



**AUREO TOLEDO**  
(Organizador)

# Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais



# **Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

*João Carlos Salles Pires da Silva*

Vice-reitor

*Paulo Cesar Miguez de Oliveira*

Assessor do Reitor

*Paulo Costa Lima*



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

*Flávia Goulart Mota Garcia Rosa*

Conselho Editorial

*Alberto Brum Novaes*

*Angelo Szaniecki Perret Serpa*

*Caiuby Alves da Costa*

*Charbel Niño El-Hani*

*Cleise Furtado Mendes*

*Evelina de Carvalho Sá Hoisel*

*Maria do Carmo Soares Freitas*

*Maria Vidal de Negreiros Camargo*

**AUREO TOLEDO**

(Organizador)

# **Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais**

Salvador  
EDUFBA  
2021

2021, Autores.  
Direitos desta edição cedidos à Edufba.  
Feito o Depósito Legal

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990,  
em vigor no Brasil desde 2009.

Capa e Projeto Gráfico  
*Rorigo Oyarzabal Schlabitiz*

Revisão  
*Laina Lisa*

Normalização  
*Emmanoella Ferreira*

Sistema de Bibliotecas – SIBI/UFBA

---

Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais / Aureo Toledo,  
organizador. – Salvador : EDUFBA, 2021.  
288 p. ; 17 cm x 24 cm.

Contém biografia  
ISBN: 978-65-5630-092-4

1. Relações internacionais. 2. Brasil – Relações exteriores. 3. Política internacional.  
4. Pós-colonialismo. I. Toledo, Aureo.

CDD – 327.81

---

Elaborada por Jamilli Quaresma / CRB-5: BA-001608/O

Editora afiliada à



Editora da UFBA  
Rua Barão de Jeremoabo  
s/n – Campus de Ondina  
40170-115 – Salvador – Bahia  
Tel.: +55 71 3283-6164  
[www.edufba.ufba.br](http://www.edufba.ufba.br) / [edufba@ufba.br](mailto:edufba@ufba.br)

# SUMÁRIO

## PREFÁCIO

JOÃO PONTES NOGUEIRA

7

## AUTORES

### **PERSPECTIVAS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS: A PARTE QUE NOS CABE NESSE PERCURSO**

AUREO TOLEDO

19

### **AIMÉ CÉSAIRE: AS EXCLUSÕES E VIOLÊNCIAS DA MODERNIDADE COLONIAL DENUNCIADAS EM VERSOS**

MARTA FERNÁNDEZ

35

### **RESISTÊNCIA POLÍTICA E (IM)POSSIBILIDADES DA LIBERDADE ENTRE FRANTZ FANON E ASHIS NANDY**

LARA MARTIM RODRIGUES SELIS

NATÁLIA MARIA FÉLIX DE SOUZA

57

### **O HUMANISMO CRÍTICO DE EDWARD W. SAID**

MARCOS COSTA LIMA

83

### **NAEEM INAYATULLAH, DAVID BLANEY E A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA INTERNACIONAL**

LEONARDO RAMOS

RODRIGO CORRÊA TEIXEIRA

MARINA SCOTELARO

105

## **DIÁLOGOS E INTERPRETAÇÕES**

### **PROBLEMATIZANDO O OUTRO ABSOLUTO DA MODERNIDADE: A CRISTALIZAÇÃO DA COLONIALIDADE NA POLÍTICA INTERNACIONAL**

RAMON BLANCO  
ANA CAROLINA TEIXEIRA DELGADO

125

### **PODE O MIGRANTE FALAR? UM EXERCÍCIO DE REARRANJAR DESEJOS, ESCAVAR O EU E TORNAR DELIRANTE O OUTRO EM NÓS**

ROBERTO VILCHEZ YAMATO

157

### **PARA UMA ABORDAGEM FEMINISTA E PÓS-COLONIAL DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS NO BRASIL**

LUCIANA MARIA DE ARAGÃO BALLESTRIN

179

### **“INTERPRETAÇÕES DO BRASIL” E “FORMAÇÃO”: CONSIDERAÇÕES PARA A EXPOSIÇÃO DE UM LUGAR**

VICTOR COUTINHO LAGE

205

### **PENSANDO AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS A PARTIR DA PERIFERIA: ANTROPOFAGIA E PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO**

FLAVIA GUERRA CAVALCANTI

239

### **A SAGA PELO DESENVOLVIMENTO E/OU AUTONOMIA NA AMÉRICA LATINA: A ASCENSÃO E QUEDA DO BRASIL**

FRANCINE ROSSONE DE PAULA

259

### **SOBRE AS AUTORAS E AUTORES**

285



# PREFÁCIO

JOÃO PONTES NOGUEIRA<sup>1</sup>

A publicação de *Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais* vem preencher um espaço ainda não suficientemente explorado na literatura teórica em Relações Internacionais no Brasil. Composto por contribuições, em sua maioria, de jovens pesquisadores, este volume certamente entrará para a coleção de títulos indispensáveis para todos(as) aqueles e aquelas interessados(as) em pensar criticamente a política mundial em nosso país. Mais ainda, o livro é sinal de uma bem-vinda e necessária renovação da produção acadêmica em nosso campo e, neste caso, mais especificamente do vigor de uma geração formada no ambiente intelectual mais inovador e aberto que caracteriza a evolução recente dos estudos internacionais em todo o mundo. Como nota Aureo Toledo em sua introdução ao volume, os autores “procura[m] interrogar criticamente as bases da disciplina”. É a partir desta premissa, que inspira a presente obra, que aproveito a ocasião do honroso e gentil convite para prefaciá-la, para oferecer algumas observações sobre a importância do pensamento pós-colonial e decolonial para as Relações Internacionais.

O lugar que o pós-colonialismo ocupa nos estudos internacionais vem crescendo com vigor neste milênio. Apoiada na produção de uma geração de intelectuais engajados em repensar as concepções dominantes sobre a gênese, a organização e a lógica do sistema internacional moderno, uma importante e cada vez mais volumosa produção acadêmica vem transformando nossa

---

1 Professor de Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio.

disciplina. Autores como Sanjay Seth, Sankaran Krishna, Siba Grovogui, Achille Mbembe, Branwen Gruffydd Jones, Geeta Chowdhry, Phillip Darby, John Hobson, Mustapha Pasha, Naeem Inayatullah, Robbie Shilliam, entre outros, traduziram para as relações internacionais elementos chave da teoria pós-colonial e abriram amplas e novas possibilidades de análise e crítica dos modos e dispositivos de dominação na política mundial. O impacto deste movimento intelectual foi tão profundo que hoje pesquisadores de diferentes orientações e áreas de pesquisa reconhecem o lugar central do encontro colonial na produção do internacional moderno. Mesmo em ambientes onde os saberes convencionais da disciplina costumam ser majoritários, como a International Studies Association (ISA), o espaço para painéis e mesas pautadas pela problemática pós-colonial cresce em visibilidade e influência. Tendência semelhante, ainda que variando em grau, pode ser encontrada em outras associações científicas como a EISA (European International Studies Association) e a própria ABRI (Associação Brasileira de Relações Internacionais). Se, por outro lado, olharmos para as publicações científicas de ponta na área de RI encontramos uma maior incidência de artigos com referência a teorias pós-coloniais e à problemática da colonialidade em periódicos europeus, relativamente aos norte-americanos, como, por exemplo, na revista *Millennium*. Da mesma forma, manuais e coletâneas didáticas editados por pesquisadores situados fora dos Estados Unidos frequentemente incluem seções e capítulos dedicados às abordagens pós-coloniais e suas agendas de pesquisa.<sup>2</sup> Este crescimento, em particular em publicações de orientação mais crítica publicadas na Europa, fez com que alguns observadores apontassem para uma certa normalização do marco analítico pós-colonial em artigos de pesquisa sobre precariedade, migrações, movimentos sociais, resistências, segurança, entre outros. De certa forma, em alguns subcampos bastante dinâmicos da disciplina, a mediação de conceitos de dominação, discriminação ou exclusão articulados a partir de releituras da experiência colonial parecem ser *de rigueur* para conferir efetividade e credibilidade a críticas às estruturas de poder da política mundial contemporânea.

---

2 Um bom exemplo é o manual de EDKINS, J.; ZEHFUSS, M. *Global politics: a new introduction*. London: Taylor; Francis Group; New York: Routledge, 2019, p. xxviii, 613 p.

Apesar do panorama favorável descrito acima em termos muito gerais, não é ainda possível dizer que o pós-colonialismo é uma corrente teórica reconhecida no campo das Relações Internacionais. O que se vê, por outro lado, é um intenso engajamento com a tradição intelectual originada pelo trabalho de Said, Bhabha, Spivak, e pela escola de Estudos Subalternos, entre outros, cuja influência maior aparece na história, na sociologia, na teoria social, na filosofia política e nos estudos culturais. A partir da mobilização deste arcabouço teórico-analítico e de ideias fundamentais como a de “provincializar a Europa”, formulou-se uma crítica a alguns dos pressupostos centrais da disciplina. A recepção da escola decolonial latino-americana difere bastante do ponto de vista da linhagem intelectual e dos lugares de enunciação nas ciências sociais, como noto um pouco à frente. De forma semelhante à sua trajetória nas humanidades e nas ciências sociais, o pós-colonialismo nas Relações Internacionais é frequentemente tratado como um discurso ou um conjunto relativamente fluido de saberes influenciados pelo marxismo, pelo pós-estruturalismo e pelo feminismo, e voltado para o estudo de relações de dominação e resistência, para questões epistemológicas associadas às condições de produção de conhecimento e a formas alternativas de engajamento e ação política. Seu escopo é abrangente, ecumênico, plural, indo dos estudos culturais à história, da teoria política à psicanálise. Neste sentido, quando falamos em teoria pós-colonial não devemos pensar em termos de paradigmas ou de um corpo de conceitos e métodos voltado para a análise de processos e problemas mais ou menos circunscritos a esferas específicas da vida das sociedades modernas.

Avesso ao conhecimento institucionalizado e sempre problematizando o espaço da teoria, o pensamento pós-colonial ficaria sufocado por requisitos disciplinares e canônicos. Talvez por esta razão não surpreenda sua ausência em artigos e pesquisas que buscam mapear a diversidade teórica da disciplina. Em sua ampla *survey* sobre a “nova dissidência” nas RI nos Estados Unidos, Inanna Hamati-Ataya, por exemplo, elenca 49 paradigmas/teorias/abordagens às quais os respondentes da pesquisa se filiavam. Teorias pós-coloniais e decoloniais não constavam da lista.<sup>3</sup> Por outro lado, em seu ma-

---

3 HAMATI-ATAYA, I. ‘Contemporary “Dissidence” in American IR: The New Structure of Anti-Mainstream Scholarship?’, *International Studies Perspectives*, [S. l.], v. 12, p. 362-398, 2011.

peamento das orientações de pesquisadores na América Latina, Rafael Villa e Maria Carolina Pimenta empregam uma classificação baseada em seis paradigmas, sem considerar o pós-colonialismo ou decolonialismo entre eles.<sup>4</sup> Estes dois exemplos, ainda que pontuais, sugerem que, mesmo em um contexto de maior diversidade e pluralidade na disciplina dos Estados Unidos e na América Latina, a questão colonial não tem grande penetração conceitual na formulação e análise de problemas de política internacional, mesmo entre pesquisadores críticos ao *mainstream* da disciplina. Do mesmo modo, esta observação nos convida a refletir sobre os caminhos do pensamento crítico em nossa área, sua relação com o pensamento pós-colonial, seus percursos em diferentes partes do mundo e mais particularmente no Brasil. A publicação desta coletânea representa uma contribuição fundamental para a promoção deste debate.

Apesar de sua trajetória, às vezes oscilante na disciplina, as teorias pós-coloniais influenciaram os movimentos de crítica às concepções dominantes do internacional desde, pelo menos, os anos 1980. Pode-se afirmar, na verdade, que aquela tradição intelectual foi determinante para a articulação de elementos centrais da assim chamada ‘virada crítica’. Tomemos, por exemplo, a coletânea “Culture, Ideology and World Order”, editada por R. B. J. Walker em 1984.<sup>5</sup> O livro reúne os participantes do projeto “World Orders Models Project” (WOMP), um conjunto de intelectuais de ponta de distintas regiões do mundo e de diferentes áreas, engajados em debates sobre modos de resistência e configurações alternativas da ordem mundial durante a década de levou ao fim da Guerra Fria. Neste esforço pioneiro de crítica ao cânone dominante da política internacional, como tantos que surgiram naquela década que mudou radicalmente nossa disciplina, vemos reunidos nomes-chave da economia política internacional, como Celso Furtado, Immanuel Wallerstein e

---

4 Vide VILLA, R. D.; Pimenta, M. C. D. S. Is International Relations still an American social science discipline in Latin America? *Opinião Pública*, [S. l.], p. 261-288, 2017. A pesquisa trabalha com o conceito kuhniano de paradigma que tende a limitar a representação da maior diversidade teórico-metodológica hoje encontrada na disciplina. O percentual significativo de respostas classificadas sob “outros” e “não paradigmáticos” (no caso do Brasil 34%) evidencia tal limite.

5 WALKER, R. B. J. *Culture, ideology, and world order*. Boulder. Colo.: Westview Press, 1984., p. xii, 364 p.

Robert Cox, junto a pensadores associados à crítica pós-colonial, como Ashis Nandy, Ali Mazrui e Rajni Kothari. O foco na cultura e na ideologia como cruciais em uma análise da ordem mundial baseada em uma “mínima sensibilidade crítica” (p. 2) visava evidenciar como os discursos sobre política mundial estavam baseados em experiências particulares de certas formações sociais que se impunham como universais e superiores historicamente. Este encontro entre expoentes do pensamento crítico e pós-colonial permitiu introduzir, de forma incipiente talvez, a questão do etnocentrismo como traço constitutivo do internacional moderno. É possível dizer que tal projeto tornou possível uma série de contribuições inovadoras para a teoria crítica de RI nos anos e décadas seguintes, que, de formas distintas, exploraram esta interseção entre linhagens intelectuais marxistas, pós-estruturalistas e pós-coloniais que viria a subverter as visões de mundo dominantes na disciplina e transformar suas estruturas profunda e irreversivelmente.

Para mencionar apenas um punhado das mais importantes, veja-se por exemplo o clássico de Mike Shapiro *Violent Cartographies: mapping cultures of war*, de 1997, cuja influência na formação de toda uma geração de estudiosos críticos de RI, inclusive na minha própria, foi determinante. O livro retoma o lugar de enunciação do volume organizado por Walker, e mobiliza a teoria sobre a formação do sistema-mundo de Wallerstein, a crítica das representações modernas da modernidade, firmadas na superioridade do Ocidente e, indo além, introduz a crítica aos imaginários espaciais e cartográficos que permitiram apagar a história dos povos e das culturas colonizadas das Américas das narrativas dominantes nas relações internacionais.<sup>6</sup> Trata-se de um momento criativo e inovador do que hoje chamamos da “virada espacial”, ou seja, de uma produção transdisciplinar que mobiliza os conceitos da geografia crítica para repensar o lugar das representações espaciais do território, através da cartografia, nos modos de dominação imperial e colonial. Aqui, novamente, encontramos uma instância em que a “sensibilidade crítica” de linhagem pós-estruturalista articula uma crítica dos modos de representação que constituem o Outro como objeto de violência e conquista, a partir de uma reflexão sobre o encontro colonial. Um lugar semelhante de inovação conceitual

---

6 SHAPIRO, M. J. *Violent Cartographies: Mapping Cultures of War*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 241.

pôde, até recentemente, ser encontrado nas páginas da revista *Alternatives: Global, Local, Political*, editada por Rob Walker por mais de três décadas, ao longo das quais inúmeros artigos por intelectuais pós-coloniais e decoloniais foram publicados. Digno de nota é o artigo, também pioneiro, de Sankaran Krishna, publicado em 1993, explorando a contribuição do pós-colonialismo para a teoria crítica de relações internacionais.<sup>7</sup>

Faço esta breve recuperação de registros da relação entre a linhagem crítica das RI e o pensamento pós-colonial para ressaltar como suas trajetórias se entrelaçaram em vários momentos, muitos dos quais situados há quase quarenta anos. E também para salientar que, apesar desta relação estar longe de ser linear, é difícil imaginar a crescente penetração das teorias pós-coloniais e decoloniais sem considerá-la. Isto porque, recentemente, em alguns círculos, as teorias críticas vêm sofrendo críticas análogas às dirigidas ao *mainstream* da disciplina, quer seja, de serem definidas por epistemes eurocêntricas. Este é um debate que, em parte, reflete divergências internas ao pensamento pós-colonial, que opõem posições mais próximas do pós-marxismo que veem a preocupação com a fragmentação do poder, a dispersão de cadeias de significantes, as contingências das práticas de resistência como tendências analíticas que enfraquecem compromissos políticos com mudanças consideradas como imperativos ético-normativos – como a oposição às relações sociais de produção capitalistas e às assimetrias culturais, de poder e econômicas do neocolonialismo. Para alguns destes críticos, como Leila Gandhi por exemplo, o pós-colonialismo muitas vezes faz parte de um diálogo com a filosofia continental, protagonizado por intelectuais diaspóricos vinculados à academia europeia e estadunidense.<sup>8</sup> Não cabe explorar estas clivagens aqui. Creio, contudo, que é relevante observar que, em parte, a crítica ao suposto intelectualismo da alta cultura pós-colonial se relaciona à maior ênfase, no contexto dos anos da guerra contra o terror e da alta globalização, dada ao engajamento político e à formulação de estratégias de resistência à difusão

---

7 SANKARAN, K. The Importance of Being Ironic: A Postcolonial View on Critical International Relations". *Alternatives, Honolulu, Hawaii*, v. 18, n. 3, p. 385-417, 1993.

8 GANDHI, L. *Postcolonial theory: a critical introduction*. New York: Columbia University Press, 1998, p. x.

de novas formas de violência e exploração vividas, principalmente, entre populações no assim chamado Sul Global.<sup>9</sup>

No contexto europeu verificam-se dois processos concomitantes. Por um lado, há um esforço por incorporar a questão colonial em pesquisas sobre migração, *peacekeeping*, conflitos civis, desenvolvimento, práticas de segurança, entre outras, a partir de uma maior reflexividade acerca do caráter excludente e provinciano das narrativas eurocêntricas sobre a formação do sistema internacional, de suas normas e valores. Por outro, apesar dessa nova geração de intelectuais convertidos à causa anticolonial adotar práticas de pesquisa imersiva e engajada, a crescente prevalência de referências a teorias pós-coloniais e decoloniais na produção científica na Europa ainda parece refletir dinâmicas e debates situados em campos disciplinares daquela região do mundo. Mais ainda, a apropriação do léxico pós-colonial por campos mais tradicionais do espectro intelectual nos estudos internacionais europeus pode ser interpretada como indicador de um processo de normalização, o que em si não é necessariamente preocupante, mas exige atenção para seus efeitos sobre o potencial crítico daquele corpo teórico. Para Phillip Darby, por exemplo, a incorporação do pós-colonialismo como norma em práticas de pesquisa e registros intelectuais na disciplina pode gerar novas formas de objetivação dos sujeitos e saberes subalternos e, conseqüentemente, em novas modalidades, muitas vezes não intencionais, de romantização, exotismo e eurocentrismo.<sup>10</sup> Contudo, para além de questões epistêmicas, estas críticas a uma certa trajetória do pensamento pós-colonial nas RI querem evidenciar um distanciamento das práticas acadêmicas da experiência de lutas no Sul Global e a relação entre teoria e prática. Mais precisamente, volta-se para o resgate do engajamento da linhagem pós-colonial com a política. Este não é um debate novo, mas reaparece no contexto da emergência de novas dinâmicas e circuitos de circulação de saberes.

---

9 Ver os exemplos: ESCOBAR, A. 'Beyond the Third World: imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements', *Third World Quarterly*, [S. l.], v. 25, n. 1, 2004, p. 207-230. E: DIRLIK, A. 'Spectres of the Third World: global modernity and the end of the three worlds'. *Third World Quarterly*, [S. l.], v. 25, n. 1, 2004, p. 131-148.

10 DARBY, P. (ed.). *Postcolonizing the international: working to change the way we are*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2006.

Como mencionamos anteriormente, uma das contribuições mais significativas do pensamento pós-colonial e decolonial foi a de desvendar a conexão entre saber e poder que constitui a geopolítica colonial. Tanto Edward Said como Anibal Quijano mostram que a dominação global do Ocidente se sustenta na produção de um Outro (o Oriente ou o extremo Ocidente) subalternizado, cuja humanidade é dependente da posição histórica e epistemológica de uma Europa ilustrada que, ao expandir-se, leva a civilização aos povos pré-modernos. Ao argumentar que a modernidade é constituída pela colonialidade, o pensamento decolonial subverte as narrativas dominantes sobre origens e evolução do sistema de estados, bem como a ideia de que a nação é expressão da cultura e história comuns de um povo. Mais ainda, a desconstrução do mito da modernidade permite mostrar como outros mitos, como progresso e desenvolvimento, fazem parte do mesmo regime de representação que reproduz as relações de poder marcadas pela colonialidade.<sup>11</sup> Neste sentido, a escola Latino-americana de estudos da colonialidade produziu uma crítica do colonialismo centrada nonexo entre violência epistemológica, pureza racial e produção das estruturas do capitalismo global, criando conceitos como a colonialidade do poder e a diferença colonial. A noção de colonialidade, em particular, oferece um marco analítico das formações de poder que já não exercem sua hegemonia por meio do regime colonial ou de formas diretas de dominação política e econômica, mas ainda se reproduzem através de dispositivos de saber, modos de subjetivação e controle cultural. É esta forma geral de dominação em escala global que Quijano denominou colonialidade do poder.<sup>12</sup>

A linhagem intelectual desta variante do pensamento decolonial, devedora do pensamento social latino-americano, da escola da dependência, das teorias de sistema-mundo, da filosofia da libertação, entre outras, estabelece articulações inovadoras entre o nexo epistemológico da colonialidade e estruturas econômicas e políticas de exploração e dominação. Seria talvez lícito dizer

---

11 ESCOBAR, A. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995. p. ix.

12 QUIJANO, A. Coloniality and Modernity/Rationality. In: MIGNOLO, W.; ESCOBAR, A. (ed.). *Globalization and the decolonial option*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2010. p. 22-32.



que seus lugares de enunciação, seus circuitos de produção de saber e suas ligações com as experiências de lutas sociais no continente ofereçam *insights* com maior potencial para repensar a transformação das relações de poder no capitalismo tardio. Neste sentido, o desafio de “fazer teoria pós-colonial de maneira diferente” encontraria um terreno fértil na escola decolonial.<sup>13</sup> Para Quijano, a tarefa política necessária para a construção de uma alternativa é a “destruição da colonialidade do poder mundial”, sugerindo que a crítica ao paradigma europeu de racionalidade/ modernidade não é suficiente para promover a libertação dos povos. Walter D. Mignolo, por sua vez, retoma a noção de *de-linking* (desvinculação) articulada por Gunder Frank, Samir Amin e outros teóricos da dependência.<sup>14</sup> A ideia de que podemos imaginar e construir uma outra modernidade é cara aos pensadores decoloniais e a movimentos sociais latino-americanos. A questão, como sugeriria Rob Walker, é que as alternativas à modernidade são, normalmente, respostas a problemas imaginados pela própria razão moderna.

Os textos reunidos neste volume percorrem estes e muitos outros temas através da exploração da obra de autores fundamentais e de ricas interpretações da contribuição do pensamento pós-colonial e decolonial para a política mundial contemporânea. Neste sentido, respondem a necessidade de articular os diferentes registros do grande e plural espaço teórico produzido pelo pós-colonialismo nas últimas décadas, para refletir, desde nosso lugar particular na geografia das Relações Internacionais, sobre problemas centrais da contemporaneidade. Trata-se, sem dúvida, de uma das iniciativas mais relevantes de fazer teoria a partir de nossa condição periférica, uma tarefa já colocada por pesquisadores de nossa geração interessados em pensar criticamente as relações internacionais como elemento indispensável na formação da área no Brasil. A radicalidade desta empresa ganha densidade através da introdução do pensamento decolonial como lugar de crítica do internacional moderno.

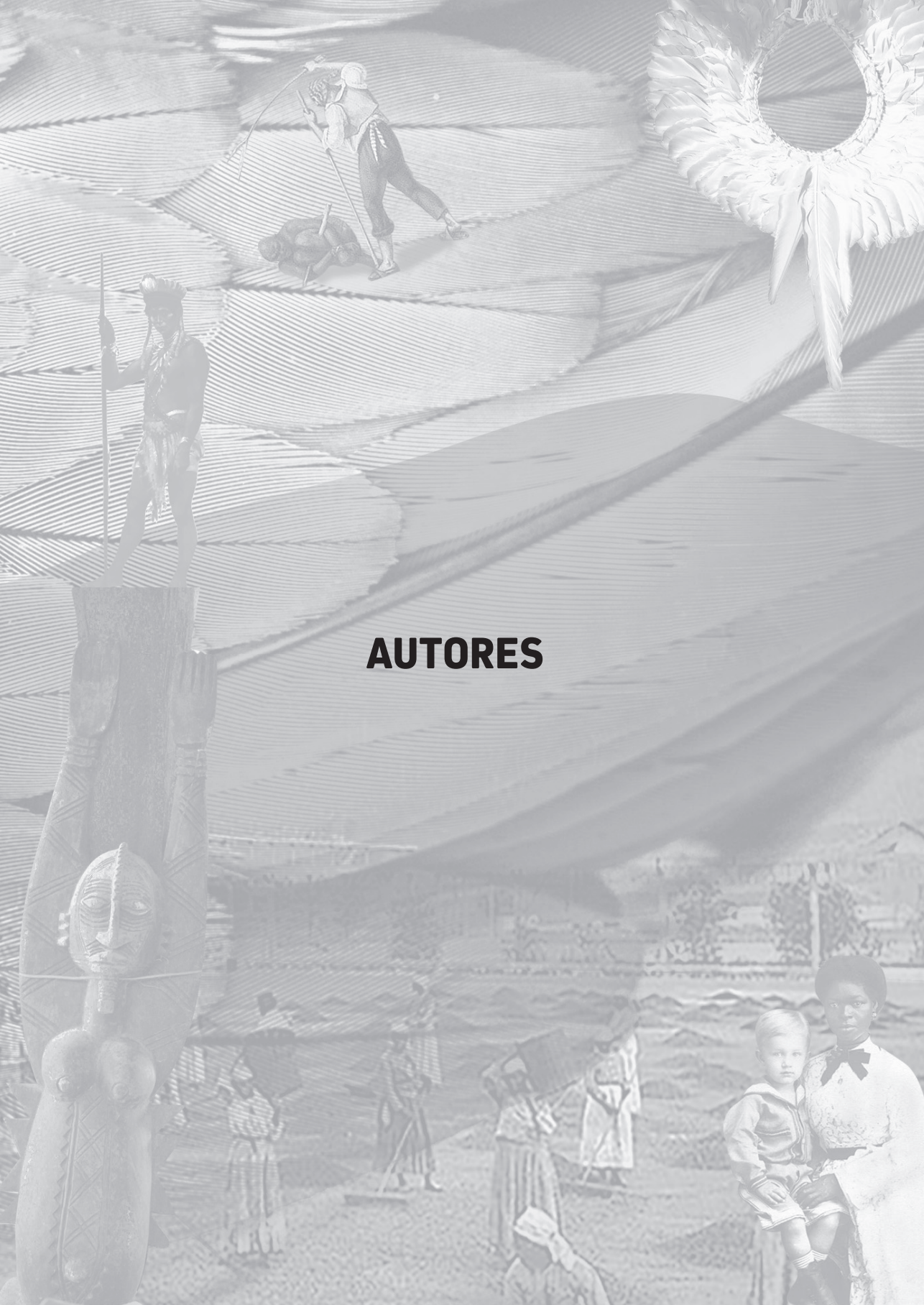
---

13 DARBY, P. Doing the Postcolonial Differently. In: PERSRAM, N. (ed.). *Postcolonialism and political theory*. Lanham, Md.; Plymouth: Lexington Books, 2007. p. 249-270.

14 MIGNOLO, W. D. Delinking: The Rethoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. In: MIGNOLO, V.; ESCOBAR, V. (ed.). *Globalization and the decolonial option*. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2010. p. 303-368.

Apesar do momento difícil vivido hoje pela academia em nosso país, o campo das Relações Internacionais demonstra grande capacidade de inovação e diversificação. Continuo a considerar nossa área como um lugar privilegiado para pensar a política hoje. Os organizadores e autores de *Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em Relações Internacionais* são expressão brilhante desta promessa.

Rio de Janeiro, agosto de 2020.



# AUTORES



# **PERSPECTIVAS PÓS-COLONIAIS E DECOLONIAIS EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS: A PARTE QUE NOS CABE NESSE PERCURSO**

AUREO TOLEDO

## **A FORMAÇÃO DA REDE COLONIALIDADES E POLÍTICA INTERNACIONAL**

A obra aqui apresentada é um esforço coletivo, no sentido mais profundo da expressão, resultado de trabalho produzido no âmbito da Rede Interinstitucional de Pesquisas e Estudos sobre Colonialidades e Política Internacional. Criada formalmente no dia 30 de outubro de 2013, a Rede tem como membros pesquisadoras e pesquisadores de importantes instituições de ensino superior do país, tais como Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila), Universidade Federal de Pelotas (UFPel), Universidade Federal de Uberlândia (UFU), Universidade Federal do Tocantins (UFT), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e Universidade Federal Fluminense (UFF). O grande interesse acadêmico que aproximou todas as pessoas envolvidas não só na confecção da presente obra, como também na criação da Rede, são

as tradições pós-coloniais e decoloniais e suas potenciais implicações para a disciplina de Relações Internacionais.<sup>1</sup>

O que seria pós-colonialismo? Responder de forma objetiva tal questão não é tarefa fácil, pois trata-se de tradição intelectual eminentemente plural, que acolhe pensadoras e pensadores dos mais diversos países e continentes, sem nos esquecermos também de toda a discussão envolvendo o próprio significado do termo. Aqui, salvo melhor juízo, podemos encontrar ao menos cinco interpretações distintas. (McEWAN, 2009; KRISHNA, 2009) Primeiramente, teríamos pós-colonialismo como o **período temporal** subsequente ao final do colonialismo. Em segundo lugar, há aqueles que argumentam que a expressão faz referência a uma **condição**, relacionada ao estado de coisas após o colonialismo.

Temos também as defensoras e defensores da posição de que pós-colonialismo seria propriamente uma **tradição teórica**, que centra suas atenções sobretudo em temas relacionados a raça, identidade e gênero, assim como em discussões que tocam em questões relativas ao desenvolvimento e às relações entre poder e conhecimento. Em quarto lugar, não podemos deixar de mencionar a importância do pós-colonialismo como **crítica literária**, interessada em interrogar particularmente as representações tradicionais sobre colonizados e ex-colonizados. Em quinto lugar, pós-colonialismo pode ser igualmente compreendido como **anticolonialismo**, uma crítica a todas as formas de poder colonial, seja ele cultural, econômico e político, passado ou presente. Não menos importante, cabe aqui nessa pequena introdução uma nota sobre o que contemporaneamente vem sendo denominado perspectiva decolonial. Em boa medida, podemos afirmar que a perspectiva decolonial, sobretudo a contribuição oriunda do grupo Modernidade/Colonialidade, tem como uma de suas principais metas uma discussão mais refinada da importância de debates sobre raça, gênero e classe e um reposicionamento da importância da América Latina na conformação do sistema internacional.

Não nos parece exagero afirmar que um dos pontos que une tamanha pluralidade de perspectivas repousa sobre o comprometimento de autoras e autores em questionar as narrativas sobre as origens da hegemonia econômica,

---

1 Quando em caixa alta, Relações Internacionais faz referência à área do conhecimento. Em minúsculas, relações internacionais refere-se ao objeto de estudo da área.

política e cultural do Ocidente enquanto oriundas de características inatas dessa entidade – que não deve ser meramente compreendida por um registro territorial – desconexa de relações com o que até outrora era conhecido como Terceiro Mundo e hoje seria designado como Sul Global. Em boa medida, muitas das interrogações pós-coloniais seriam endereçadas, porém não restritas, ao que Johannes Fabian (1983) a partir da Antropologia chamou de *negação da coetaneidade*, isto é, a persistente e sistemática tendência de localizar o objeto de estudo num tempo distinto daquele no qual o produtor do discurso está inserido. Trocando em miúdos, adjetivos como “selvagem”, “tradicional”, “primitivo” devem ser compreendidos não como traços essenciais de colonizadas e colonizados, mas sim categorias analíticas criadas mediante uma visão ocidental sobre tempo e história.

