, aquelas que proporcionam o desenvolvimento de habilidades valorizadas pelos setores sociais dominantes. Assim, “toda ação pedagógica é objetivamente uma violência simbólica<sup>1</sup>, pois é imposta por um poder arbitrário, resultante de um arbitrário cultural” (BOURDIEU; PASSERON, 1992, p. 63). Nesse contexto, a violência simbólica se sustenta no fato de que a escola opere a partir da inculcação, doutrinação ou mesmo da dominação. Para tanto, induz as pessoas a raciocinar e a agir de forma que não possam perceber que estão legitimando a ordem vigente.

Para Bourdieu:

O efeito de legitimação provocado pela ocultação das bases sociais do sucesso escolar é duplo: manifesta-se tanto sobre os filhos das camadas dominantes quanto sobre os das camadas dominadas. Os primeiros, pelo fato de terem recebido sua herança cultural desde muito cedo e, de modo difuso, despercebido, insensível, teriam dificuldade de se reconhecer como “herdeiros”[...]. O segundo grupo, por outro lado, sendo incapaz de perceber o caráter arbitrário e impositivo de uma cultura escolar, tenderia a atribuir suas dificuldades escolares a uma inferioridade

---

<sup>1</sup> Trata-se do fenômeno da “relação encoberta entre a aptidão escolar e a herança cultural” (BOURDIEU, 1997 *apud* NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009, p 74).

que lhes seria inerente, definida em termos intelectuais (falta de inteligência) ou morais (fraqueza de vontade). (NOGUEIRA; NOGUEIRA, 2009, p. 75).

O sistema educacional contribui para reproduzir a partir da violência simbólica, relações de dominação. Dessa forma, Bourdieu compreende o processo educativo como uma espécie de ação coercitiva, e, por sua vez, define a ação pedagógica como um ato de violência (BOURDIEU; PASSERON, 1992). Para Dubet (*apud* NOGUEIRA; NOGUEIRA 2009), a teoria de Bourdieu, de certa forma, explica alguns fatos como: os casos improváveis de sucesso escolar em meios populares, os quais são vistos como exceções que confirmam a regra, e que reafirmam a autonomia relativa do sistema escolar, alimentando a ilusão, tida como necessária, de neutralidade em seu funcionamento. Nesse sentido, há homologias entre as formas de funcionamento do campo escolar e os esquemas de perceber e avaliar e de agir no mundo (*habitus*) das classes dominantes. Fato esse que justifica não ser por acaso que os filhos pertencentes a classes dominantes obtêm mais sucesso na aquisição da cultura escolar e, assim, ingressam mais ampla e facilmente na universidade. Nesse sentido, os membros de famílias que possuem apreciável capital cultural, tanto intelectual quanto material, adquirem um *habitus* social concordante com o *habitus* escola.

Assim, a cultura surge como um bem que pode confirmar a condição dos sujeitos, uma vez que o acesso à cultura e sua aquisição entre os grupos sociais distintos, conferem aos mais privilegiados um poder real e simbólico que os torna hábeis a apresentar os melhores desempenhos escolares, e uma constante relação de naturalidade com as práticas sociais e culturais mais valorizadas socialmente (SETTON, 2002, p. 80-81). Dessa maneira, a escola contribui com a reprodução social, ou seja, para a garantia da dominação pelos setores sociais dominantes.

No intuito de contribuir e cumprir com sua função de reprodutora social, a instituição escolar ampara-se no fato de que a escolaridade é obrigatória. E, nesse sentido, trabalha na perspectiva e na inculcação de que a cultura escolar é o principal meio pelo qual os excluídos, cuja oportunidade escolar já foi dada, acreditam ser suas inaptidões naturais as responsáveis pelo insucesso escolar. Sem perder de vista a historicização, a seleção que a escola realiza resulta numa nobreza escolar hereditária. Bourdieu (1998) compreende a relação de comunicação pedagógica como uma relação formalmente igualitária, que reproduz e legitima, no entanto, desigualdades pré-existentes.

O argumento do autor é o de que a comunicação pedagógica, assim como qualquer comunicação cultural, exige, para sua plena realização e aproveitamento, que os receptores dominem o código utilizado dessa comunicação (NOGUEIRA;

NOGUEIRA, 2009). Contudo, apesar da aparente democratização da escola, do ingresso de categorias sociais no campo escolar e do considerável contingente de diplomados, ainda assim a escola não é garantia de ascensão social. Nessa expectativa, a escola torna-se responsável pela desvalorização dos títulos. Dessa forma, o aumento no número de diplomados fez com que alguns diplomas, como o do ensino secundário e uma parte do ensino superior, mantenha valor nominal, como no passado, porém sejam simbólica e economicamente desvalorizados em relação a períodos anteriores (BOURDIEU, 1998, p. 220-221). Frente à incapacidade do ensino escolar de avaliar um posto coerente com as expectativas ligadas à posse de tal título, os agentes mais culturalmente desfavorecidos passam a enxergar a escola como fonte de decepção, visões explícitas que, vez ou outra, agitam o mundo escolar, como o movimento de maio de 1968 e as contestações dos liceus nos anos de 1980 e 1990 na França.

Pensando com Bourdieu, a instituição escolar, no intuito de conservar sua função de reprodutora social, substitui gradualmente as desigualdades escolares, antes de acesso ao ensino, agora pelas desigualdades de currículos, e de cursos atrelados ao quesito de hierarquias, repletos de valores que lhes são atribuídos socialmente.

## Considerações

Pierre Bourdieu é um dos mais proeminentes intelectuais no âmbito das ciências humanas, reconhecido como um polemista. Sua leitura é considerada intrincada, difícil e, em certos pontos, até mesmo incompreensível – como dizia Burawoy (2010, p. 25): “os tolos correm por onde até os anjos temem pisar. Ocupar-se criticamente dos trabalhos de Pierre Bourdieu é dessas tarefas intimidantes ou, quem, sabe, temerárias”.

Bourdieu criticou aos que ele considerava servos do poder, e que, assim, viviam a serviço da elite; afrontou o fundamentalismo de mercado, que, na sua visão, distorcia a lógica dos campos de produção cultural. Assim, impulsionou e inovou os estudos na Sociologia quando defendeu a praxiologia como uma opção para a análise sociológica, que, por sua vez, é capaz de fazer reflexões sobre as diversas e distintas sociedades. O autor compreende que as condições objetivas de existência são concretizadas através das ações e atividades humanas, por meio de práticas que são desempenhadas pelos agentes nas múltiplas situações e condições de existência e que, a partir da teoria dos campos e do *habitus*, o mundo social pode ser compreendido. Suas reflexões acerca da escola enfocavam, especialmente, o modo pelo qual a cultura e a instituição educativa penetravam nas classes dominadas, de

forma a contribuir para reprodução social. Embora sua teoria receba grandes críticas como sendo **genérica**, é fato que a Sociologia da Educação de Bourdieu desvela os fundamentos para a ruptura da neutralidade dos espaços sociais, entre eles, a escola, pois, a partir de Bourdieu, tornou-se praticamente impossível compreender as desigualdades escolares meramente como fruto das discrepâncias naturais entre os indivíduos.

**PIERRE BOURDIEU AND THE UNVEILING OF  
INTERACTION IN THE SOCIAL WORLD**

**ABSTRACT:** *This article aims to present reflections on the contributions to education of Pierre Bourdieu's Sociological Theory, understood as a field of struggle and combat; we will discuss, in particular, the concepts of field and habitus, which allow us to apprehend the engendering that permeates the social world, and the school, as a field where there is no neutrality.*

**KEYWORDS:** *Bourdieu. Field. Habitus. Education.*

## REFERÊNCIAS

BURAWOY, M. **O Marxismo encontra Bourdieu**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

BOURDIEU, P. **Questões de Sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989a.

\_\_\_\_\_. **A ontologia política de Martin Heidegger**. Campinas: Papyrus, 1989b.

\_\_\_\_\_. Esboço de uma Teoria da Prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Editora Ática, 1994. p. 46-86. Coleção Grandes Cientistas Sociais, n. 39.

\_\_\_\_\_. **Economia das trocas linguísticas**. O que falar que dizer? São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. A Escola conservadora: as desigualdades frente à escola e à cultura. In: NOGUEIRA, M. A.; CATANI, A. (orgs). **Escritos de educação**. Petrópolis, Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (Org.). **A sociologia de Pierre Bourdieu**. São Paulo: Olho d'Água, 2003. p. 39-72.

\_\_\_\_\_. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. Trad. Mariza Corrêa. 6. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2008.

BOURDIEU, P e PASSERON, J. C. **A reprodução**: Elementos para uma teoria do sistema de ensino. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

BOURDIEU, P; CHARTIER, R. **O sociólogo e o historiador**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CATANI, A.M. Compreendendo os fundamentos ocultos da dominação. **Revista Educação**, São Paulo, v. 5, p. 74-83, 2007.

NOGUEIRA, C. M. M.; NOGUEIRA M. A. A sociologia da educação de Pierre Bourdieu: limites e contribuições. **Revista Educação e Sociedade**, São Paulo, ano 23, n. 78, p. 15-36, abr. 2002.

NOGUEIRA, M. A.; NOGUEIRA, C. M. M. **Bourdieu & a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

SETTON, M. da G. J. A teoria do habitus em Pierre Bourdieu: uma leitura contemporânea. **Revista Brasileira de Educação**, 2002, n. 20. p. 60-70.

Recebido em 11/03/2016.

Aprovado em 06/11/2016.





## **REVISITANDO A PEQUENA SOCIOLOGIA ELEITORAL DE ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI (1985-1992)**

*Leonardo Octavio Belinelli de BRITO\**

**RESUMO:** O artigo revisita a produção de Antônio Flávio Pierucci sobre o comportamento eleitoral dos eleitores paulistanos de Jânio Quadros e Paulo Maluf no período compreendido entre 1985 e 1992. Além de revelar uma faceta pouco lembrada do autor, o texto visa destacar o objeto de estudo, a metodologia empregada pelo autor e as suas conclusões políticas. Também será objeto de atenção do artigo a maneira pela qual Pierucci utilizou a sociologia de Pierre Bourdieu para desvendar o modo de ser conservador de um estrato da população paulistana. Tendo em vista que a realidade é sempre mutante, o texto visa sublinhar a importância deste conjunto de estudos, de modo que os toma como referência para pesquisas futuras.