Convém sublinhar, contudo, que a utilização do pós-colonialismo e da perspectiva decolonial nas ciências sociais brasileiras não é privilégio exclusivo da Rede Colonialidades e Política Internacional. Há trabalhos consistentes e importantes realizados no âmbito da Sociologia, Antropologia, História e Letras, que nos antecederam e que sem sombra de dúvida contribuíram para nossa formação. Todavia, nas Relações Internacionais cremos que o conjunto de pesquisadoras e pesquisadores articulados sob este guarda-chuva institucional vem contribuindo de maneira pioneira para sedimentar o pós-colonialismo e a perspectiva decolonial como correntes intelectuais para análises da política internacional. Apetrechados(as) pelos instrumentais analíticos desse corpo de ideias, ou por vezes dialogando mesmo contra alguns deles, os membros da Rede procuram interrogar criticamente as bases da disciplina, produzindo estudos originais sobre temas diversos, como os capítulos subsequentes irão evidenciar. Cabe-nos então, nesta pequena introdução, apontar qual a nossa modesta parcela de contribuição para o adensamento das relações entre pós-colonialismo e a perspectiva decolonial e a área de Relações Internacionais.

Individualmente, os trabalhos de uma parcela significativa das pesquisadoras e pesquisadores da Rede antecedem o ano de 2013. Salvo avaliação mais precisa, os trabalhos pioneiros que mobilizam o pós-colonialismo e o decolonialismo em Relações Internacionais na academia brasileira são o artigo de Ramon Blanco sobre pós-colonizar a paz, publicado em 2010, e a tese de doutorado de Marta Fernández, defendida em fevereiro de 2011

junto ao Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio. Em seguida, tivemos a tese de doutorado de Aureo Toledo, defendida em agosto de 2012 na Universidade de São Paulo, e a apresentação do conhecido e muito citado trabalho de Luciana Ballestrin sobre o grupo Modernidade/Colonialidade no 36º Encontro da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs) em outubro de 2012, posteriormente publicado na *Revista Brasileira de Ciência Política*. Contudo, tratavam-se de trabalhos produzidos de maneira dispersa, oriundos dos significativos empenhos individuais de cada um. Uma concertação interessada em adensar coletivamente o pós-colonialismo e a perspectiva decolonial na academia brasileira de Relações Internacionais surgiu apenas a partir do Seminário Descolonizando as Relações Internacionais: as contribuições dos Estudos Pós-Coloniais, realizado entre os dias 28, 29 e 30 de outubro de 2013. O evento organizado na PUC-Rio e coordenado por Marta Fernández sem sobra de dúvidas é o divisor de águas para a formação da Rede.

Trazendo estudiosas e estudiosos não apenas do Brasil, mas também de outros países, como Kate Manzo, Ilaan Kaapor, José Manuel Pureza e Jimmy Casas Klausen, o seminário promoveu debates importantes sobre atores subalternos e sobre temas tradicionalmente subestimados nas Relações Internacionais, examinando-se criticamente as assimetrias e exclusões da política mundial com ênfase específica para as dinâmicas de produção de identidades culturais, raciais e de gênero. Tais discussões foram realizadas por meio de palestras e mesas redondas no período da manhã dos três dias, associadas a um *workshop* realizado no período da tarde, no qual um conjunto de oito trabalhos acadêmicos de participantes do evento foram discutidos por professoras, professores, alunas e alunos de pós-graduação.

O último dia foi dedicado à criação da Rede. Dentre as propostas discutidas à época, destacam-se a elaboração de um livro sobre pós-colonialismo e Relações Internacionais, a realização de um *workshop* doutoral no âmbito do 2º Seminário para Graduação e Pós-Graduação da Associação Brasileira de Relações Internacionais e a proposição de uma edição especial sobre estudos pós-coloniais e decoloniais na área das Relações Internacionais para um periódico nacional. Não menos importante, tivemos também a criação de plataformas virtuais para a promoção de nossas ações: um blog dedicado à



divulgação de atividades realizadas e temas de interesse<sup>2</sup>, assim como uma página da rede social Facebook.<sup>3</sup>

Entre os dias 28 e 29 de agosto de 2014, no âmbito do 2º Seminário de Relações Internacionais – Graduação e Pós-Graduação, organizado pela Associação Brasileira de Relações Internacionais (ABRI), a Rede Colonialidades e Política Internacional foi participante na organização dos *workshops* doutorais, contribuindo com o Workshop Doutoral 3: Estudos Críticos e Pós-Colonialismo. Na ocasião, três trabalhos foram debatidos, cada qual apresentando uma discussão a partir de ideias de autoras e autores comumente associados à tradição pós-colonial. No ano seguinte, no âmbito do Seminário para Alunas e Alunos da Graduação em Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), realizado no dia 16 de outubro, realizamos mais um *workshop*, este especialmente dedicado à elaboração do livro. Para o evento, as autoras e autores enviaram suas propostas de capítulos, as quais foram debatidas coletivamente, assim como foram discutidas estratégias para publicação da obra ora em tela. Em 2016, a Rede Colonialidades e Política Internacional participou do 3º Seminário de Relações Internacionais – Graduação e Pós-Graduação da ABRI mediante uma mesa-redonda em que capítulos do presente livro foram discutidos e apresentados a um público maior. Finalmente, entre os dias 09, 10 e 11 de outubro de 2017, foi realizado mais uma vez na PUC-Rio a segunda edição do seminário Descolonizando as Relações Internacionais, em que pesquisadoras e pesquisadores nacionais e internacionais se encontraram com o objetivo de promover um debate sobre atores subalternos e sobre temas tradicionalmente subestimados no campo de estudo das Relações Internacionais, a partir do contributo das abordagens pós-coloniais.

Em suma, percebe-se que, de maneira gradativa e orgânica, a Rede Colonialidades e Política Internacional vem procurando dar sua parcela de contribuição para o estreitamento das relações entre pós-colonialismo, perspectivas decoloniais e a área de Relações Internacionais. De suma importância

---

2 *Rede Interinstitucional de Pesquisas e Estudos sobre Colonialidades e Política Internacional*. [S. l.], 2014. Disponível em: <https://redecolonialidades.wordpress.com/>. Acesso em: 14 jul. 2014.

3 *Colonialidades e Política Internacional*. [S. l.], 2014. Disponível em: <https://www.facebook.com/redecolonialidades/>. Acesso em: 14 jul. 2014.

é a editoração da presente obra, que muito me honra organizar. Nela, leitoras e leitores encontrarão textos que procuram analisar a produção intelectual de autores considerados clássicos dentro do cânone pós-colonial, assim como análises que mediante um diálogo com *insights* da literatura pós-colonial discutem temas relativos não apenas à política internacional, mas também relacionados aos fundamentos da disciplina de Relações Internacionais.

## OS CAPÍTULOS

Dada a heterogeneidade das autoras e autores, assim como as propostas de interpelação de autores e temas comumente associados à tradição pós-colonial, dois eixos principais foram escolhidos para estruturar a organização do livro. A primeira parte, denominada *Autores*, agrupa os trabalhos que, de uma forma ou de outra, colocam sob escrutínio o pensamento de determinado autor da tradição pós-colonial, seja para discutir algum ponto de sua produção, seja para interrogá-lo a partir de determinada questão. A segunda parte, designada *Diálogos e Interpretações*, traz contribuições que procuram dialogar com temas comumente associados ao pós-colonialismo. Convém destacar que a escolha de autores e temas pelas autoras e autores dos capítulos não foi aleatória, mas sim resultado de projetos de pesquisa individuais e coletivos em andamento ou que foram já finalizados. Assim, vejamos.

O primeiro capítulo é de autoria de Marta Fernández, dedicado à obra de Aimé Césaire. Mediante à apresentação de duas ideias importantes no pensamento do autor, o conceito de negritude e a leitura de Césaire sobre o nazismo, Marta introduz a respeitável contribuição de um autor muitas vezes subaproveitado não apenas no Brasil, mas também na literatura pós-colonial como um todo. Em linhas gerais, Marta persuasivamente argumenta que é impossível pensar Césaire sem pensar nas influências que recebeu do surrealismo, marxismo e da filosofia hegeliana. No entanto, tais heranças não podem ser dissociadas de seu esforço criativo de releitura de todas essas influências por meio do olhar crítico possibilitado pela negritude. Com isso, o autor contribui ao introduzir de forma aguda a questão racial como um traço constitutivo do sistema capitalista mundial.

Ademais, por meio da leitura do autor sobre o nazismo, Césaire defende o argumento de que o nazismo seria um desdobramento lógico da própria

civilização ocidental. O horror causado se deve ao fato de que o totalitarismo colonial havia sido trazido para o coração da Europa, enquanto que anteriormente se encontrava em outros continentes. Com isso, Marta nos mostra como a obra do autor aponta os limites do pseudo-humanismo racista europeu, além de nos ajudar a entender as origens extraeuropeias da modernidade e como a Europa sempre dependeu daqueles povos até então considerados sem história. (WOLF, 2005) Em síntese, a poesia de Césaire nos convida a refletir sobre direitos humanos e sobre universalismos a partir das margens, da experiência colonial marcada pela violência e pela injustiça, forçando-nos a descentrar a Europa de sua posição de zênite de uma dita evolução histórica.

No segundo capítulo, Lara Selis e Natália Félix nos convidam para um interessantíssimo diálogo sobre os limites da liberdade a partir das contribuições de Frantz Fanon e Ashis Nandy. Segundo as autoras, a despeito de ser uma das mais abrangentes ambições políticas modernas, inclusive com a garantia da liberdade individual e coletiva ancorando a legitimidade dos Estados modernos, a liberdade ainda é constantemente adiada ou indeferida a um número bastante considerável de indivíduos. Logo, a proposta do capítulo é tratar as obras de Fanon e Nandy como aberturas teóricas para projetos de liberdade, aberturas estas de forma alguma excludentes.

Em linhas gerais, a extensão da opressão colonizadora, fosse ela física ou subjetiva, fez da resistência um traço comum entre os trabalhos que pensam o mundo colonial. Fanon, nascido na Martinica, com ascendência africana e francesa e refletindo à luz da experiência argelina, defende, dentre outros pontos, a violência colonial contra o colonizador como sendo a chave para a libertação do sujeito colonizado. Por sua vez, Nandy, tendo como perspectiva a experiência colonial indiana, defende uma proposta inspirada pela resistência política de matriz gandhiana: a violência acaba sendo uma forma de resistência já cooptada pelo colonialismo, não rompendo com a díade colonizador/colonizando, podendo resultar apenas numa inversão de polos.

As diferenças são mais complexas do que a síntese aqui redigida aparenta demonstrar. Da mesma forma, as explicações para projetos tão distintos repousam, igualmente de forma geral, nos distintos sujeitos históricos com os quais os autores dialogam. Fanon, com o escravo negro a quem foi negado qualquer consideração iluminista sobre o humano. Nandy, com o nativo

indiano que lhe foi subscrito o atraso, porém sem negar sua humanidade. Com tal diálogo, Lara e Natália proporcionam uma importante contribuição para os estudos acerca da colonialidade por meio da exploração do instrumental analítico e político de autores cujas vidas e obras tinham como intuito denunciar situações de colonialidade.

O terceiro capítulo, de responsabilidade de Marcos Costa Lima, analisa de forma rigorosa o pensamento daquele que para muitos seria talvez um dos pais fundadores do pós-colonialismo: Edward Said. O objetivo do capítulo, porém, não é proporcionar uma síntese de obra tão extensa e diversa como a de Said, que inclui textos sobre literatura comparada, política e música, mas interrogar tal produção a partir do que seriam potenciais pontos de diálogo com a área de Política Internacional Comparada. Tendo como fio condutor especialmente os argumentos desenvolvidos nos clássicos *Orientalismo* e *Cultura e Imperialismo*, publicados no Brasil em 1990 e 1995 respectivamente, Costa Lima pinça cinco grandes temas de destaque na obra de Said que se prestam para tal diálogo.

Em primeiro lugar, teríamos o presente *poder hegemônico exercido pelo governo dos Estados Unidos* ao longo do século XX e início do XXI, o qual lança a todos questões relativas às pretensões imperiais desse país, os desafios à interdependência transnacional, até mesmo às ambições de construção de uma ordem mundial efetivamente democrática. O segundo tema é a *questão nacional*, discutido em Said para além de movimentos nativistas em respostas ao processo colonial, mas vista de forma crítica, como processo que inclusive poderia desvirtuar as lutas de independência e libertação.

O terceiro tema é a discussão sobre a *causa palestina*,<sup>4</sup> tensionada sobretudo pelo fato de Said ser um árabe-americano que vive em dois mundos. O tema perpassou diversos textos de Said e sempre nos proporciona argumentos importantes para crítica à forma desumana como Israel lida com a questão. O quarto tema seria a visibilidade que Said dá à *contribuição intelectual da periferia*, iluminando figuras como Eqbal Ahmad (paquistanês), Ngugi Wa Thongo (queniano), José Martí (cubano), dentre tantas outras figuras. Por fim, temos o tema do *exílio*, que, à luz de questões contemporâneas, como migrações

---

4 A título de curiosidade, o conhecido livro de Krishna (2009) tem em sua capa uma foto de Said atirando uma pedra em um *checkpoint* israelense, salvo engano.

internacionais e refugiados, se torna uma discussão nada desprezível. Dentre outros pontos discutidos ao longo do capítulo, Costa Lima apresenta a visão de Said sobre o intelectual, cujo papel seria o de desafiar e derrotar tanto os silêncios impostos quanto as quietudes que se transformaram em normas. Ao final, a despeito das críticas pós-estruturalistas, Said emerge do texto de Costa Lima como um defensor do humanismo, porém um humanismo crítico dos perigos que universalismos podem acarretar, sobretudo para aquelas e aqueles que se encontram nas margens.

O quarto capítulo, produto da parceria entre Leonardo Ramos, Rodrigo Teixeira e Marina Scotelaro, centra-se na crítica pós-colonial de Naeem Inayatullah e David Blaney à Economia Política Internacional, sobretudo a de matriz liberal. Recuperando argumentos de autores como Tzvetan Todorov e Karl Polanyi, Inayatullah e Blaney, constroem uma das mais originais críticas não apenas ao liberalismo, mas também à área de Relações Internacionais como um todo, a partir da dificuldade de ambos em lidarem com o problema da diferença. Essencialmente, Relações Internacionais e a Economia Política Internacional liberal dispensam à diferença o que Todorov chama de duplo movimento. Primeiramente, temos uma separação absoluta entre *self* e *other*, a qual redundava ora no reconhecimento da diferença, porém seguida de assimilação, ora na sua própria erradicação.

Com o intuito de explorar as implicações desse e de outros argumentos, Leonardo, Rodrigo e Marina refletem sobre como a obra dos autores contribuiu para a desestabilização de determinados discursos no campo das Relações Internacionais. Em linhas gerais, duas grandes contribuições emergem da obra de Inayatullah e Blaney a partir da leitura efetuada pelo trio. Primeiramente, temos uma crítica ao próprio campo da Economia Política Internacional a partir da ideia de uma Economia Política Cultural. Em segundo lugar, uma potente crítica ao liberalismo, particularmente ao caráter ético-normativo da crítica desferida. No percurso realizado, Leonardo, Rodrigo e Marina mostram como Inayatullah e Blaney desenvolvem ideias como a consideração da Economia Política como um encontro cultural – *grosso modo*, construir culturalmente a economia ao conferir à racionalidade técnica um lugar político e social –, assim como a compreensão da Economia Política Internacional como uma cultura de competição, que implica reconhecer os propósitos e valores desse campo como socialmente construídos.

A segunda parte do livro começa a partir do quinto capítulo, de autoria de Ramon Blanco e Ana Carolina Delgado. Tomando de empréstimo de Aníbal Quijano o conceito de colonialidade, o qual procura dar sentido à uma estrutura de poder hierárquica desenhada e desenvolvida durante o período colonial, porém que ainda perdura, a meta do capítulo é ambiciosa. Combinando uma genealogia teórica e histórica do conceito, Ramon e Ana procuram destacar as características da colonialidade e os momentos fundamentais que permitiram sua inserção estrutural na política internacional. A despeito de ser tema importante em Relações Internacionais, os autores apontam que colonialidade é ainda uma dimensão pouco explorada e – por que não – desconhecida dentro da própria disciplina.

Para alcançar seu objetivo, os autores executam três movimentos principais. O primeiro, conforme antecipado, é uma discussão sobre o conceito de colonialidade, no qual vemos, além de uma distinção vis-à-vis colonialismo, um diálogo significativo com diversos autores e autoras do que se convencionou chamar grupo Modernidade/Colonialidade.<sup>5</sup> Em seguida, Ramon e Ana apresentam como tal conceito se operacionaliza e, em sua avaliação, a noção de raça é de fundamental importância, pois permite classificação social e hierarquização. Ademais, além da instrumentalização da raça, temos ainda uma dupla colonização, do tempo e do espaço, que permitem o estabelecimento da modernidade. Por fim, dois exemplos empíricos são trazidos para discutir a inserção estrutural da colonialidade: o pensamento de Francisco de Vitoria e seu impacto dentro da formação do Direito Internacional, e o chamado Debate de Valladolid, ocorrido em meados do século XVI e que discutia o que seria entendido como humanidade e se os ameríndios faziam parte dela.

*Professora, quem, hoje, seria o subalterno?* Refletindo a partir de uma pergunta endereçada diretamente à Gayatri Spivak durante um *summer school* – escola de verão – em Londres, Roberto Yamato inicia o sexto capítulo. Diferentemente dos capítulos anteriores, Yamato navega com elegância entre o tom analítico tradicional da academia, sobretudo quando introduz ideias do filósofo franco-magrebino Jacques Derrida, métodos transdisciplinares, particularmente *insights* de Michael Shapiro sobre a utilização do cinema para análises, e reminiscências pessoais, especialmente quando nos relata o

---

5 Para detalhes sobre esse grupo, ver Ballestrin (2013).

nascimento de sua filha Luisa. Tais são seus artifícios para explorar a resposta de Spivak ao questionamento que abre o capítulo: o subalterno contemporâneo seria, hoje, o migrante irregular.

Dentro dos diversos movimentos analíticos, estéticos e autobiográficos realizados ao longo do capítulo, Beto argumenta que o migrante irregular nos convoca a pensar fronteiras e limites. A figura migrante permitiria, portanto, que rastreássemos o espaço-tempo daquele fora constitutivo do sistema internacional moderno, capitalista e (neo)liberal. Seguir os rastros do(a) migrante nos provocaria a, ao menos, começar a entender uma dimensão subterrânea, em que o que o autor chama de in-significação política da vida seria a um só tempo gritante e silenciada. Outro ponto de destaque em sua argumentação refere-se ao argumento de que o internacional condiciona a vida social humana, relacionalmente diferenciando, hierarquizando e organizando, por exemplo, as condições de ser humano, cidadão, nacional, estrangeiro, exilado, dentre outros. Em suma, o ponto seria que a identidade é uma construção política, social, cultural, racial, de gênero etc., e que a condição internacional é constitutiva de trama tão complexa que condiciona a vida humana.

As interfaces entre pós-colonialismo e feminismo são discutidas por Luciana Ballestrin, no sétimo capítulo. Para tanto, Luciana, por meio de narrativa segura e conceitualmente rigorosa, delinea considerações sobre o tradição pós-colonial como um todo, apresentando, dentre outros pontos, um enquadramento analítico bastante útil para compreendermos as idiossincrasias desse corpo heterogêneo de ideias.

Teríamos assim o *pós-colonialismo anti-colonial*, originário a partir de uma conjuntura histórica preenchida pelos processos de libertação e descolonização dos anos 1950-1960 e cujos principais expoentes seriam figuras como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Almirante Cabral, dentre outros, influenciados pelo marxismo revolucionário e o pan-africanismo, por exemplo. Em seguida, a partir do contexto histórico do final dos anos 1970, no qual discussões sobre globalização começam a se tornar mais cadentes, emerge o que Luciana denomina *pós-colonialismo canônico*, influenciado pelo Estudos Subalternos Indianos, pós-estruturalismo, e outras correntes intelectuais, e cujas figuras de destaque seriam Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak. Finalmente, a partir dos anos 2000, surge o *pós-colonialismo decolonial*, sobretudo a partir

da América Latina e tendo como representantes de renome Walter Mignolo, Arturo Escobar e Maria Lugones, por exemplo.

Dentre as principais contribuições que a intersecção entre pós-colonialismo e feminismo produz, Luciana aponta como este último permitiu que sobretudo o pós-colonialismo canônico revisasse e questionasse suas principais questões. Seguindo Deepika Bahri (2013), questões de gênero são inseparáveis da crítica pós-colonial, e o pós-colonialismo anti-colonial e o canônico produziram reflexões muito embrionárias sobre esta temática. Ademais, o feminismo pós-colonial crava interrogações importantes no próprio feminismo ao argumentar sobre o caráter “colonial” do discurso feminista ocidental quando este cria representações estereotipadas da mulher do Terceiro Mundo. Após tais apreciações, Luciana caminha para discutir como ambas correntes teóricas contribuem para uma avaliação crítica das Relações Internacionais e finaliza o texto com uma apreciação necessária sobre o estado da área no Brasil, informada pelo diálogo teórico proposto ao longo do capítulo

Os três últimos capítulos do livro apontam, cada qual a seu modo, suas atenções para o Brasil. No oitavo capítulo, Victor Coutinho Lage produz uma análise original sobre o campo comumente designado como “Interpretações do Brasil”, em cujo panteão repousam figuras do calibre de Sérgio Buarque de Hollanda, Caio Padro Júnior, Celso Furtado, Gilberto Freyre, dentre tantos outros. Num primeiro momento pode parecer contraintuitivo a associação entre figuras que, conforme as interpretações canônicas da área, pensaram a formação do Brasil com uma discussão envolvendo relações internacionais e pós-colonialismo. Contudo, é justamente aqui onde jaz a inovadora proposta de leitura do autor.

Num texto em que de saída nos alerta de que não é o certificado de nascimento da teoria que importa, e sim a forma como ela é mobilizada, Victor defende o argumento de que as chamadas interpretações do Brasil podem ser compreendidas de duas formas. De um lado, as interpretações endossam diferentes variações de uma perspectiva modernizante sobre o processo formativo brasileiro. De outro, estas mesmas interpretações podem ser exploradas pelo o que o autor chama de frestas que abrem para uma problematização da própria ideia de modernização. Apropriando-me das palavras de Victor e da leitura que ele faz de Roberto Schwarz, o processo formativo brasileiro pode ser compreendido como um ponto nevrálgico por onde passa e se revela parte



importante da história mundial. Logo, a interpretação do Brasil tem embutida em si uma interpretação da modernidade.

Ao final do texto, Victor ilustra a potência de seu esquema interpretativo ao interpelar tanto *A Revolução Burguesa no Brasil*, de Florestan Fernandes, quanto *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque, obras que dispensam apresentações. O resultado é uma leitura instigante, que aponta como obras aparentemente interessadas apenas na realidade sociopolítica brasileira podem conter interpretações originais – e que nada ficam a dever vis-à-vis o *mainstream* da área – sobre o que designamos “internacional”.

Na mesma toada, Flávia Guerra Cavalcanti discute, no nono capítulo, relações internacionais a partir da periferia. A originalidade da contribuição de Flávia reside em mobilizar conceitos desenvolvidos por duas importantes figuras brasileiras para interrogar pressupostos da área de Relações Internacionais, assim como apontar os paralelos possíveis com temas caros ao pós-colonialismo: a *antropofagia* de Oswald de Andrade, figura basilar do movimento modernista no Brasil, e o *perspectivismo ameríndio* do renomado antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Tal exercício criaria condições para contestar a epistemologia moderna ocidental que ancora o nosso pensar sobre o mundo em geral, e sobre as relações internacionais em particular.

Sobre Oswald de Andrade, Flávia argumenta, dentre outros pontos, que a antropofagia realiza uma releitura da história oficial brasileira, particularmente quando mostra que a história que emerge do manifesto é uma polifonia de vozes oprimidas e subalternizadas que até então haviam sido abafadas. Ademais, outra importante contribuição oriunda do manifesto seria um potencial tratamento alternativo à questão de como se lidar com a diferença. Aqui, há uma absorção do outro que não necessariamente leva a uma subalternização, mas sim a um enaltecimento. Em linhas bastante gerais, a antropofagia se caracterizaria por ser um processo de assimilação crítica, no qual teríamos uma apropriação da identidade do outro pelo eu, porém, o eu se transformaria no outro, o dentro se transforma no fora, e vice-versa. Trocando em miúdos, fronteiras são diluídas e identidades não são pré-fixadas. Para além de outros temas tão bem discutidos por Flávia, a autora destaca como o texto de Oswald de Andrade antecipa preocupações apontadas pelo pós-colonialismo, desde o questionamento da razão moderna europeia até discussões sobre alteridade. Em suma, de uma obra aparentemente interessada somente em discussões

relativas à cultura brasileira é possível depreender *insights* que justamente interrogam a própria possibilidade de identidades naturais e tradicionalmente vistas de formas não relacionais.

A partir do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, Flávia traz para a discussão o canibal e como a partir dessa figura é possível repensar as relações eu/outro, dentro/fora. Segundo a autora, podemos traçar alguns paralelos entre o perspectivismo ameríndio e críticas pós-estruturalistas, porém, por estas últimas não levarem em consideração a diferença colonial, encontraríamos limitações. Para chamar a atenção dessa especificidade, Viveiros de Castro, brincando com o conceito de *différance* de Derrida, cunha o termo diferença: uma relação de incorporação canibal, dado que o modo básico de relacionamento ameríndio seria a caça, a predação do outro. Contudo, o mito canibal não deve ser entendido como oposto da razão, mas sim um pensamento rigoroso sobre incorporação, predação e transformação a partir da periferia. Não à toa, Viveiros de Castro afirma existir um cogito canibal.

A antropofagia canibal introduz uma concepção de tempo e história dialógica, em que a voz da vítima é escutada ao mesmo tempo em que se ouve a voz do predador. Logo, o ato canibal não é resultado de uma relação assimétrica, mas sim entre culturas que coexistem num mesmo tempo e uma depende da outra para a preservação de sua memória. Antropofagia, canibal e diferença seriam então conceitos que trazem embutidos em si o potencial para nos deixar mais atentos para a diferença colonial inerente a um pensamento produzido a partir da periferia.

Por fim, mas não menos importante, o décimo capítulo é de autoria de Francine Rossone de Paula, cujo subtítulo é bastante provocador: a ascensão e queda do Brasil. Segundo a autora, sobretudo após a chegada ao poder do ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, muitas foram as análises que propagaram mudanças qualitativas na política global, com destaque para o acesso de países como o próprio Brasil a um patamar mais elevado. Como a própria epígrafe do texto deixa claro, estaríamos deixando de ser um país de segunda classe e adentrando o estágio de país de primeira classe, com indicadores socioeconômicos comprobatórios que autorizariam tamanha transformação.

Tendo a discussão sobre o caso brasileiro como pano de fundo e municiada por ideias e conceitos oriundos da tradição da teoria da dependência e do pensamento decolonial, Francine constrói uma poderosa crítica às narrativas

sobre desenvolvimento e autonomia. Conforme a autora, muitas das interpretações sobre transformações na política internacional enfatizam a reconfiguração de vencedores e vencidos no globo, porém ignoram a forma como este próprio discurso de emergência reproduz as regras que definem vencedores e perdedores. Em outras palavras, a condição para a vitória continua sendo a participação na competição econômica liberal, que certamente prosseguirá produzindo desigualdades. Ato contínuo, categorias como “mundo em desenvolvimento”, “terceiro mundo” ou “sociedades modernas” não podem ser eliminadas de dentro de uma estrutura dicotômica e hierárquica sem que a própria estrutura que as contém não imploda. Subjugação e dominação, nos diz Francine, são dois lados da mesma moeda.

No entanto, a crítica não se restringe a uma visão macro e dependentista sobre economia e política. Desafiar desenvolvimento e autonomia requer interrogar os fundamentos de ambas ideias, os quais são embasados na individualidade moderna ocidental e jazem sobre concepções particulares de boa vida e boa sociedade. Há, portanto, a necessidade de se descolonizar não apenas as próprias bases do conhecimento, mas também a própria geopolítica desse conhecimento. Questões como: quem, quando, por que e onde o conhecimento é produzido seriam tão importantes – senão mais – quanto seu o conteúdo. Temos assim um imperativo para procurarmos novas cosmologias e modos alternativos de organização social. Não à toa, tal conjunto de ideias contribuem para o tom crítico de Francine sobre narrativa da ascensão e queda brasileira: as mesmas condições que levaram o Brasil a galgar posições de atuação global seriam aquelas que continuam a produzir disparidades e, quando não mais sustentadas, justificariam e explicariam o fracasso do país.

Feitas as contas, as contribuições aqui reunidas apontam para o fato de que a chegada das tradições pós-colonial e decolonial nas Relações Internacionais brasileiras, a despeito de toda a sua heterogeneidade, não é casuísmo. Pelo contrário: trata-se de esforço planejado de pesquisadoras e pesquisadores que há algum tempo vêm refletindo sobre como tal corpo de ideias pode não só produzir ganhos analíticos aos mais diversos objetos, mas também contribuir para uma forma alternativa, e menos dicotômica e hierarquizada, de se pensar Relações Internacionais. A obra coletiva ora apresentada é, portanto, mais uma tentativa da Rede Colonialidades e Política Internacional de unir tais

esforços, que até então estavam dispersos, e reforçar junto às leitoras e leitores as potencialidades do pensamento pós-colonial, agora a partir do Brasil.

No entanto, antes de encerrar esta introdução, há uma série de agradecimentos que preciso fazer. Em primeiro lugar, agradeço aos colegas que me confiaram seus capítulos para que pudesse organizar o presente livro. A jornada foi longa, e muitas vezes tortuosa, mas chegamos enfim ao nosso ponto de chegada. Amigas e amigos, muito obrigado. Em segundo lugar, no nome da Profa. Flávia Goulart Rosa, agradeço a todas as pessoas à frente da Editora da Universidade Federal da Bahia, que aceitou o desafio de editar a primeira obra sobre perspectivas pós-coloniais e decoloniais inteiramente feita no Brasil. Em terceiro lugar, agradeço muitíssimo o Prof. Carlos Henrique de Carvalho, pró-reitor de pesquisa e pós-graduação da Universidade Federal Uberlândia (UFU), por acreditar em nosso trabalho e nos ajudar na viabilização do presente livro. É certamente um privilégio contar com o auxílio da UFU nessa empreitada, e a isso devo muito à confiança que o Prof. Carlos Henrique teve em nosso trabalho. Por fim, porém não menos importante, agradeço a todos os cidadãos e cidadãs de nosso país que mediante seus impostos financiam a pesquisa em nosso país. Mesmo em tempos de dificuldades como os atuais, em que o obscurantismo ameaça a universidade, seguimos firme, acreditando piamente que o futuro de qualquer país passa inescapavelmente pela educação e pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- BAHRI, D. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 21, n. 2, v. 336, p. 659-688, 2013.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, 2013.
- FABIAN, J. *Time and the Other: how Anthropology makes its Subject*. New York: Columbia University Press, 1983.
- KRISHNA, S. *Globalization and Postcolonialism: Hegemony and Resistance in the Twenty-First Century*. New York: Rowan & Littlefield Publishers, 2009.
- McEWAN, C. *Postcolonialism and Development*. London: Routledge, 2009.
- WOLF, E. *A Europa e os povos sem história*. São Paulo: EDUSP, 2005.

# AIMÉ CÉSAIRE: AS EXCLUSÕES E VIOLÊNCIAS DA MODERNIDADE COLONIAL DENUNCIADAS EM VERSOS

MARTA FERNANDÉZ

“A Europa é indefensável. [...] O grave é que a Europa é moral e espiritualmente indefensável”.

*Aimé Césaire* (2000 p. 15-16)

A Europa vive, desde 2015, a sua maior crise migratória desde a Segunda Guerra com a chegada no Velho Continente de um grande número de refugiados, provenientes sobretudo da Síria, devastada por uma guerra civil que se arrasta desde 2011. Considerada lócus por excelência do humanismo, da racionalidade, da democracia e dos direitos humanos, a Europa vem agindo de forma desconcertada, e alguns dos seus países vêm adotando políticas pouco afeitas ao respeito à diferença e que sinalizam xenofobia e racismo. Esse foi o caso, por exemplo, das políticas violentas, de exclusão da diferença, adotadas pelo primeiro ministro húngaro Viktor Orbán, que incluíram desde o uso de gás lacrimogêneo até a construção de uma cerca de arame ao longo da fronteira com a Sérvia para impedir a entrada de refugiados, representados pejorativamente pelo premiê como “rebeldes” ou como uma ameaça à estabilidade e segurança da Europa cristã. Contudo, a securitização do refugiado e a generalização do mesmo como uma ameaça, visível em outros espaços europeus para além do caso extremo da Hungria, são colocadas em xeque por

incidentes que, vez ou outra, conferem visibilidade e identidade aos refugiados, entendidos, em geral, como uma massa amorfa e indefinida. Esse foi o caso de Aylan Kurdi, que revelou ao mundo uma faceta do refugiado, frágil e desamparada, que divergia daquela propagada por alguns representantes europeus. O drama de Aylan, de apenas três anos, que junto com a sua família havia abandonado a cidade síria de Kobane, na fronteira com a Turquia, para escapar do avanço do Estado Islâmico (EI), comoveu as audiências ocidentais ao virilizar nas redes sociais urgindo por políticas mais solidárias por parte dos países da União Europeia. O corpo de Aylan foi encontrado, em posição fetal, nas areias do balneário turco de Ali Hoca depois que o bote onde estava, e que transportava outras 16 pessoas anônimas, naufragar, na travessia rumo à ilha grega de Kos, provocando o seu afogamento, do seu irmão mais velho e da sua mãe.

As práticas de violência física e interpretativa mobilizadas para lidar com os refugiados vindos das antigas colônias europeias da Ásia e da África expõem o falso universalismo europeu denunciado em versos por Aimé Césaire na década de 1950, mas que se mantêm atuais no contexto pós-colonial, já que tais práticas revelam a persistência dos limites e das ambiguidades do aclamado universalismo europeu. Desestabilizando o pretensão universalismo europeu, Césaire nos mostra que uma civilização que trai seus próprios princípios é uma civilização moribunda, que uma civilização que se mostra incapaz de resolver os problemas por ela suscitados, a exemplo do (duradouro) problema colonial é uma civilização decadente. (CÉSAIRE, 2000) A velada hipocrisia europeia, repudiada por Césaire, se faz explícita toda vez que os princípios igualitários alardeados pela Europa não se estendem para os sujeitos que atravessam suas fronteiras vindos de espaços pós-coloniais. A Europa, berço do Iluminismo e da democracia, continua “moral e espiritualmente indefensável” ao atualizar, em pleno século XXI, os traços excludentes e racistas do seus (des)encontros com o mundo (pós)colonial.

Este capítulo divide-se em duas partes. A primeira delas visa introduzir a trajetória acadêmica e política de Césaire, bem como apresentar um dos seus conceitos centrais: o de negritude. Pretende-se, nesta parte, contribuir para os esforços recentes voltados para conferir visibilidade ao pensamento de Césaire, que foi, de um modo geral, pouco analisado pelos estudos pós-coloniais, ainda que muitas das suas reflexões se mantenham extremamente

atuais. Na segunda parte do capítulo, a partir da leitura crítica de Césaire sobre o nazismo, busca-se chamar a atenção para os efeitos contraditórios da colonização e das suas fronteiras raciais para a própria civilização ocidental.

## NEGRITUDE EM FÚRIA CONTRA A VERDADE BRANCA

Poeta, ensaísta, dramaturgo e político antilhano, Aimé Césaire nasceu em 1913 na Martinica, à época, departamento ultramarino francês no Caribe. Após ter concluído com êxito seus estudos secundários no Liceu Schoelcher em Fort-de-France, capital da Martinica, Césaire conseguiu, em 1931, uma bolsa de estudos para ingressar no Liceu Louis-le-Grand em Paris, onde conheceu Léopold Senghor, quem, quase três décadas depois, se tornaria presidente do Senegal. De 1935 até 1939, Césaire deu continuidade aos seus estudos na renomada École Normale Supérieure, conhecida por formar a elite acadêmica e administrativa da França, após ter sido aprovado num processo seletivo altamente competitivo e desgastante. Ironicamente, no momento em que Césaire estava estudando com afinco os cânones da intelectualidade europeia e, sobretudo, francesa, para ingressar nesta instituição, ele também se dedicava junto com Senghor e outros intelectuais da diáspora negra em Paris, como é o caso do escritor e político guianense León Damas, à concepção do jornal “L’Étudiant Noir” (O Estudante Negro), onde, em 1935, é cunhado o termo *negritude*, por meio do qual, rejeita-se a internalização do saber eurocêntrico ou a assimilação cultural por parte da comunidade negra da França e do resto do mundo. (KELLEY, 2000)

Embora o termo negritude tenha sido empregado pela primeira vez por Césaire, ele próprio reconhece tratar-se de um conceito coletivamente gestado por intelectuais negros. (CÉSAIRE, 2006) Ao evocar a valorização da cultura negra e o repúdio ao racismo francês, a negritude, no entendimento de Césaire, expressava uma revolta contra os discursos de verdade veiculados pelo mundo capitalista de supremacia branca. (CESAIRE, 2006; RABAKA, 2015) Tais discursos propagavam a ideia do negro bárbaro, primitivo, promíscuo, incapaz de construir uma civilização (RABAKA, 2015; WILDER, 2005), sem passado, deslocado da história e da vida política. Césaire chama a atenção para o estabelecimento de uma série de relações discursivas hierárquicas entre colonizador e colonizado, construídas durante séculos de hegemonia cultural

ocidental, que naturalizavam uma série de preconceitos que inferiorizavam o negro vis-à-vis o branco. (CÉSAIRE, 2006) Para Césaire, contudo, as ditas “civilização” e “racionalidade” ocidentais, dependiam da invenção do “Outro” como bárbaro para se afirmarem enquanto tais. (CÉSAIRE, 2000)

Antes de ser um termo descritivo e passivo, a negritude era um termo normativo e ativo. O termo pretendia ser um grito de resistência à opressão colonial. Concebida por Césaire como uma “atitude ativa e ofensiva do espírito”, uma “revolta”, de fato, a negritude desempenhou um papel fundamental de catalisador dos movimentos de independência africanos na década de 1960. (CÉSAIRE, 2006, p. 87) De acordo com Rabaka (2015, p. 184), a negritude em Césaire utilizava palavras como armas (*fighting words*) voltadas para a práxis política, para a revolução social e para a renovação cultural.

Influenciado por Marx e Hegel, Césaire acreditava que o passo prévio à ação, à movimentação anticolonial, era a desalienação e o reconhecimento da diferença. Para tanto, fazia-se necessário desensinar a linguagem do colonizador, que havia instilado sobre milhares de colonizados: o medo, o complexo de inferioridade, o desespero e a bajulação vis-à-vis seus pretensos superiores. A condição prévia para todo despertar político-cultural, deveria começar, portanto, com a explosão de uma identidade largo tempo contrariada, por vezes negada e, finalmente, liberada. (CÉSAIRE, 2006) A liberação da identidade correspondia ao momento de desalienação, quando seria revelada a farsa, o caráter nada objetivo, da identidade pejorativa atribuída ao negro pelo branco. A emancipação só se tornaria possível uma vez que se desvelasse a natureza artificial e opressora das estruturas epistemológicas do colonizador, as quais, conforme sabemos por Marx, limitam a capacidade do dominado de intervir na realidade a fim de modificá-la. Somente quando o negro deixasse de ser ver como uma “coisa” e adquirisse consciência dos processos de “coisificação” (CÉSAIRE, 2000) e de desumanização levados a cabo pelo colonizador é que ele poderia se empoderar como sujeito político, deixando de ser um mero “instrumento de produção” à mercê do capitalismo. Esse movimento de desalienação foi descrito por Jean-Paul Sartre como um processo de completo desnudamento ou de destruição da verdade de outros, antes que os negros revolucionários fossem capazes de construir suas próprias verdades. (SARTRE, 1976) Desse modo, além de liberada dessa imagem hostil da diferença projetada pelo colonizador, a identidade negra deveria ser



afirmada, positivamente, por meio de um movimento de resgate do mérito da cultura, da civilização, do estilo e da singularidade das sociedades colonizadas. (CÉSAIRE, 2006)

A busca do reconhecimento e da individualidade por parte do negro colonizado envolve um processo dialético à la Hegel. Tal processo é evidenciado, por exemplo, na releitura feita por Césaire da peça teatral “A Tempestade” (1611) de Shakespeare para o teatro negro, onde se promove o encontro entre Próspero, imaginado como o colonizador, e Caliban, representado como o negro escravizado que deseja liberdade e resiste ao seu mestre. (CÉSAIRE, 2002) Na posição do colonizador, Próspero é representado como um *locus* de poder, devido, sobretudo, à sua habilidade de produzir um discurso que assume *status* de verdade. (KHOURY, 2006) Por meio do monopólio de tal discurso, Próspero oblitera a subjetividade de Caliban de dois modos principais: (i) Caliban é um nome imposto e (ii) a história de Caliban é negada. (KHOURY, 2006) A fim de ter sua identidade reconhecida, Caliban resiste ao discurso imposto pelo colonizador que, ele reconhece, lhe foi ensinado com o mero intuito de permiti-lo entender as ordens do seu mestre. E assim, o mesmo discurso que permite a Próspero explorar Caliban, se volta contra ele, uma vez que seu escravo se vale desse mesmo discurso para resistir, seja maldizendo seu senhor na sua mesma língua, seja recusando-se a comparecer diante dele quando convocado pelo nome que lhe foi imposto. (KHOURY, 2006) Por outro lado, Caliban produz uma contranarrativa que desautoriza a história oficial monopolizada por Próspero na medida em que o apresenta como um usurpador da ilha, um traidor da hospitalidade e, sobretudo, como um mentiroso. (KHOURY, 2006) Outro movimento feito por Caliban no sentido de afirmar sua história em contraposição à “História” de Próspero é lutar pela dignidade dos seus ancestrais, do seu passado, da sua história, representados metaforicamente na peça pela figura da sua mãe, Sycorax, degradada por Próspero. (KHOURY, 2006) Ao negar a verdade do discurso de Próspero, Caliban resiste, ainda que no marco do contexto discursivo do seu opressor. A resistência de Caliban, desse modo, opera nos interstícios do contexto discursivo do colonizador, nas frestas e oportunidades apresentadas pela sujeição discursiva. (BHABHA, 1997; KAPOOR, 2003) Por meio do seu gesto, Caliban desautoriza o saber colonial, o torna ambivalente, obstruindo sua plena presença. (BHABHA, 1997)

No curso da peça, Caliban resiste ao status de não identidade que lhe foi imposto por Próspero não apenas por meio das estratégias acima mencionadas, mas também resgatando traços de uma cultura alternativa africana para afirmar sua subjetividade diante do seu senhor, a exemplo das canções dedicadas à Shango, deus do trovão e dos raios, ou de termos africanos, como é o caso de “Uhuru”, que significa liberdade. (KHOURY, 2006) Esses momentos revelam a dimensão cultural conferida à ideia de negritude por Césaire, já que por meio de Caliban, resgatam-se experiências acumuladas presentes na memória coletiva dos povos negros colonizados e, inclusive, no inconsciente coletivo. (CÉSAIRE, 2006) Nesse sentido, a batalha de Caliban por reconhecimento é travada, antes de tudo, no terreno cultural, já que se volta contra o discurso de verdade do colonizador, contra a universalidade do seu saber e contra a exclusividade da sua narrativa. Por isso, na peça, o alvo inicial de Caliban é a destruição dos livros de Próspero. (KHOURY, 2006) Todavia, Césaire vai além do embate no campo discursivo, ao apresentar, no final da peça, numa clara mostra de sua influência hegeliana, uma batalha física entre os dois antagonistas, os quais revelam a necessidade de lutar a fim de obterem reconhecimento e individualidade. (HEGEL, 2003) Embora Caliban tenha dito que prefere a morte à humilhação, Césaire não pode permitir que isso ocorra tendo em vista que sua morte simbolizaria a vitória da perpetuação da opressão e a morte de todos os povos colonizados. (KHOURY, 2006) A batalha final, por sua vez, deixa claro a interdependência entre os personagens, já que ao não matar Caliban, Próspero admite que a sua própria identidade é definida pelo Outro escravizado. (KHOURY, 2006) Desse modo, a despeito da aparência de força absoluta do opressor, ele precisa do reconhecimento por parte do subalterno. (BHABHA, 1997) A colonização, para o teórico pós-colonial indiano Homi Bhabha, é uma empresa profundamente contraditória, já que a confiança do colonizador na sua superioridade racial e civilizacional é constantemente enfraquecida pela ambivalência expressa na busca do reconhecimento de tal superioridade aos olhos do colonizado, alguém tido pelo colonizador como dissimulado, não confiável e como um mentiroso congênito. (KRISHNA, 2009) A releitura de Césaire nos ajuda a entender esse processo por meio do qual o colonizador teme e daí se diferencia do “Outro” colonizado, mas, ao mesmo tempo, precisa e deseja o “Outro” para ser reconhecido como superior.

A reivindicação do reconhecimento e do direito à diferença negra em Césaire vem acompanhada por um humanismo radical. (RABAKA, 2015) Logo, ao mesmo tempo em que Césaire clama pelo reconhecimento da irredutível singularidade da identidade negra, ele também defende a igualdade entre todos os seres humanos sob a forma de um universalismo ressignificado que não subsuma a diferença, mas que inclua os direitos das múltiplas realidades culturais. (CÉSAIRE, 2006; WALLERSTEIN, 2006) Esse novo universalismo revela-se crítico em relação ao pretensão universalismo do Iluminismo, que arroga para o si o monopólio sobre o significado de humano e cujas bandeiras de liberdade, igualdade e fraternidade não são extensivas à toda humanidade. (RABAKA, 2015) Nesse sentido, os teóricos da negritude, em geral, e Césaire, em particular, denunciavam as inconsistências entre a política colonial francesa e os valores universais da república francesa, expondo o provincianismo e seletividade do universalismo francês. (RABAKA, 2015) Em contraposição a esse “falso universalismo” da Revolução Francesa, Césaire urge pelo reconhecimento da especificidade da comunidade negra, não como uma antítese ou como uma negação da universalidade, mas, antes, como um passo em sua direção. (CÉSAIRE, 2011) Para Césaire, acessar o universal envolve necessariamente radicalizar o particular, aprofundar a especificidade da comunidade negra. (CÉSAIRE, 2006; WILDER, 2005) Nas suas palavras<sup>1</sup>: “O Ocidente nos disse que a fim de sermos universais temos que começar negando que somos negros, eu, ao contrário, disse para mim mesmo que quanto mais negros nós formos, mais universais seremos”. (CÉSAIRE, 2011, tradução nossa) Todavia, o esforço de Césaire no sentido de combinar seu humanismo universal com o seu particularismo não foi suficientemente desenvolvido (WILDER, 2005, p. 290), revelando, segundo Rabaka, uma série de contradições teóricas ao oscilar entre, de um lado, a afirmação violenta de uma identidade negra e africana, e, de outro lado, um desejo de transcender as concepções eurocêntricas sobre o mundo colonial por meio da celebração de um humanismo radical. (RABAKA, 2015, p. 200-1) Talvez estas contradições apontadas se expliquem pelo fato do seu humanismo crítico ter um propósito,

---

1 “The West told us that in order to be universal we had to start by denying that we are black. I, on the contrary, said to myself that the more we were black, the more universal we would be”. (CÉSAIRE, 2011)

antes de tudo, político-estratégico, de fomento às lutas anticoloniais da sua época, do que teórico-analítico.

A tentativa de Césaire de conciliar o universal com o particular pode ser investigada por meio das suas desavenças com o Partido Comunista Francês (PCF), pelo qual ele se elege deputado em 1946. O encantamento de Césaire com o Partido teve vida curta, já que, decepcionado com a reação tímida dos comunistas franceses face às denúncias dos crimes cometidos por Stálin, dez anos depois, logo após a revolta húngara de outubro, ele escreve uma carta para o então Secretário-Geral do Partido, Maurice Thorez, declarando sua intenção de se desvincular do Partido. Entre os vícios identificados por Césaire na carta de renúncia está a convicção por parte dos comunistas, compartilhada com os burgueses europeus, da superioridade unilateral do Ocidente, ou seja, a crença na ideia de que a evolução tal como ocorreu na Europa é a única possível e desejável. (CÉSAIRE, 2010) Em última instância, Césaire está, por meio da carta, criticando a internalização, por parte dos comunistas franceses, do mesmo universalismo abstrato iluminista que informou a aventura colonial francesa, ou seja, de um universalismo que com a sua fé no progresso e na civilização acaba por excluir grande parte da humanidade, que é entendida como estando situada em estágios atrasados de desenvolvimento e como dependentes do Ocidente para salvá-las de tal condição. Desse modo, Césaire reivindica a descolonização do próprio marxismo, não o renega completamente, mas prevê um marxismo situado, matizado pela negritude, colocado à serviço dos povos negros. O universalismo teórico, metafísico do marxismo, que pregava a solidariedade entre os proletários do mundo inteiro, mas que era míope em relação às questões raciais e às opressões específicas das sociedades colonizadas não lhe interessava. Césaire não compartilhava do reducionismo economicista do marxista, posto que considerava a questão racial central para a perpetuação da exploração no sistema capitalista e não a vê meramente como um epifenômeno ou como subsidiária à luta de classes. (GROSFOGUEL, 2006) Nesse sentido, não bastava que a esquerda chegasse ao poder na França ou que as condições econômicas se modificassem, já que, para Césaire, o negro é duplamente explorado e alienado, não apenas como classe desfavorecida, mas, sobretudo, racialmente, por ser negro. (CÉSAIRE, 1972) O desfazimento da hierarquia de classe, portanto, não é condição suficiente

para o fim da exploração colonial, já que esta hierarquia se sobrepõe a uma outra, igualmente estruturante, a racial.

Nesse sentido, apesar de ter terminado seu ensaio “Discourse on Colonialism” (1950) fazendo um apelo à união dos proletários, o chamado mais sistemático de Césaire é pela solidariedade dos povos negros do mundo inteiro para combater a discriminação. Antecipando as objeções que a sua carta à Thorez suscitaria, Césaire coloca:

Provincialismo? Absolutamente. Não me entero em um particularismo estreito. Mas também não quero me perder num universalismo descarnado. Existem duas maneiras de se perder: pela segregação amuralhada no particular ou pela diluição no ‘universal’. Minha concepção do universal é a de um universal [...] depositário de todos os particularismos, aprofundamento e coexistência de todos os particulares. (CÉSAIRE, 2010, p. 152, tradução nossa)

Na medida em que a questão racial adquire centralidade, Césaire condena o paternalismo europeu que confere aos países ditos avançados uma responsabilidade revolucionária especial. Se a Europa internalizou o racismo, e se esse racismo atravessa as diferentes classes sociais, ela não tem, na visão de Césaire, autoridade para liderar a revolução, que deve ser obra pelos próprios negros. Com esse objetivo em mente, Césaire funda, dois anos depois da sua saída do PCF, o Partido Progressista da Martinica, que herda essencialmente o eleitorado do Partido Comunista. (WALLERSTEIN, 2006)

O cetismo em relação à proposta de Césaire em combinar o particular e o universal está relacionado também ao fato de que sua visão sobre o particular, por vezes, ter sido considerada como tão extremada que beirava o essencialismo, de tal sorte que seria impossível que o particular coexistisse, ou mesmo que fosse transcendido para dar lugar a um outro tipo de lealdade universal centrada numa humanidade cosmopolita. Os que contestam o suposto essencialismo de Césaire consideram que o poeta adota uma visão um tanto quanto romantizada do negro e expressa um senso de nostalgia por um passado africano ao qual já não podemos regressar. Para Bhabha (1997), por exemplo, não existe uma presença ou identidade por detrás da máscara branca utilizada pelo homem negro (FANON, 1985) e, nesse sentido, não existe, como Césaire parece supor, uma essência de presença africana atrás do

processo de “colonização-coisificação”. Informado por Derrida, para Bhabha o retorno para uma identidade nativa “pura” ou a busca por uma história nacional “autóctone”, “verdadeira” conduz a um etnocentrismo sob a forma de um racismo às avessas, uma vez que reproduz a própria estrutura binária de significação. (KAPOOR, 2003) Nas palavras de Bhabha (1997, p. 24):

O extremismo odioso do nacionalismo sérvio prova que a própria idéia de uma identidade nacional pura, ‘eticamente purificada’, só pode ser atingida por meio da morte, literal ou figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade moderna.

Por meio da citação acima, Bhabha expõe não só os perigos, mas, também, a impossibilidade de se acessar uma identidade nacional pura ou originária. (KAPOOR, 2003). Por outro lado, Eugenio Matibag (1991) chama a atenção para o fato de que a afirmação de Césaire sobre a existência de uma identidade caribenha singular ou de um *Self* afro-antilhano se dá por meio de exclusões violentas de todos os outros elementos culturais que formaram a cultura do Caribe, incluindo as contribuições indígenas, asiáticas e, até mesmo, dos europeus. Para Matibag (1991) deve-se indagar se um verdadeiro discurso caribenho de descolonização deve conduzir à negação ou desvalorização de tais contribuições, reiterando, desse modo, exclusões inscritas no discurso colonial. O autor adverte que o conceito de identidade, empregado por Césaire, se tornou suspeito no âmbito das teorizações antiessencialistas que problematizam a noção cartesiana de sujeito. O ataque pós-estruturalista à ideia de um *Self* unificado coloca em xeque, por exemplo, o clamor por uma identidade especificamente caribenha. Todavia, faz-se importante frisar que para Matibag, isso não desqualifica o chamado de Césaire por uma identidade original, tendo em vista que, em um contexto de Terceiro Mundo, o anúncio pós-moderno de morte do sujeito soa não apenas como prematuro, mas como cúmplice do sistema capitalista mundial que dispersou e anulou a subjetividade individual. Compartilhamos do argumento de Matibag de que, no contexto caribenho, o chamado pelo sujeito pode representar um refúgio ou uma importante fonte de resistência contra-hegemônica. (MATIBAG, 1991). Argumentamos aqui que o essencialismo de Césaire não pode ser entendido

à parte do contexto histórico de lutas anticoloniais no qual está situado, ele está voltado para ação, para suscitar transformação política. A essencialização pela via da afirmação violenta de uma identidade obrada por Césaire funciona como uma estratégia de resistência voltada para um contexto histórico específico e sugere o caráter provisório e político da inversão do binarismo colonizador em prol do colonizado.

A celebração da herança negra por Césaire aparece pela primeira vez no seu poema *Diário de um Retorno ao País Natal*, publicado em Paris em 1939. (CÉSAIRE, 2012) Embora nesse mesmo ano, Césaire tenha, de fato, retornado à sua terra natal – junto com Suzanne Roussi, também da Martinica e parte do círculo intelectual do jornal *O Estudante Negro*, com quem o poeta se casa em 1937 – o regresso é metafórico, pois diz respeito ao processo de redescobrimto do seu país, possibilitado pelo contato com o colonizador francês. De fato, a inspiração ou a “mediação metafórica” para o seu poema veio bem antes do seu efetivo retorno para Martinica, quando durante sua estadia na Iugoslávia a convite do amigo Petar Guberina, Césaire avista uma ilha no mar Egeu chamada Martinska, que lhe recorda sua terra natal. (SUK, 2001, p. 28) Vale lembrar que o poema foi praticamente ignorado no momento da sua publicação até ser endossado pelo famoso escritor surrealista francês André Breton, que conhece Césaire – agora professor do mesmo Liceu Schoelcher que frequentou quando adolescente – quando realiza uma visita à Martinica durante a Segunda Guerra.

No *Diário*, a capital da Martinica é descrita como uma terra alienada, desprovida de vida e habitada por zumbis colonizados. (CÉSAIRE, 1972; RABAKA, 2015) O remédio para tal inércia, prescrito por Césaire no poema, é o retorno e a conciliação dos antilhanos com as suas raízes africanas. Assim como em outros escritos, Césaire enaltece o passado das sociedades africanas cujas essências foram drenadas pelo colonialismo e que são tidas pelo poeta como comunais, democráticas, cooperativas, fraternais e, nesse sentido, não como pré-capitalistas, mas, antes de tudo, anticapitalistas. (CÉSAIRE, 2000) Tais sociedades, para Césaire, poderiam vir a oferecer lições valiosas ao Ocidente sobre a construção de mundos alternativos. (KELLEY, 2000) Nesse ponto é importante salientar, em discordância daqueles que chamam a atenção para o essencialismo contido na noção de negritude de Césaire, que a sua proposta de investigação do passado africano não é estéril, mas dinâmica e orientada

para o futuro, mas, obviamente, não o futuro prescrito pela dita civilização europeia. O futuro do mundo deveria incluir na sua configuração os saberes e experiências das sociedades ancestrais africanas. Todavia, isso não significa que, para Césaire, esse passado particular africano deva ser replicado na sua inteireza e universalizado, não apenas porque o poeta tem consciência da inviabilidade prática de se resgatar uma história inviolada por séculos de colonialismo, mas também porque, ao expor tal visão, ele se tornaria alvo da mesma crítica que dirige ao universalismo ocidental. Nesse sentido, a identidade africana, a *Africanité*, existe, para Césaire, enquanto uma experiência histórica particular, assim como a história europeia que, para usar os termos de Dipesh Chakrabarty, é vista de forma provincializada. (CHAKRABARTY, 2000) Nesse sentido, o universalismo de Césaire é portador de múltiplas particularidades, culturais e históricas.

Por outro lado, como Césaire faz questão de esclarecer na Primeira Conferência Hemisférica dos Povos Negros da Diáspora, realizada na Universidade Internacional da Flórida, em 1987, sua concepção de Negritude não tem uma conotação biológica. (CÉSAIRE, 2006) Na ocasião, ele indaga sobre o mínimo denominador comum que reúne os participantes na conferência em Miami e no mesmo parágrafo ele mesmo responde que não é a cor da pele, senão o fato de se relacionarem de uma forma ou de outra com grupos humanos que experimentaram as piores violências da história, seres marginalizados e oprimidos. (CÉSAIRE, 2006) E mais adiante, ele coloca em seu discurso que a negritude constitui uma comunidade particular, em primeiro lugar, pelo fato de seus membros terem uma experiência compartilhada de opressão, exclusão e discriminação, mas também de resistência, luta pela liberdade e esperança. (CÉSAIRE, 2006) Tais experiências não são transmitidas via cromossomos, como bem destaca Césaire, mas, sim, por meio de uma memória coletiva, inclusive inconsciente. Para Césaire, ninguém chega ao mundo como uma tábula rasa, mas todos nós carregamos um patrimônio cultural acumulado que pode nos ser revelado através da poesia, do imaginário e das obras de arte. (CÉSAIRE, 2006) A poesia, nesse sentido, cumpriria um papel fundamental, para Césaire, na reativação dessa memória coletiva.

Césaire entendia a poesia como uma arma, como uma explosão, uma forma de romper com as tradições literárias francesas. (CÉSAIRE, 1972; WILDER, 2005) Nas palavras de Césaire: “O conhecimento poético nasce do grande



silêncio do conhecimento científico”. (CÉSAIRE, 1990, p. xlii, tradução nossa) O conhecimento científico, prossegue Césaire: “enumera, mede, classifica e mata”. (CÉSAIRE, 1990, p. xlii, tradução nossa) A poesia de Césaire é carregada de fúria, de revolta, de emoções, em contraposição ao conhecimento dito científico, hegemônico no modo ocidental, baseado em evidências empíricas e se quer apolítico e impessoal, marcado pelo distanciamento entre o pesquisador e o seu objeto de estudo. Para Césaire, o conhecimento científico “despersonaliza” e “desindividualiza”. (CÉSAIRE, 1990, p. xlii, tradução nossa) A poesia de Césaire, diferentemente, tem entre os seus principais propósitos promover o autoconhecimento, manifestando-se como um vulcão que explode a partir do acúmulo de experiências difíceis de serem traduzidas. (WILDER, 2005, p. 280) Contudo, a poesia de Césaire não é um exercício individualista de autoconhecimento, mas está voltada para reconectar o indivíduo com a coletividade e com o cosmos. (CÉSAIRE, 1990, p. xlix)

Poeta engajado, Césaire deixa clara a vocação política da sua poesia que contribuía para a desalienação dos colonizados e, ao fazê-lo, para religar as pessoas às suas histórias de dor e sofrimento compartilhados. Além de entrelaçar as histórias dos povos colonizados, a poesia de Césaire, conforme argumenta Wilder (2005), também reconfigurava a temporalidade e a espacialidade do Estado-nação imperial. Conforme mencionamos anteriormente, os teóricos da negritude denunciavam as incoerências entre a França ultramarina e a França continental. De acordo com Bruno Charbonneau, a República da França sempre foi vista como desconectada do império francês; o que dava lugar a uma representação de duas França separadas e diferentes. Essa fronteira bem demarcada entre essas duas França não deixava, por exemplo, que a França imperial contaminasse a França republicana, camuflando, dessa forma, as inconsistências da República e preservando o projeto universalista que havia informado a Revolução Francesa. (CHARBONNEAU, 2008) A poesia revolucionária de Césaire contribuía justamente para embaralhar e interpenetrar essas duas França, desestabilizando essa clara linha de demarcação entre esses dois espaços: o espaço continental e o espaço ultramarino. Wilder (2005) identifica na poesia de Césaire um processo de condensação similar ao que Freud identificou nos sonhos, onde múltiplos espaços e tempos se tornam idênticos, deixando de estarem constrangidos pelas coordenadas da realidade empírica. Enquanto a plena cidadania e a autonomia nacional são

constantemente adiadas para os sujeitos coloniais, se tornando uma promessa para um tempo futuro (*not yet*), Césaire, através da sua poesia, localiza esses sujeitos no tempo presente, movendo a história colonial e africana para o presente (*always now*). (WILDER, 2005, p. 268) Desse modo, na poesia de Césaire, os sujeitos coloniais, as histórias pré-coloniais de dignidade e beleza, e as histórias coloniais de opressão e racismo irrompem com fúria na república francesa, perturbando a lógica espaço-temporal que tanto havia contribuído para a estabilização do Império francês.