**PALAVRAS-CHAVE:** Malufismo. Janismo. Conservadorismo. Antônio Flávio Pierucci.

### Introdução

Antônio Flávio Pierucci costuma ser lembrado, com razão, pelos seus trabalhos seminais sobre as religiões no Brasil. Como efeito colateral desta ênfase, acaba-se deixando às margens alguns de seus outros estudos que, à sua maneira, podem ser reveladores. Buscando desfazer parte deste desencontro, o intento deste trabalho é revisitar um conjunto de estudos conduzidos por Pierucci sobre comportamento político-eleitoral de eleitores de Jânio Quadros e Paulo Maluf no período compreendido entre 1985 e 1992.

---

\* USP – Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas. Departamento de Ciência Política. São Paulo – SP – Brasil. 05508-900 - belinelli.leonardo@gmail.com.

Como se vê, outro fator que contribuiu para o relativo esquecimento destes trabalhos é o fato de que Pierucci os realizou num breve período de sua longa carreira acadêmica. O primeiro texto que dedica ao tema data de 1986 (PIERUCCI, 1986), resultado de pesquisa feita no ano anterior; o último artigo produzido pelo autor é de 1993, resultado de pesquisas feitas em 1992 (PIERUCCI; LIMA, 1993). Ainda que seja uma produção relativamente pequena, os objetos de estudo – as trajetórias eleitorais de Jânio Quadros e Paulo Maluf, a metodologia empregada e as pistas políticas fornecidas por estes trabalhos constituem justificativas plausíveis para a revisitação do mesmos. Assim, mais do que reafirmar as conclusões do autor, queremos destacar a forma de suas pesquisas, alguns de seus achados, de maneira que possamos tomar seus estudos como exemplos e inspirações para pesquisas futuras.

Três ideias orientam este artigo. A primeira é a de que nos trabalhos aqui estudados existe, ainda que de maneira assistemática, uma teoria sobre o comportamento eleitoral na cidade de São Paulo. A segunda é a de que podemos compreender melhor sua construção teórica central – a noção de classe média baixa – a partir da sociologia de Pierre Bourdieu, com destaque para o seu conceito de classe social. E, por fim, poderíamos assinalar que estes estudos contêm o que poderíamos chamar de uma mensagem política para os setores progressistas, que deveriam se atentar para o que o autor chamará de ciladas da diferença.

O trabalho está estruturado em cinco partes. A primeira trata das origens, das motivações e do desenho de pesquisa. A seguinte explicita os resultados obtidos, nos quais aparecem as teorias sobre o comportamento eleitoral paulistano. As terceira e quarta partes se referem propriamente ao estudo qualitativo das bases conservadoras, isto é, a construção teórica da ideia de classe média baixa, focalizando a compreensão do seu discurso e a sua articulação com os raciocínios de direita. Por fim, já na conclusão do texto, abordaremos os eventuais ensinamentos que os trabalhos de Pierucci podem trazer para o progressismo.

## **As origens e o desenho da pesquisa**

As pesquisas de Antônio Flávio Pierucci sobre os votos conservadores na cidade de São Paulo foram iniciadas em 1985, altura na qual o autor compunha o quadro de pesquisadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). O mote da empreitada foi a dupla surpresa trazida pela eleição municipal paulistana de 1985: por um lado, a derrota de Fernando Henrique Cardoso, político identificado com os renovados ares da Nova República e, por outro, a vitória de Jânio Quadros, que obteve 37,5% dos votos válidos. Impunha-se a tarefa de buscar compreender

o que havia passado pelas cabeças dos eleitores paulistanos, que votaram num candidato conservador logo na primeira eleição municipal após a redemocratização. Para complicar o problema, também surpreendeu, nesta conjuntura, a porcentagem de votos – cerca de 20% - obtidos pelo petista, Eduardo Suplicy. Aí estavam as motivações de Pierucci, que, junto com o economista Paul Singer, propôs uma ampla pesquisa pós-eleitoral sobre o comportamento eleitoral paulistano. O desenho inicial da pesquisa propunha mais de 2000 *surveys* detalhados. Contudo, a vastidão da pesquisa impossibilitou seu financiamento.

Dada esta contingência, Pierucci alterou o desenho da pesquisa. No trecho abaixo, o sociólogo descreve o seu novo formato:

[...] acabei desenhando uma pesquisa qualitativa, absolutamente barata, de estilo artesanal e bastante flexível, que consistia no seguinte: depois de observar os mapas eleitorais do município de São Paulo, e aí examinar a distribuição geográfico-espacial do voto, localizar os distritos eleitorais em que se havia concentrado o voto em Jânio Quadros e então selecionar aqueles bairros em que pelo menos um terço do eleitorado havia votado em Jânio. Pelo menos um de cada três eleitores. E saí à cata dos bairros. (PIERUCCI, 1999, p.89).

Tratava-se, então, de realizar a pesquisa que fosse possível. Os bairros selecionados foram bairros da Zona Leste mais próximos ao Centro (Brás, Móoca, Belenzinho), depois um pouco mais para a Zona Norte (Pari), depois voltando para Zona Leste (Tatuapé, Alto da Móoca, Vila Matilde, Vila Formosa) e depois para os lados do ABC, no subdistrito da Vila Prudente (Vila Zelina, Vila Alpina, Vila Califórnia, Parque São Lucas e a própria Vila Prudente). Ademais, havia os bairros da Zona Norte, que também apresentaram fortes tons janistas: os redutos tradicionais da Vila Maria e da Vila Guilherme, indo até a Vila Sabrina e o Tucuruvi, voltando a Santana e dali indo até uma parte da Zona Oeste, da Casa Verde até o Limão, que se comunicava com a região baixa da Lapa.

Segundo o sociólogo, estas áreas, além de formar um recorte geográfico específico, têm em comum o fato de serem a **periferia histórica** de São Paulo, o que lhes dava uma característica própria: tinham altos números de habitantes nascidos na cidade de São Paulo, filhos de imigrantes europeus. Adiante voltaremos à questão, que será central.

Vale fazer aqui um parênteses: uma ocorrência importante, que colaborará para os posteriores desenvolvimentos das pesquisas do autor, é que naquele ano, 1986, houve eleição para governador do estado de São Paulo, na qual Paulo Maluf saiu como candidato. Pierucci, então, buscou unir ao seu objeto de pesquisa inicial, os janistas, os malufistas. Desse modo, realizou mais de cento e cinquenta entrevistas

semidiretivas, extrapolando em muito o planejamento inicial, que era de quarenta entrevistas.

Do ponto de vista do objeto, é preciso assinalar que Pierucci buscava analisar o que chamou de ativistas das campanhas conservadoras. Por isso, não bastava que o entrevistado tivesse votado em Quadros ou Maluf; era preciso que ele ou ela tivesse tentado convencer ao menos uma outra pessoa a fazê-lo. O interesse desta categoria, o ativista, é que ela reside numa zona intermediária entre o eleitor comum e o militante partidário. Mais do que estudar pessoas que votaram em Jânio ou Maluf, o objetivo era estudar janistas e/ou malufistas convictas. “Estávamos querendo entrevistar eleitores ativamente janistas e/ou malufistas, este era o filtro.” (PIERUCCI, 1999, p.91).

Cuidados adicionais foram tomados, dada a especificidade do objeto estudado. Pois, diferentemente dos dias atuais, naquela altura a direita seria um nome que não se diz. Um exemplo dado pelo autor seria o de Paulo Maluf, que se lançou em 1986 como um candidato de “centro equilibrado e moderno”. (PIERUCCI, 1987, p.37). Paralelamente, ocorria, naquele momento, o fenômeno do eleitor envergonhado. Maluf exortava para que seus eleitores declarassem seu voto nas pesquisas eleitorais. Segundo o autor:

[...] a ocorrência do eleitor direitista envergonhado nas primeiras eleições da Nova República é um dado importante: mostra que a vergonha de si não se restringe às elites da direita radical, mas afeta até mesmo suas bases de voto, e que portanto o voto na direita truculenta, no fundo do “inconsciente coletivo” das camadas populares, pode significar um ato de transgressão impublicável. (PIERUCCI, 1987, p.38).

A transferência de temas, de troca de bandeiras e o desejo de despistar forçam o pesquisador a ter mais cuidado ao estudar os pensamentos da direita. Adicionalmente, há dois problemas: o primeiro é que as posições da direita são relativas, isto é, se definem em contraposição às posições da esquerda; segundo, e principalmente, há várias direitas, “variações em função da disposição em graus” no leque político (PIERUCCI, 1987, p.39). Ou seja, seria preciso compreender que a direita é plural. De passagem, vale observar que isso já havia sido assinalado por Francisco Weffort (1978), que identificou raízes sociais diferentes nos votos dados ao então jovem político Jânio Quadros e ao experiente Adhemar de Barros.

Por isso, Pierucci tomava como orientação para seus estudos a ideia de alas, correntes e grupos de direita, recorrendo à “metáfora biológica das famílias e linhagens” para compreender as relações entre os grupos, bem como recorrer às

“metáforas genealógicas, para poder dar conta da sucessão temporal das camadas, de seus deslizamentos e cambiantes superposições.” (PIERUCCI, 1987, p.39).

## Os resultados encontrados

É no terceiro texto produzido, *A direita mora do outro lado da cidade*, apresentado na reunião anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS), que Pierucci (1988) aborda as bases socioeconômicas e geográficas do voto conservador na cidade de São Paulo. Nele, o autor indica que os melhores resultados de Jânio Quadros se encontravam na **periferia histórica**, atualmente bairros ocupados por membros da classe média baixa. Este resultado remete, segundo Pierucci (1988), aos resultados do estudo de Maria Teresa Sadek (1986), que indicam que as bases geográficas do voto janista continuam as mesmas dos períodos anteriores, a despeito das mudanças sociais ocorridas nestas áreas. Em suma: ao passo que as bases geográficas do voto janista continuavam as mesmas, os habitantes dessas regiões haviam mudado sua condição de classe em relação aos anos 1960. Sadek (1986) acrescenta, ainda, outro fator que complexifica a situação: Jânio Quadros já não se apresentava nos anos 1980 como candidato popular, mas sim como um representante de classe média.

O crescimento eleitoral de Quadros seguiria este padrão – bairros antigos ocupados pela classe média baixa. Sinal disso é o crescimento de seus votos em áreas como o Pari, o Brás, a Vila Carrão, a Penha de França e a Vila Guilherme<sup>1</sup>. Simultaneamente, Quadros tinha dificuldades em se estabelecer entre os eleitores das classes altas, residentes na Zona Oeste e em trecho da zona Sul-Sudeste, e dos estratos mais baixos e periféricos. Assumindo como dado – que demonstraremos adiante – o conservadorismo da candidatura de Quadros, há fortes indícios que nem a periferia, nem a elite se identificavam com o discurso de direita.

Veremos, também adiante, o significado social de morar nestas regiões. Por enquanto, basta frisar que o ex-presidente da República explorava o ressentimento deste eleitorado, que acolhia o seu tom autoritário-moralista. Para entender a especificidade desta relação, convém lembrar as palavras de Maria Rita Kehl (2011, p. 27), segundo quem “no ressentimento, o tempo da vingança nunca chega. O ressentido é tão incapaz de vingar-se quanto foi impotente em reagir imediatamente aos agravos e às injustiças sofridas”. Daí se compreende que uma característica

---

<sup>1</sup> O autor utiliza os dados de Lamounier e Muszynski (1986), bem como a abordagem por meio de Áreas Homogêneas. Esta abordagem cruza dados socioeconômicos das regiões da capital e, quando somadas as informações geográficas, identificam os locais e as classes onde predominam os votos conservadores.

central do ressentimento é o medo e, em consequência, entende-se a valorização do tema da segurança para este eleitorado.

Passando à votação de Paulo Maluf, Pierucci (1988) encontra alguns pontos de intersecção entre sua votação e a base janista. Embora o desempenho de Maluf tenha sido ruim na Zona Norte, sua votação era alta entre os de renda mais baixa e menos escolarizados residentes em áreas nobres. O curioso é que os eleitores que desfrutavam desta mesma composição social – baixa renda com baixa escolaridade – quando residentes na periferia, tendiam a votar em Orestes Quércia (PMDB). Consequentemente, ele conclui que existe uma diferença decisiva entre ser pobre em zonas nobres, ou em suas cercanias, e em sê-lo em zonas periféricas. Exemplo disso era a alta votação de Maluf na área conhecida em São Paulo como Centro Velho e em suas redondezas.

Como observa o autor, a coincidência entre as bases eleitorais de Paulo Maluf e Jânio Quadros é parcial, não total. Porém, aponta para o fato de que as regiões nas quais Maluf teve mais votos foram as da zonas Norte (21,3%) e Leste (20,1%). Sintetizando, Pierucci (1988) conclui que: onde há janismo, há malufismo, principalmente na Zona Leste mais próxima do Centro. Contudo, o janismo seria um pouco mais sólido na Zona Norte, enquanto o malufismo o seria na Zona Leste. No entanto, no que se refere a Maluf, este quadro seria alterado na eleição seguinte.

Depois, conjuntamente com seu orientando Marcelo Lima, retorna ao tema na eleição estadual de 1990 (PIERUCCI; LIMA, 1991). Embora derrotado nela, a votação de Paulo Maluf teve um acentuado crescimento, o que se deveria ao deslocamento eleitoral das classes superiores para o lado direito do espectro político. Esta migração eleitoral de altos estratos sociais caracterizaria, segundos os autores, o fenômeno do eleitor volátil.

Paulo Maluf terminou o primeiro turno, realizado em 3 de outubro de 1990, em primeiro lugar<sup>2</sup>. Teve também a maioria dos votos paulistanos no segundo turno, que preferiram o candidato mais à direita no espectro político. Para caracterizá-lo assim, Pierucci e Lima (1991, p. 12) afirmam que bastaria observar suas propostas “que giraram em torno da marca registrada da nova direita mundial – a questão da segurança [...]”

O crescimento eleitoral de Maluf, no intervalo de uma eleição estadual, possibilitou que o candidato quase dobrasse seu número de votos<sup>3</sup>. Portanto, ao contrário

---

<sup>2</sup> Seguem os números: no estado, Maluf teve 34,3% dos votos, contra 22,2% de Fleury e 23,2% dos demais candidatos somados, além de 21,2% de votos brancos e nulos. Na capital, Maluf venceu com 37,9% dos votos, contra 17,8% de Covas, 16,5% de Fleury e 10,1% de Plínio de Arruda Sampaio.

<sup>3</sup> Em 1986, obteve 19,4% dos votos da capital; em 1988, 24,4%. Na eleição presidencial de 1989, teve ligeira queda (23,4%), dado o maior número de candidatos à direita naquela eleição (Affif Domingos e Collor). Em 1990, o salto de Maluf foi de 14,5%, obtendo 37,9% dos votos na capital.

do senso comum que afirmava a derrocada da direita no período pós-regime militar, Pierucci e Lima (1991) constatavam a trajetória ascensional do candidato. E a eleição de 1990 foi o momento marcante deste processo, quando o candidato largou com 40% dos votos da capital e permaneceu neste patamar até o fim do pleito.

A base eleitoral de Maluf continuava a mesma da eleição anteriormente estudada, com destaque para os bairros da Moóca, do Belenzinho, do Tatuapé – todos estes no lado Leste da cidade; do lado Norte, o destaque ia para a Vila Guilherme, para a Vila Maria e para o Pari. No entanto, bairros localizados em áreas nobres da cidade, como Jardim Paulista, Vila Olímpia, Cerqueira César e Moema, apresentaram expressivo número de votos no candidato do PDS. “São dados que apontam claramente no sentido de uma expansão socialmente ascendente do voto malufista.” (PIERUCCI e LIMA, 1991, p.18). No segundo turno, a votação de Maluf foi avassaladora: venceu em 28 dos 35 distritos, perdendo apenas em zonas periféricas pobres, como Cidade Ademar, Sapopemba, Itaquera e etc. Como explicar o fenômeno?

Os autores sustentam que o momento-chave deste movimento foi a eleição de 1988, na qual Maluf liderava as intenções de voto, mas foi derrotado por Luiza Erundina (PT). Essa virada se deveu, segundo Pierucci e Lima (1991), à migração de votos dos candidatos José Serra (PSDB) e João Leiva (PMDB), bem como aos votos decididos na última hora, em direção da petista. Como explicam os autores:

[...] havia uma reserva de apoio às forças conservadoras estocada fora do *basic vote* tradicional do conservadorismo. Dependendo dos fatores em jogo, da elasticidade da oferta e da intensidade da competição num final de campanha, o pico eleitoral da direita podia muito bem se deslocar das áreas médias para os bairros burgueses. Assim, em sua primeira manifestação, o voto neomalufista foi um voto estratégico para impedir a vitória petista que, da penúltima hora até o último minuto, mostrou-se mais que provável, iminente. (PIERUCCI e LIMA, 1991, p. 22).

Esse estoque foi acionado devido ao apoio peesedebista ao candidato do PT no segundo turno da eleição presidencial de 1989. O sinal de alerta soou: era iminente a ascensão de um governo popular, como indicava a passagem de Lula ao segundo turno da eleição presidencial. A reação não tardou: houve um deslocamento eleitoral em massa de grande parte dos estratos superiores na direção de candidatos conservadores. Exemplo desse deslocamento foi o chamado efeito estrela<sup>4</sup>. Vale esclarecer: este eleitorado, majoritariamente adepto do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB) estaria punindo o partido pelo seu apoio a

<sup>4</sup> O “efeito estrela” seria justamente o pânico causado pela ascensão petista. Reflexos disto foram a alta do dólar e o boato de que 800 mil empresários abandonariam o país no caso da vitória de Lula.

Lula. Esta tese também daria conta, segundo os autores, de explicar a queda brusca da votação de Mário Covas, que viu, no espaço, entre 1989 e 1990, 20% de seu eleitorado migrar para Maluf.

Duas conclusões se impunham: a primeira é a de que havia um processo de crescimento da direita; a segunda é a de que estaria ocorrendo, simultaneamente, a volatilização dos votos, especialmente os das classes médias-altas e altas. De acordo com Pierucci e Lima (1991), a própria imagem que Maluf tentou passar aos seus eleitores – o de candidato “eficiente” e “moderno”, além de apaixonado por São Paulo – buscou tocar em pontos caros a essa faixa populacional. Outra estratégia empregada pelo ex-governador para atrair esses eleitores foi a rejeição em entrar em debates considerados polêmicos. Naquela altura, diziam Pierucci e Lima (1991, p.26): “Hoje estão juntas, coligadas, uma direita tradicional, que permanece, e uma que flutua.”

Paulo Maluf foi eleito prefeito de São Paulo em 1992, tal como previsto por Pierucci e Lima (1991). No trabalho seguinte, os autores modificaram a tese do eleitor volátil. Com uma alteração de visada, passaram a sugerir que “nesses dez anos de pluripartidarismo o voto de direita na cidade foi, voltou, foi, voltou ... e acabou por se encaixar de novo em seu velho molde, por reencontrar os traços submersos no antigo desenho.” (PIERUCCI e LIMA, 1993, p.94). Daí a ideia de que a flutuação da direita, na verdade

[...] era o primeiro ato de um **realinhamento** de bases eleitorais que a princípio pareceu meramente conjuntural, pois se tratava de algo muito espontâneo e veloz [...]. Hoje, olhando em retrospectiva, aparece como uma coligação *desde abajo* muito bem sucedida, ainda que feita à beira de um precipício. Essa aliança dos eleitorados de direita em torno do nome de Maluf restou-se mais uma vez em 1990 e, para o âmbito da capital, deu certo. Agora, com a vitória em 92, esse perfil coligado tem tudo para se consolidar como estratégia eleitoral do bloco conservador. (PIERUCCI e LIMA, 1993, p.96 – primeiro grifo nosso).

A expansão do voto malufista mudou a sua distribuição geográfica e social. Antes, o voto conservador tinha como expressão a trajetória de um “V invertido”. Isto é, a curva de votos era baixa nos bairros ricos, atingia seu pico dos bairros médios e descia nos bairros pobres. “Foi esse o perfil do voto janista em 82 e 85. Foi essa a curva do voto malufista na cidade de São Paulo em 86 e 89.” (PIERUCCI e LIMA, 1993, p.96).