Césaire não nega suas influências francesas, afinal, enquanto poeta se expressa em francês e foi claramente influenciado pela literatura francesa, mas, apesar de tomar como ponto de partida elementos da literatura francesa, seu objetivo é o de construir uma nova linguagem capaz de comunicar a herança africana. (CÉSAIRE, 1972) Dito de outro modo, para ele, a língua francesa é vista como um instrumento, uma janela de oportunidade voltada para o desenvolvimento de novos modos de expressão especificamente africanos. (CÉSAIRE, 1972) Enfim, seu intuito é o de criar um francês negro que, ainda que continue sendo francês, tenha um caráter negro. (CÉSAIRE, 1972). Nesse sentido, Césaire faz coro à proposta de sua esposa Suzanne de canibalizar a literatura caribenha. (SHARPLEY-WHITING, 2003, p. 117) A ideia de canibalizar a poesia martinicana diz respeito ao ato de se apropriar, deformar, reconfigurar a cultura ocidental branca, seus instrumentos teóricos e a sua língua na exploração e articulação das especificidades da Martinica. (SHARPLEY-WHITING, 2003) O movimento defendido por Césaire é o de conquistar/dominar o francês para recriá-lo (WILDER, 2005, p. 280). Podemos pensar na poesia canibal da mesma forma que a figura do Caliban de Shakespeare adaptado por Césaire, ou seja, como revolucionária, uma vez que representa uma provocação à “civilização” europeia. (CAVALCANTE, 2012) Esse gesto revolucionário era especialmente necessário na Martinica entendida por Césaire, conforme vimos, como uma “terra alienada”. Césaire conta, por exemplo, a história de um farmacêutico pobre da Martinica que se sentiu orgulhoso quando um dos seus poemas ganhou um concurso, já que de tão impessoal, seu poema não foi reconhecido pelo jurado como tendo sido escrito por um negro. (CÉSAIRE, 1972) O objetivo de Césaire, diferentemente, era conferir cor, negritude, às suas poesias, objetivo esse que parece ter sido alcançado logo na sua primeira experiência poética notória. De fato, Fanon nos lembra

que o poema de Césaire causou um escândalo porque Césaire era um negro formalmente educado, que havia estudado no legendário Liceu Louis-le-Grand e na estimada École Normale Supérieure, e os negros educados simplesmente não queriam ser negros, eles queriam ser brancos e, absurdamente, pensavam sobre si e seus trabalhos como brancos e como contribuições para “civilização” europeia. (WILDER, 2005)

Esse movimento de canibalizar a literatura francesa fica claro quando pensamos na influência surrealista que incide sobre a poesia de Césaire. Na entrevista concedida à Depestre, Césaire comenta que, para ele, o surrealismo era uma arma que explodia a língua francesa, um fator de libertação, que ajudava na evocação das poderosas forças do inconsciente rumo à busca de uma identidade negra. Nesse sentido, o surrealismo era colocado à serviço da negritude, já que os surrealistas, coloca Césaire, eram tão incolores quanto os comunistas franceses. (CÉSAIRE, 1972) Essa atitude canibal é bem sintetizada por Sartre quem nos diz: “Surrealismo, um movimento poético europeu, foi roubado dos europeus pelos negros que se valeram do surrealismo contra a Europa”. (SARTRE, 1976, p. 39, tradução nossa)

Podemos concluir que é impossível pensar em Césaire sem pensar no surrealismo, no marxismo e na filosofia hegeliana, por exemplo. Todavia, também é impossível pensar em Césaire sem levar em conta seu esforço criativo de recentramento de todas essas influências a partir do olhar crítico da negritude e, desse modo, de introduzir a questão racial como um traço constitutivo do sistema capitalista mundial.

## **O HOLOCAUSTO COLONIAL: A GENEALOGIA SILENCIADA PELO OCIDENTE**

No contexto do pós-Segunda Guerra, de revolta e descolonizações, Césaire publica sua prosa poética *Discourse on Colonialism* (1950), definido por Robin Kelley como uma “declaração de guerra”. (KELLEY, 2000, p. 7) No livro, Césaire antecipa as ideias desenvolvidas por Fanon (2004) e, mais adiante, por Ashis Nandy (NANDY, 1989) de que a colonização não pode ser entendida como um “jogo soma zero” ou como uma empreitada onde os efeitos são unilaterais, incidindo apenas sobre as sociedades colonizadas. É importante salientar, contudo, que Nandy tem uma dívida com George Orwell que, já em 1936, no

conto “Atirando num Elefante”, havia chamado a atenção para os efeitos nocivos da colonização sobre os colonizadores. No conto, Orwell nos fala sobre os dilemas de um policial birmanês diante da expectativa dos colonizados de que ele matasse um elefante que, no seu ponto de vista, parecia inofensivo. No final do conto, a contragosto, mas atendendo às expectativas depositadas pela multidão sobre ele, o policial aperta o gatilho diversas vezes contra o elefante. Orwell conclui que o ato de dominar, por parte do homem branco, envolve, necessariamente, impressionar os nativos. Os efeitos da colonização sobre o homem branco ficam muito claros na seguinte passagem de Orwell: “[...] percebi que quando o homem branco se tiraniza, é a sua própria liberdade que ele destrói”. (ORWELL, 1936)

Césaire insiste nos efeitos da colonização sobre os próprios colonizadores que, no processo, se embrutecem e se animalizam. Enfim, um dos principais argumentos de Césaire no seu *Discourse on Colonialism* é que a colonização descivilizou os civilizados, tendo um impacto não apenas sobre os colonizadores, mas também sobre o próprio conceito de “civilização”. (CÉSAIRE, 2000)

Nos encontros diários entre colonizador e colonizado, o primeiro se valeu de uma série de instrumentos de poder, como a tortura, a violência brutal, o ódio racial, a intimidação e o trabalho forçado, que lhe conduziram para o abismo da barbárie. (CÉSAIRE, 2000) Essa visão é compartilhada por Fanon quando relata o caso de um policial que ao torturar na Argélia se torna violento com a mulher e os filhos. (FANON, 2004) Enfim, primeiro Césaire, depois Fanon, que foi seu aluno na Martinica, destacam os efeitos psicológicos da colonização sobre os seus algozes. Segundo Césaire o hábito de ver o Outro como um animal e tratá-lo enquanto tal, o transforma, no final das contas, num animal. (CÉSAIRE, 2000) Para ambos os autores, portanto, as práticas brutais empregadas pelo colonizador nas colônias contaminam sua identidade pública e privada. Não há como, para o torturador, ser um *Eichmann* nos termos de Hanna Arendt, isto é, um criminoso que apenas cumpre sua obrigação, o seu dever, mas que na sua vida privada é um ser humano normal, um bom pai de família e que não nutre o ódio pelas vítimas de seus crimes. (ARENDRT, 2013)

O resultado final desse “efeito boomerang” destacado por Césaire é a degradação da própria Europa. (CÉSAIRE, 2000) E o melhor exemplo disso, para Césaire, foi a experiência do nazismo. Na sua interpretação sobre o nazismo, ele não é, como usualmente entendido, uma aberração, uma anomalia

da civilização ocidental. (CÉSAIRE, 2000) Longe de estar no contrafluxo da modernidade, o nazismo, para Césaire, é um desenvolvimento lógico da própria civilização ocidental. O nazismo é lido como o totalitarismo colonial trazido de volta para a Europa. De acordo com tal leitura, os europeus toleraram, legitimaram e absolveram o nazismo antes que lhes impactassem, porque até então ele era aplicado exclusivamente aos povos não europeus. Por conseguinte, antes de terem sido vítimas do nazismo, eles foram cúmplices. O grande crime do nazismo, o poeta denuncia, teria sido justamente a aplicação para os povos brancos dos procedimentos coloniais até então reservados para o mundo colonial. (CÉSAIRE, 2000) Nas palavras de Césaire, o que o europeu:<sup>2</sup> “[...] não pode perdoar em Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem...mas o crime contra o homem branco [...]”. (CÉSAIRE, 2000, p. 36) Enfim, para Césaire, o nazismo representa uma continuação da expansão moderna/colonial europeia, e não uma deformação histórica do Ocidente. (VALENCIA, 2007) O conjunto de práticas racistas e genocidas europeias contra o mundo “não civilizado” termina afetando o espírito e a mentalidade do colonizador, suscitando a aplicação de tais práticas no interior da Europa numa espécie de colonialismo interno. (VALENCIA, 2007)

Desse modo, o que causou estupor no nazismo foi, como argumenta Edward Keene (2002), o fato de os europeus terem experimentado, pela primeira vez, a desconfortável sensação de serem, eles mesmos, alvos de discriminação racial por parte da Alemanha nazista. Nesse novo contexto, como coloca Keene (2002), o discurso da supremacia biológica da raça branca é desestabilizado, já que seria estranho continuar afirmando a supremacia da raça branca sobre as africanas e asiáticas enquanto, simultaneamente, se negava a validade dos esforços nazistas de demonstrar a supremacia ariana. Assim, segundo Keene, ao projetar a civilização contra o nazismo, seus defensores estavam inevitavelmente colocando em questão os velhos pressupostos sobre as fronteiras raciais do mundo civilizado. Enfim, tanto Keene quanto Césaire borram a clara linha de demarcação entre a Europa e o mundo colonizado, ou entre progresso europeu e o atraso colonial ao chamarem a atenção para a presença

---

2 “[...] cannot forgive Hitler for is not the crime in itself, the crime against man [...] it is the crime against the white man [...]”. (CÉSAIRE, 2000, p. 36)

do colonizado e do atraso no “Eu” europeu. Segundo Césaire, existe um Hitler que habita em cada humanista, cristão e burguês europeu. (CÉSAIRE, 2000)

As ambiguidades da modernidade, aqui enfatizadas, revelam a existência de múltiplas genealogias para além do espaço europeu. Como bem destacado por Timothy Mitchell (2000, p. 12-13), desvelar a genealogia plural do que unificamos sob o rótulo de “modernidade” coloca em questão sua coerência. Césaire introduz na genealogia europeia a dimensão colonial e racial, perturbando as genealogias produzidas por autores europeus, que mesmo estando situados num registro crítico, como é caso de Foucault, minimizaram tais dimensões.<sup>3</sup> Ao negligenciar as genealogias coloniais da modernidade, Foucault não devota atenção suficiente, por exemplo, para o papel que o Outro colonial ou a alteridade colonial desempenha (e continua desempenhando) na produção da modernidade europeia. Uma das grandes contribuições de Césaire nesse sentido, portanto, é de nos ajudar a entender as origens extraeuropeias da modernidade e a natureza dependente da Europa. Antecipando a famosa alegação de Fanon de que a “Europa é literalmente uma criação do Terceiro Mundo”, Césaire argumenta que o senso de superioridade e de missão dos colonizadores dependem em transformar o Outro num bárbaro. (KELLEY, 2000, p. 9) Todavia, essa construção binária, por meio da qual a Europa civilizada se constrói por oposição à barbárie projetada no mundo colonial é instável, já que, no curso do processo de colonização, o humanismo do colonizador, que já havia sido desmascarado nas vidas diárias do colonizado, com o nazismo, revela sua farsa no seio da própria Europa. Com o nazismo, portanto, a violência colonial e racial, tal qual nos versos de Césaire, irrompe com força, nos espaços de conforto da modernidade. Longe de ser exceção, desvio, deformação da modernidade, Césaire inova, ao conceber o nazismo como uma prática corriqueira da modernidade, cotidianamente experimentado e sentido nos corpos e espaços coloniais.

Césaire nos mostra, portanto, os limites do pseudo-humanismo europeu, a ideia de que os direitos do homem do século XVIII e logo os direitos humanos

---

3 Essa crítica é desenvolvida com mais detalhes no seguinte artigo: Moreno, Marta: Beyond Post-Structuralism: Empowering Post colonial Societies, FLACSO-ISA Conference, “Global and Regional Powers in a Changing World”. Buenos Aires, 2014. Disponível em: <http://web.isanet.org/Web/Conferences/FLACSO-ISA%20BuenosAires%202014/Archive/a9fb02ab-328d-4ce7-a27a-12a325f4b661.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2019.

da metade do século XX não são extensivos à toda humanidade senão que se reduzem aos direitos do homem europeu. (GROSFOGUEL, 2006) Nesse sentido, Césaire nos convida a repensar os direitos humanos desde o ponto de vista das margens, da experiência (pós)colonial marcada pela violência e pela injustiça. Enfim, Césaire nos intima a descentrar a Europa da sua posição totalizante e a particularizar a sua história e, com ela, o Holocausto, lançando luz para os inúmeros holocaustos vivenciados pelos povos colonizados, invisíveis no marco da modernidade.

A conclusão de Césaire é aquela que abre esse artigo, qual seja: a Europa é indefensável e decadente, já que incapaz de resolver os problemas que suscita seu funcionamento, sobretudo, o colonial.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O principal objetivo deste capítulo foi o de chamar a atenção para os limites e ambiguidades do universalismo europeu denunciados em versos por Césaire. O capítulo foi introduzido a partir do atual drama dos migrantes que adentram a Europa e que vêm sendo alvos de práticas racistas, a fim de lançar luz à seletividade que ainda hoje acompanha o universalismo europeu. O pensamento de Césaire nos convida a reorientar nossos olhares em direção aos povos (pós)coloniais e, ao fazê-lo, a problematizar a noção de direitos humanos – que emerge impulsionada pelo genocídio paradigmático da modernidade, o Holocausto –, que continua privilegiando as violações que incidem sobre o homem branco europeu.

Muitos das questões suscitadas por Césaire e exploradas neste capítulo permanecem atuais e vêm merecendo a atenção de estudiosos pós-coloniais e decoloniais contemporâneos, especialmente seu chamado à descolonização das estruturas epistemológicas eurocênicas, que ainda hoje promovem a superioridade do Ocidente vis-à-vis seus Outros. Como observamos ao longo do capítulo, nem mesmo as filosofias que lhe influenciam, entre elas o marxismo, o surrealismo e o hegelianismo, ficam imunes à crítica que Césaire dirige, a partir do seu conceito de negritude, à natureza racista do saber europeu.

Pensar a partir de Césaire é pensar a partir desses seres humanos historicamente desumanizados, a partir de suas dores e sofrimentos compartilhados, mas também a partir de suas potências e sensibilidades estéticas. Seu

pensamento renunciou inúmeras ideias desenvolvidas posteriormente por pensadores latino-americanos associados às perspectivas decoloniais, que vêm denunciando o racismo estrutural, a natureza excludente da modernidade, bem como sua dependência em relação às violentas dinâmicas coloniais. Suas contribuições permanecem atuais enquanto importantes contranarrativas à História contada/imposta pela Europa de Próspero, que ainda hoje prosperam pelo mundo afora. Por meio de diferentes linguagens estéticas, Césaire ativa imaginações, referências e mundos outros, como no caso daqueles de Caliban. Césaire nos convida, ontem e hoje, a pluriversal o mundo que nos foi apresentado como uno, ou a versar sobre mundos outros, plurais e dinâmicos.

## REFERÊNCIAS

ARENDR, H. *Heichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

CAVALCANTE, F. G. *União Europeia e América Latina: associação estratégica ou oposição hierárquica? uma análise do discurso*. Tese (Doutorado em Relações Internacionais), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Instituto de Relações Internacionais, 2012.

CÉSAIRE, A. *Discourse on Colonialism*. Translated by Joan Pinkham. New York University: Monthly Rewiew, 2000.

CÉSAIRE, A. Carta a Maurice Thorez. *Social Text*, New York, v. 28, n. 2, 2010.

CÉSAIRE, A. Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas. *Discurso sobre el colonialismo*. Tradução de Beñat Baltza Álvarez. Madrid: Akal, 2006. p. 85-91.

CÉSAIRE, A. *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo: Edusp, 2012.

CÉSAIRE, A. *A Tempest: Based on Shakespeare's The Tempest: Adaptation for a Black Theatre*. Tradução de Richard Miller. Nova York: Theatre Communications Group, 2002.

CÉSAIRE, A. Poetry and Knowledge. In: CESAIRE, A.; ESHLEMAN, C.; SMITH, A. *Lyric and Dramatic Poetry (1946-1982)*. Virginia: University of Virginia Press, 1990.



CÉSAIRE, A. Cultural Diversity as a Factor in Development. *In: UNESCO, Echoing voices. Cultural Diversity as a Path to Sustainable Development. Tenth Anniversary of the adoption of the UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity.* Unesco, 2011. Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/aic/echoingvoices/downloads/echoing-voices.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2019.

CÉSAIRE, A. An interview with Aimé Césaire. *Discourse on Colonialism.* New York: Montly Review Press, 1972.

CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference.* Princenton, N. J.: Princeton University Press, 2000.

CHARBONNEAU, B. Dreams of Empire: France, Europe and the New Interventionism in Africa. *Modern & Contemporary France*, French, v. 16, n. 3, 2008.

FANON, F. *The Wretched of the Earth.* New York: Grove Press, 2004.

FANON, F. *Black Skin/White Masks*, Chapter 5. United Kingdon: Pluto Press, 1985.

GROSGOUEL, R. Atualidade del pensamento de Césaire: redefinição del sistema-mundo y proucción de utopia desde la diferencia colonial. *In: CÉSAIRE, A. Discurso sobre el Colonialismo.* Prefácio de Mário de Andrade. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

HEGEL, G. H. F. *Princípios da Filosofia do Direito.* São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAPOOR, I. “Acting in a tight spot: Homi Bhabha’s postcolonial politics”. *New Political Science*, Switzerland, v. 25, n. 4, p. 561-577, 2003.

KELLEY, R. D. G. “A Poetics of Anticolonialism. *In: CÉSAIRE, A. Discourse on Colonialism.* New York: New York University, 2000.

KEENE, E. *Beyond the Anarchical Society: Grotius, Colonialism and Order in World Politics.* United Kingdom: Cambridge University Press, 2002.

KHOURY, J. “The Tempest Revisited in Martinique: Aimé Césaire’s Shakespeare. *Journal for Early Modern Cultural Studies*, Pennsylvania, v. 6, n. 2, p. 22-37, 2006.

KRISHNA, S. *Globalization & Postcolonialism. Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century.* Maryland, EUA: Rowman & Littlefield, 2009.

MATIBAG, E. Self-Consuming Fictions: The Dialectics of Cannibalism in Modern Caribbean Narratives. *Postmodern Culture*, Chicago, EUA, v. 1, n. 3, p. 1-19, 1991.

MITCHELL, T. "The Stage of Modernity". *Questions of Modernity*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2000.

NANDY, A. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under colonialism*. India: [S. n.], 1989.

ORWELL, G. *Atirando num Elefante*. Rio de Janeiro, PUC, 1936.  
Disponível em: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/3591/3591.pdf>.  
Acesso em: 14 jan. 2019.

RABAKA, R. *The Negritude Movement: W.E.B. Du Bois, Leon Damas, Aime Césaire, Leopold Senghor, Frantz Fanon, and the Evolution of the Insurgent Idea*. Maryland, EUA: Lexington Books, 2015.

SARTRE, J-P. *Black Orpheu*. French: Présence Africaine, 1976.

SHARPLEY-WHITING, T. Denean: Suzanne Césaire: Tropiques, Surrealism, and Negritude. In: BERNASCONI, R. (ed.). *Race and Racism in Twentieth Century Continental Philosophy*. Bloomington, Indiana University Press, 2003.

SUK, J. *Postcolonial Paradoxes in French Caribbean Writing: Césaire, Glissant, Condé*. Oxford: Clarendon Press, 2001.

VALENCIA, O. B. Césaire y la formación de pensamientos decoloniais. Convergencia. *Revista de Ciencias Sociales*, Uruguay, v. 14, n. 3, 2007.

WALLERSTEIN, I. Aimé Césaire: colonialism, comunismo y negritud. In: CÉSAIRE, A. *Discurso sobre el Colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.

WILDER, G. *The French Imperial Nation-State. Negritude and Colonial Humanism Between the two World Wars*. Illinois, EUA: The University of Chicago Press, 2005.

# RESISTÊNCIA POLÍTICA E (IM)POSSIBILIDADES DA LIBERDADE ENTRE FANON E NANDY

LARA MARTIM RODRIGUES SELIS  
NATÁLIA MARIA FÉLIX DE SOUZA

## INTRODUÇÃO

O desejo de liberdade traduz uma das mais abrangentes ambições políticas modernas – ao mesmo tempo em que se revela uma das mais esquivas. A defesa da liberdade individual e/ou coletiva não é reduto de um grupo ou posição política específicos, estando estampada nos diferentes – e muitas vezes contraditórios – discursos proferidos por governantes e governados. Contudo, paralelamente à defesa da liberdade, o que se assiste é a multiplicação da violência e do desrespeito à liberdade; a violência travada em nome da liberdade; ou ainda, a liberdade de alguns constantemente subjugada à liberdade de outros. Se, por um lado, o Estado moderno encontra grande parte de sua legitimidade em nome da garantia das liberdades individual e coletiva, por outro, tal promessa é constantemente adiada ou indeferida para um número vertiginoso de indivíduos e grupos.

Muitas vezes, as contradições que estão no cerne dessa questão foram associadas à forma como o liberalismo encampou a ideia de liberdade, promovendo-a como valor universal na constituição das comunidades políticas ocidentais, ao mesmo tempo em que a negava aos sujeitos e povos situados

além do Ocidente. Em especial, as profundas raízes coloniais do liberalismo foram evidenciadas na vida e obra de John Stuart Mill. Cânone máximo do pensamento liberal no século XIX, defensor irrefreável da liberdade individual sobre qualquer controle estatal, Mill foi um verdadeiro patrono do projeto imperial britânico na Índia, não apenas devido aos benefícios que ele traria à Inglaterra, mas por acreditar em seu caráter regenerador e promotor da civilização. Assim, estudos críticos de seu legado puderam demonstrar de que maneira valores tidos como universais – como o progresso, a humanidade, a liberdade e a paz – e que estão na base do projeto político liberal atuaram como cúmplices do projeto imperial. (KRISHNA, 2001)

Críticos do liberalismo sem, contudo, abandonar a busca pela liberdade, grande parte dos movimentos anticoloniais do século XX foram motivados por um desejo profundo de autodeterminação, reconhecendo na libertação nacional a única forma de resgatar e promover a possibilidade da liberdade para os indivíduos não Ocidentais. É na esteira dessas ideias e movimentos políticos que marcaram a segunda metade do século XX que se torna possível compreender a importância do pensamento e ativismo políticos de Frantz Fanon, um dos mais influentes psiquiatras pós-coloniais, que promoveu uma veemente defesa da necessidade de descolonizar não somente os corpos, mas também as mentes dos sujeitos coloniais marcados pela violência da colonização.

Em sua última obra, *Os condenados da Terra*, Fanon desfere sua mais feroz crítica ao que entende ser a hipocrisia do humanismo liberal, que desumaniza o sujeito colonizado através da violência. Nessa obra, o autor apresenta a violência colonial contra o colonizador como sendo a única chave para a libertação do sujeito colonizado, sua única possibilidade de ressurreição e recriação da humanidade. Por muito tempo esquecido devido a essa polêmica defesa da violência como chave para a resistência política, o pensamento de Fanon tem sido resgatado e assume crescente relevância para pensar estratégias de resistência contemporâneas. Tais reflexões parecem se fortalecer diante do diagnóstico de que o fim dos processos de colonização formal dos povos não representou o fim da violência colonial sobre corpos e mentes marcados pela colonialidade.

Se a realidade que Fanon observa na Argélia não admite ambivalências, sendo caracterizada por uma cisão absoluta entre colonizadores e colonizados, o contexto da colonização indiana analisado por Ashis Nandy nos possibilita

um outro olhar para compreender o processo colonial e as estratégias de resistência política. Importante psicólogo, político e crítico social contemporâneo, Nandy apresenta uma estratégia para lidar com as cicatrizes físicas e psíquicas do colonialismo, que pode ser considerada, em grande medida, como o reverso daquela proposta por Fanon, para quem a reconstrução de um novo humanismo passaria pelo exorcismo violento do colonizador. Profundamente inspirado pela resistência política representada por Gandhi, Nandy entende a violência como uma forma de resistência que já está capturada pelo imaginário colonial, que faz de colonizadores e colonizados duas formas diferentes de vítimas do processo de colonização. Assim, o autor acaba desferindo uma forte crítica aos movimentos de descolonização e autodeterminação pautados na violência, por entender que não é possível escapar do imaginário colonial – e, portanto, fechar as feridas do colonialismo e refundar a possibilidade de liberdade – sem reconhecer a importância de uma *reconciliação* entre colonizadores e colonizados.<sup>1</sup>

Dada a centralidade desses dois grandes pensadores e ativistas políticos para o pensamento decolonial/pós-colonial, este capítulo tem o objetivo de explorar suas diferentes contribuições acerca da resistência política e da possibilidade de liberdade no projeto pós-colonial, tendo em vista seus distintos entendimentos sobre o papel da violência como catalisadora da liberdade. Se, por um lado, ambos reconhecem os limites da liberdade dentro dos moldes liberais e das ambições universalistas/universalizantes do projeto colonial, por outro, seus diagnósticos diferem acerca dos caminhos e significados da reconstituição da liberdade para além do liberalismo/colonialismo. Assim, não está no escopo deste capítulo oferecer uma compreensão profunda das obras desses dois importantes pensadores – tarefa demasiado importante e extensa para os limites desta proposta. O que se buscará ao longo destas páginas é investigar os pensamentos dos autores a partir de suas obras seminais

---

1 Uma importante reflexão acerca das distintas contribuições de Fanon e Nandy foi traçada por Shilliam (2012) ao analisar de que maneira os autores subvertem as figuras do nativo e do negro na narrativa do contratualismo liberal de Locke. Os conceitos de exorcismo e reconciliação são introduzidos por Shilliam para definir as propostas de ação e resistência política colocadas em relevo pelos autores. Nosso artigo empresta a terminologia por compreender que as reflexões aqui delineadas caminham em paralelo àquelas expostas pelo autor. Para uma melhor compreensão dos conceitos, ver Shilliam (2012).

– *Os condenados da terra e O inimigo íntimo: perda e recuperação do “self” sob o colonialismo* – a fim de apontar caminhos para compreender de que maneira suas reflexões podem ajudar a pensar estratégias de resistência política contemporâneas.

Apesar da centralidade do conceito de liberdade para esta investigação, não se busca aqui adentrar debates da filosofia política que buscam encontrar definições claras para os termos. Uma vez que o objetivo destas páginas é oferecer as reflexões de Fanon e Nandy como alternativas para pensar possibilidades de ação e resistência políticas para sujeitos coloniais múltiplos, diferentemente marcados pela violência, acreditamos que a melhor estratégia é percorrer suas reflexões de maneira a permitir que as ambiguidades e potencialidades aflorem, ao invés de pressupor uma filosofia de limites com raízes distintamente ocidentais – e portanto vinculadas a uma trajetória política e intelectual que é inequivocamente o alvo de ambos os pensadores.

Assim, por vezes os termos “liberdade”, “emancipação” e “resistência” aparecerão em uma relação quase sinônima. Longe de estarmos propondo a equivalência destes termos, o que se busca ao permitir o livre jogo de suas representações é apresentar distintas possibilidades de se pensar a liberdade como uma experiência prática que marca a existência política dos sujeitos coloniais, tanto quanto a dos sujeitos ocidentais. Nesse sentido, argumentamos que enquanto liberdade e resistência forem compreendidas como categorias filosóficas rígidas, elas estarão necessariamente limitadas em sua capacidade de se oferecerem como experiências vividas – afinal, as experiências jamais se conformam a categorias filosóficas rígidas, mas seguem um rastro paralelo, no qual ambiguidades e incertezas fazem parte do instrumental político individual e coletivo.

É importante ressaltar, ainda, que – e este é um dos pressupostos sobre os quais se constrói a nossa argumentação – o contexto intelectual e político desses dois pensadores é deveras diverso para acomodar uma definição única para estes conceitos. A apreciação de suas propostas e contribuições, que à primeira vista podem parecer incompatíveis, passa pelo reconhecimento de que as experiências de sujeitos historicamente situados não pode ser previamente demarcada e contida por categorias filosóficas. Assim, longe de buscar apresentar Fanon e Nandy como duas alternativas radicalmente opostas ao problema da resistência política, este capítulo busca compreender os diferentes

contextos políticos e intelectuais que motivaram suas reflexões, assim como sua continuada relevância para a contemporaneidade. A fim de nos manter fiéis ao espírito dos autores, que foram cautelosamente suspeitos de soluções absolutas e universalizantes, buscaremos apresentar suas propostas em suas potencialidades, diferenças e complementaridades, considerando, igualmente, os possíveis limites de sua aplicabilidade.

## FRANTZ FANON: A VIOLÊNCIA COMO CAMINHO PARA LIBERTAÇÃO

De pé, ó vítimas da fome  
De pé, famélicos da terra  
Da idéia a chama já consome  
A crosta bruta que a soterra.  
Cortai o mal bem pelo fundo  
De pé, de pé, não mais senhores  
Se nada somos neste mundo  
Sejamos tudo, oh produtores<sup>2</sup>

*Os condenados da Terra*, título do último livro escrito por Frantz Fanon, em 1961, carrega em suas palavras uma alusão ao hino da Internacional Comunista, cujo clamor direcionava-se aos condenados pelo sistema: às vítimas da fome e às vítimas da terra. De forma semelhante aos versos, Fanon escreve aquela obra como um chamado político aos oprimidos, para que fiquem de pé, para que lutem unidos. Nesse livro, a Europa perde posto de interlocutora para constituir-se como objeto: é condenada e analisada, a fim de descortinar, às pessoas subalternizadas, seus mecanismos de alienação. Fanon quer dismantelar aqueles que os condenam, para construir uma terra liberta, “uma terra sem amos”.<sup>3</sup>

Portanto, nas páginas de *Os condenados da Terra*, Fanon busca elucidar o jogo brutal entre opressores e oprimidos, de cuja oposição constituinte emerge a morte, apresentada como o único futuro à vista. Nesses termos, a vida do

---

2 Trecho retirado do Hino da Internacional Comunista. Letra original em francês criada por Eugène Pottier (1870). Tradução Neno Vasco (1909).

3 Vide nota anterior.

“novo” homem, emancipado, é posta em função do aniquilamento dos velhos papéis, de colonizador e colonizado. Para estes, o óbito daquela relação viria desfazer a dominação original, pela qual os colonizados foram liquidados física, psíquica e culturalmente pelos colonos. Por isso, da morte, não os assombram seus mistérios: esta, para os oprimidos, desponta antes como ressurreição do que sepultamento; ou seja, como oportunidade de reconfigurar o que foi desmantelado pela violência primeira (colonial e desumanizadora).

Nas palavras de Fanon (1968, p. 73), “o aparecimento do colono significou, sincreticamente, morte da sociedade autóctone, letargia cultural, petrificação dos indivíduos. Para o colonizado, a vida só pode surgir do cadáver em decomposição do colono”. A radicalidade de tal escrita, a princípio chocante, vai adquirindo sentido à medida que o autor confronta nosso espanto inicial com a igual dramaticidade das contradições promovidas pelo colonialismo. Afinal, como denunciou Sartre (1968, p.13) no prefácio da obra, o sistema maniqueísta de dominação colonial logrou “reclamar e renegar, a um só tempo, a condição humana”; e tal o caráter explosivo dessa contradição que Fanon não poderia supor uma resistência menos dramática, senão a violência irreprimível dos colonizados.

Logo, a natureza violenta do processo de colonização é passada para seu reflexo, a descolonização. Nesse espelho, a violência desumanizadora do colono transforma-se dialeticamente na violência legítima e formadora do colonizado. Como se vê, Fanon responde ao pensamento maniqueísta do mundo colonial através de uma lógica dialética. Sob influência hegeliano-marxista, o autor toma o movimento das contradições para ler sua realidade, substituindo a centralidade da noção de classe pela categoria de raça. Por essa perspectiva, a violência sofrida e promovida pelos colonizados possui papel semelhante ao da exploração de classe na luta operária, visto que suas contradições levam à epifania do oprimido, que através dela se descobre unido e intimidador. Assim, para Fanon, a força pulsante do negro subalternizado emerge como catalisador revolucionário: no nível coletivo, unifica a massa dispersa em corpo nacional; no nível individual, unifica o *self* corrompido e reconfigura sua humanidade.

Ao conceber a violência enquanto práxis totalizante, Fanon nos move hermeneuticamente. Afinal, a nós, leitoras e leitores do Terceiro Mundo, o texto desafia igual dialética: primeiro, choca-nos com a defesa não dissimulada da



violência sanguinária dos colonizados – e pela sensação de espanto nos faz colonos. Depois, ao nos sentar junto aos nativos, o autor justifica o ódio por tamanha repressão colonialista – e pela dor compartilhada nos vemos colonizados. Ao fim, já convencidos da violência “vingativa”, Fanon nos confronta com a prescrição da superação de tal espontaneidade reativa, que deve ser canalizada pela violência diretiva, política e emancipadora. Nessa passagem, entre inconsciente e consciência, Fanon sugere que nos vejamos, então, como síntese.

Obviamente, não se trata de um movimento interpretativo homogêneo ou mesmo objetivo. Por isso, as páginas que seguem buscam apresentar tal leitura, em que interpretação e arguição se misturam. Nas próximas seções, serão debatidas as três concepções centrais que Fanon assume para o desenvolvimento da violência como tática de emancipação política: primeiramente, sua posição como antítese da violência colonial; segundo, sua função catalisadora da consciência política; e, por fim, seu papel na construção de um novo humanismo erigido da superação dialética.