Os eleitores mais privilegiados, moradores de zonas nobres, parecem ter adotado a postura de tentar barrar a ascensão daqueles que identificam como de esquerda. Este comportamento dos eleitores de alta renda se combinou com a



estratégia de *marketing* de Maluf, que batia na tecla da mudança, da eficiência e do anti-petismo. O resultado foi a sua reinserção na vida política da cidade de São Paulo. Ao mesmo tempo, isso representou um retorno a um velho padrão eleitoral.

Nos termos de Pierucci e Lima (1993):

Tudo leva a crer que a consolidação do PT [...] está deslocando a “normalidade” da curva de distribuição de voto direitista (registrada na São Paulo dos anos 80) e reconduzindo-a ao seu padrão pré-abertura. Ou seja, de voltar ao perfil partidário “histórico” da Arena na São Paulo dos anos 70. (PIERUCCI e LIMA, 1993, p.98).

Mesmo crescendo em toda a cidade, a votação malufista ainda encontrava, naquela altura, maior resistência nas periferias. Lá, a fidelidade ao (P)MDB parecia reinar e o seu esvaziamento eleitoral parece não ter sido preenchido, nem pela nova imagem de Maluf, nem pelo PT, que já havia governado a cidade, nem pelo PSDB. Ao menos, isto é o que sugerem os autores, tendo em vista o aumento de votos em branco nestas regiões.

Em suma: quanto maior a renda e mais nobre o bairro, maior era a tendência de Maluf vencer nele. Se assim era, o voto malufista não obscurecia as distinções sociais, como se dizia; ao contrário, trazia “à tona a velha e boa consistência sociológica do alinhamento eleitoral conservador na capital.” (PIERUCCI e LIMA, 1993, P.98).

## **A classe média baixa: uma abordagem bourdiesiana**

No já referido *A direita mora do outro lado da cidade*, Pierucci (1988) cita a *magnum opus* do sociólogo francês Pierre Bourdieu (2007), o livro *A distinção*. A pista é importante, pois ela nos permite desvendar a operação feita por Pierucci (1988) na construção de uma das noções-chave de sua sociologia eleitoral: a ideia de classe média baixa. E para isso, é preciso articular, ainda que brevemente, alguns conceitos que formam a teoria sociológica de Bourdieu (2001, 2005, 2007), tais como *habitus*, campo, capital econômico, capital cultural, classe, atores sociais e etc.

Segundo o sociólogo francês, os atores sociais, tanto do ponto de vista individual, como coletivo, estão inseridos em vários campos. Esta noção se refere a um espaço social institucionalizado e hierarquizado, no qual os atores sociais competem pelo monopólio de conferir legitimidade às suas práticas em detrimento de outras. Os exemplos podem ser os mais variados: o de afirmar qual é a boa literatura e a que não é, denominar qual roupa é *fashion* e qual não é, indo até mesmo ao campo religioso, onde se disputam os monopólios pelos bens de salvação.

Assim, é possível falar de campo artístico, campo religioso, campo educacional e etc. (BOURDIEU, 2005; WACQUANT, 2005)

Para a vencer a luta interna que ocorre nos campos nos quais estão inseridos, os atores sociais mobilizam os seus vários capitais, que são específicos aos campos nos quais atuam. Neste tópico, o aspecto central, para Bourdieu, é que cada campo possui estruturas e regras próprias, de maneira que existiram critérios internos próprios de legitimidade em cada um deles. Cada campo possui, portanto, indivíduos em posições superiores, que ditam as regras do campo, e outros subordinados.

No que se refere à noção do *habitus*, ela significa um conjunto de estruturas cognitivas/modos de perceber/modos de classificar/modos de agir arraigados no corpo. (BOURDIEU, 2001). Esta noção permitiria aos cientistas sociais perceberem como a sociedade reside no indivíduo. Estes modos de percepção estão para além da consciência, na medida em que tocam âmbitos inconscientes dos sujeitos. Por outro lado, é vital, para o que exporemos adiante, observar que *habitus* pode ser de grupo, classe ou de indivíduos.

Ao concebermos o *habitus* como um conjunto de disposições, podemos perceber que existe certa margem de liberdade de escolhas dos indivíduos, mas que nem por isso deixam de ser relacionadas às estruturas sociais; isto porque essas escolhas se dão em relação à história dos indivíduos e grupos. Daí a importância da história tanto coletiva como individual, ou seja, das trajetórias dos grupos e indivíduos.

Bourdieu (2001) constrói este conceito para dar conta das formas e possibilidades pelas quais um determinado indivíduo pode acessar uma dada posição social. Um exemplo simples pode nos ajudar a entender a ideia: é muito difícil, no Brasil, que uma criança com baixos capitais econômico e cultural consiga se tornar médica, pois o caminho para atingir essa posição social exige uma sólida formação cultural, além de, via de regra, bases econômicas firmes. Desta maneira, ela tenderá a reorientar sua trajetória.

Sintetizando, o conceito bourdieusiano de classe social frisa a conexão entre o componente simbólico (*status*) e o componente econômico (capital). Em consequência, quanto mais um indivíduo possuir altos capitais nas duas dimensões, melhor posicionado socialmente ele estará. Ao mesmo tempo, isto estaria conectado à relação entre a posição social e a estrutura mental dos atores sociais, tal como vimos na noção de *habitus*. E as classes sociais, reconhecendo as desigualdades de suas posições dentro do contexto social, entram em conflitos simbólicos<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Para mais informações, remetemos o leitor a um artigo no qual Sérgio Miceli sintetiza as etapas da formulação dos conceitos de Bourdieu aqui trabalhados. (MICELI, 2003).

Tendo em mente este panorama sumário da teoria de Bourdieu (2001, 2005, 2007), convém compreendermos como Pierucci (1988) monta o cenário para estas lutas simbólicas e como pretende compreendê-lo. Em suas palavras:

Não se trata, portanto, de olhar para a cidade apenas do ponto de vista da distribuição desigual dos rendimentos ou da desigual distribuição das categorias ocupacionais em seu território, mas também de encarar o espaço urbano como um aglomerado de espaços sociais (ou contextos culturais) que não podem deixar de ter importância, mormente quando os discursos político-eleitorais passam a apelar de forma explícita para valores e normas de conduta da vida cotidiana. A violência, o crime, a pornografia, a família, as drogas, os livros escolares, a fé em Deus etc. são *issues* que podem ou não ganhar uma eleição, mas seguramente sensibilizam certas coletividades ou pessoas mais do que a outras, aderem melhor a certos espaços sociais, aterrisam mais facilmente em certas bases prático-sensíveis, casam-se mais facilmente com certos estilos de vida que, na metrópole, ao mesmo tempo se misturam e se separam. (PIERUCCI, 1988, p.1).

Neste cenário, vários atores sociais interagem. Entre eles, os que Pierucci (1988), denominará como componentes da **classe média baixa** nos é central. O termo **classe média** se refere à ideia, como diz o próprio nome, de que seus componentes estão localizados no meio da pirâmide social. Ademais, os componentes desta classe viveriam no meio do caminho entre o centro da cidade e da sua periferia, além de, costumeiramente, atuarem em funções médias do ponto de vista econômico. O adjetivo **baixa** advém das seguintes características: baixa escolaridade, relativa pobreza e idade tendencialmente avançada. Ou seja, em termos bourdieusianos, poderíamos afirmar que a posição social desta classe é caracterizada por um desequilíbrio entre capital econômico (médio) e capital cultural (baixo). Além disso, este setor social tenderia a estar fora do mercado de trabalho. Percebe-se, assim que a trajetória de tais atores sociais são também trajetórias socialmente vistas como subalternas ou, no mínimo, como decadentes. É isso que permitiria o estudo do conjunto, além de constituir parte central do interesse do objeto.

Assim, esse conjunto de fatores se refere aos *status* sociais dos quais estes eleitores desfrutam, que estão, por sua vez, intimamente ligados à sua posição de classe. Noutros termos, dentro da luta de classes simbólica, estes eleitores estão em posição subalterna, o que seria particularmente decisivo para o surgimento do ressentimento, tal como vimos.

Nesta altura, podemos voltar ao tema posto anteriormente: o que significa morar nas zonas nas quais Quadros e Maluf tiveram contingentes de votos expressivos?

[...] significa morar, portanto, no “outro lado” da cidade. Trata-se de populações de classe média para os quais o local de moradia representa um traço inferiorizador de seu *status*. O bairro [...] numa palavra, o **modo de inserção urbana** destes estratos da população constitui componente crucial (e pesado) de sua identidade social, teia que de algum modo os impede de identificar-se com os mais pobres, ao mesmo tempo que lhes permite ver sua distância social e geográfica em relação aos mais ricos, mais chiques, mais *in* – reconhecimento que, não raro, é acompanhado de *ressentimento*. Foi nestas populações que as interpelações autoritário-moralistas de Jânio Quadros encontraram, em 1985, valiosa acolhida. (PIERUCCI, 1988, p.4-5, grifo nosso).

Relembrando o apontamento de Lamounier e Muszynski (1986) sobre o eleitor periférico, Pierucci (1988) correlaciona algumas características sociais dos eleitores de Maluf e Quadros. Esquemáticamente:

- I) O principal fator seria a correlação negativa com a escolaridade.
- II) Haveria uma correlação positivamente com a idade.
- III) Também haveria correlação positiva com a não participação no IPEA (Índice de População Economicamente Ativa)
- IV) A correlação seria negativa com relação a renda (mas menos negativa dos que as de Quércia, Montoro, Suplicy e Lula)
- V) E, por fim, seria positiva com a residência em zonas centrais da Zona Leste e Norte.

Segundo o autor, as quatro primeiras variáveis apontariam para o fenômeno do eleitor periférico. O último não corroboraria diretamente as conclusões de Lamounier e Muszynski (1986), no entanto, poderia ser combinada com elas, pois, se considerarmos que estes eleitores moram do outro lado da cidade, poderíamos considerá-los periféricos do ponto de vista do *status* social do qual desfrutam. (PIERUCCI, 1988).

A posição política periférica dos eleitores tem, assim, correlação positiva com sua posição **cultural-simbólica** periférica, que pode ser traduzida nos seguintes termos: estes sujeitos estão longe dos espaços de produção e consumo de bens sofisticados, mesmo tendo razoável poder aquisitivo. Esse quadro configura

[...] situação típica de discrepância de *status*, fonte de descontentamentos dificilmente traduzíveis em categorias propriamente políticas, dificilmente enquadráveis ou representáveis nas agendas de propostas de soluções políticas.

Daí a facilidade com a qual seus comportamentos políticos, suas percepções do mundo político, seus juízos políticos, enfim, se contaminam de rigorismo moral, conservadorismo comportamental e autoritarismo doméstico. Dito de outro modo, a posição “marginal” desse tipo de eleitor, politicamente desprovido e cognitivamente desapetrechado, não apenas o lança na órbita dos políticos personalistas (como notaram Lamounier e Muszynski), mas também o torna mais propenso a não pensar politicamente a política, vale dizer, a apreender o mundo político pelo viés das categorias morais, dentro dos marcos de percepção e apreciação próprios da esfera da moral privada. (PIERUCCI, 1988, p.16).

Esta situação os levaria a tomar partido contrário aos da cultura letrada, levando-os ao antiintelectualismo. Aqui retomamos outro ponto que havíamos assinalado anteriormente: a permeabilidade deste eleitorado com relação ao discurso conservador. E é possível compreender tal discurso como oriundo de um *habitus*, tal como pretendemos demonstrar em seguida.

## **O pensamento conservador: uma sensibilidade específica**

Outra dimensão dos estudos de Pierucci que aqui estamos sintetizando é a tentativa de compreender o “modo de pensar” conservador, passando, então, pelos seus “anseios”, suas visões. Os traços mais salientes desta sensibilidade são a não-abstração e o medo (PIERUCCI, 1999, p.95; PIERUCCI, 1987, p.26). Como estamos no âmbito das maneiras de pensar, é preciso entender que o conservadorismo, neste plano, não se reduz à ideologia política, pois “o programa historicamente fundante da direita inseriu em seu núcleo mais resistente a pretensão de conservação social: **o conservantismo é antes de mais nada uma proposta de sociabilidade.**” (PIERUCCI, 1990, p.10 – grifo do autor).

O combustível desta proposta de sociabilidade é o medo. Aqueles que pensam e vivem segundo esta maneira de pensar, costumam se sentir ameaçados por tudo aquilo – e aqueles – que lhes são diferentes. Ganham destaque as rejeições de diferenças étnicas, sociais e geográficas. Em meio à uma crise complexa, de componentes econômicos, políticos e, sobretudo, **morais e culturais**, “eles se crispam sobre o que resta de sua identidade em perdição, e tudo se passa como se tivessem decidido jogar todos os trunfos na autodefesa.” (PIERUCCI, 1989, p.26).

Por isso é importante destacar que a própria posição social destas pessoas é ambígua, o que impacta diretamente o seu discurso. No caso estudado por Pierucci (1987), trata-se de pessoas de razoável poder aquisitivo, que sofrem as contradições

da inserção na sociedade de consumo, mas também o seu contrário, isto é, as crises econômicas. Isto as coloca numa posição de fascinação e decepção para com as “promessas do capitalismo”, decepcionando-se com um Estado que não os protege mais contra suas desventuras, de modo que “o progressismo modernizador dessas camadas por vezes se tingem de anticapitalismo. Do mesmo modo que o moralismo desliza para a oposição ao *status quo*.” (PIERUCCI, 1987, p.30).

A incongruência de seu discurso, dada a sua concretude, é demonstrada em diversos pontos de suas ideias políticas. Defendem soluções anti-igualitárias e autoritárias, mas concordam com uma série de reformas e direitos: são favoráveis ao direito de greve, embora não a façam; são favoráveis à reforma agrária, mas reprovam invasões urbanas; querem mais gastos públicos na mesma medida em que desejam leis mais severas (segurança policial e seguridade social) e etc. “O papo liberal anti-welfare, claro está, não é com eles.” (PIERUCCI, 1987, p.27). Também não têm medo do comunismo, que é cachorro morto. Anticomunismo, bem como neoliberalismo, são ideias que se encontram nas cúpulas e mingam quando se aproximam das bases da pirâmide social, dado o necessário grau de abstração para pensá-las. Outro tema que encontra grande rejeição entre estes eleitores é o tema dos direitos humanos, tratados como “direito para bandidos”. (PIERUCCI, 1987, p.28-9). O autor também destaca a importância da “narração dos fatos”, que alimentaria uma lógica “protofascista”. (PIERUCCI, 1987, p.32). O discurso do medo sempre encontra alguém para reafirmá-lo, por ter vivido algo ou por ouvir dizer que alguém sofreu. Há, portanto, uma generalização espacial e social do discurso.

De maneira geral, aqueles que esposam essa maneira de pensar são, segundo Pierucci (1987), preconceituosos e defendem a ideia de que as diferenças entre as pessoas são incontornáveis e daí seu preconceito racial e social. Neste caso, ele também defende que as atitudes discriminatórias com relação aos nortistas e nordestinos é um triunfo cultural da extrema direita. Acontece, segundo ele, uma mescla de “tradicionalismo e convencionalismo” com “xenofobia e agressividade” que culmina no que Gramsci chamará de *fenomeni morbosi*, i.e., as pessoas que se sentem alvejadas culturalmente descontam sua raiva e ressentimento nos mais próximos e, nestes casos, negros e nordestinos. (PIERUCCI, 1987, p.30). Ao lado das discriminações, aparece em seu universo mental a ideia de “decadência dos costumes”. Segundo o autor, esta “sensação” sempre foi um traço típico das direitas. (PIERUCCI, 1987, p.32)

Embora as direitas tenham alguma unidade, é importante assinalar suas nuances, tal como dito na sessão sobre os cuidados metodológicos da pesquisa. Para além do “tipo modal” exposto, há algumas diferenças importantes. Por exemplo, entre os clericais e os anti-clericais, entre os “conservadores” e os “modernizadores”, entre os “repressivos em moral e política” e os “repressivos em moral e liberais em

política”. No quesito “liberdade econômica” ou “estatismo”, aqueles que optam pela segunda opção tendem a ser menos escolarizados. (PIERUCCI, 1987, p.40). E mesmo dentro do grupo “estatista”, há variação de posições.

Há, como observa o autor, um descompasso entre a elite direitista paulistana, que seria thatcherista, e a sua base, que seria estatista. De acordo com Pierucci (1987), a direita que defende os valores familiares, não empresariais ou individualistas, teria mais chance de vingar. A importância da família é uma “certeza generalizada, que aflora sempre que o assunto é a vida em São Paulo, e acaba colocando a defesa da família como prioridade número um de qualquer projeto de sociedade que se lhes afigure minimamente decente.” (PIERUCCI, 1987, p.41).

Este tom de catolicismo social, que defende o familismo e tem tonalidade democrata-cristã, revela a importância cultural do catolicismo no eleitorado de direita, que não é extrema. A ideia central é a defesa da família, que estaria sendo atacada por vários meios, como uma cidade desumana, a degradação moral e etc.

Essa influência cultural do catolicismo colaboraria para formar opiniões, entre este eleitorado, contra o aborto, contra o divórcio, contra o amor livre e contra o feminismo. Por outro lado, favorece um discurso menos severo com relação à criminalidade e o respeito resolutivo à vida. E aqui aparece uma ambivalência na questão da pena de morte, esta cisão aparece, pois nem toda direita, mesmo radical, é a favor da pena capital.

Outra direita conta com um apoio mais entusiástico naquele momento. É a “outra vertente da nova direita internacional, a moralista.” (PIERUCCI, 1987, p.42). Isto porque ela conta com uma dupla aliança que facilita sua penetração social: a aliança com a “extrema direita policial” e com a “extrema direita evangélica”, ambas midiáticas. Além, é claro, da sua amizade com elementos da “extrema direita tradicionalista e patriarcal”.

No Brasil daquele período, dado o acúmulo de tensões, havia possibilidade de surgimento de cruzadas moralistas. Daí a “despolitização” da nova direita, pois não resta “como via de ancoragem nas massas senão a demagogia do moralismo.” (PIERUCCI, 1989, p.43). Numa sociedade em que o liberalismo econômico não tem ancoragem social, só lhe restaria tal recurso. São dois os campos semânticos deste eleitorado de direita: por um lado, reações antiliberais em questões culturais e comportamentais (moral familiar) e, por outro, demandas antiliberais pelo intervencionismo. Porém, o que é fixado é apenas o primeiro campo semântico, que fornece os argumentos para a alimentação do discurso moralista.

É importante observar que, embora alguns poucos tenham defendido o neoliberalismo, “o intervencionismo da legislação em moralidade sexual e familiar é proposto **por todos sem exceção** [...]” (PIERUCCI, 1987, p.43 – grifo do autor). O moralismo seria, portanto, o elo entre todas as direitas.

## Considerações finais: o cuidado com o discurso em prol das diferenças

Pode-se observar, ao longo do desenvolvimento dos trabalhos de Pierucci aqui estudados, uma preocupação que cresce de tom conforme os textos avançam: a preocupação com relação à maneira como a esquerda deve abordar o tema das diferenças. Aliás, este era o grande tema da nova esquerda surgida nos anos 1970, que passaria a deixar de lado questões da velha esquerda – marxista, como se sabe – para colocar luz sobre temas de gênero, etnias, nação etc.

Contudo, essa temática teria fundamento no pensamento da direita, ao menos se tomarmos como referência a Revolução Francesa. E, assim, a sua sensibilidade, aliado aos seus fundamentos históricos, complicariam imensamente a discussão, do ponto de vista da esquerda, na arena pública. Seria preciso, pois, tomar cuidado com as “ciladas da diferença”. Isto é, tomar cuidado com o racismo, a xenofobia e o sexismo que podem surgir deste discurso, por vezes feito pelos novos conservadorismos com bases nos argumentos da própria esquerda. (PIERUCCI, 1990). O autor sustenta, portanto, que a esquerda deve focar o seu discurso na questão da **igualdade**, sua bandeira histórica. Pois, além de fundamentada numa visão histórica, ela seria imune às apropriações indevidas de seus rivais políticos.

Pretendemos, como assinalamos na introdução, argumentar que os trabalhos de Pierucci comportam: uma tese sobre o comportamento eleitoral paulistano, de que a noção de “classe média baixa” que Pierucci utiliza, pode ser melhor compreendida se a observamos a partir da sociologia de Pierre Bourdieu e que há uma mensagem política para a esquerda. Todos esses elementos, se fomos bem sucedidos em nosso trabalho, denotam o refinamento teórico, a metodologia afortunada, a sensibilidade sociológica e, assim, a importância de tomarmos as pesquisas e os textos de Pierucci sobre comportamento eleitoral como inspiração para empreitadas futuras.