### **Dos Corpos corrompidos à nação cindida: os limites da violência reativa**

Nascido em Martinica, com ascendência africana e francesa, Fanon escreve suas obras sob forte influência de sua experiência pessoal como homem negro, à qual soma substrato ideológico da resistência coletiva frente à dominação neocolonial no século XX. Como nos recorda o autor, seu relato é essencialmente histórico – “pertença irredutivelmente à minha época”. (FANON, 2008, p. 10) Sua escrita aborda especificamente um mundo marcado pela guerra de independência da Argélia, iniciada em 1954 e finalizada em 1962 – um ano após a morte precoce de Fanon, vítima de leucemia.

Durante os primeiros anos daquele conflito, Fanon atuou como médico e diretor da ala de psiquiatria no hospital de Blida, cuja experiência, impregnada por relatos dramáticos de seus pacientes, confere o tom de fúria com que ele descreve a radicalidade desumanizadora da colônia. Nesses termos, a opressão francesa teria assumido forma tão profunda que cavara um abismo radical entre ambos os mundos, dos colonos e dos colonizados. Assim, baseado em sua atuação como psiquiatra e militante na Argélia, Fanon descreve uma realidade colonial que não admite ambivalência. Trata-se de um mundo

cindido em absoluto, cujas fronteiras são bem delimitadas por uma violência perpetrada sem intermediários. Nas palavras do autor:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas se opõem, mas não em função de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. (FANON, 1968, p. 28)

Ora, se de um lado o colono usufruía de asfalto, saciação, iluminação e limpeza, de outro, o colonizado experimentava doenças, fome e miséria. A humanidade de um fora conquistada pela subjugação e desumanização do outro. Por isso, aos olhos de Fanon, a luta pela descolonização não poderia visar uma ponte entre aquelas esferas, mas apenas a destruição de ambas pela expulsão do mundo colonial do território colonizado. Nota-se, ademais, que não se trata de uma separação meramente econômica das partes, mas de uma divisão calcada na intersecção entre classe e raça: “nas colônias a infra-estrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico”. (FANON, 1968, p. 29)

Assim, ao suporte marxista, Fanon soma a categoria de raça e instrumentos da psicanálise freudiana, através dos quais analisa a opressão colonial em sua totalidade, isto é, enquanto força que invade o corpo e a mente dos oprimidos. Nesses termos, o sujeito político de Fanon perde a configuração abstrata dos modelos subjetivistas para ganhar uma materialidade violentada, da qual nascerá a dor – fonte de humilhação, mas também de libertação. A fórmula abstrata do ator racional é substituída por corpos “desnutridos e enfermos”, que encontram no medo o golpe final da opressão, capaz de “desintegrar-lhes a personalidade”. (FANON, *apud* SARTRE, p. 9)

Nesse sentido, para além da subjugação política, econômica e cultural, os oprimidos sofrem também de uma repressão corporal. Tal contenção muscular e psíquica se transforma em força latente, de modo que o corpo do colonizado torna-se uma arma explosiva contra o opressor. Todavia, em seu estado espontâneo, essa força não é canalizada contra a dominação, sendo periodicamente administrada e liberada através de lutas tribais, das danças e dos sonhos dos colonizados. A autodestruição coletiva configura-se entre as

principais válvulas de escape daqueles corpos, que se destroem em batalhas sanguinárias a fim de dar vazão para tal energia agressiva.

Em tal contexto, a espontaneidade dos atos de violência, individualizada e reativa, ainda não configura resistência diretiva, embora possua potencialidade revolucionária. Afinal, embora experimentem a ação comum da violência colonial, as massas permanecem dispersas pelo caráter inconsciente de suas ações individuais, que podem ser compreendidas como uma espécie de resistência pré-política. Nesse ponto, chama-nos a atenção o pressuposto de alienação que Fanon mobiliza, na medida em que caracteriza tal fase como um estado de “falsa-consciência”, em que os agentes encontram-se estranhos ao mundo que os oprime. No caso dos colonizados da Argélia, tal estranhamento seria fruto da superestrutura mágica que impregna a sociedade indígena:

[É] através dos mitos terrificantes, tão prolíferos nas sociedades subdesenvolvidas, que o colonizado vai extrair inibições para sua agressividade; gênios malfazejos que intervêm todas as vezes que a gente se move de través, homens-leopardos, homens-serpentes, cachorros de seis patas, zumbis, toda uma gama inesgotável de animalejos ou de gigantes dispõe em torno do colonizado um mundo de proibições, de barreiras, de interdições muito mais aterrorizantes que o mundo colonialistas [...] O plano do mistério, nos países subdesenvolvidos, é um plano coletivo que depende exclusivamente da magia [...] Os zumbis, acreditei-me, são mais terrificantes do que os colonos. E o problema, então, não consiste mais em executar as ordens do mundo blindado do colonialismo mas em refletir três vezes antes de urinar, de cuspir ou de sair de noite. As forças sobrenaturais, mágicas, revelam-se espantosamente entranhadas em meu eu. As forças do colono apresentam-se infinitamente amesquinhas, marcadas de estraneidade. Na realidade, não se vai lutar contra elas, visto que afinal, o que importa é a pavorosa adversidade das estruturas místicas. Tudo se reduz, está claro, ao confronto permanente no plano fantasmagórico. (FANON, 1968, p. 41-42)

Portanto, encerrado em uma situação de heteronomia, o colonizado desenvolve um estado psicossocial de desconexão com o mundo circundante. Com isso, o colonialismo levaria não só à perda da identidade individual, mas também da identidade coletiva do oprimido. A retirada do sujeito desse mundo onírico e sua realocação no mundo das causas e problemas reais

perpassaria, portanto, a luta armada. Esta, como veremos no tópico a seguir, seria capaz de unir o povo em uma identidade comum, de modo a cumprir a normativa teleológica do livro, que assume cores nacionalistas e mira uma síntese dialética em prol de uma Argélia emancipada, unificada e soberana.

Como vemos, a edificação de um novo homem, e de um novo pensamento, conforme propõe Fanon, resultaria desse processo através do qual a violência opressora desaparece em seus termos, mas reaparece sob nova forma. Esta nova criação representaria também o progresso; isto é, uma etapa elevada para a humanidade daqueles que a realizam. Dessas linhas, inferimos ao menos duas concepções centrais para o desenvolvimento da obra: primeiro, a noção de consciência política entendida nos termos da luta social, e a noção de um novo humanismo erigido de uma história como progresso. Tais noções serão melhor trabalhadas na seção a seguir.

## Seres integrais e corpo coletivo: sobre a violência diretiva

Filho da violência, extrai dela a cada instante a sua humanidade; fomos homens à custa dele; ele se faz homem à nossa custa. Um outro homem, de melhor qualidade (SARTRE, 1968, p. 16)

Como pontuado anteriormente, além de psiquiatra e ensaísta, Fanon também foi militante da causa argelina, chegando a atuar junto à Frente de Libertação Nacional da Argélia (FLN) pelo fim da dominação colonial. Dado seu engajamento revolucionário, o tratamento que oferece à violência no processo de descolonização pode ser interpretado, a um só tempo, como observação sociológica e recomendação tática. Nesse sentido, Fanon não só relata a violência das massas, como também a prescreve como instrumento central da desobediência civil no mundo colonial.

Pela normativa do texto, a mobilização da luta armada colocaria os corpos em uma mesma direção, visto que a partir da violência compartilhada eles se reconheceriam como partes de um mesmo processo e de uma “causa comum”. Por esse motivo, o autor advoga pelo papel da direção tática no jogo político, a fim de obliterar o voluntarismo cego das massas, e dar propósito à violência espontânea. Uma vez direcionada, a violência levaria os sujeitos

de um estado de agressão inconsciente para outro em que, conscientes de sua opressão, estariam aptos a atuarem politicamente por sua libertação. Nessa síntese dialética promovida pela violência, o *self* corrompido pela colonização é recomposto pela possibilidade de resistência da totalidade.

Em outras palavras, ao catalisar o processo de tomada de consciência, a violência se faz ferramenta emancipadora. Ao redescobrir sua humanidade pela luta coletiva, o colonizado recobra a consciência de que sua própria existência implica a negação do colono:

Se, com efeito, minha vida tem o mesmo valor que a do colono, seu olhar não me fulmina mais, sua voz não mais me petrifica. Sua presença não me perturba mais. Na prática, eu o contrario. Não somente sua presença deixa de me intimidar como também já estou pronto para lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco tempo não lhe restará outra saída senão a fuga. (FANON, 1968, p. 34)

Nessa passagem, a libertação psíquica é acompanhada da perda do medo, e a violência primordial é, a um só tempo, conservada, aniquilada e superada. Semelhante à noção hegeliana de *Aufhebung*, tal princípio dialético busca pôr fim às fronteiras estáticas do ser como infinitivo, concebendo-o como algo que está na passagem entre o ser que deixa de ser e o não-ser que vem a ser. Desse processo de vir-a-ser nasce não só um novo homem, mas também um novo corpo coletivo: o nacional.

Mas, como questiona Fanon, que força seria capaz de dirigir tal elevação? Do ponto de vista tático, o autor se opõe à noção de vanguarda política como liderança do processo de vir-a-ser da nação, isto é, opõe-se à direção de um partido (cabeça) responsável por guiar a massa (corpo). Ao longo de seu texto, vemos a ação política sendo derivada do corpo para mente, de modo que, nesse ponto, emerge certa prioridade ontológica à insurreição popular, em que cada corpo humilhado transforma-se, pela violência, em um elo da grande cadeia revolucionária. A direção militante segue a formação das massas, tornando-se instrumento a serviço do povo.

Dessa forma, Fanon se diferencia dos autores que elevam a razão à condição central do espírito humano, capaz de unificar e agregar o fluxo individualista em organização coletiva nacional. Se para pensadores como Hobbes ou

Kant, a humanidade se realiza pela mediação da subjetividade, para Fanon, a mesma é reclamada a partir de uma experiência totalizante dos corpos – que vivenciam materialmente as contradições de suas peles negras. Por outro lado, a lógica do autor não abstrai a subjetividade e, em certa medida, parece partilhar da invenção de um sujeito universal, dada a presunção de uma identidade comum aos colonos, que experimentariam e reagiriam à violência colonial segundo uma mesma direção, atingindo, juntos, o estado de consciência política.

Ademais, a suposição de um desenvolvimento unilinear da consciência popular em direção à emancipação nacional introduz um sujeito indivisível na base do sistema filosófico da obra. Em *Os Condenados da Terra*, as diferenças internas aos povos colonizados recebem pouca atenção de Fanon, que demanda a presunção de certa uniformidade do colono para supor sua dialética comum em prol do projeto de libertação nacional. Ou seja, a premissa de uma consciência popular passível de ser (como um todo) catalisada pela violência diretiva, favorece a segunda etapa, voltada à construção e consolidação do Estado-nação liberto da condição de colônia. Ademais, tal noção de comunidade interna, oposta ao exterior, permite ao autor confrontar politicamente qualquer mimese ou interferência da identidade europeia, quer seja através dos partidos,<sup>4</sup> da burguesia local,<sup>5</sup> ou mesmo do modelo de humanidade.

---

4 A heterogeneidade da colônia apenas será considerada enquanto condição de diferença frente à metrópole. Assim, o autor pontua as diferenças coloniais ante às sociedades capitalistas, especificamente com relação às estruturas de classe e seus impactos sobre as táticas revolucionárias. Diferente das sociedades industrializadas, o público urbano das colônias (como operários, professores, comerciantes, enfermeiras etc.) comporia parte complementar da máquina colonial, uma vez que se beneficiam de mecanismos da colonização. Por isso, para Fanon (1968), os partidos políticos e as elites intelectuais ou comerciais tenderiam a pautas reformistas, pouco preocupadas com a ruptura radical da ordem.

5 Para Fanon, a burguesia nacional seria um mal congênito das sociedades coloniais, o qual deveria ser combatido. A elite local seria, portanto, uma mimese deformada dos europeus, por isso a necessidade de construção de um partido autêntico, voltado para as massas (e partindo delas). Na Argélia, a construção desta direção autêntica não partiria das cidades, mas do campo, que configuraria o lócus revolucionário colonial. Conforme pontua o autor, diferente dos operários, os camponeses “nada tem a perder e tudo tem a ganhar”. (FANON, 1968, p. 46) Por isso, a politização do campo seria o único caminho para tornar a violência, antes canalizada na dança, na posse, ou ainda das lutas fratricidas, em força diretiva em prol da libertação nacional.

Assim, ao reconfigurar o sujeito iluminista através da dialética, o autor propõe reconfigurar, pelo mesmo movimento, o seu par transcendental: o internacional.

Se o homem é aquilo que faz, então diremos que a coisa hoje mais urgente para o intelectual africano é a construção da sua nação. Se esta construção é verdadeira, quer dizer, se ela traduz o querer manifesto do povo, se ela revela os povos africanos na sua impaciência, então a construção nacional é necessariamente acompanhada pela descoberta e a promoção de valores universalizantes. Longe, portanto, de se afastar das outras nações, é a libertação nacional que faz com que a nação esteja presente na cena histórica. É no cerne da consciência nacional que a consciência internacional se eleva e se vivifica. E este duplo emergir não é, em definitivo, senão a essência de toda a cultura. (FANON, 1968, p. 206-207)

A passagem entre a particularidade nacional e o universalismo do internacional não é percebido por Fanon como contraditório, mas sim como um movimento de pares complementares. Dessa maneira, ao invés de negar o universal, implicado no projeto liberal do Ocidente, a proposta de Fanon vai disputar o sentido do “comum”, visando superar as bases racistas do universalismo europeu. Ou seja, o que está em disputa não é a forma, mas o conteúdo que qualifica o ser humano. Nesse sentido, o autor pede que abandonemos a Europa enquanto modelo civilizatório, e que ousemos inventar e descobrir novos pensamentos.

Se queremos que a humanidade avance um furo, se queremos levar a humanidade a um nível diferente daquele onde a Europa a expôs, então temos de inventar, temos de descobrir. Se queremos corresponder à expectativa de nossos povos, temos de procurar noutra parte, não na Europa [...] Pela Europa, por nós mesmos e pela humanidade, camaradas, temos de mudar de procedimento, desenvolver um pensamento novo, tentar colocar de pé um homem novo. (FANON, 1968, p. 275)

Nesse trecho, Fanon demonstra-se global em sua inspiração histórica. A temporalidade, por sua vez, alinha-se ao movimento teleológico progressivo,

que mira a superação das perversões modernas, sem perder a esperança hegeliana de reconstrução da história. Assim, o objetivo da emancipação resultaria de um processo progressivo motivado pelas próprias contradições inerentes ao colonialismo. Com a tomada de consciência sobre o jogo dialético entre colono e colonizado, a resistência surge como confronto, ou ainda, nas palavras de Shilliam (2012), como *exorcismo*. Isto é, a emancipação dos colonizados adviria de um processo violento de expurgação do homem branco tanto da psique como da materialidade do mundo colonial.

## ASHIS NANDY: A LIBERDADE COMO RECONCILIAÇÃO

Um dos cientistas políticos e críticos culturais mais reconhecidos da contemporaneidade, Ashis Nandy deve grande parte de sua influência às polêmicas reflexões acerca da resistência política pós-colonial traçadas em seu livro *O inimigo íntimo: perda e recuperação do 'self' sob o colonialismo*.<sup>6</sup> A fim de compreender a complexidade de sua proposta política face àquela de Fanon, cabe, primeiramente, ressaltar as significativas diferenças que demarcam seu contexto histórico, político e intelectual: afinal, não apenas sua fala parte de um momento histórico posterior aos movimentos de libertação nacional e ao alcance da independência formal das colônias africanas e asiáticas, como também suas reflexões se desdobram acerca de um processo colonial bastante díspar, em que a figura do indiano (nativo) desempenha um papel muito mais humanizado do que aquele concedido ao negro africano a quem Fanon se refere.<sup>7</sup> Assim, Nandy oferece uma proposta de releitura da relação colonial e das possibilidades de resistência política que em grande medida contrasta com diagnóstico e prescrição fanonianos.

Em uma chave distintamente marcada pela psicanálise freudiana, mas não menos influenciada pela crítica cultural de modelos universalistas ocidentais, o autor, cuja importância também passa pela busca do diálogo entre intelectuais e ativistas políticos, discute a possibilidade de libertação da psique e dos corpos colonizados que contrasta com a proposta fanoniana na medida

---

6 Na ausência de uma tradução oficial desta obra, todas as citações referentes a ela foram baseadas na livre tradução pelas autoras.

7 Ver Shilliam, 2012.



em que proscreve a violência como alternativa política. Para Nandy – e nesse ponto sua narrativa parece caminhar em paralelo à de Fanon – a possibilidade de resistência mediante o uso da violência acaba sendo delimitada pela própria violência desferida pelo colonizador contra o colonizado. Contudo, Nandy inverte essa equação ao afirmar que tal solução apenas reinscreve a possibilidade de ação do sujeito colonial no contexto daquilo que foi definido pelo colonizador, não permitindo aos primeiros quebrarem com um círculo de relações – ou um “jogo”, como o autor prefere colocar – cujas regras foram previamente delimitadas por aqueles que praticaram a violência primeira.

Assim, ao longo de seu livro, Nandy busca, em alguma medida, compreender o processo de formação dessas “regras” do jogo colonial, e de que maneira elas inscrevem as possibilidades de relação política entre colonizadores e colonizados mesmo após os processos de independência formal. Ao autor interessa desvelar as maneiras pelas quais a violência acaba introduzindo o sujeito que busca por liberdade – psíquica, física – em um jogo no qual ele não pode ser nada além de uma vítima, já que foi nessa condição que o jogo foi criado.

Em sua obra, Nandy oferece uma interpelação muito poderosa dos movimentos modernizantes invocados pelos autores contratualistas, por justificarem a colonização baseados em sua promessa de realizar a liberdade mediante o progresso cultural e político. Tal promessa, contudo, permanece sempre adiada aos colonizados – e atrelada fundamentalmente à reprodução do modelo garantido aos colonizadores, ainda que mediante o emprego da violência. Ao questionar tal processo, Nandy permite levantar um questionamento acerca das possibilidades – e também impossibilidades – de pensar sobre liberdade e nacionalismo no período pós-colonial. Contribuindo para uma análise da psicologia do colonialismo iniciada por autores como Fanon, Memmi e Mannoni,<sup>8</sup> Nandy oferece uma crítica que não se limita a uma simples recusa dos tropos de modernização sustentados pela razão ocidental, mostrando uma compreensão bastante complexa dos dilemas modernos.

De acordo com Nandy, o motivo pelo qual o colonialismo se tornou uma realidade tão devastadora é porque ele encontrou abrigo nas mentes das pessoas. Colonizadores e colonizados indistintamente tiveram que se identificar

---

8 Acerca da relevância e pioneirismo atribuídos por Nandy a estes autores. (NANDY, 1983, p. 30)

com seus papéis para que o padrão específico de relações coloniais pudesse se estabelecer. Portanto, o autor parte da premissa de que o Ocidente se tornou, ele mesmo, parte onipresente do não Ocidente – uma vez que ambas as categorias adquiriram seu significado através da experiência colonial – para, então, tentar articular a possibilidade de pensar formas de resistência que não estejam previamente capturadas por “modos de dissidência oficiais”. Segundo Nandy, “é possível hoje ser anticolonial de uma forma que já é especificada e promovida pela visão de mundo moderna como ‘adequada’, ‘sã’ e ‘racional’. Mesmo ao se opor, essa forma de dissidência continua sendo previsível e controlada.” (NANDY, 1983, p. xii)

A possibilidade delineada por Nandy para romper com esse padrão – o mesmo que ele identifica na maioria das lutas por descolonização e autodeterminação do século XX – é uma estratégia psicológica que, influenciada pela psicanálise freudiana, tenta descentralizar o sujeito colonial, levando a uma desestabilização do entendimento convencional acerca das relações coloniais – baseadas em um conjunto de dualidades como amigo/inimigo, opressor/oprimido, eu/outro, agressor/vítima. Através dessa estratégia, Nandy acredita ser possível rearticular a resistência para além de um quadro exclusivamente confrontacional, que, segundo ele, é a base de sustentação de todo o imaginário colonial.

Sua estratégia psicopolítica assume um duplo aspecto. Por um lado, busca demonstrar como o colonialismo se torna um estado psicológico a partir da afirmação de códigos compartilhados (que aproximam duas culturas tidas previamente como incomensuráveis) e da instituição de categorias e sistemas de recompensa que criam as condições de possibilidade para o pensamento e a ação – o que acaba por instituir uma espécie de mecanismo de gestão da dissidência. Isto lhe permite interrogar duas das categorias centrais que organizaram as relações coloniais entre a Grã-Bretanha e a Índia – sexo e idade – e sugerir que tais categorias contribuíram para a produção de colonizadores e colonizados, não tanto como opressores e oprimidos, mas como dois conjuntos diferentes de vítimas. Essa tentativa de capturar “o outro eu do Ocidente” a partir das experiências de sofrimento não ocidentais permite a Nandy investigar, por outro lado, algumas categorias, conceitos e defesas mentais que podem ajudar a transformar o Ocidente em uma categoria passível de ser compreendida, manejada e negociada. Assim, Nandy busca

sugerir formas de resistência não ocidentais que se recusam a entrar em uma relação oposicional com o Ocidente e, portanto, a aceitar as regras de um jogo pré-estabelecido. Tal recusa lhes permite abandonar sua autoidentificação como vítimas de um processo que lhes seria exterior, para se tornarem participantes (conscientes ou não) em um movimento político contra a opressão, sendo capazes de construir uma imagem não dominante do Ocidente, com o qual seria possível conviver.

Em última análise, a opressão moderna, em oposição à opressão tradicional, não é um encontro entre o eu e o inimigo, os governantes e os governados, ou os deuses e os demônios. É uma batalha entre o eu desumanizado e o inimigo objetificado, o burocrata tecnologizado e sua vítima reificada, pseudogovernantes e seus temíveis outros eus projetados nos seus 'súditos'. (NANDY, 1983, p. xvi, tradução nossa)

Nesse sentido, Nandy defende a necessidade de a Índia pós-colonial entender seu legado colonial através de uma linguagem que, ao mesmo tempo em que incorpora a linguagem do mundo moderno, tenta se manter fora dela. O caminho para que a Índia seja compreendida como Índia – e não como o não Ocidente – não pode, portanto, ser encontrado através da desvalorização das características recessivas do Ocidente ou, inversamente, apelando para alguma “essência indiana” romantizada. Este tipo de política oposicional somente contribui para que a Índia continue sendo parametrizada em relação ao Ocidente. É necessário compreender que

O colonialismo criou um domínio discursivo em que o modo padrão de transgredir esses estereótipos foi invertê-los [...]. Nenhuma forma de colonialismo poderia ser completa a menos que 'universalizasse' e enriquecesse seus estereótipos étnicos apropriando-se da linguagem desafiante de suas vítimas. Foi por isso que o grito das vítimas do colonialismo acabou por ser um grito a ser ouvido em outro idioma – desconhecido ao colonizador e aos movimentos anticoloniais que ele tinha criado e, em seguida, domesticado. (NANDY, 1983, p 72-73, tradução nossa)

No caso da Índia, Nandy entende que o colonialismo começou quando se estabeleceu uma homologia entre dominação política e sexual, momento em que as relações políticas anglo-indianas começaram a atribuir significados culturais à dominação britânica. Isso foi feito através da categorização da relação entre os sexos e a atribuição do sexo mais depreciado (feminilidade-na-masculinidade) para o colonizado: esta foi uma forma de tornar a dominação colonial legítima e até mesmo naturalizada. O que, por sua vez, só pôde ser alcançado através da produção de um consenso cultural, através de certa identificação com o agressor e com o seu papel, não só pelo colonizador, mas também, e de forma decisiva, pelo colonizado. Se, por um lado, o governante era delimitado pelo imaginário que via a exploração colonial como um passo necessário “de uma filosofia de vida que estaria em harmonia com formas superiores de organização política e econômica”. (NANDY, 1983, p. 10), os governados justificavam o colonialismo ao aceitar a ideologia do sistema, e buscar sua participação como jogadores ou contrajogadores (*players and counter-players*) de um jogo preestabelecido. Ou seja, a decisão do indiano de lutar contra os britânicos através das mesmas categorias que caracterizavam a superioridade da masculinidade sobre outras formas de identidade sexual acabava legitimando ainda mais os valores do agressor.

Na cultura colonial, a identificação com o agressor unia governantes e governados em um relacionamento diádico inquebrável. O Raj via os indianos como cripto-bárbaros que precisavam se civilizar mais. Ele via a dominação britânica como um agente do progresso e como uma missão. Muitos indianos, por sua vez, viram sua salvação na possibilidade de se tornarem mais parecidos com os britânicos, na amizade ou na inimizade. (NANDY, 1983, p. 7, tradução nossa)

Uma relação semelhante se deu pelo estabelecimento de uma homologia entre a infância e o estado de ser colonizado. A legitimidade, nesse caso, foi alcançada através da desvalorização dos aspectos da cultura indiana diante da supervalorização dos aspectos da cultura britânica: a educação passou a ser vista como necessária ao desenvolvimento e progresso daqueles que, como crianças, ainda não os tinham alcançado. Através dessa narrativa, a história se torna uma forma de moralidade capaz de resgatar a imoralidade

do colonialismo através do progresso; isso indica como a história moderna se torna profundamente cúmplice do imaginário colonial, precisamente ao aceitar a superioridade cultural de valores “modernos” que deveriam ser disseminados através da modernização – para a qual o colonialismo seria um passo inevitável.

O acoplamento da história, da racionalidade e da liberdade ofereceu a chave para legitimar a equação entre colonialismo e modernização, colocando aos povos colonizados uma única visão teleológica do futuro. É precisamente por esta razão que Nandy insiste na necessidade de abandonar a visão maniqueísta do colonialismo, pois esta visão é cúmplice da ideologia do colonialismo. É fundamental compreender que a experiência de colonização foi ao menos tão significativa para a cultura do colonizador como foi para a colonizado. No mínimo porque ela ajudou a promover precisamente as características “menos gentis e humanas” da cultura política do colonizador. Isto criou, de acordo com Nandy, uma associação patológica entre suas ideias e seus sentimentos, que foi subsequentemente integrada em suas teorias religiosas e éticas, em uma tentativa de autoconvencimento acerca do “dever” ou “causa maior” que está na base de suas ações.

Esta análise nos permite compreender como valores universais como a liberdade, o progresso e a civilização se tornaram profundamente cúmplices das atrocidades coloniais em todas as suas vítimas. Nandy, contudo, defende uma forma de resistência psicológica capaz de romper com essas grandes narrativas, não ao se opor a elas – o que seria uma outra maneira de endossar seus pressupostos –, mas reconhecendo sua instabilidade, a fim de recuperar a multiplicidade de “eus” – ocidentais e não ocidentais – que, de outra forma, permanecem perdidos e inacessíveis.

Para o autor, a resposta mais criativa para as patologias da cultura ocidental está na figura de Gandhi. Ele o fez precisamente ao tentar ser um símbolo vivo do outro do Ocidente – que nada mais é do que uma outra parcela do eu do Ocidente: o inimigo íntimo do Ocidente dominante – moderno, racional, livre, mas também chauvinista, violento, racista. Nesse sentido, ele não estava interessado na libertação da Índia mais do que na libertação da Grã-Bretanha diante do colonialismo. Sua estratégia se pautou, assim, na recusa de jogar o jogo nos termos desse Ocidente dominante.

No que diz respeito à homologia sexual, sua ideia de não violência representou uma forma de conhecer o eu não masculino do homem que tinha sido obliterado pela autoimagem ocidental. Além disso, sua ideologia da não violência não afirmava uma moralidade unilateral a favor do hinduísmo não Ocidental. Ao não buscar rejeitar o Ocidente como um todo, mas encontrar o outro eu ocidental perdido na narrativa dominante da política como violência, Gandhi conseguiu performar uma forma de dissidência alternativa.

No que diz respeito à homologia colonial entre a infância e a subjugação política, Gandhi afirmava a primazia dos mitos sobre a história: “dessa maneira, ele contornou o caminho unilinear que leva do primitivismo à modernidade, e da imaturidade política à política madura, que a ideologia do colonialismo gostaria que as sociedades dominadas e as ‘raças infantis’ caminhassem”. (NANDY, 1983, p. 55) Isto permitiu transformar a história em um presente permanente, pois mesmo se o passado pode ser uma autoridade, a natureza da sua autoridade é “cambiante, amorfa e passível de intervenção”. (NANDY, 1983, p. 57)

A ênfase que Nandy coloca na alternativa apresentada pelo ativismo político de Gandhi funciona como uma crítica pujante de diferentes versões do nacionalismo indiano que se apoiavam na acentuação/reificação das diferenças entre o Oriente e o Ocidente, tornando-os antípodas culturais naturais. Ao fazê-lo, segundo Nandy, tais perspectivas reforçam “a arrogância cultural do Europa pós-iluminista”, que havia definido o “verdadeiro” Ocidente e o “verdadeiro” Oriente (NANDY, 1983, p. 74), acentuando as suas diferenças de maneira a legitimar a ideologia do colonialismo. Neste sentido, o convite de Nandy para recuperar os “eus” perdidos tanto da Índia quanto do Ocidente aparece como uma negação da possibilidade de estabilizar essas identidades em uma cultura homogênea, o que pode oferecer uma crítica poderosa e progressiva dos tropos modernizadores que carregam as formas mais pungentes de legitimação do colonialismo. Isso permite recuperar uma Índia que não é nem pré-moderna, nem antimoderna, mas apenas não moderna.

Este século mostrou que em todas as situações de opressão organizada os verdadeiros antônimos são sempre a parte exclusiva *versus* o todo inclusivo – não a masculinidade contra a feminilidade, mas qualquer um deles contra a androginia, não o passado contra o presente, mas qualquer um deles contra a

intemporalidade (*timelessness*) na qual o passado é o presente, e o presente é o passado, não o opressor contra o oprimido, mas ambos contra a racionalidade que os transforma em co-vítimas. (NANDY, 1983, p. 99, tradução nossa)

Portanto, é notável que o projeto de Nandy de recuperar o “eu” que se perdeu sob o colonialismo não equivale a um restabelecimento de um “eu” que é completo/soberano, mas, e isso vem de suas raízes freudianas, implica precisamente no oposto: a recuperação do “eu” é um reconhecimento da impossibilidade de um “eu” centralizado – sendo, portanto, uma perda do “eu” como aparece na maioria das narrativas pós-coloniais que enfatizam a relação entre o “eu” e o “outro”. É somente quando confrontado com o seu inimigo íntimo – com o que foi posto de lado, a fim de garantir uma identidade estabilizada – que o “eu” deixa de ser o “outro” de um outro “eu” para se tornar apenas uma performatividade de si.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A extensão da opressão colonizadora, quer seja física, quer seja subjetiva, fez da resistência um traço comum entre os escritos do mundo colonial. Ou seja, como legado intelectual da colonização, destacam-se trabalhos com base epistemológica orientada para a transformação social, os quais, em maior ou menor grau, estabelecem a liberdade como necessidade histórica central. Como vimos, Frantz Fanon e Ashis Nandy exemplificam ontologias políticas relacionadas ao *telos* libertário, muito embora representem sensibilidades de resistência distintas. Em grande medida, os diferentes recursos de subversão mobilizados por cada um dos autores se relaciona ao próprio sujeito histórico com quem dialogam. Assim, sob diferentes formas de dominação, os nativos da Índia e os negros do continente africano abarcam distintas possibilidades de desobediência, bem como diferentes projetos de libertação.

Nesse contexto, como explica Shilliam (2012), Nandy analisa o relacionamento entre o homem livre e o nativo, em que a subversão é praticada enquanto reconciliação. Por outro lado, Fanon aborda o relacionamento entre o homem livre e o escravo, dando origem à subversão enquanto exorcismo. As especificidades do sujeito colonizado afetam diretamente o instrumental analítico, que assume as cores da localidade. Ou seja, dado seu horizonte

histórico, Nandy dialoga com a missão civilizadora do Ocidente na Índia, cuja prerrogativa subscreve o atraso do nativo mas sem negar sua humanidade. Uma vez considerados humanos, o sistema de dominação sobre os indianos absorve a linguagem da tolerância, permitindo, por sua vez, uma subversão libertadora pela chave da consonância.

Sob outro horizonte, ao escravo negro fora negada qualquer consideração iluminista sobre o humano. Sem o vidro humanista, os negros foram expostos à dominação total, inviabilizando os espaços de reconciliação imanente. Por isso, para Fanon, exorcizar o homem branco da psique do homem negro constitui o único caminho para a reconstrução da vida dos colonizados na Argélia. Nesse sentido, a crônica de libertação de Fanon assume o ritmo da violência, que avança pelas interposições entre o colono e o colonizado. Da tensão irreconciliável entre os polos emerge a esperança de reconstrução histórica: um processo de expurgação, pelo qual “o fantasma exterior deve ser finalmente confrontado na violência, pois ele carrega em si o fardo do fantasma interior”. (NANDY, 2007 *apud* SHILLIAM, 2012, p. 13)

Assim, ao olhar para o abismo colonial, escavado por processos de alienação e desumanização do colonizado, Fanon declara a tragédia da concepção iluminista do Homem e de sua liberdade. Nesse descortinamento, vemos seu argumento equilibrar-se entre uma dialética Hegeliana-Marxista e a psicanálise Freudiana, ou seja, uma combinação entre “a afirmação fenomenológica do Eu e do Outro e a ambivalência psicoanalítica do Inconsciente”. (BHABHA, 2008, p. xxiii, tradução nossa) Com isso, o texto de Fanon transita do amor ao ódio, do mestre à escravidão, buscando restaurar a presença do Outro marginalizado (*Otherness*) na concepção do desejo.

No entanto, a passagem do particular para o universal, presente na reconfiguração dos pares Homem/Humanidade, pode sugerir alguns limites teóricos da obra de Fanon. Afinal, nessa ponte, evidencia-se o uso de uma lógica dual, e em certa medida aporética, através da qual Fanon nega e conserva a razão eurocêntrica. Tal contradição revela-se na distopia entre o projeto de emancipação nacional dos argelinos e a prescrição de uma solidariedade universal em torno da figura de um “novo homem”. Isso porque a emancipação pela via dialética mantém a necessidade do sujeito colonial como figura antitética, de modo que o nascimento de uma nova forma de identidade



nacional demanda a presença instrumental do Outro, que é negado e excluído na concepção de alteridade.

Nesse sentido, mesmo que essa nova concepção reclame uma posição mais ética, dadas as bases antirracistas, o processo de apagamento da heterogeneidade parece latente. Ademais, filosoficamente insolúveis, as antípodas nacional/universal só poderiam ser resolvidas politicamente, ou seja, pela dominação de uma sobre a outra. Dessa forma, a lógica dialética, quando impregnada pelo sujeito universal, parece ser incapaz de efetuar a dupla negação, e romper com as díades sem, contudo, recriá-las em um novo plano.

Com substratos históricos e intelectuais distintos, Ashis Nandy propôs um ataque mais profundo à própria estrutura binária, a fim de desestabilizá-la. A crítica à noção de fronteiras estáveis e coerentes entre os polos coloniais o levou a problematizar a resistência política como atributo do oprimido *vis-à-vis* o opressor. Nessa perspectiva, a estratégia emancipadora assume um viés mais reconciliador, em que os indivíduos resistem ao próprio abismo produzido pela díade. Ou seja, dada a circularidade hermenêutica entre colonizador e colonizado, o desafio da resistência estaria na negociação e politização dos próprios limites que demarcam a oposição entre eu/outro, em vista de uma reconfiguração da noção de sujeito e seus desejos.

Embora com recursos teóricos complexos e capazes de evitar algumas das contradições apontadas em Fanon, a proposta de Nandy sugere dificuldades centrais no seu tratamento enquanto ferramenta política. Ou seja, ao contrário da proposta de Fanon, originada da (e para a) militância social, a abstração do pensamento de Nandy impõe desafios à sua tradução para a luta coletiva cotidiana. Portanto, antes de representarem uma progressão linear do pensamento anti e pós-colonial, Fanon e Nandy apresentam dois corpos teóricos com valor analítico particulares, mas que se cruzam e se distanciam.

Sem dúvidas, tal rede de possíveis diálogos e distensões oferece um rico campo de reflexões sobre as políticas de resistência na contemporaneidade. O entrelaçamento de normatividades que demarcam o sujeito político contemporâneo lança desafios às teorias políticas que visam interpretá-lo. Afinal, raça, gênero, classe, dentre outras categorias, agora cruzam-se em um mosaico de identidades, cuja diversidade projeta-se sobre o campo de possibilidades políticas de libertação. Assim, ao tratar as obras de Fanon e Nandy como aberturas teóricas (não excludentes) para projetos da liberdade, este capítulo

buscou retratar a potencialidade de ambas como instrumentos interpretativos para a realidade mutante em que vivemos.

Talvez essa demanda contemporânea por redefinição de possibilidades, abertura de alternativas e, portanto, promoção da liberdade (o que quer que ela, enquanto experiência, possa representar) passe justamente por esse exercício de não afirmar o que poderia ou o que não poderia configurar uma alternativa plausível. Talvez mesmo essa abertura do nosso imaginário político – um que resista a modelos universalizantes – passe, primeiramente, pela incorporação epistemológica de autores com experiências e recursos que não suponham a superioridade ocidental, tornando suas reflexões disponíveis como instrumental político e analítico para um número cada vez maior de sujeitos – em especial aqueles marcados pela experiência da colonialidade. Oferecer tais recursos sem prescrever de antemão aquele que, lógica ou politicamente, nos parece o mais adequado e que, portanto, poderia ser replicado nas múltiplas trajetórias de resistência, pode ser a melhor forma de praticarmos, ao longo destas páginas, uma forma de resistência política que carrega em si o *ethos* libertário que evoca.

Afinal, o objetivo mais modesto deste capítulo nos parece ser o de contribuir para a ampliação dos estudos acerca da colonialidade – presente, passada, futura – a partir da disseminação do instrumental intelectual e político de autores cujas vidas e obras se destinaram justamente a visibilizar e resistir a colonialidade. Tal objetivo não vislumbra a substituição de antigos por novos cânones intelectuais, mas nos desafia a torná-los importantes recursos para a ação política pós-colonial, em sociedades e subjetividades nas quais as marcas da colonialidade ainda se fazem presentes – seja em modelos importados de desenvolvimento e modernidade, seja em compreensões intersubjetivas marcadas por padrões de dominação que transitam sobre as esferas normativas de gênero, raça, sexo, classe, dentre tantos outros.

## REFERÊNCIAS

BHABHA, H. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BHABHA, H. Foreword to the 1986 edition. In: FANON, F. *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press, 2008.

FANON, F. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

KRISHNA, S. Race, Amnesia, and the Education of International Relations. *Alternatives*, India, v. 26, n. 4, p. 401-424, 2001.

NANDY, A. *The intimate enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

SHILLIAM, R. The hinterlands of natives and slaves: different subversions of Locke's freeman by Nandy and Fanon. *ISA Paper Archives*. [S. l.], 2012. Disponível em: <http://files.isanet.org/ConferenceArchive/23560c308d2a4d73b3817067cd4f7e38.pdf>. Acesso em: 2 fev. 2016.



# O HUMANISMO CRÍTICO DE EDWARD W. SAID<sup>1</sup>

MARCOS COSTA LIMA

*“Todo documento de civilização é também um documento de barbárie”.*

Walter Benjamin (2003, apud SAID, 2007a, p. 69)

## INTRODUÇÃO

A recepção no Brasil da obra de Edward W. Said (1935-2003), professor de literatura na Universidade de Columbia, é, salvo melhor aviso, recente. Em 1990, a editora Companhia das Letras publicou *Orientalismo*,<sup>2</sup> seu livro mais polêmico e, em 1995, *Cultura e Imperialismo*. Em seguida vieram seus ensaios *Reflexões sobre o Exílio*, em 2003, *Paralelos e Paradoxos* (2003) – conversas com o músico Daniel Barenboim –, *Representações do Intelectual* (2005) e, em 2007, *Humanismo e crítica democrática*.

Também recente é minha aproximação com sua obra. Em 2003, realizando meu pós-doutorado em Paris, tive contato com um artigo seu publicado

---

1 O presente capítulo foi previamente publicado na revista *Lua Nova*, São Paulo, n. 73, 2008, p. 71-94.

2 O livro publicado em 1978 tornou-se um clássico dos estudos culturais pela arrojada tese que defende, ou seja, a de que o Oriente é uma invenção ocidental, que inferioriza as civilizações a leste da Europa, atribuindo-lhes características exóticas, estranhas, mitológicas.

na Revista *Carré Rouge*,<sup>3</sup> uma homenagem quando de seu falecimento. A curiosidade aumentou após a leitura desse artigo, que tratava do conflito Israel-Palestina e, em particular, do assassinato de Raquel Corrie – jovem norte-americana que prestava serviços voluntários no *International Solidarity Movement*, uma ONG que organiza missões civis nos territórios ocupados –, que perdeu a vida ao ajudar seres humanos sofridos em Gaza. Nesse texto encontrei a defesa convicta da Palestina, a denúncia dos terrores praticados contra esse povo, mas, sobretudo, uma busca pela justiça, o rechaço firme ao terrorismo, o repúdio a uma solução militar.

Dizia ele então que “nenhuma cultura ou civilização existe isolada das outras, nenhuma entende estes conceitos de individualidade e de iluminismo como sendo completamente exclusiva. E nenhuma existe sem os atributos humanos fundamentais que são a comunidade, o amor, a valorização da vida e de todo o resto”.

Em um mundo tão fragmentado como o nosso, tão dilacerado, tão exposto à intransigência e à violência, as palavras de Said beiravam a ingenuidade. Mas a força de seu pensamento está justamente numa reflexão que é a uma só vez densa, erudita e analítica, mas também corajosa. Coragem de expor suas ideias, de optar pelo lado mais frágil e pelos que sofrem privação, de afrontar a sociedade norte-americana que é também a sua e, mais do que chamar-lhe à razão, apontar suas iniquidades. A partir daí, passei a ler os seus ensaios sobre literatura, pois alguns dos seus autores prediletos eram também os meus, a exemplo de Joseph Conrad, Flaubert, Dickens, Sartre, entre tantos outros, tudo isso associado a uma larga bagagem analítica de teóricos da filologia, como Eric Auerbach e Leo Spitzer; mas também de Gramsci, Adorno e Walter Benjamin; Luckács; Foucault, Raymond Williams e Bourdieu, uma formidável galeria. Para fechar o repertório, em si muito atrativo, uma prosa agradável e uma erudição aguçada, aliadas a uma capacidade crítica inovadora. À medida que fazia as leituras, digamos, marginais ou complementares, o interesse

---

3 O texto, intitulado Dignidade e Solidariedade, foi um dos últimos artigos publicados em língua inglesa no *Al-Ahram Weekly*. Foi traduzido para o português por Maria de Jesus de Britto Leite, arquiteta e prof<sup>a</sup> da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). *Carré-Rouge*, Canadá, n. 26, out. 2003. Disponível em: <http://carre-rouge.org>. Acesso em: 14 jan. 2019.

aumentou e cheguei, portanto, ao núcleo do seu pensamento, expostos em *Orientalismo e Cultura e Imperialismo*.

Esta breve introdução, portanto, é mais para dizer que este é um trabalho preliminar, uma primeira aproximação analítica da obra de Edward W. Said e que mesmo assim superou os efeitos da corrosão da crítica.<sup>4</sup> Mas, ainda, tem a intenção de trazer, para o contexto da política internacional comparada, a contribuição teórica de uma análise da literatura europeia e norte-americana comparada, eminentemente política e, ao mesmo tempo, fortemente literária.

Said queria destacar o papel central do pensamento imperialista na cultura ocidental moderna e se perguntava por que a centralidade dessa visão imperial, que foi registrada e apoiada pela cultura que a produziu, em certa medida, a ocultou. Ele considerava que para entender as preocupações imperiais, que foram constitutivas do Ocidente moderno, deve-se avaliar essa cultura tanto do ponto de vista da apologia quanto do ponto de vista da resistência anti-imperialista, em geral silenciada na obra dos grandes autores ocidentais. A este instrumento analítico Said (1995) denomina de “leitura em contraponto”. E, como ele mesmo afirmou, “no encerramento do século XIX, com a disputa pela África, a consolidação da União imperial francesa, a anexação americana das Filipinas e o domínio inglês no sub-continentes indiano, em seu auge, o império era uma preocupação universal”. Ao mesmo tempo asseverava: “Os grandes praticantes da crítica [literária] simplesmente ignoram o imperialismo”. (SAID, 1995, p. 102)

Autores como Jane Austen, Camus, Kipling, escreveram para um público ocidental, mesmo quando tratavam e narravam personagens, lugares, situações que se referiam ou utilizavam territórios ultramarinos dominados por europeus. Mas, ao mesmo tempo, Said nos dizia que esses povos colonizados não europeus “não aceitavam indiferentes a autoridade projetada sobre eles, nem o silêncio geral que cercava sua presença, sob formas mais ou menos atenuadas”. Said (1995) conclui afirmativamente como se definisse seu método e suas intenções: “Devemos, pois ler os grandes textos canônicos, e talvez também todo arquivo da cultura européia e americana pré-moderna, esforçando-nos por extrair, entender, enfatizar e dar voz ao que está calado,

---

4 Refiro-me ao desconhecimento do trabalho da crítica sobre a obra de Said, à exceção daquela proferida por Aijaz Ahmad (2002).

ou marginalmente presente ou ideologicamente representado em tais obras”. (SAID, 1995, p. 104)

Said tem muito de Bourdieu (1989) na forma de pensar, na forma de estruturar a análise, sobretudo na compreensão de que há uma economia do simbólico que é irredutível à economia (em sentido restrito), e que as lutas simbólicas têm fundamentos e efeitos econômicos.

Para além de uma reatualização do conceito de imperialismo, central na obra de Said, cinco outros temas tratados ao longo da sua obra interessam diretamente ao *campo* da Política Internacional Comparada, alguns dos quais serão desenvolvidos no desenrolar deste trabalho: o primeiro é o presente poder hegemônico exercido pelo governo dos Estados Unidos<sup>5</sup> ao longo do século XX e início do XXI, que nos interpela para além da pretensão imperial exercida por aquele país, sobre as possibilidades de uma multipolaridade entre nações, dos desafios de uma interdependência transnacional, enfim, da construção de uma ordem mundial efetivamente democrática. A questão central aqui é, portanto, a democracia. O segundo tema é a questão nacional, que, embora entendida como momento nativista e necessário em resposta ao processo colonial, passa pelo crivo da crítica, onde autores como C.L.R. James, Frantz Fanon, Noam Chomsky, entre outros, são invocados no sentido de apontar os riscos de uma consciência nacional despreparada ou ainda desvirtuada após as lutas de independência e libertação. Mas também as relações Norte-Sul, rerepresentações das velhas desigualdades imperiais e persistência do “antigo regime”. Neste contexto, Said introduz um argumento de Noam Chomsky de 1982, que ainda hoje traduz uma inquietante realidade mundial:

[O conflito] Norte-Sul não se aplacará, e novas formas de dominação terão de ser triadas para assegurar aos segmentos privilegiados da sociedade industrial a preservação de um controle substancial dos recursos mundiais humanos e materiais, e dos lucros desproporcionais derivados desse controle. Assim, não surpreende que a reconstituição da ideologia nos Estados Unidos encontre eco em todo mundo industrial. [...] Mas é absolutamente

---

5 Em particular, tratar da força das ideias emitidas a partir dos Estados Unidos, do culto da especialidade e do profissionalismo, hegemônico no discurso cultural desse país e que termina por contaminar a produção das ciências humanas na vida americana, estabelecendo cânones de validade universal ou paradigmas impositivos.



indispensável que para o sistema ideológico ocidental que se estabeleça um enorme fosso entre o Ocidente civilizado, com seu tradicional compromisso com a dignidade humana, a liberdade e a autodeterminação, e a brutalidade bárbara daqueles que, por alguma razão – talvez genes defeituosos -, não conseguem apreciar a profundidade desse compromisso histórico, tão bem revelado pelas guerras americanas na Ásia, por exemplo. (CHOMSKY, 1982 Apud SAID, 1995, p. 351)

O terceiro tema, mas não menos importante, diz respeito a toda a sua luta pela causa palestina, tensionada pelo fato de ser um americano-árabe vivendo nos dois mundos, revoltado contra os estereótipos relacionados à cultura árabe nos Estados Unidos durante e após a Guerra do Golfo; de que os árabes só entendem a força; de que a brutalidade e a violência lhes são inerentes e fazem parte da cultura árabe, de que o islamismo é uma religião intolerante, segregacionista e medieval, fanática, cruel, contra as mulheres. A força da análise de Said está justamente na busca de um paradigma outro, inovador para a pesquisa humanista, capaz de desmistificar as construções culturais. Ao entender e criticar o *hegemon*, não poupa os descaminhos políticos no mundo árabe, sobretudo de suas elites: “a atmosfera generalizada de mediocridade e corrupção que paira sobre essa região desmedidamente rica, magnificamente dotada em termos históricos e culturais, e amplamente abençoada com talentos individuais, constitui um enorme enigma, uma imensa decepção”. E conclui:

A democracia em qualquer sentido real do termo não se encontra em parte alguma do Oriente Médio ainda ‘nacionalista’: que são as oligarquias privilegiadas ou grupos étnicos privilegiados. A grande massa do povo permanece esmagada sob ditaduras ou governos inflexíveis, impopulares. Mas, a idéia de que os Estados Unidos sejam um virtuoso inocente nesse terrível estado de coisas é inaceitável [...]. (SAID, 1995, p. 370)

O repertório de incongruências e preconceitos a respeito da civilização árabe-muçulmana está também vinculado à ignorância ocidental sobre esta cultura, sobre suas contribuições, bem como por um trabalho de negação feito sistematicamente no século XIX por pensadores europeus, a exemplo de

Ernest Renan, que faziam com que a contribuição destes povos só aparecesse furtivamente nas histórias gerais das civilizações e, no melhor dos casos, como uma simples transmissão entre a Grécia e a Europa do Renascimento.<sup>6</sup>

Em quarto lugar, a importância de Said em trazer e dar visibilidade à inestimável contribuição intelectual periférica de autores como Eqbal Ahmad (paquistanês), Ngugi Wa Thongo (queniano), Ali Shariat (iraniano), Wole Soyinka (nigeriano), Tayeb Salih (sudanês), C.L.R. James (Trinidad-Tobago), George Antonius (libanês), Faiz Ahmada Faiz (paquistanês), José Martí (cubano), Partha Chatterjee (indiano), Ranajit Guha (indiano) Aimé Césaire (martinicano), Derek Walcott (caribenho), muito embora a literatura sul-americana e brasileira em particular estejam ausentes deste universo do qual, sem dúvida, poderiam fazer parte Machado de Assis, Lima Barreto, Joaquim Nabuco, Antonio Candido, entre tantos outros.

Finalmente, a figura do exílio, tanto intelectual quanto aquela que tem sua encarnação atual no migrante, nas migrações internacionais, que têm sido um tema que cresce em importância, em razão de tantas diásporas produzidas na contemporaneidade, frutos da violência, das guerras, da incompetência e intransigência de elites nacionais.

## IMPERIALISMO E CULTURA

*Cultura e Imperialismo* é uma ampliação da argumentação desenvolvida em *Orientalismo*, tentando aprofundar o modelo mais geral de relações entre o Ocidente metropolitano moderno e seus territórios de ultramar, pela via dos estudos e discursos europeus sobre a Índia, a África, Extremo Oriente e Caribe, “[...] na tentativa geral de dominar povos e terras distantes, e portanto relacionados com as descrições orientalistas do mundo islâmico [...]”. (SAID, 2005, p. 11)” Said quer aprofundar a relação geral entre cultura e império. As figuras retóricas que desvela são muitas, os estereótipos construídos do “espírito” do colonizado os transformando em bárbaros, primitivos, irresponsáveis, selvagens, necessitando, portanto, de disciplina, quando não de açoite, justificam assim a “tarefa” europeia de “levar a civilização até lá”, pois do contrário só a entenderiam através da força ou a da violência. (LÉVI-STRAUSS, 1951)

---

6 Cf. Ahmed Djebbar (2001).

Said parte de um conceito de cultura abrangente, aquele que designa as artes da descrição, comunicação e representação, com relativa autonomia dos campos econômico, político e social e que, não raro, existe sob a forma estética. Isto inclui tanto o saber popular quanto o conhecimento especializado de disciplinas como Etnografia, Historiografia, Filologia, Sociologia e História Literária. Para ele, a narrativa é crucial, tendo como tese básica a ideia de que as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca de regiões estranhas do mundo, mas que, ao mesmo tempo, elas se tornam um método utilizado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria. (SAID, 2005, p. 13)

Assim, tanto o poder de narrar quanto o de bloquear ou de impedir a formação de novas narrativas é relevante para o estudo da cultura e do imperialismo. Por outro lado, Said afirma, a partir de Matthew Arnold, que a cultura é um conceito que inclui um elemento de elevação e refinamento, o que de melhor produz uma sociedade no saber e no pensamento e, de forma derivada, entendida como um elemento mitigador, excluindo os efeitos danosos ou perversos da vida moderna e agressiva. A Cultura acaba associada à nação ou ao Estado, a um *nós*, gerando identidade, aos clássicos nacionais: “o problema com essa idéia de cultura, [diz Said], é que ela faz com que a pessoa não só venere sua cultura, mas também a veja como divorciada, pois transcendente, do mundo cotidiano. (...) Uma das difíceis verdades que descobri trabalhando neste livro é que pouquíssimos, dentre os artistas ingleses ou franceses que admiro, questionaram a noção de raça ‘submissa’ ou ‘inferior’, tão evidente entre funcionários que colocavam essas idéias em prática, ao governarem a Índia ou a Argélia”. (SAID, 2005, p. 14)

Ao analisar *Nostromo* de Joseph Conrad (um dos autores mais admirados por Said), que se passa numa república da América Central dominada por interesses externos, mas ao mesmo tempo diferente de suas usuais obras na Índia e na África coloniais, o autor antevê a incontrolável insatisfação e os “desmandos” das repúblicas latino-americanas. Cita Bolívar, que entendia que governá-las era igual a arar no oceano, e ao mesmo tempo desvela, na conversa entre dois personagens – o financista de São Francisco e o proprietário inglês da mina de São Tomé – o sentido da empreitada “imperial”:

Podemos sentar e olhar. Claro, algum dia interviremos. Estamos fadados a isso. Mas não há pressa. [...] estaremos ditando as regras para tudo – indústria, comércio, leis, jornalismo, arte, política e religião, do Cabo Horn até Surith's Sound, e também mais adiante, se algo que valer a pena surgir no pólo Norte [...] Conduziremos os negócios do mundo, quer ele goste ou não. O mundo não pode evitá-lo – e nem nós, imagino eu.

Seja em *Nostromo* ou em *Heart of darkness*, para Conrad, a própria imagem das trevas está associada à imagem revertida do eurocentrismo como luz, a um projeto civilizador. Ele não podia admitir que os nativos pudessem ser livres da dominação europeia, e esta compreensão está associada ao personagem Kurz quando, em momento de fúria e loucura, ordena: “exterminem todos os bárbaros!”. É o próprio Said quem conclui:

Portanto, não é paradoxal que Conrad fosse imperialista e anti-imperialista: progressista quando se tratava de apresentar com destemor e pessimismo a corrupção auto-confirmadora e auto-enganosa do domínio ultra-marino; profundamente reacionário quando se tratava de conceder que a África ou a América do Sul pudessem algum dia ter uma história ou uma cultura independentes, que os imperialistas abalaram violentamente, mas pela qual foram, afinal, derrotados. (SAID, 2005, p. 9)

A atualização desta interpretação com o atual *modus operandi* dos Estados Unidos é imediato, sobretudo ao manter o refrão de reivindicar e tornar-se o guardião da democracia no mundo, e a todo custo. A destruição que se perpetuou no Vietnã no passado e hoje no Iraque são exemplares.

A densa reflexão de Said sobre o imperialismo atualiza o termo. Para ele, o século XIX foi o apogeu da ascensão do Ocidente, estabelecendo esta geografia: em 1800 as potências ocidentais detinham 35% da superfície do globo e, em 1878, essa proporção chegou a 67%. Em 1914, a Europa detinha 85% do mundo sob a forma de colônias, protetorados etc. Depois de 1945, com o desmantelamento das estruturas coloniais, essa “Era do Império” chega ao fim, mas ao mesmo tempo, como Said afirma, a luta pela geografia não se “restringe a soldados e canhões”. (SAID, 2005, p. 38) Ela abrange também

ideias, formas, imagens e representações e continua a exercer uma influência considerável no presente.

A definição de Imperialismo dada por Said é aquela que designa “a prática, a teoria e as atitudes de um centro metropolitano dominante governando um território distante; o ‘colonialismo’, quase sempre uma consequência do imperialismo, é a implantação de colônias em territórios distantes”. Nenhum deles é simples ato de acumulação e aquisição: “ambos são sustentados e talvez impelidos por potentes formações ideológicas que incluem a noção de que certos territórios e povos *precisam* e imploram pela dominação [...]”. (SAID, 2005, p. 40)

Esta presença visceral do Imperialismo se faz manifesta em Said quando está a comentar a obra de seu colega indiano, Salman Rushdie: “Posso entender muito bem a raiva que alimentou o raciocínio de Rushdie, pois, como ele, sinto-me excluído por um consenso ocidental predominante, que veio a encarar o Terceiro Mundo como um território estorvo, um lugar inferior em termos políticos e culturais”. (SAID, 2005, p. 61) Ao tratar especificamente do seu campo de estudo, a literatura comparada, Said admite que ela surgiu no auge do Imperialismo europeu e, portanto, estaria inegavelmente ligada a ele.

O principal traço desse estilo literário é a própria erudição, a começar por Erich Auerbach e Leo Spitzer, grandes comparatistas alemães que fugiram para os Estados Unidos por conta do nazismo. Partindo da tradição europeia e norte-americana nesse campo, essa tradição europeia e norte-americana, carregava consigo a crença de que a humanidade se constituía em uma totalidade maravilhosa, cujo progresso podia ser estudado como um todo, mas também como uma experiência secular e não como algo transcendente. O homem fazia a história e o iluminismo era a manifestação dessa história.

Por maior que tenha sido a admiração que Said cultivou, sobretudo, por Auerbach, o fato não o impediu de entender que essa concepção da cultura humana se tornou corrente na Europa e nos Estados Unidos de 1745 e 1945 e esteve relacionada à ascensão do nacionalismo no mesmo período. Ao mesmo tempo entendeu que ao celebrarem a humanidade e a cultura, estavam celebrando ideias e valores de suas próprias culturas, distintas, portanto, daquelas do Oriente, da África ou da América Latina. (SAID, 2005, p. 79) Portanto, um universalismo muito restrito e particular.

Tratando da criação do primeiro departamento americano de literatura comparada, que data de 1891, na Universidade de Columbia, Said nos diz que o trabalho oriundo deste centro acadêmico “trazia consigo a idéia de que a Europa e os Estados Unidos, juntos, constituíam o centro do mundo, não meramente devido às suas posições políticas, mas também porque suas literaturas eram as mais dignas de estudo”. (SAID, 2005, p. 82)

Em 1950, com os progressos realizados pela Revolução Russa na disputa espacial, nos fala Said sobre a criação do *National Defense Educational Act*, que transformou o estudo das línguas estrangeiras e da literatura comparada em campos diretamente relacionados à Segurança Nacional.

Em plena Guerra Fria, o etnocentrismo ganha terreno. Said estabelece inclusive uma interessante ilação entre a relação geografia-literatura, cuja visão de uma “literatura mundial” passa a coincidir com o que tinha sido enunciado pelos teóricos da geografia colonial, a exemplo de Mackinder, Lucien Fevre, entre outros. Aparece entre aqueles teóricos uma avaliação do sistema mundial metropolocêntrico e imperial no qual, para além da história, o espaço geográfico colabora para produzir um “império mundial” comandado pela Europa. O mapa imperial autorizava de fato a visão cultural. Por isso Said (2005, p. 86) sintetizava que

Os discursos universalizantes da Europa e Estados Unidos modernos, sem nenhuma exceção significativa, pressupõem o silêncio, voluntário ou não, do mundo não europeu. Há incorporação; há inclusão; há domínio direto; há coerção. Mas muito raramente admite-se que o povo colonizado deve ser ouvido e suas ideias conhecidas.

Said chama a atenção para o fato de que os Estados Unidos substituíram os grandes impérios anteriores, são a força econômica e militar no mundo contemporâneo, e dominam a América latina, boa parte do Oriente Médio, África e Ásia; mas também assinala o fato de que se vivemos em um mundo para além do mercado, mas de representações, a cultura não pode estar dissociada desta realidade. Desvincular a esfera cultural do contexto político é um falseamento, é querer entender a cultura como impermeável ao poder, como se as representações pudessem ser tratadas como imagens apolíticas, o que é *non-sense*.

Finalmente, no último capítulo de *Cultura e Imperialismo*, ele trata da ascendência americana após a Segunda Guerra Mundial.

## HUMANISMO E CRÍTICA DEMOCRÁTICA

O livro *Humanismo e crítica democrática* que se compõe de cinco capítulos, foi apresentado, a princípio, como um conjunto de conferências na Universidade de Colúmbia, em janeiro de 2000 e ampliado em 2002. A data é significativa, pois no intervalo aconteceu a tragédia do Onze de setembro de 2001, que alterou substantivamente a esfera política nos EUA e no restante do globo.

Seu ponto de partida é o Curso de Humanidades em sua universidade, que se inicia em 1937, um programa de quatro horas semanais e duração de um ano, que introduz e familiariza os estudantes em Homero, Heródoto, Ésquilo, Eurípedes, Platão e Aristóteles, a Bíblia, Virgílio, Dante, Santo Agostinho, Shakespeare, Cervantes e Dostoiévski. O objetivo central de Said era reexaminar a relevância do Humanismo ao se entrar em um novo milênio. Era buscar compreender o alcance viável do Humanismo como prática persistente e não como patrimônio, mais sobre o que tem sido e é, do que uma mera lista de atributos desejáveis que definam um humanista.

Essa necessidade de discutir o significado atual do Humanismo interessa, quando sabemos que o termo perdeu substantividade, ganhou foros de tradição e de conservadorismo, de elitismo; “quando tantas palavras no discurso corrente têm o termo ‘humano’ (sugerindo humanitário e humanista) nos seus núcleos. O bombardeio da Iugoslávia pela OTAN em 1999 [...] foi descrito como uma ‘intervenção humanitária’”. (SAID, 2007a, p. 25)

Como diz Said, desde o dia “Onze de setembro” o terror e o terrorista têm sido introduzidos na consciência pública norte-americana com uma insistência espantosa. A ênfase tem sido reforçar a distinção entre o “nosso bem” e o “deles”, na qual os cidadãos estadunidenses representariam a cultura humanitária e “eles”, a violência e o ódio. Uns civilizados, “eles”, a barbárie. Aí também está presente a crítica a Samuel Huntington (como também em outras obras suas (SAID, 2003b), sobretudo pela abordagem redutora, vaga e reducionista presente em o *Choque de Civilizações*. (HUNTINGTON, 1997)

Said não ignora o advento e a influência, nos anos 1960 e 1970, da teoria francesa sobre os departamentos de humanidades das universidades

norte-americanas que, sobretudo após a Guerra do Vietnã e o Maio de 1968, praticamente destrói criticamente o humanismo tradicional, através dos pensamentos estruturalista e pós-estruturalista que professavam a morte do homem e a preeminência dos sistemas anti-humanistas presentes nas obras de Lévi-Strauss (*Pensamento Selvagem*) e de Michel Foucault (*Arqueologia das ciências humanas*),<sup>7</sup> e onde as vozes de Rousseau e de Nietzsche ecoam forte, onde o *bom selvagem e o louco* são as figuras que refratam as fragilidades da razão.