### **REVISITING THE SHORT ELECTORAL SOCIOLOGY OF ANTONIO FLAVIO PIERUCCI (1985-1992)**

**ABSTRACT:** *The article revisits the production of Antônio Flávio Pierucci on the electoral behavior of voters in São Paulo for Jânio Quadros and Paulo Maluf in the period between 1985 and 1992. Besides revealing a little-remembered facet of the author, the text aims to highlight the object of study, the methodology used by the author and his political conclusions. It will also touch on how Pierucci used the sociology of Pierre Bourdieu to unveil the way of life of a conservative stratum*



*of the São Paulo population. Taking into account that reality is ever-changing, the text aims to underline the importance of this body of research, as a reference for future endeavors.*

**KEYWORDS:** *Malufism. Janism. Conservantism. Antonio Flavio Pierucci.*

## REFERÊNCIAS

BOURDIEU, Pierre. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo, Casa do Psicólogo, 2011.

LAMOUNIER, Bolívar e MUSZYNSKI, Judith. A eleição de Jânio. In: LAMOUNIER, Bolívar (org.). **1985: O voto em São Paulo**. São Paulo, IDESP, 1986.

MICELI, Sérgio. Bourdieu e a renovação da sociologia contemporânea da cultura. **Tempo Social**. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, vol.15, nº1. 1º semestre de 2003.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Um toque de classe, média-baixa. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, nº 4, fevereiro de 1986.

\_\_\_\_\_. As bases da Nova Direita. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, nº 19, Dezembro de 1987

\_\_\_\_\_. A direita mora do outro lado da cidade. Trabalho apresentado no GT “Partidos, Eleições e Problemas Institucionais”, XII Encontro Anual da Anpocs, Águas de São Pedro. **Anais do XII Encontro Anual da Anpocs**. Outubro de 1988. Disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs\\_00\\_10/rbcs10\\_03.htm](http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_10/rbcs10_03.htm). Acesso em: 28 nov 2016.

\_\_\_\_\_. Ciladas da diferença. **Tempo Social**. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, 2º semestre, 2 (2), 1990.

\_\_\_\_\_. **Ciladas da diferença**. São Paulo, Editora 34, 1999.

PIERUCCI, Antônio Flávio; LIMA, Marcelo Coutinho de. A direita que flutua: o voto conservador na eleição de 1990 em São Paulo. **Novos Estudos Cebrap**, Nº 29, Março de 1991.

\_\_\_\_\_. São Paulo 92, a vitória da direita. **Novos Estudos Cebrap**, nº 35, Março, 1993.

SADEK, Maria Tereza. A trajetória de Jânio Quadros. In: LAMOUNIER, Bolívar (org). **O voto em São Paulo**, São Paulo, IDESP.1986.

WACQUANT, Loic. Mapear o campo artístico. **Sociologia, problemas e práticas**, nº48, p-117-123, 2005.

WEFFORT, Francisco. **O populismo na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978.

Recebido em 12/08/2015.

Aprovado em 06/11/2016.

# **Resenhas/*Reviews***



## **PODE O SUBALTERNO FALAR? A CRÍTICA EPISTÊMICA E A PRODUÇÃO FEMINISTA: OS (OUTROS) SUJEITOS DO CONHECIMENTO<sup>1</sup>**

Ana Carolina FERNANDES\*

Em, *Pode o subalterno falar?* a autora indiana e crítica literária pós-colonial Gayatri Chakravorty Spivak (2012), inicia sua reflexão fazendo uma crítica à produção do conhecimento ocidental e à construção dos sujeitos do conhecimento, em contraposição aos sujeitos que se encontram às margens desta produção epistêmica. Neste contexto, ela questiona o papel do intelectual e, mais precisamente, da mulher intelectual enquanto representante ou porta-voz desses sujeitos ex-cêntricos, quando toma o ocidente como eixo central da produção epistemológica.

Isto posto, a autora amplia sua discussão questionando o próprio posicionamento de autores e escritores enquanto representantes [porta-vozes] de determinados segmentos culturais e políticos, pontuando uma crítica às observações de Michel Foucault e Gilles Deleuze a respeito da representação e do agenciamento dos sujeitos, uma vez que estes autores encontram-se no espaço de dominação ideológica (o Ocidente), enquanto ela própria contextualiza-se na periferia do mundo ocidental.

De acordo com Spivak (2012):

Diante da possibilidade de o intelectual ser cúmplice na persistente constituição do Outro como sombra do Eu [*Self*], uma possibilidade de prática política para o intelectual seria pôr a economia “sob rasura”, para perceber como o fator econômico é tão irredutível quanto reinscrito no texto social- mesmo este sendo apagado, embora de maneira imperfeita- quando reivindica ser o determinante final ou significado transcendental. (SPIVAK, 2012, p.59-60)

---

\* UNESP – Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho. Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. Araraquara – SP – Brasil. 14800-901 - carolkail@hotmail.com.  
Resenha da obra: SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

Desse modo, a autora busca refletir sobre uma possível reinterpretação dos modelos coloniais de construção do Outro como diferenciado e, posteriormente, aponta para o fato de que o sujeito subalterno<sup>1</sup> representado pelos discursos ocidentais apenas se faz representar pelo colonizador. Sendo assim, as mulheres, no caso indianas, representadas pelo discurso ocidental, acabariam ficando ainda mais na obscuridade.

Tomando a crítica feminista apresentada por Spivak (2012) em *Pode o subalterno falar?* como nossa principal referência, apresentamos algumas aproximações existentes entre a corrente teórica Pós-Colonial e a perspectiva Descolonial, no que toca à crítica epistemológica oferecida pelas duas vertentes e também com relação a (des)construção da alteridade produzida pelo discurso colonizador.

Tomemos a corrente Descolonial como uma perspectiva epistêmica proveniente do lado subalterno da diferença colonial. Ela difere-se dos estudos pós-coloniais, pois segundo María Lugones (2014) e Walter Dignolo (2005), toda a produção epistêmica colonial estaria em processo de desconstrução, de descolonização não havendo, portanto, um **pós** que remeteria a uma superação deste processo. Juntamente com a crítica epistêmica que leva a desconstrução da dominação colonial, há também uma crítica em relação as dominações econômica e cultural presentes nesta formação.

A importância da teoria Descolonial, vai no sentido de que, assim como a vertente teórica Pós-Colonial, a crítica construída por estes teóricos parte do local da colonização, ou da diferença colonial, rompendo com a concepção epistemológica eurocêntrica, dominante até então.

Partindo destes pressupostos é que a crítica descolonial foi construída, para pensar na alteridade, nas construções epistemológicas e culturais que rompem com a lógica de dominação epistêmica.

Nesse sentido, a crítica feminista apropriada por autoras descoloniais tais como Glória Anzaldúa (2000) e María Lugones (2014), faz-se necessária como forma de revisão desta construção colonial, não com o objetivo de apagar a história da colonização, mas de reinterpretá-la, dando voz aos sujeitos femininos/feministas. Tal crítica aproxima-se dos estudos pós-coloniais, visto que descolonizar – no sentido interpretativo – as construções identitárias sobre os gêneros e sobre o feminino em específico, é um dos objetivos do feminismo terceiro-mundista, assim como descolonizar os saberes eurocêntricos sobre o que seria o outro – colonizado – é um dos principais objetivos dos estudos pós-coloniais.

---

<sup>1</sup> O termo subalterno é apresentado por Spivak para descrever “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no extrato social dominante” (SPIVAK, 2012, p.13-14)

Isto posto, notamos um importante encontro entre estas duas teorias, o qual pudemos notar a partir de *Pode o subalterno falar?*

Nessa obra, Spivak (2012) assinala uma crítica feminista aos discursos criados pela visão do colonizador inglês na Índia que, a partir de um intervencionismo cultural, assumiu o posto de representante legal dessas mulheres, chamadas subalternas pela autora, justamente por ser/estarem silenciadas, não possuírem uma autorrepresentação. Consideradas subalternas, por localizarem-se nas sociedades terceiro-mundistas, essas mulheres permanecem sempre no silenciamento, ocasionado pelo discurso histórico institucionalizado durante o processo colonial.

Entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da “mulher do Terceiro Mundo”, encurralada entre a tradição e a modernização. Essas considerações poderiam revisar cada detalhe de julgamentos que parecem válidos para uma história da sexualidade no Ocidente. (SPIVAK, 2012 p.157).

O fato de as mulheres do chamado Terceiro Mundo encontrarem-se nessa situação, pode ter a seguinte justificativa: em meio às transformações históricas, bem como as rupturas que ocorreram após a descolonização europeia, algumas características próprias do período colonial (como a opressão das mulheres pela dominação patriarcal) aparecem reconfiguradas numa nova ordem global, dando continuidade à mesma chave de relações que perpassava aquele período.

Para ilustrar tal situação, Spivak (2012, p.118) formula ironicamente a sentença: “homens brancos estão salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”, de modo a caracterizar a relação ambígua estabelecida entre o sujeito imperialista e o sujeito colonizado pelo imperialismo. Nesse entre-lugar que caracteriza as referidas identidades, o sujeito feminino subalterno encontra-se em deslocamento, fazendo-se representar tanto pelo sujeito imperialista, colonizador, como pelo sujeito colonial do patriarcado.

No caso indiano descrito pela autora, em relação ao antigo ritual de auto-sacrifício das viúvas (*sati*), a identidade e a representação das mulheres subalternas eram postas em jogo, tanto pelo discurso tradicional, como pelo discurso intervencionista do colonizador inglês.

A viúva hindu sobe à pira funerária do marido morto e imola-se sobre ela. Esse é o sacrifício da viúva – a transcrição convencional da palavra sânscrita para viúva seria *sati*. Os primeiros colonos britânicos a transcreveram como *sutte*. O ritual

não era praticado universalmente e não era relegado a uma casta ou classe. A abolição desse ritual pelos britânicos foi geralmente compreendida como um caso de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”. As mulheres brancas – desde os registros missionários britânicos do século 19 até Mary Daly – não produziram uma interpretação alternativa. Em oposição a essa visão está o argumento indiano nativo – uma paródia da nostalgia pelas origens perdidas: “As mulheres realmente queriam morrer.” As duas sentenças vão longe na tentativa de legitimar uma à outra. Nunca se encontra o testemunho da voz-consciência das mulheres. (SPIVAK, 2012, p.122-123).