Foucault, em entrevista que deu em 1966, falava da ruptura com Sartre e sua escola, que se situa no momento em que Lévi-Strauss e Lacan mostraram que o “sentido” não era mais que um efeito de superfície, uma reverberação, “e aquilo que nos atravessava profundamente, o que estava antes de nós, o que nos sustentava no tempo e no espaço era o *sistema* [...] Antes de toda a existência humana, antes de todo o pensamento humano, haveria já um saber, um sistema, que nós redescobrimos [...]”. (FOUCAULT, 1974, p. 29-36)

Para Foucault, a herança mais pesada que tínhamos recebido do século XIX fora o Humanismo e, para ele, era tempo de nos desembaraçarmos: “O humanismo foi uma maneira de resolvermos em termos de moral, de valores, de reconciliação, problemas que não se podiam resolver de modo algum. Conhece a frase de Marx? A humanidade só formula problemas que pode resolver. Eu creio que se pode dizer: o humanismo finge resolver problemas que não pode formular”. (FOUCAULT, 1974, p. 29-36) A posição adotada por Edward Said não é, portanto, ingênua, e ainda mais quando utiliza o trabalho de Foucault para reforçar a sua elaboração teórica:

Michel Foucault e Thomas Kuhn prestaram um serviço considerável lembrando-nos nas suas obras que, de forma consciente ou não, os paradigmas e epistemes têm um domínio perfeito sobre as áreas do pensamento e expressão, um domínio que inflecte, se não modela, a natureza do pronunciamento individual. Os mecanismos implicados na preservação do conhecimento em arquivos, as regras que regem a formação dos conceitos, o vocabulário das linguagens expressivas, os vários sistemas de disseminação, tudo isso

---

7 Arqueologia que Sartre, generalizando a crítica ao estruturalismo, afirmou ser irracional, por propor a eliminação da História e optar pela pura descontinuidade. Nessa disputa, Foucault argumentava, contra o existencialismo sartriano, que não é o sujeito que pensa, mas sim o Sistema, por ele.



entra em alguma medida na mente humana e a influencia, de modo que já não podemos dizer com absoluta confiança onde termina a individualidade e onde começa o domínio público. (SAID, 2007a, p. 64-65)

Ao aceitar a contribuição de Foucault, não deixa de acreditar que seja possível ser crítico ao Humanismo em nome do Humanismo e que, por exemplo, escolado nos seus abusos pela experiência do eurocentrismo e do império, se poderia dar forma a um tipo diferente de Humanismo que fosse cosmopolita, capaz de apreender as grandes lições do passado. Na medida em que esse Humanismo seja uma prática contra as ideias prontas e os clichês, que seja um meio de resistência à linguagem sem reflexão. Tomando o exemplo recente da luta sul-africana contra o *apartheid*, nos diz que “as pessoas em todo o mundo podem ser, e o são, movidas por ideais de justiça e igualdade”. (SAID, 2007a, p. 29)

Said quer garantir o *sentido*, a afirmação do sujeito, a sua opção e possibilidade de compreensão, quando entende Humanismo enquanto noção secular de que o mundo histórico é feito por homens e mulheres e não por Deus, e que pode ser compreendido racionalmente segundo o princípio estabelecido pelo filósofo Vico que, em sua *Ciência Nova*, dizia podermos conhecer as coisas segundo o modo como foram feitas.

Nos Estados Unidos, sobretudo após a Guerra do Vietnã, as humanidades caíram em descrédito, mas o Humanismo tornara-se conservador e elitista e abandonara o processo de criação da história, de mudá-la. A expressão literária e acadêmica desse conservantismo e arrogância foi Allan Bloom, que ganhou projeção ao se tornar um best-seller a partir do seu *O Declínio da Cultura Ocidental*. Justamente na contracorrente de Said, que compreendia Humanismo como democrático, como aberto a todas as classes e formações, e como um processo de incessante descoberta, autocrítica e liberação.

Um tema que esteve sempre presente nas reflexões de Said foi o nacionalismo.<sup>8</sup> Para o autor de *Beginnings* (SAID, 1975), a história de todas as culturas

---

8 Aijaz Ahmad (2002, p. 109-165), numa chave marxista ortodoxa, embora qualificada, acusa Said de transformar a controvérsia a respeito da descolonização em um mero assunto literário e, pior, de estabelecer uma crítica cultural em convergência com o mercado mundial, por entender que Said pretende se livrar e aos seus leitores, de identidades de classe, nação e gênero. Sem dúvida uma leitura que faz *tábula rasa* do essencial da obra de Edward Said.

é a história dos empréstimos culturais. As culturas são, portanto, permeáveis. O assunto é tratado de forma contundente em “Resistência e Oposição” e de forma dialética em *Cultura e Imperialismo*. Mas também em *Humanismo e crítica democrática* (SAID, 2007a, p. 73) o intelectual palestino aponta para os danos e exemplos históricos negativos, devastação e sofrimento humano provocados pelo *nacionalismo*, pelo *entusiasmo religioso* e pelo *pensamento identitário*, este último trabalhado, sobretudo, na obra de Adorno.

Pois os três elementos se opõem ao pluralismo cultural. Em relação exclusiva aos Estados Unidos, o nacionalismo dá origem ao excepcionalismo e à paranoia do antiamericanismo presentes na cultura desse país que, segundo ele, desfigura a sua história, reforçando narrativas belicosas e criando constantemente inimigos poderosos e ameaçadores, ao mesmo tempo em que cristalizam uma concepção de superioridade natural, estimulando políticas de intervencionismo arrogante em todo o mundo. Essa expressão do nacional leva a uma compreensão mais abrangente do que talvez Bourdieu intitulasse de economia simbólica nacional ou de representação coletiva do nacional: “Somos ainda herdeiros desse estilo segundo o qual o indivíduo é definido pela nação, a qual, por sua vez, extrai sua autoridade de uma tradição supostamente contínua”. (SAID, 2005, p. 27)

Said é de fato um internacionalista. Esse *imprint* é herança forte de Eric Auerbach, a quem atribui ter produzido em *Mimesis* “a maior e mais influente obra humanista-literária do último meio-século” (SAID, 2007a, p. 11)<sup>9</sup> E o nosso autor aprecia citar reiterada vezes a frase do filólogo alemão onde este afirma que “o nosso lar filológico é o mundo, não a nação ou até mesmo o escritor individualmente”. (AHMAD, 2002, p. 162)

Mas ao mesmo tempo o professor de Columbia não quer ser identificado, ou mal interpretado, como defensor de uma posição antinacionalista. Para ele é fato histórico que a restauração da comunidade, a afirmação da identidade e o surgimento de novas práticas culturais tenham consolidado, nas regiões oprimidas, movimentos de superação da alienação e assim pudesse avançar

---

9 Cf. Ainda a crítica próxima à antipatia de Ahmad (2002, p. 113), quando estabelece uma *quase transferência freudiana* entre Said e Auerbach, na medida em que Auerbach é o emblema da retidão erudita, uma figura solitária defendendo o valor humanista em meio ao holocausto, um estudioso no melhor dos sentidos, enquanto Said seria o palestino sem Estado, vivendo em um quase exílio a sua ambiciosa obra *O Orientalismo*.

a luta contra a dominação e a exploração Ocidental em todos os quadrantes do planeta: “opor-se a isto tem tanto resultado quanto opor-se à descoberta da gravidade por Newton”. (SAID, 2005, p. 276) Mas, ao mesmo tempo, esse nacionalismo não pode ser acrítico, não pode ser ufanista, não pode ser caracterizado como uma etapa final que substitui um déspota ocidental por um local: “Não se deve esquecer a crítica firme do nacionalismo, derivada dos vários teóricos da libertação que abordei, pois não podemos nos condenar a repetir a experiência imperial”. (SAID, 2005, p. 405) Essa interpretação o conduz a estabelecer uma grande pergunta, qual seja, como a manter vivas as energias libertárias desencadeadas pelos grandes movimentos de resistência e colonização e pelas revoltas populares desde 1980? Será que estas energias conseguirão escapar aos processos homogeneizadores da vida moderna, conseguirão suspender as intervenções da nova centralidade imperial?

São necessárias cautela e prudência para tratar da difícil relação entre nacionalismo e processos de libertação, que segundo ele são dois ideais ou objetivos de pessoas empenhadas contra o imperialismo. Mas se é verdade que a criação de inúmeras nações-estado independentes recentes no mundo pós-colonial restaurou o primado das ditas comunidades imaginadas, ao mesmo tempo muitas delas foram destruídas e saqueadas por ditadores e tiranetes, que acabaram por desvirtuar todo processo de libertação e de liberdades civis.

“E então, surpreendentemente, o mundo inteiro se descolonizou depois da Segunda Guerra Mundial”. (SAID, 2005, p. 253) A Inglaterra detinha poder imperial sobre Austrália, Nova Zelândia, Hong Kong, Nova Guiné, Ceilão, Malaia, todo o subcontinente asiático, a maior parte do Oriente Médio, toda a África Oriental, do Egito à África do Sul, parte da África Centro-Oriental, a Guiana, certas ilhas do Caribe, a Irlanda e o Canadá. O império francês era menor, mas ainda assim detinha o poder de parte das ilhas do Caribe, no Pacífico e no Índico (Madagascar, Nova Caledônia, Taiti), da Guiana e toda a Indochina; boa parte da África, do Mediterrâneo, a Síria e o Líbano. A luta anti-imperialista tomou conta do mundo nos anos 1950 e 1960, com os Estados Unidos já surgindo como substituto em muitas dessas regiões, como aconteceu na Coreia e depois na Indochina. Essas mudanças só ocorreram pela vontade de pessoas de resistirem às pressões do domínio colonial, de tomarem armas, conceber ideias de libertação e imaginar (como em Benedict Anderson) uma nova comunidade nacional. “E também não podem ocorrer, a menos que se

instale internamente uma exaustão política ou econômica que se questione, em público, o custo do domínio colonial”. (SAID, 2005, p. 255)

Muito dessa reflexão sobre a complexidade inerente ao projeto nacionalista, Edward Said toma de empréstimo da obra de Frantz Fanon. O psiquiatra e ensaísta martinicano que escreveu obras<sup>10</sup> de grande repercussão mundial sobre colonialismo, racismo, nacionalismo, chama a atenção para o fato de que a consciência nacionalista pode, com facilidade, levar a uma rigidez estática, apenas substituir as autoridades e os burocratas brancos por equivalentes de cor, o que não é nenhuma garantia de que os funcionários nacionalistas não reproduzirão os velhos padrões e arranjos.

É densa a reflexão nas Ciências Humanas sobre o nacionalismo,<sup>11</sup> e não há aqui a intenção nem tampouco possibilidade de esgotá-la. O que interessa aqui, particularmente, é apresentar a compreensão de Edward Said sobre a questão. Neste sentido, ele introduz dois importantes autores ocidentais que trataram do assunto por pontos de vista bastante diferenciados: Hobsbawm e Ernst Geller. Ambos entenderam o nacionalismo como uma forma de comportamento político que foi sendo gradualmente superado pelas novas realidades transnacionais das economias modernas,<sup>12</sup> das comunicações eletrônicas e da projeção militar das superpotências, e são criticados por Said (2005, p. 274), que descobre em suas opiniões um acentuado desconforto (e, segundo esse autor, uma compreensão a-histórica) em relação às sociedades não ocidentais que adquirem independência nacional e, portanto, insistem na proveniência *ocidental* das filosofias nacionalistas, que assim seriam mal adaptadas aos

---

10 *Os Condenados da terra* (1961); *Peau Noire, Masques Blancs* (1952).

11 O excelente livro organizado por Gopal Balakrishnan (2000) ou ainda Benedict Anderson (1991).

12 Gellner (2000, p. 135) diz, por exemplo, que embora a cultura superior compartilhada, baseada na educação, continue a ser a precondição da cidadania moral, da participação econômica e política efetiva, no industrialismo avançado, ela já não precisa gerar um nacionalismo intenso. “O nacionalismo pode então ser domesticado, como foi a religião. É possível deslocar a etnia pessoal da esfera pública para a particular e fingir que isso é apenas assunto desta, como a vida sexual, algo que não tem por que interferir em sua vida pública e que é impróprio mencionar. Mas, na verdade, isto é um fingimento, que pode ser admitido quando uma cultura dominante é apropriada por todos e utilizável como uma espécie de moeda corrente [...]”.

árabes, zulus, indochineses, latino-americanos, que provavelmente fariam mau uso das mesmas.

Em contraponto aos dois autores ocidentais, Said introduz a contribuição contemporânea de Partha Chaterjee, sociólogo indiano e um dos fundadores do *Subaltern studies*. Chaterjee entende que parte do nacionalismo indiano respondeu ao domínio colonial para afirmar uma consciência patriótica. A figura de Gandhi se inspira em pensadores ocidentais não modernos, como Ruskin e Tolstói e tenta uma regeneração radical da cultura nacional e de seus padrões de costume, no uso do algodão e da roupa produzida no território nacional, numa alimentação parca e não processada, natural, enfim, em padrões de diferenciação. O ideal romântico é o de restauração da nação. Para Chaterjee, a figura de Nehru, ao contrário de Gandhi (e mesmo o respeitando) é pela modernidade, pela criação do estado nacional. O autor de *Indian and its Fragments* (CHATERJEE, 1997, p. 3), à maneira de Said, se acautela do nacionalismo, que embora bem-sucedido no país, pode tornar-se uma panaceia e não enfrentar os problemas das desigualdades, disparidades de renda e região, as injustiças sociais. Pode ser capturado por uma elite nacionalista antipopular.

Esta não é uma questão de fácil solução, sobretudo em um mundo onde as estruturas militares de poder de algumas potências estão diretamente articuladas com o novo paradigma tecnológico, com uma imensa estrutura de corporações atuando em escala global e apoiadas a partir de um sistema financeiro que tem suas raízes em *Wall Street*, na City londrina, em Paris ou Frankfurt. Tudo isso “involucrado” numa convergência de ideias e de visões de mundo pró-*mainstream*, que infantilizam o público com alternativas simplórias do “bom” e do “ruim”, do “bem” e do “mal”, como se a complexidade da história das sociedades humanas estivesse determinada por tamanho primarismo. E aqui a compreensão de Noam Chomsky nos alerta para o fenômeno do controle midiático, quando informa que em 1983, 50 megacompanhias dominavam a paisagem, sete anos mais tarde restavam 23, terminando pelo controle da indústria midiática centralizadas em nove companhias.<sup>13</sup>

---

13 Segundo Noam Chomsky e Edward S. Herman (2003, p. XIII), são elas: 1. Disney; 2. AOL-Time Warner; 3. Viacom (proprietária da CBS, 4. News Corporation; 5. Bertsman; 6. General Electric (proprietária da NBC; 7. Sony; 8. AT&T-Liberty Media e 9. Vivendi Universa. O mais

Caminhando para a conclusão, esta primeira recepção à obra Edward W. Said quis revelar a riqueza e densidade deste autor, mas também a complexidade crítica de sua abordagem, que não conduz a respostas simples, muito ao contrário. Mas a um quase estado de crítica permanente, muito à maneira de Adorno, um autor reverenciado pelo palestino.

“Não vamos fingir que existam modelos prontos para uma ordem mundial harmoniosa”, diz Said, e seria igualmente tolo supor que as ideias de paz e de comunidade têm grande chance quando o poder é levado a agir movido pelos conceitos agressivos dos “interesses nacionais vitais” ou da “soberania irrestrita”. (SAID, 2005, p. 52)

Esta chave aparentemente pessimista, ou realista, não impele o teórico da literatura à resignação. Para ele, o intelectual tem um papel, que é aquele de elucidar e revelar, de desafiar e derrotar tanto os silêncios impostos quanto as quietudes que se transformam em normas. Carrega consigo a premissa da desmistificação, capaz de gerar instrumentos analíticos de defesa contra a dominação simbólica que se baseia muitas vezes na autoridade da ciência. Aqui, ele se aproxima de Gramsci, outro autor que faz parte de seu universo filosófico e, como em Gramsci, é absurdo pensar apenas em previsões puramente *objetivas*. Quem faz previsões carrega consigo um programa, o que reduz a compreensão de que a previsão é sempre arbitrária ou tendenciosa. Às vezes, esta adquire objetividade e, como diz Gramsci, “somente a paixão aguça o intelecto e ajuda a tornar mais clara a intenção [...]”. Somente quem deseja fortemente identifica os elementos necessários para a realização de sua vontade”. (GRAMSCI, 2005, p. 35) Mas Gramsci diz também que a crença de que uma determinada concepção de mundo e da vida tem, em si própria, uma capacidade de previsão superior é um erro grosseiro, exercício de fadiga. Trata-se de ver se “o ‘dever ser’ é um ato arbitrário ou necessário, é vontade ou veleidade, desejo ou sonho com a cabeça nas nuvens”. (GRAMSCI, 2005, p. 37) Passa, portanto, por todo um exercício e mediação da crítica e da história.

---

grave é que essas gigantes têm o controle dos grandes estúdios de cinema, as cadeias de televisão e sociedades de produção musical, bem como de boa parte dos principais canais pagos, das revistas e editoras.

Em *Humanismo e Crítica democrática* (SAID, 2007a, p. 173), tratando do papel público de intelectuais e escritores na sociedade contemporânea, Said apresenta dois de seus maiores embates, que segundo ele estão diretamente vinculados à intervenção e elaboração do intelectual: o primeiro diz respeito a impedir o desaparecimento do passado, muito ao gosto de certas escolas pós-modernas e a certos estruturalismos sincrônicos; o segundo trata da construção de campos de coexistência, em lugar de campos de batalha, como resultado do trabalho intelectual e onde ganha magnitude a sua luta pela libertação da Palestina, sua posição antibeligerante e pacifista.

Finalmente, espero ter evidenciado não apenas as diversas interfaces da obra de Edward W. Said com o campo da política internacional comparada, suas aproximações temáticas, mas também as possibilidades que suas reflexões podem aportar à teoria da globalização desigual, numa epistemologia e metodologia que se querem abertas, dinâmicas, capazes de incorporar, aproximar e frutificar a produção científica e a teoria da literatura.

Tratando de suas várias disputas a respeito da justiça e dos direitos humanos, Said enfatizou a necessidade “da redistribuição dos recursos” capaz de defender “o imperativo teórico contra as imensas acumulações de poder e capital que tanto desfiguram a vida humana”. (SAID, 2007a, p. 171)

## REFERÊNCIAS

AHMAD, A. Orientalismo e depois: ambivalência e posição metropolitana na obra de Edward Said. In: AHMAD, A. *Linhagens do presente*. São Paulo: Boitempo, 2002. p. 109-165.

ANDERSON, B. *Imagined Communities: reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso Books, 1991.

ANTONIUS, G. *The Arab Awakening*. The story of the national movement. Beirute: Librairie du Liban, 1968.

BALAKAISHNAN, G. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. São Paulo: Bertrand Brasil, 1989. capítulo v, p. 107-132.

CHATERJEE, P. *Nationalist Thought and the colonial world: a derivative discourse*. Londres: Zed Books, 1999.

- CHATERJEE, P. *The Partha Chaterjee Omnibus*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- CHOMSKY, N.; HERMAN, S. E. *La Fabrique de L'opinion publique*. Paris: Le Serpent à Plumes, 2003.
- DJEBAR, A. *Une histore de la science arabe*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.
- EQBAL, A. "The neo-fascist State: notes on the pathology of power in the 'Third World'". *Arab Studies Quarterly* 3, [S. l.], 2 (spring), p. 170-180, 1981.
- FOUCAULT, M. *Estruturalismo: antologia de Textos Teóricos*. Lisboa: Portugalia, 1974.
- GELLNER, E. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos de nação e classe. In: BALAKAISHNAN, G. *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000. p. 107-154.
- GRAMSCI, A. "Notas sobre Maquiavel". In: SADER, E. *Gramsci: poder, política e partido*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- GUHA, R. *Chandra's Death*. Nova Delhi: Subaltern Studies, 1987.
- HOBBSBAWN, E. J. *Nações e nacionalismo desde 1780*. São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- HUNTINGTON, S. *Choque de civilizações e a reconstrução da ordem mundial*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- LEVI-STRAUSS, C. *Raça e história*. Lisboa: Editorial presença: Unesco, 1951.
- SAID, E. W. *Beginnings: Intentions and Method*. Nova York: Basic Books, 1975.
- SAID, E. W. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SAID, E. W. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.
- SAID, E. W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.
- SAID, E. W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras: Edição de Bolso, 2007b.
- SAID, E. W. *Paralelos e paradoxos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003a.



- SAID, E. W. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003b.
- SAID, E. W. *Representações do intelectual*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SAID, E. W. O Iluminismo crítico de Edward W. Said. *Lua Nova*, São Paulo, n. 73, p. 71-94, 2008.
- SAID, E. W. Dignidade e solidariedade. Tradução de Maria de Jesus de Britto Leite. *Carré-Rouge*, Canadá, n. 26, out. 2003. Disponível em: <http://carre-rouge.org>. Acesso em: 14 jan. 2019.
- SOYINKA, W. *Myth, literature and the African World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- JAMES, C. L. R. *Os Jacobinos negros: Thoussant L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2000.
- SALIH, T. *Season of migration to the North*. Londres: Heinemann, 1967.
- THONGO, N. W. *Decolonising the mind: the politics of language in African literature*. Londres: James Curry, 1986.



# NAEEM INAYATULLAH, DAVID BLANEY E A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA INTERNACIONAL

LEONARDO RAMOS  
RODRIGO CORRÊA TEIXEIRA  
MARINA SCOTELARO

## INTRODUÇÃO

Diante de fortes tradições eurocêntricas, estadocêntricas e colonialistas, a perspectiva de se produzir um saber anti-hegemônico e, sobretudo, emancipatório no campo das Relações Internacionais, perpassa a contribuição de David Blaney e Naeem Inayatullah. Neste sentido, o presente capítulo buscará apresentar algumas das principais contribuições destes autores para o entendimento das dinâmicas de (re)produção das (R)relações (I)internacionais, em especial no que concerne ao tratamento dado ao outro e à questão da diferença – e seus desdobramentos éticos. No processo de construção deste argumento, o capítulo busca refletir sobre a contribuição dos autores para a desestabilização de determinados discursos disciplinares no campo das Relações Internacionais, em especial no que concerne ao campo da economia política e seu papel central para determinados processos de exclusão no âmbito das (R)relações (I)internacionais.

Neste contexto, buscar-se-á estabelecer um diálogo entre a obra de Blaney e Inayatullah e alguns dos autores por eles trabalhados – com destaque para as releituras que os autores propõem da Economia Política clássica e do liberalismo,

bem como das contribuições de Karl Polanyi para uma nova visão acerca da Economia Política Internacional (EPI). Neste sentido, notar-se-á que uma das principais contribuições de tal reflexão para os debates contemporâneos da Economia Política Internacional diz respeito a dois pontos: (i) crítica ao próprio campo da Economia Política Internacional, a partir da ideia proposta de Economia Política Cultural; (ii) crítica ao liberalismo – com destaque para o caráter ético-normativo da crítica.

## **A DIFERENÇA NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS: UM PROBLEMA DE PARTIDA**

Os trabalhos de Naeem Inayatullah e David L. Blaney problematizam alguns aspectos relacionados à construção do conhecimento a partir das Relações Internacionais (RI) e da Economia Política Internacional (EPI), sobretudo no que tange à forma de como lidar com a noção de diferença. Ambas abordagens são entendidas como integradas aos estudos de desenvolvimento, parte indissociável do projeto civilizatório moderno ocidental, e dessa forma, igualmente partes de um projeto cultural temporal e espacialmente específico. A Teoria da Modernização provê uma contribuição essencial aos atos que evitam que as RI lidem com o problema da diferença, ao tomar como dada as demarcações espaciais da geopolítica pelas quais as diferenças são contidas e domesticadas. Tal abordagem se projeta como uma sequência de desenvolvimento natural e universal pela qual todas as culturas e sociedades caminharão. As RI e as abordagens do desenvolvimento/modernização se relacionam como nexos teóricos para separar “os de dentro” e “os de fora” como visões alternativas dos processos sociais manifestados no tempo/espaço. Em um, o tempo internacional ou global é congelado em um Estado primitivo, não permitindo o desenvolvimento do sistema de Estados. No outro, o espaço é congelado enquanto o tempo é desenrolado de uma maneira particular dentro de cada Estado-Nação, mas sempre teleologicamente canalizado rumo a uma sociedade liberal moderna (ou seja, civilizada).<sup>1</sup> (BLANEY; INAYATULLAH, 2004)

---

1 Para uma primeira aproximação dos debates acerca da relação entre internalidade e externalidade na literatura de RI, ver Walker (2013).

A separação espaço-temporal se tornaria um padrão comum de significados e de identidades – um duplo movimento – que emerge em situações de contato inicial, influência de Tzvetan Todorov (2010) na obra dos autores. Ao se apropriarem dessa ideia, desenvolvem o argumento de que (1) a diferença se transforma em inferioridade, e assim surge a (2) possibilidade de uma humanidade comum a partir de uma assimilação. As respostas do duplo movimento acompanham uma forma de “separação” (*splitting*): há uma quebra na mutualidade de interação entre o *self* e o outro. O padrão para todas as formas de dominação é a tendência de separar o *self* e o outro, para congelar as diferenças imputadas e então permitir a exclusão. O problema da diferença emerge e se intensifica sob condições modernas de relativa igualdade, sempre tendendo para formas agressivas de hierarquias sociais; a marca dos outros como inferiores é uma ameaça. O método comparado neste caso é estruturado de acordo com um ordenamento espaço-temporal que reproduz a lógica do duplo movimento do Todorov, na qual a alteridade humana é até hoje revelada e rejeitada; neste caso, a comparação não coloca o outro no mesmo nível em que se encontra o *self*, excluindo as possibilidades de diálogo entre suas categorias. A cultura do ocidente moderno (desde século XVI) se apresenta como a estrutura, a ferramenta ou a teoria para o entendimento do outro. Portanto, essa visão hegemônica e paroquial opera paradoxalmente rejeitando a alteridade dos não ocidentais, aceitando-os como estágios primitivos da evolução do *self*. O discurso colonial se desloca a partir de duas respostas polarizadas: a diferença é tratada como inferioridade, ou um tipo de igualdade é reconhecida, mas com o custo da assimilação do outro pelo *self*. Essas repostas levam a cabo o ato de separação, no qual o *self* e o outro se apresentam como opções mutuamente excludentes.<sup>2</sup> (BLANEY; INAYATULLAH, 2004)

Com a emergência do sistema de Estados, as diferenças, constituindo e distanciando cada Estado como uma comunidade política particular, permanecem separadas e administradas dentro das fronteiras territoriais de cada

---

2 Tais processos de hierarquização e exclusão se expressam, por exemplo, em contextos de formação dos Estados – processos estes que apresentam, neste sentido, uma clara dimensão cultural. Vide, por exemplo, o interessante argumento de Heather Rae a respeito das distintas estratégias empregadas nos processos de formação dos Estados na busca pela unidade estatal e unificação da população – estratégias estas chamadas por Rae de “homogeneização patológica”. (RAE, 2002)

Estado. Essa demarcação e policiamento de limites entre os “de fora” e os “de dentro” da comunidade política define o problema da diferença principalmente como *entre* e *em comum* aos Estados; ou seja, a diferença é marcada e contida como diferença internacional. A construção da diferença nesses termos faz com que o problema da diferença seja tratado mediante a negociação de um *modus vivendi* entre comunidades políticas, mutuamente construídas. Nas Relações Internacionais, os autores apontam para a persistente incapacidade do campo em lidar com as várias respostas criativas frente à diferença que surgiram ao longo do século a partir de povos não europeus. O modo engendrado nos discursos intelectuais sobre a noção de tempo – mais reforçados do que desafiados – levou à interpretação da diferença como uma perigosa aberração frente às normas de estabilidade, segurança e ordem. Um problema central para a constituição primária das Relações Internacionais é o fato de o Estado ser o domínio onde diferença é traduzida em uniformidade, tornando-a em um lugar de perigo potencial perene, mas que pode admitir um manuseio, uma confrontação entre as partes. Essa separação entre *inside/outside* assinala menos uma solução para o problema da diferença e mais uma negação da necessidade em se encarar o problema de frente.<sup>3</sup> (BLANEY; INAYATULLAH, 2004)

Os autores sugerem, a partir dessa perspectiva, uma interpretação diferente da sociedade internacional na qual o problema da diferença é generalizado. A comunidade política delimitada constrói e é construída por *outros* tanto dentro como além de suas fronteiras. Aqueles que estão dentro da fronteira são administrados e governados por uma combinação de hierarquia, erradicação pela assimilação, expulsão e tolerância. Os outros externos à fronteira são deixados a sofrer e a prosperar de acordo com seus meios, interditados nas fronteiras, balanceados ou detidos, ou em casos apropriados, sujeitados à coerção ou conquista. Tais respostas aos outros parecem perpetuar a equação de Todorov: a diferença é traduzida como inferioridade e então sujeitada à erradicação. Ademais, a lógica *inside/outside* realiza o ato de “separação” ao excluir por sobreposição do *self* sobre o outro, que funciona para desviar as

---

3 Neste caso, a ideia de que a sociedade internacional representa uma solução para o problema da diferença é algo que sempre remete à leitura convencional acerca do legado de Westfália. Vide, por exemplo, Gross (1948).

respostas para a diferença na direção de purificação. Situar a diferença seguramente fora das fronteiras do *self* nos impede de reconhecer que os outros sempre se mantiveram dentro de nós mesmos, ou apreciar e evocar *selves* que existem como parte do outro além das fronteiras. A “separação” do *inside/outside* não é só constitutiva do campo, mas também é uma pré-condição para o retardo do problema da diferença associado à sociedade de Estados.

Tal discussão a respeito do problema da diferença é um passo fundamental para que se perceba como as RI negam seu caráter colonial frente ao problema da diferença. A linguagem da cultura (BLANEY; INAYATULLAH, 2004, 2012) é essencial para o tratamento da questão, uma vez que explora a parcialidade e a diversidade ao invés de traduzir a diferença como alteridade a ser excluída do próprio *self*. Compreendem-na como uma confluência entre o *inside* e o *outside*: a necessidade de contenção pela homogeneização que emergiu a partir do contato com novos continentes nos períodos expansionistas se justifica pela ameaça a cosmologia europeia e seus mitos criacionais. Neste sentido, as RI não consideram o encontro com a diferença – as “zonas de contato”, de “encontros coloniais” – como uma possibilidade de atração, de troca ou de aprendizado, mas como uma necessidade de repressão para fora das fronteiras políticas estabelecidas nos marcos políticos ocidentais. O adiamento do problema da diferença é contido nas unidades políticas do mundo moderno a partir da naturalização do estado de natureza do indivíduo.

O retardo ou atraso temporal construído dos novos selvagens do mundo foi equiparado às origens temporais imaginadas do *self* europeu na antiguidade. Europeus e ameríndios tem a mesma origem, surgiram da mesma família. Os europeus, contudo, mantiveram suas origens cristãs e sua civilização avançada. Enquanto isso, os ameríndios se perderam no caminho e foram jogados em um passado degenerado. Os europeus imaginavam os ameríndios como temporalmente anteriores ao *self*, que deveriam ser reintroduzidos na civilização cristã via educação. Neste sentido, a conquista europeia serviu a um propósito explicitamente pedagógico. (BLANEY; INAYATULLAH, 2015b, p. 6)

As RI devem ser ressignificadas como o estudo das muitas modalidades da diferença – o que os autores chamam de heterologia, e que será parte

indissociável de suas análises (BLANEY; INAYATULLAH, 2004, 2015b): a necessidade de se assumir o caráter mutuamente constitutivo da política mundial cujas conexões se sobrepõem entre o *self* e o outro, e abrem oportunidades para aprendizados e recursos políticos e éticos.