Desse modo, podemos notar a violência epistêmica que perpassa o processo de construção do discurso colonial, destituindo de voz os sujeitos colonizados, no caso as mulheres indianas que, durante toda a construção historiográfica, têm suas representações mediadas por outrem (as elites nacionais e o colonizador inglês).

Em artigo intitulado *Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber*, Claudia de Lima Costa (2012) afirma que:

(...) ao se engajar com práticas de resistência e novas formas de identidade política, a crítica pós-colonial em muito se aproxima das práticas e objetivos da crítica feminista do Terceiro Mundo. Ou seja, aproxima-se da prática feminista de crítica as estruturas de poder aliada a uma metodologia intervencionista para a análise e transformação das condições subjetivas e materiais da pós-colonialidade. Aproxima-se também da prática feminista quando faz do lugar de enunciação do sujeito ex-cêntrico e de suas experiências o primeiro ponto de partida para a crítica e a política de intervenção. (COSTA, 2012 p.76).

Costa (2012) aponta a confluência teórica existente entre a crítica feminista terceiro-mundista e a teoria pós-colonial, ressaltando a importância do conceito de tradução cultural para esta aproximação. A necessidade representacional dos sujeitos femininos periféricos, inseridos nas relações globais, pode ser manifestada através do processo da tradução cultural.

A noção de tradução cultural (esboçada, em um primeiro momento, nas discussões sobre teoria e prática etnográficas e, posteriormente, exploradas pelas teorias pós-coloniais) se baseia na visão de que qualquer processo de descrição, interpretação e disseminação de ideias e visões de mundo está sempre preso a relações de poder e assimetrias entre linguagens, regiões e povos. Não é de se estranhar, então, que a teoria e prática da tradução hegemônicas tenham surgido da necessidade de disseminação do Evangelho, quando um dos sentidos de traduzir significou converter. (COSTA, 2012, p.42).



Desse modo, o conceito de tradução cultural torna-se ponto comum entre a crítica pós-colonial e a teorização feminista.

Ao analisarmos as relações de poder de gênero no âmbito da teoria pós-colonial, poderemos ressaltar a importância dos sujeitos femininos colonizados e, como apontou Spivak (2012), das figurações femininas do chamado terceiro mundo, a partir de uma tradução cultural dos contextos específicos nos quais se inserem.

Ao desestabilizar a geopolítica do conhecimento, os lugares epistêmicos racial e de gênero tomarão o campo da reflexão teórica, dando visibilidade aos referidos sujeitos da alteridade, ou os denominados sujeitos subalternos, caso se compreendermos o termo subalterno enquanto uma afirmação política. Neste caso, as representações discursivas serão dadas aos sujeitos ex-cêntricos.

É, neste sentido, que a construção de um feminismo descolonial ou, terceiro mundista se insere, levando em consideração as vozes insurgentes de mulheres periféricas, mestiças, negras, dissidentes do feminismo branco que nomeia a categoria Mulher como universal, não considerando os diferentes locais de fala e suas diferentes cosmologias.

## REFERÊNCIAS

ANZALDÚA, Glória. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do Terceiro Mundo. (trad. Édna de Marco). **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.

COSTA, Cláudia de Lima da. Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonização do saber. In: **Portuguese Cultural Studies**, n.4, 2012.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo Descolonial. In: **Revista de Estudos Feministas**. Florianópolis, v.22, nº3, 2014.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: **CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales**, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6\\_Mignolo.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624094657/6_Mignolo.pdf).

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte Editora UFMG, 2012.

Recebido em 22/10/2016.

Aprovado em 06/11/2016.



## Pareceristas do v.21, nº 40 e nº 41 (2016)

A Revista Estudos de Sociologia agradece a colaboração dos seguintes consultores que emitiram pareceres no ano de 2016:

Albertina de Oliveira Costa	FCC, São Paulo/SP, Brasil
Alice Ribeiro Casimiro Lopes	UERJ, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Alvino Oliveira Sanches Filho	UFBA, Salvador/BA, Brasil
Augusto Caccia-Bava Junior	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Cinthia Monteiro de Araujo	UFRJ, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Cristiano dos Santos Rodrigues	UFMG, Belo Horizonte/MG, Brasil
Cynthia Andersen Sarti	USP, São Paulo/SP, Brasil
Daniel Francisco de Bem	UFFS, Chapecó/SC, Brasil
Danielle Tega	UNICAMP, Campinas/SP, Brasil
Delma Pessanha Neves	UFF, Niterói/RJ, Brasil
Edla Eggert	PUC-RS, Porto Alegre/RS, Brasil
Elena Calvo Gonzalez	UFBA, Salvador/BA, Brasil
Emil Albert Sobottka	PUC-RS, Porto Alegre/RS, Brasil
Érica Sarmiento da Silva	UERJ, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Ernesto Seidl	UFSC, Florianópolis/SC, Brasil
Fernanda Murad Machado	SENAC, São Paulo/SP, Brasil
Flavia Braga Vieira	UFRRJ, Seropédica/RJ, Brasil
Flávia Millena Biroli Tokarski	UnB, Brasília/DF, Brasil
Francisco Canella	UESC, Florianópolis/SC, Brasil
Gesinaldo Ataíde Cândido	UFMG, Campina Grande/PB, Brasil
Gilberta Santos Soares	SEMDH, João Pessoa/PB, Brasil
Gisele Rocha Côrtes	UFPB, João Pessoa/PB, Brasil
Gláucia de Oliveira Assis	UESC, Florianópolis/SC, Brasil
Jane Felipe Beltrão	UFPA, Belém/PA, Brasil
Janssen Felipe da Silva	UFPE, Caruaru/PE, Brasil
João Colares da Mota Neto	UEPA, Belém/PA, Brasil
João Marcelo Ehlert Maia	FGV, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
José Antonio Novaes da Silva	UFPB, João Pessoa/PB, Brasil
José Carlos Gomes dos Anjos	UFRGS, Porto Alegre/RS, Brasil
Kelly Cristiane da Silva	UnB, Brasília/DF, Brasil

Leandro de Oliveira Galastri	UNESP, Marília/SP, Brasil
Lídia Maria Pires Soares Cardel	UFBA, Salvador/BA, Brasil
Lourdes Maria Bandeira	UNIC, Cuiabá/MT, Brasil
Lucas Cid Gigante	UNIFAL, Alfenas/MG, Brasil
Ludmila Mendonça Lopes Ribeiro	UFMG, Belo Horizonte/MG, Brasil
Luis David Castiel	Fiocruz, Rio de Janeiro/RJ, Brasil
Luís Eduardo Batista	ABRASCO, São Paulo/SP, Brasil
Luzinete Simoes Minella	UFSC, Florianópolis/RJ, Brasil
Marcos Marques de Oliveira	UFF, Niterói/RJ, Brasil
Marcos Tadeu Del Roio	UNESP, Marília/SP, Brasil
Maria Aparecida Chaves Jardim	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Maria Cristina Dadalto	UFES, Vitoria/ES, Brasil
Maria da Gloria Bonelli	UFSCAr, São Carlos/SP, Brasil
Maria Dolores Aybar Ramírez	UNESP, Araraquara/SP, Brasil
Maria Lucia Vannuchi	UFU, Uberlândia/MG, Brasil
Maria Mary Ferreira	UFMA, São Luiz/MA, Brasil
Maria Victória Espiñeira González	UFBA, Salvador/BA, Brasil
Mariza Veloso Motta Santos	UnB, Brasília/DF, Brasil
Marta Araújo	UC, Coimbra, Portugal
Marta Zorzal e Silva	UFES, Vitoria/ES, Brasil
Mauro Luiz Rovai	UNIFESP, Guarulhos/SP, Brasil
Miriam Adelman	UFPR, Curitiba/PR, Brasil
Naira de Almeida Nascimento	UTFPR, Curitiba/PR, Brasil
Nathalie de Almeida Bressiani	UFABC, São Bernardo do Campo/SP, Brasil
Rogata Soares Del Gaudio	UFMG, Belo Horizonte/MG, Brasil
Sales Augusto dos Santos	UFV, Viçosa/MG, Brasil
Silvana Aparecida Mariano	UEL, Londrina/PR, Brasil
Sílvia Regina Alves Fernandes	UFRRJ, Nova Iguaçu/RJ, Brasil
Tatiana Savoia Landini	UNIFESP, Guarulhos/SP, Brasil
Valter Roberto Silvério	UFSCAr, São Carlos/SP, Brasil
Vera Schattan Ruas Pereira Coelho	Cebrap, São Paulo/SP, Brasil
Wania Amélia Belchior Mesquita	UENF, Campos dos Goytacazes/RJ, Brasil

# Diretrizes para Autores

## POLÍTICA EDITORIAL

A **Revista Estudos de Sociologia (RES)** possui periodicidade semestral e aceita artigos, dossiês, ensaios e resenhas inéditos nos campos da Sociologia, Política, Antropologia, ou no campo interdisciplinar das Ciências Sociais, que não estejam sendo apresentados simultaneamente em outro periódico. Ao enviar seu trabalho para a **Estudos de Sociologia**, o(s) autor(es) cede(m) automaticamente seus direitos autorais para eventual publicação do artigo.

A **RES** opera com chamadas temáticas divulgadas pelo Conselho de Redação (**CR**) em sua versão *online*, (<http://seer.fclar.unesp.br/estudos>). São realizadas de duas até três chamadas por ano simultaneamente com prazos de expiração diferenciados.

Os artigos são aceitos em português, ou em espanhol. Artigos em outros idiomas podem ser submetidos à **RES** para serem traduzidos em português, desde que sejam originais, ou apresentem autorização de publicação. O **CR** se reserva o direito de aceitar ou não a proposta para tradução, conforme o tema, a pertinência de sua publicação.

É exigida a titulação mínima de Mestre aos autores que desejem submeter artigos. Os autores que pretenderem publicar artigos com regularidade na **RES** devem aguardar três números consecutivos para tanto.

## PROCESSO DE AVALIAÇÃO POR PARES

A publicação dos artigos recebidos está condicionada à aprovação dos pareceristas *ad hoc*, ou ao cumprimento de suas sugestões. São considerados: originalidade, consistência teórica, clareza na exposição e contribuição científica do artigo. O prazo solicitado aos pareceristas para a emissão de sua avaliação é de três semanas. Os nomes dos pareceristas permanecem em sigilo, assim como os nomes dos autores, que receberão os pareceres com as avaliações, sugestões, ou recusa. Os autores serão informados pelo **CR** da decisão final sobre os textos aceitos, ou recusados para publicação.

O artigo será aprovado ou recusado pelo **CR** desde que atenda as devidas alterações indicadas pelos pareceristas. O tempo médio entre a submissão, a emissão

dos pareceres e a aprovação ou recusa final do artigo pelo Conselho de Redação varia de 3 a 6 meses a partir da data de encerramento da chamada.

Após aprovados os artigos passam por uma minuciosa revisão gramatical realizada por profissionais da área e caso necessário, os autores são consultados para esclarecimento. Isto feito, os artigos seguem para o Laboratório Editorial da FCL/Ar/UNESP que faz a revisão bibliográfica. Nesta etapa os autores são consultados para fazer correções, ou preencher lacunas das referências.

O CR se reserva o direito de publicar ou não trabalhos enviados à redação, no que diz respeito aos itens acima citados e à adequação ao perfil da RES, à temática de cada edição, ao conteúdo e à qualidade das contribuições.

## **NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE TEXTOS**

Os textos devem ser enviados através do site da revista <<http://seer.fclar.unesp.br/estudos>>, onde são explicados todos os passos para submissão dos artigos, clicando em SUBMISSÕES ON LINE, no menu superior da página.

### **Formatação**

Todos os trabalhos devem ser digitados em *Microsoft Word*, ou programa compatível (o arquivo deve ser salvo com a extensão “doc”), fonte *Times New Roman*, tamanho 12 (com exceção das citações diretas com mais de três linhas e das notas de rodapé), espaço 1,5 entre linhas e parágrafos (exceto para citações diretas com mais de três linhas). As páginas devem ser configuradas no formato A4, sem numeração, com 3 cm nas margens superior e esquerda e 2 cm nas margens inferior e direita.

### **Dimensão**

Os ARTIGOS deverão ter até 45.000 caracteres com espaços, incluindo título e resumo (com no máximo 150 palavras), palavras-chave (no máximo 5), em português e inglês, notas de rodapé e bibliografia. Os ENSAIOS deverão ter até 30.000 caracteres com espaços, incluindo título, resumo, palavras-chave, em português e inglês, notas de rodapé e bibliografia. As RESENHAS deverão ter até 15.000 caracteres com espaços, incluindo título, em português e inglês, notas de rodapé bibliografia etc. Serão aceitas resenhas de livros publicados no Brasil, há

no máximo dois anos e, no exterior, no máximo há cinco anos. No rodapé incluir dados do/a autor/a (não ultrapassar três linhas): formação, instituição, cargo, email.

## Organização

A organização dos trabalhos deve obedecer à seguinte sequência:

- TÍTULO (centralizado, em caixa alta); RESUMO (no máximo 150 palavras); PALAVRAS-CHAVE (até 5 palavras, uma linha abaixo do resumo), escritas no idioma do artigo); TEXTO;
- TÍTULO EM INGLÊS (centralizado, em caixa alta); ABSTRACT e KEYWORDS (versão para o inglês do Resumo e das Palavras-chave, exceto para os textos escritos em inglês.
- AGRADECIMENTOS (se houver);
- REFERÊNCIAS (apenas trabalhos citados no texto).

## Recursos tipográficos

O recurso tipográfico **Negrito** deve ser utilizado para **ênfases ou destaques no texto**, enquanto o recurso *Itálico* deve ser reservado para *palavras em língua estrangeira e para títulos de obras* citados no corpo do texto. As “aspas” devem ser utilizadas **somente nas citações** de frases de outros autores extraídas de artigos, livros, ou outras fontes, conforme as regras de citações dentro do texto, descritas a seguir. Recomenda-se que o recurso **negrito seja usado com parcimônia**.

## Notas de Rodapé

As notas de rodapé devem conter somente informações substantivas, utilizando-se os recursos do *Microsoft Word*, em corpo 10, **não devem ultrapassar três linhas**.

## Citações dentro do texto

Nas citações diretas feitas dentro do texto, **de até três linhas**, e entre aspas, o autor deve ser citado entre parênteses pelo SOBRENOME, em maiúsculas, separado por vírgula da data de publicação e página (SILVA, 2000, p. 12). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data, entre parênteses: “Silva (2000)

assinala...”. Nas citações diretas, é necessária a especificação da(s) página(s) que deverá(ão) seguir a data, separada por vírgula e precedida do número da página. com p. (SILVA, 2000, p.100). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (SILVA, 2000a).

Quando a obra tiver dois ou três autores, todos devem ser indicados, separados por ponto e vírgula (SILVA; SOUZA; SANTOS, 2000); quando houver mais de 3 autores, indica-se o primeiro seguido de et al. (SILVA et al., 2000).

### **Citações destacadas do texto**

As citações diretas, com mais de três linhas, deverão ser destacadas com recuo de 4 cm da margem esquerda, em corpo 11 e sem aspas (NBR 10520 da ABNT, de agosto de 2002).

## **REFERÊNCIAS**

Todas as referências que foram citadas no texto serão indicadas de forma completa ao final do artigo, em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor, alinhadas à margem esquerda, em espaço simples e separadas entre si por espaço 1,5 cm entrelinhas. Não colocar asterisco, traço, ponto ou qualquer marca no início da referência. Exemplos:

**Livros:** SOBRENOME do autor, Nome. **Título da obra** (negrito): subtítulo. Número da edição (se não for a primeira). Local de Publicação: Editora, ano de publicação. [IANNI, Otávio. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 2004.]

**Capítulos de livros:** SOBRENOME do autor, Nome. Título do capítulo. In: SOBRENOME, Nome (Org.). **Título da obra:** subtítulo. Número da edição. Local de Publicação: Editora, Ano de publicação. Número e/ou volume, página inicial-final do capítulo. [ALEXANDER, Jeffrey C. A Importância dos clássicos. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (Org.). **Teoria social hoje**. São Paulo: Ed. da UNESP, 1999. p.23-89.]

**Artigos em periódicos:** SOBRENOME do autor do artigo, Nome. Título do artigo. **Nome do periódico**, Cidade de publicação, volume, número, páginas inicial – final do artigo, ano de publicação. [ZALUAR, Alba. Agressão física e gênero na cidade do Rio de Janeiro. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, n.71, v.24, p.9-24, out. 2009.]



**Dissertações e teses:** SOBRENOME do autor, Nome. **Título da tese:** subtítulo. Ano de defesa. número de folhas. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação), Dissertação (Mestrado), Tese (Doutorado) – Instituto ou Faculdade, Nome da instituição por extenso, Cidade, Ano. [VAZ, Antonio Carlos. Violência contra as mulheres: estudo com adolescentes no município de Guarulhos. 2012. 262f. Tese (Doutorado em Sociologia.) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2012.]

**Artigos em jornais/revistas:** SOBRENOME do autor do artigo, Nome. Título do artigo. **Nome do jornal**, Cidade de publicação, data de publicação (dia mês abreviado e ano). Caderno, páginas inicial – final do artigo, ano de publicação. [PIRES, P. A. Vidas Paralelas: reflexos nos espelhos de Sontag e Barthes. **Folha de S. Paulo**, 13 maio 2012. Ilustríssima, p. 4-5.]

**Entrevistas:** SOBRENOME do entrevistado, Nome. Título da entrevista. [mês abreviado e ano da entrevista]. Entrevistador: Nome do entrevistador na ordem direta. **Nome do jornal/revista**, Local de publicação, página onde aparece a entrevista, dia mês abreviado e ano da publicação. [ALENCASTRO, L. F. O observador do Brasil no Atlântico Sul. [out. 2011]. Entrevistadora: Mariluce Moura. **Revista da FAPESP**, São Paulo, p.10-17, out.2011.]

**Eventos:** SOBRENOME, Nome do autor. Título do trabalho apresentado. In: NOME DO EVENTO, número de ordem do evento seguido de ponto, ano da realização, Cidade. **Nome da publicação dos trabalhos**. Local da publicação: Editora, ano da publicação. [BRUSCHINI, C.; RIDENTI, S. Trabalho domiciliar: uma tarefa para toda a família. In: SIMPÓSIO DE ECONOMIA FAMILIAR, 1, 1996, Viçosa. **Anais...** Viçosa: Ed. UFV, 1996.]

**Publicação on-line:** SOBRENOME, Nome do autor. Título do artigo/matéria. **Nome do site**, Local da publicação, dia mês abreviado e ano da publicação. Disponível em: <endereço eletrônico completo para acesso ao artigo/matéria>. Acesso em: dia mês abreviado e ano do acesso. [TAVES, R. F. Ministério cota pagamento de 46,5 mil professores. **O Globo**, Rio de Janeiro, 19 abr. 1998. Disponível em: < <http://www.oglobo.com.br/reportagem> >. Acesso em: 19 abr. 1998]

*A revista Estudos de Sociologia* adota as normas da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT) <<http://www.abnt.org.br>> que devem ser consultadas caso não seja encontrado no presente modelo o exemplo necessário.

## Condições para submissão

Como parte do processo de submissão, os autores são obrigados a verificar a conformidade da submissão em relação a todos os itens listados a seguir. As submissões que não estiverem de acordo com as normas serão devolvidas aos autores.

1. A contribuição é original e inédita, e não está sendo avaliada para publicação por outra revista.
2. O arquivo da submissão está em formato Microsoft Word, OpenOffice ou RTF.
3. O texto segue os padrões de estilo e requisitos bibliográficos descritos em Diretrizes para Autores, na página Sobre a Revista.
4. Em caso de submissão a uma seção com avaliação pelos pares (ex.: artigos), as instruções disponíveis em Assegurando a avaliação pelos pares cega foram seguidas.

## Declaração de Direito Autoral

Os manuscritos aceitos e publicados são de propriedade da Revista Estudos de Sociologia. Os artigos publicados e as referências citadas na revista Estudos de Sociologia são de inteira responsabilidade de seus autores.

## Política de Privacidade

Os direitos autorais dos textos publicados são reservados à Estudos de Sociologia. Publicações posteriores dos mesmos não são permitidas.



SOBRE O VOLUME

Revista Estudos de Sociologia, v.21 n.41

formato: 16 x 23 cm

mancha: 12,8 x 20,5 cm

tipologia: Times New Roman/11