Para edificar a crítica sobre os cânones das Relações Internacionais e sobre como incorporar os elementos recessivos silenciados na construção do campo, Blaney e Inayatullah partem da ideia de que a suposta objetividade científica, buscada e traduzida em enunciados racistas, imperialistas e eurocentristas no campo se realiza a partir de um entendimento das Ciências Sociais como um ambiente disciplinar direcionado ao nível de análise unitário ou do ator. O individualismo metodológico nega os processos que produzem as relações de dominação e desigualdade no âmbito sistêmico. Este tratamento que privilegia as partes em detrimento do todo determina, *a priori*, a mentalidade causal-explicativa que orienta o entendimento do ordenamento mundial. Nas Relações Internacionais, os Estados representam essas unidades a partir da delimitação territorial da soberania, uma configuração formalmente independente e particular, igualmente concedida a estes atores. Na Economia Política Internacional, esse imperativo individualista reforça e reproduz tais questões ao focar no comportamento dos atores e como administram a interdependência gerada por suas interações. (BLANEY; INAYATULLAH, 2015a)

Neste sentido, os autores identificam dois possíveis pontos de partida para se entender o internacional – “a partir de cima” e “a partir de baixo” –, ambos com implicações políticas e metodológicas claras:

Olhando a partir de cima, contudo, vemos como o domínio colonial e a dominação imperial produzem um nivelamento desigual entre povos ocidentais e não ocidentais como se fosse algo natural. Nossa socialização acadêmica desfavorece hoje a visão a partir de cima, a partir do ponto de vista da desigualdade padronizada. A observação a partir de cima tem sido estigmatizada nas RI convencionais porque sugere a primazia da desigualdade padronizada do todo, violando o imperativo de condenar ou atribuir a responsabilidade ao indivíduo ou ao grupo. Quando vista a partir de baixo, do nível das unidades, é idealizado, e a desigualdade padronizada é tratada como secundária – como um efeito, e não como uma causa. (BLANEY; INAYATULLAH, 2015a, p. 903)



Tal classificação, além de pertinente é também elucidativa na medida em que abre possibilidades analíticas no que concerne às Relações Internacionais tanto como ciência quanto como prática – e como a dimensão cultural se articula neste processo (embora longa, vale a pena reproduzir a seguinte citação dos autores):

As ‘RI a partir de baixo’ nos lembram que as RI convencionais – seja realista estrutural, institucionalista liberal ou construtivista – trata os Estados ou os grupos como partes que são logicamente independentes de sistemas mais amplos como o capitalismo ou a modernidade e que este aparato metodológico serve a propósitos políticos. Sob o pretexto de ser ‘ciência’, o individualismo ontológico desvia nossa atenção da coconstituição entre tempos e lugares. Enquanto por um lado rompe com tópicos holísticos a fim de apresentar os Estados como entidades monádicas, por outro lado afirma pedagogicamente que a situação atual dos Estados avançados é o modelo para aqueles que ficaram para trás. Na medida em que revela esse truque, as ‘RI a partir de baixo’ sugerem que as RI contemporâneas são uma expressão da teoria ocidental do progresso. Ela chama nossa atenção para a relação entre todos e partes – se o desenvolvimento ocorre dentro das fronteiras dos Estados ou no sistema como um todo, e para a separação improdutiva entre economia e análise do capitalismo, por um lado, e as estratégias representacionais e análise cultural por outro. Neste processo, ela tira proveito de seu status de ‘outro constitutivo’ para trazer ao primeiro plano o potencial das RI como o aspecto da teoria social que se dedica ao estudo das relações entre o *self* e o outro. E isso nos oferece recursos para imaginar o futuro para além daquele oferecido pelas ‘RI a partir de cima’, tanto a convencional quanto a crítica. (BLANEY; INAYATULLAH, 2008, p. 14-15)

O que os autores entendem como uma prática de Relações Internacionais “a partir de baixo” se constitui, portanto, como um espaço geopolítico do sul global e do terceiro mundo e como um princípio avaliativo que se baseia em uma visão de mundo – material e civilizacional – específica. A multiplicidade epistemológica e ontológica da crítica desafia o atomismo ontológico das teorias modernas e das sociedades ao ressaltar a coconstrução histórica de instituições e processos na contemporaneidade. É a partir deste ponto que os autores reforçam a necessidade de um engajamento mais adequado às

discussões de economia política a partir de culturas alternativas vindas de baixo. (BLANEY; INAYATULLAH, 2008)

O propósito aqui é explorar a falência das Relações Internacionais em confrontar o problema das diferenças culturais e, a partir daí, pensar as Relações Internacionais como um lugar singularmente situado para explorar a relação do todo e das partes, das semelhanças e das diferenças, bem como prover exemplos preliminares do que seria uma nova visão acerca das Relações Internacionais e seus impactos para o entendimento de um mundo pós-colonial. Relações Internacionais e Economia Política Internacional não podem ser tratadas como campos amorais, e neste sentido, autores como Todorov, Nandy e Polanyi são apontados por Blaney e Inayatullah como alternativas a uma restauração, a um diálogo imperativamente ético nestes campos. (TODOROV, 2010; NANDY, 1983; POLANYI, 2012) Todorov e Nandy constroem a possibilidade do diálogo contra o antidialogismo do colonialismo e de suas ressonâncias contemporâneas variadas. Igualmente compartilham um diálogo comprometido com um imperativo ético. Ambos veem que o diálogo requer um lugar no *self* e no outro em condições de iguais dentro da conversação. Essa é a capacidade de simultaneamente achar o outro de dentro e engajar o outro de fora em um processo de autorreflexão e/ou transformação cultural. Ainda que Todorov enfatize o primeiro e Nandy o segundo, ambos o conhecimento e a transformação cultural são centrais para uma Economia Política Internacional crítica do tipo que o trabalho de Polanyi aponta. Para os autores, a crítica de Polanyi ao economicismo e sua dupla crítica ao capitalismo seriam um anúncio do tipo de diálogo de culturas que Todorov e Nandy recomendam – o que nos leva a pensar a Economia Política Internacional a partir de tais considerações.

## A Economia Política Internacional e o problema da diferença

Para compreender o projeto de construção da identidade ocidental, Blaney e Inayatullah consideram que é especificamente a partir da disciplina de Economia Política – por meio da idealização de opulência, modernidade e civilidade frente ao outro pobre, atrasado e selvagem – que o Ocidente consegue operacionalizar sua superioridade. Ao manter separados os domínios culturais e econômicos, é possível conferir à economia um caráter atemporal e

a-espacial, sem a particularidade de ser em si um projeto cultural. Neste ponto do argumento, passam a ser extremamente relevantes as teorias da modernização, uma vez que a Economia Política se torna capaz de preencher a lacuna utópica – aberta a partir da projeção do *self* enquanto uma cultura ocidental universal como contraponto ao outro selvagem, temporalmente distinto e inferior. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a, 2010b)

A Economia Política preenche essa lacuna ao manifestar a autoidealização dos símbolos ocidentais (modernidade, civilidade, riqueza), e por tal razão deve ser compreendida como ponto determinante no surgimento do projeto cultural que passa a ser viabilizado a partir dessa separação. Uma contribuição importante de Blaney e Inayatullah em determinado ponto de sua obra diz respeito à sua tentativa de compreender os efeitos problemáticos destes símbolos (modernidade, civilidade, riqueza) a partir dos autores clássicos desse campo que tratam da forma como a produção de riqueza inflige danos sobre o Ocidente e o mundo em nome de valores como liberdade, igualdade e individualidade. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a, 2010b, 2012, 2015b)

A economia política [...] emerge de uma separação cultural na qual os outros servem como uma referência, ou parâmetro negativo a partir do qual a Europa é vista como rica, civilizada e racional. Os outros, os anacrônicos em termos de desenvolvimento – não modernos – são apropriadamente pobres, bárbaros e irracionais. O selvagem é precisamente aquilo que o *self* europeu moderno não é. O não-ocidental ou não-moderno surge não apenas como alguém fora da economia política, mas também como o outro excluído contra o qual o ocidente e o moderno são definidos. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a, p. 16 -17)

Ao se colocar em oposição à cultura, a economia busca se estabelecer cientificamente, passível de uma racionalização sem conteúdo social ou político. O caráter cultural da economia é assim mascarado pelos discursos cientificistas da disciplina, que passa a ser eximida de supostas responsabilidades associadas às deformações sociais geradas pela busca da riqueza. O aprofundamento deste aspecto é essencial, uma vez que nem a tradição clássica da Economia Política se exime de discutir os aspectos morais relacionados à forma de organização

social capitalista – ou seja, sobre as implicações morais das ações individuais e os impactos gerados por elas. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a, 2010b)

Os autores chamam a atenção para a necessidade de considerar a Economia Política como um encontro cultural. Tanto o conhecimento econômico quanto o conhecimento cultural se distanciam mutuamente a partir de visões específicas sobre o status científico na produção do conhecimento. Enquanto a cultura supostamente residiria em um terreno puramente ideográfico, com uma multiplicidade de significados na análise de interações sociais, com pouca objetividade e poucas leis de regularidade, igualmente a economia pecaria por uma naturalização da organização social pela busca de uma ciência a-valorativa, a-espacial e dissimuladamente nomotética.<sup>4</sup> Ao promover o diálogo entre essas áreas do conhecimento, seria possível construir culturalmente a economia ao conferir à racionalidade técnica um lugar político e social – significados e objetivos éticos que são espacial e temporalmente específicos das sociedades capitalistas. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a)

Dentre os autores recuperados nessa leitura historiográfica compreensiva – que ajuda a elucidar o potencial heurístico da releitura proposta por Blaney e Inayatullah –, nota-se que tanto Friedrich Hayek quanto Adam Smith compreendem que o mercado não é um “assunto técnico”, mas é intrínseco a uma concepção de sociedade na qual a competição tem o papel de promover os valores de liberdade e igualdade individuais. Isso não faz com que tais autores neguem a existência de efeitos degenerativos para parte da população que não tem seus desejos atendidos neste âmbito; entretanto, tais efeitos perversos são necessários para promover o progresso que livra a sociedade da escassez selvagem. Neste ponto, a temporalidade se materializa entre diferentes estágios evolutivos das sociedades – avançadas e primitivas –, e a diferença se apropria culturalmente dos princípios econômicos para legitimar a sociedade de mercado. Hegel e Marx aprofundam a crítica aos efeitos nocivos da prática econômica de mercado na sociedade capitalista, uma vez que o entendem

---

4 Uma ciência nomotética pode ser caracterizada por formulações hipotético-dedutivas de proposições que se organizam por leis gerais e universais, aplicáveis a um número expressivo de casos categorizados a partir de atributos comuns a uma mesma classe interpretativa. As ciências ideográficas, por sua vez, atribuem à compreensão de fatos isolados e independentes a legitimidade na produção de conhecimento, conferindo à indução e à fenomenologia um peso científico paradigmático.

como uma instituição social de uma ordem ética específica. Enquanto Hegel acredita que a economia capitalista promove a individualidade, a igualdade e a liberdade, Marx entende que a mesma é capaz de promover interesses pluralizados e encorajar iniciativas individuais. O custo social dessas práticas, para Hegel, é a alienação de parte da sociedade civil em prol da individualização, da modernidade; chega ao ponto de reconhecer a centralidade do Estado para controlar os limites da privação e da deformidade social. Para Marx, o custo da realização do princípio de liberdade depende da pobreza, da alienação e da dominação de grande parcela dos indivíduos expostos a essa ordem. Em suma, uma leitura crítica de tais autores clássicos apontaria para uma questão que, em maior ou menor grau, preocupava a todos eles: a saber, a relação entre pobreza e a criação de riqueza; ou, em outros termos, será que a geração de riqueza, ao invés de entregar a redenção prometida, não deixaria na verdade uma ferida na sociedade moderna? Não seria a pobreza intrínseca à geração de riqueza? (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a, 2010b)

Tais questões fundamentais concernentes à constituição da modernidade e, particularmente, intrínsecas ao próprio capitalismo levam Blaney e Inayatullah a se voltarem para os escritos de Karl Polanyi, em especial sua crítica ao economicismo, e sua postura etnológica, perspectivista. O erro lógico da falácia economicista envolve uma confusão sobre um amplo e genérico fenômeno com uma variedade de manifestações econômicas que estamos familiarizados, especificamente, de equacionar a economia humana em geral com sua forma de mercado. Polanyi resiste à ideia de separação entre a política e a economia, entre as motivações humanas reais e ideais e a polaridade de sociedade de mercado e alternativas romantizadas. O desenvolvimento de Polanyi da dupla crítica ao capitalismo abrange a coexistência de modos distintos e sobrepostos de vida social e aponta para um diálogo possível entre eles.<sup>5</sup> Para Polanyi, a coexistência da diferença e do diálogo não é sobre retornar ao passado, mas a constituição de uma base para uma nova civilização. (POLANYI, 2012; BLANEY; INAYATULLAH, 1999, 2004, 2015b)

---

5 A dupla crítica ao capitalismo diz respeito ao fato de Polanyi encontrar fontes tanto *internas* quanto *externas* ao projeto cultural europeu de desenvolvimento e economia política. (BLANEY; INAYATULLAH, 1999)

Ou seja, diferentemente do que afirma Hayek e a tradição (neo)liberal, a implementação do capitalismo não é um todo espontâneo, mas função de uma ação concertada, especialmente pelo Estado liberal. Polanyi, assim como Hayek e Smith, está preocupado com o tema da integração social; entretanto, onde Smith e Hayek cometem a falácia economicista, argumentando que a divisão do trabalho e do conhecimento requer apenas trocas competitivas no livre mercado, Polanyi pontua que o processo de provisão material tem sido instituído na sociedade humana de várias formas e de acordo com vários princípios ao longo da história. Ou seja, a economia tem sido imbuída de práticas sociais que envolvem reciprocidade e redistribuição assim como a troca de mercado.

Neste sentido, Polanyi expõe com clareza que a tentativa de integrar a sociedade exclusivamente a partir de princípios e práticas de troca de mercado produz consequências devastadoras para o sustento humano e bem-estar, comprometendo a prometida liberdade e igualdade da sociedade moderna. As consequências do projeto econômico liberal do século XIX são vistas, assim, como primariamente culturais. Ora, a Economia Política Internacional contemporânea parece ter abandonado ou se tornado desconectada da ideia de que a Economia (Política, nesse sentido) tem conteúdo e propósito ético, e tal “abandono” significa que o termo operativo dos economistas políticos positivistas (especialmente teóricos da Escolha Racional) transforma a economia e a racionalidade em um instrumento sem fim. (BLANEY; INAYATULLAH, 1999, 2004, 2010a, 2015a, 2015b)

Ora, a partir de tais questões o liberalismo clássico deve ser compreendido como parte constitutiva e indissociável do capitalismo e da modernidade, sendo sempre de alcance internacional. Os princípios liberais não só fizeram do homem um indivíduo – supostamente livre, racional em suas escolhas, e que, agindo em busca de seus interesses traz o bem para a sociedade –, mas também se projetam para o espaço global a partir da ideia de livre mercado em uma escala mundial, segundo a qual o mercado é visto como uma parte da economia mundial que define as relações entre as unidades (Estado, firma e indivíduos cosmopolitas). Neste processo, nota-se a existência de uma gama de tensões que especificam o liberalismo como campo social moderno distinto: basicamente, tensões associadas às frequentes contestações de forças sociais não liberais frente às desigualdades

geradas por este modelo de organização social da economia. A recorrente imposição do modelo liberal como forma (supostamente) eticamente mais justa de organização social sobre dogmas religiosos e práticas tradicionais nega diretamente – e, no limite, paradoxalmente – o direito à liberdade e à igualdade. Quanto mais a liberdade é enfatizada, mais as desigualdades geradas na competição são legitimadas em uma crescente estruturação da sociedade em “classes” possuidoras ou não da riqueza, efeito totalmente indesejado do liberalismo. (INAYATULLAH, 2012)

Na sociedade internacional, o mundo está, por extensão, diferenciado, ainda que composto por unidades juridicamente soberanas, ou iguais. Como membros de uma sociedade internacional, os Estados são constituídos como atores independentes que devem se basear em seus próprios recursos e esforços para alcançar seus objetivos e seus propósitos. É interessante perceber que essa caracterização só ganha seu significado contemporâneo quando consideramos que tais Estados se encontram integrados a uma divisão global do trabalho em um sistema capitalista global. Os Estados competem por divisão de mercado para suas firmas e regiões no mercado mundial, e a competição deve ser vista como parte de um esquema de significados – como uma prática social que justapõe certos valores e princípios enquanto estabelece certo tipo de *self* e constrói suas relações com outros. É uma forma cultural particular caracterizada por uma tentativa em andamento de mediar a oposição entre os princípios de igualdade e hierarquia social e entre identidade e diferença por meio de estágios de competições. (BLANEY; INAYATULLAH, 2004)

As hierarquias que se revelam nas práticas competitivas modernas apontam para a difícil tensão existente entre a igualdade formal entre os sujeitos e a negação substantiva dessa igualdade. Adam Smith e Friedrich Hayek tratam a diferença entre os sujeitos como uma oportunidade, assim como um problema a ser resolvido pela sociedade moderna. Entretanto, a possibilidade de que a diferença possa oferecer alternativas para uma cultura de competição é barrada por tais autores ao limitarem a sociedade moderna a uma ordem ontologicamente separada formada por sujeitos individualizados. Os processos de troca e de competição se tornam as únicas possibilidades de resolução apropriada de tal problema. Em suma, Hayek e Smith construíram a diferença como um problema moderno, mas um problema resolvido somente pela competição de mercado. (BLANEY; INAYATULLAH, 2004, 2012)

Na sociedade internacional, o “nacionalismo” permanece como o valor mais universalmente legítimo. Na verdade, a força da lógica de soberania faz com que as formas de vida sejam imaginadas primariamente como comunidades políticas, como Estados nascentes, ou como atores relativamente autônomos dentro de Estados plurinacionais. Pelo fato de que cada Estado deve prover e desenvolver sua própria capacidade em realizar seus propósitos, o Estado é obrigado a competir com outros Estados. Não é de se surpreender então que os Estados batalhem numa competição global intensa para criar condições dentro de suas fronteiras e, se possível, para suas corporações no âmbito global a fim de assegurar parcelas do mercado mundial e promover a capacidade de produção e venda para suas corporações dentro (e fora) de suas fronteiras. Por outro lado, a hierarquia revelada pela competição estratégica é entendida como algo que cumpre um propósito social importante: suportar a ordem, as normas e os princípios da sociedade de Estados, identificando aqueles que são capazes de exercer um papel chave na manutenção daquela ordem. O papel dos Estados mais fortes, das potências, em administrar é possível somente onde os Estados são parte de uma sociedade de normas, valores, e objetivos comuns. Neste sentido, os competidores são naturalmente classificados segundo seu desempenho econômico e social na ordem internacional. Ora, como visto, tal hierarquização gera necessariamente dilemas para a ideia de liberdade no âmbito internacional, e como resposta a essa perda de liberdade *relativa*, os programas de ajuda internacional, a defesa de ampliação dos mecanismos de participação política, a defesa por direitos do homem de caráter universal, emergem como tentativas de compensar os efeitos desagregadores do modelo capitalista que também se reproduz para além das fronteiras que deveriam conter as diferenças.<sup>6</sup> (BLANEY; INAYATULLAH, 2004)

Um dos efeitos desagregadores mais representativos do modelo de produção capitalista é a relação espúria entre a promessa da abundância, a partir da acumulação como solução para a escassez de necessidades humanas, e a permanente pobreza da maioria dos indivíduos que se encontram alijados dos ganhos destes processos de acumulação. Neste contexto, como colocado

---

6 Para uma interessante leitura acerca do perigo que o subdesenvolvimento apresenta para esse liberalismo que se expande em escala global, e as recentes conexões entre desenvolvimento e segurança, ver Duffield (2001).



anteriormente, ao se tornarem portadores de um projeto cultural, os pensadores da economia política clássica compreendem a pobreza como intrínseca à produção de riqueza, ao produzir uma “ferida” na sociedade moderna que exacerba os nexos entre a criação de riquezas adicionais e deformidades sociais, ao invés de saná-las. A ideia de que a opulência funcionaria como antídoto à pobreza se esvai com a persistência da miséria frente à acumulação exponencial de capital.

A afirmação de que a riqueza e a pobreza se encontram fundidas de maneira indissolúvel abre o capitalismo para o debate. Não estamos falando com isso acerca da polêmica entre capitalistas do livre mercado e anticapitalistas, na qual não é dado aos oponentes nenhum espaço ou voz. Imaginamos algo mais calmo e profundo – um debate interno à sociedade capitalista moderna na qual tanto as vantagens quanto as desvantagens do capitalismo como uma forma de vida ética sejam confrontadas diretamente. Tal abertura tem um benefício adicional. Se a pobreza é um componente necessário da modernidade capitalista, então não pode ser meramente atribuída a uma era pré-moderna ou não-moderna inalterada pela abundância moderna. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a, p. 3)

Estas reflexões trazem à tona a discussão sobre o progresso humano e os estágios de desenvolvimento naturalmente associados aos pensadores clássicos considerados fundadores do liberalismo e das teorias de modernização. A separação entre o passado e o presente organiza a diferença a partir de estágios temporalmente determinados, encadeados linearmente e progressivamente a partir de uma etapa primitivista – de escassez – para uma posterior – de abundância. O retorno aos clássicos empreendido pelos autores tem como objetivo trazer novas interpretações acerca dos mitos de origem do pensamento econômico clássico à luz de sua influência sobre a mútua construção da modernidade e do colonialismo. A partir dessa releitura são recuperados e expostos os temas recessivos e os *outros internos* localizados nas tensões do espaço-tempo da economia política clássica (questões referentes à pobreza, à violência, e à desordem). Isso implica o reconhecimento de que tais contribuições apontam para um discurso de história universal justificada pela imposição violenta do capitalismo. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010a)

Ora, a Economia Política Internacional convencionalmente vê o processo competitivo como independente e, portanto, não responsável pelas desigualdades no caráter e tratamento dos atores individuais, a desigualdade social é tratada como um dado, e o indivíduo ontologicamente primitivo é amplamente separado de seu processo social. Nesta perspectiva, o *self* é construído como logicamente anterior e separado do social, e a desigualdade social é naturalizada. A Economia Política Internacional expressa essa tensão na oposição entre a construção do significado e do propósito social dos resultados, estruturas, instituições e regimes produzidos pelas interações de atores individuais e a qualidade pré-social desses atores e suas motivações e necessidades. Então a cultura de competição é entendida (paradoxalmente e problematicamente) como sempre requerendo a construção do mundo social por indivíduos ontologicamente separados. Daí a relevância da crítica aqui apresentada: compreender a EPI como uma cultura da competição é reconhecer seus propósitos e valores como socialmente constituídos.

Uma investigação da economia política como um projeto cultural envolve, assim, não apenas o entendimento da formação identitária que separa *self* e outro mas também a necessária sobreposição entre *self* e outro – uma sobreposição que oferece uma visão transgressora. A economia política revela os ideais sociais e políticos mais sagrados e duradouros do ocidente moderno, seus maiores medos e ansiedades, e visões alternativas potencialmente poderosas da vida social e política. Explorar esse terreno também significa reconhecer que a economia política se encontra nos domínios do cultural. (BLANEY; INAYATULLAH, 2010b, p. 31)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dito anteriormente, ver a diferença como algo que se encontra fora das fronteiras do *self* nos impede de reconhecer que os outros sempre se mantiveram dentro de nós mesmos, bem como de perceber *selves* que porventura existam como parte do outro que se encontra para além das fronteiras. Tal questão é importante não apenas para o estudo das Relações Internacionais, mas também para o estudo da Economia Política Internacional. Perceber

como as discussões sobre riqueza e pobreza, desenvolvimento e subdesenvolvimento são eivadas pelo eurocentrismo é algo fundamental para um entendimento dos processos de constituição tanto do internacional quanto das Relações Internacionais. (MCCARTHY, 2009; HOBSON, 2012) Neste sentido, reflexões como as feitas por Blaney e Inayatullah ajudam a entender o caráter historicamente contingente do internacional, e assim, a importância dos diálogos e da dialética intercivilizacional neste contexto. (HOBSON, 2013)

Além disso, cumpre necessário um segundo passo: a saber, como lidar com essa contingência? Como pensar formas alternativas e sobrepostas de desenvolvimento e organização da vida material? Neste ponto, as releituras dos clássicos da Economia Política, associados às contribuições de Polanyi, por exemplo, podem ser extremamente elucidativas. Obviamente, Blaney e Inayatullah não trazem todas as respostas para os problemas que levantam; não obstante, ambos apresentam importantes pistas acerca de possíveis rotas de pesquisa futuras na interface EPI/RI.

## REFERÊNCIAS

- BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. Towards an ethnological IPE: Karl Polanyi's double critique of capitalism. *Millennium: journal of international studies*, London, v. 28, n. 2, p. 311-340, 1999.
- BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. *International Relations and the Problem of Difference*. London: Routledge, 2004.
- BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. International Relations from Below. In: REUS-SMIT, C.; SNIDAL, D. (ed.). *Oxford Handbook of International Relations*. Oxford, New York, p. 663-674, 2008.
- BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. *Savage economics: wealth, poverty, and the temporal walls of capitalism*. London: Routledge, 2010a.
- BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. Undressing the Wound of Wealth: Political Economy as a Cultural Project. In: BEST, J.; PATTERSON, M. (ed.). *Cultural Political Economy*. London: Routledge, p. 29-47, 2010b.
- BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. Liberal Fundamentals: Invisible, Invasive, Artful, and Bloody Hands. *Journal of International Relations and Development*, United Kingdom, v. 15, n. 2, p. 290-315, 2012.

BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. A problem with levels: how to engage a diverse EPI. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, sept./dec., p. 889-911, 2015a.

BLANEY, D.; INAYATULLAH, N. Difference: Returning International Relations Theory to Heterology. In: MHURCHÚ, A. ní; SHINDO, R. (ed.). *Critical Imagining in International Relations*, Routledge (forthcoming). United Kingdom, 2015b. Disponível em: [https://www.academia.edu/10390447/Difference\\_Returning\\_International\\_Relations\\_Theory\\_to\\_Heterology](https://www.academia.edu/10390447/Difference_Returning_International_Relations_Theory_to_Heterology). Acesso em: 14 jan. 2019.

DUFFIELD, M. *Global governance and the new wars: the merging of development and security*. London: Zed books, 2001.

GROSS, L. The Peace of Westphalia, 1648-1948. *The American Journal of International Law*, [S. l.], v. 42, n. 1, p. 20-41, 1948.

HOBSON, J. M. *The Eurocentric conception of world politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HOBSON, J. M. Part 2 – Reconstructing the non-Eurocentric foundations of IPE: from Eurocentric ‘open economy politics’ to inter-civilizational political economy. *Review of international political economy*, [S. l.], v. 20, n. 5, p. 1055-1081, 2013.

INAYATULLAH, N. *Liberalism*. United Kingdom: [S. n.], 2012. Disponível em: <https://www.academia.edu/4711107/Liberalism>. Acesso em: 14 jan. 2019.

McCARTHY, T. *Race, empire, and the idea of human development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

NANDY, A. *Intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

POLANYI, K. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

RAE, H. *States identities and the homogenisation of peoples*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

WALKER, R. B. J. *Inside/Outside: relações Internacionais como teoria política*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio/Apicuri, 2013.



**DIÁLOGOS E  
INTERPRETAÇÕES**



# PROBLEMATIZANDO O OUTRO ABSOLUTO DA MODERNIDADE: A CRISTALIZAÇÃO DA COLONIALIDADE NA POLÍTICA INTERNACIONAL<sup>1</sup>

RAMON BLANCO<sup>2</sup>  
ANA CAROLINA TEIXEIRA DELGADO

## INTRODUÇÃO<sup>3</sup>

Nas décadas recentes, a disciplina das Relações Internacionais (RI) passou por um largo processo de diversificação. Enquanto no passado uma quantidade considerável de análises desenvolvidas era sustentada por diferentes eixos do Liberalismo ou Realismo e, em menor grau, pelo Marxismo, do final dos anos 1980 em diante, a disciplina abriu-se para problematizações ancoradas em diferentes tipos de

- 
- 1 A tradução deste texto foi realizada por Rafael Nascimento, a quem se agradece imensamente. Agradece-se, também, aos comentários feitos pelos membros da rede Colonialidade e Política Internacional à uma versão preliminar deste capítulo. Qualquer erro ou inconsistência, contudo, são de responsabilidade inteiramente dos autores.
  - 2 O autor agradece o auxílio financeiro proporcionado às suas pesquisas pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UNILA sob os seguintes instrumentos financeiros: PRPPG n° 109/2017, PRPPG n° 58/2018, PRPPG n° 110/2018, PRPPG n° 149/2018, PRPPG n° 154/2018, PRPPG n° 25/2019, PRPPG n° 80/2019, PRPPG n° 66/2020, PRPPG n° 104/2020 e PRPPG n° 105/2020.
  - 3 Este capítulo é uma versão modificada de um artigo previamente publicado como (BLANCO; DELGADO, 2019).

abordagens, tais como o Construtivismo, o Feminismo, o Pós-Estruturalismo, Pós-Colonialismo, para citar algumas. Como resultado, a disciplina se tornou muito mais plural, não somente considerando as questões epistemológicas e ontológicas avançadas por essas abordagens, mas também no que toca às realidades que emergem a partir das críticas direcionadas ao caráter excludente da disciplina.

No entanto, uma parte significativa desta literatura ainda permanece limitada com respeito à análise das profundas e hierárquicas relações de poder que estão presentes e operacionais no cenário internacional. Esta limitação deve-se ao fato de que mesmo as leituras críticas, apesar de denunciarem diversas relações e estruturas de poder, ou até mesmo criticarem o Eurocentrismo da disciplina, ainda privilegiarem pensadores eurocêtricos como Michel Foucault, Antonio Gramsci, ou Jacques Derrida, para citar apenas alguns. Neste sentido, tais leituras desenvolvem o que Ramón Grosfoguel (2007, p. 211) chama de “uma crítica eurocêntrica do eurocentrismo” e marginalizam um aspecto fundamental da realidade internacional – a enraizada colonialidade da política internacional.

Certamente, não resta dúvida de que há pouca novidade em meramente se conectar colonialidade e política internacional. Outros pesquisadores já exploraram esta conexão de maneira exitosa. (CORNWAY; SING, 2011; BLANEY; TICKNER, 2017; JACKSON, 2017; PASHA, 2011; PERSAUD, 2015; ROJAS, 2007; ROJAS, 2016; SAJED, 2013; TICKNER; BLANEY, 2013; SHILLIAM, 2015) Entretanto, existem ainda alguns aspectos desta relação que precisam ser mais clarificados. Consequentemente, o objetivo deste capítulo é não apenas atentar para o conceito de colonialidade e delinear suas características. Trata-se, sobretudo, de elucidar um aspecto fundamental da cristalização da colonialidade na política internacional. Ao reenquadrar o ponto de partida através do qual o internacional é usualmente discutido, este capítulo traz os povos indígenas das Américas para o centro do debate sobre a política internacional. Mais precisamente, o trabalho evidencia duas problematizações fundamentais as quais, através de seus questionamentos direcionados à relação entre o Eu Europeu e o Outro Ameríndio, cristalizaram a colonialidade na política internacional. Tais problematizações são os pensamentos de Francisco de Vitoria e o Debate de Valladolid, entre Bartolomeu de Las Casas e Juan Gines de Sepúlveda. Elas constituem os primeiros anos da modernidade ocidental (DUSSEL, 1993, 2013) e, devido ao seu caráter profundo – questionando, delineando e estabelecendo os próprios limites do que



pode ser entendido como humano e da humanidade mesma – faz-se difícil não entender que ambas problematizações posicionam os ameríndios como o Outro Absoluto da modernidade. O ponto aqui não consiste em estabelecer uma hierarquia entre subalternos. O propósito é simplesmente demonstrar que as problematizações em si, por meio dos questionamentos realizados por Vitoria, Las Casas e Sepúlveda acerca da relação entre o Eu Europeu e os Ameríndios, posicionaram o último como o Outro Absoluto da modernidade. E, embora ambas problematizações não sejam completamente estranhas à disciplina de Relações Internacionais (JAHN, 2000; INAYATULLAH; BLANEY, 2004; INAYATULLAH, 2008; BOUCHER, 2009; HUDSON, 2009; ORTEGA, 2016), um delineamento mais completo sobre como as mesmas são essenciais para a cristalização da colonialidade internacionalmente ainda não foi desenvolvido o bastante pela literatura. Este é o principal propósito deste capítulo.

A fim de desenvolver a sua análise, este capítulo está estruturado em três seções. Primeiro, o trabalho discute o que a noção de colonialidade significa, enfatizando sua diferença em relação ao colonialismo e ressaltando suas principais características e dimensões. Em segundo lugar, o capítulo delinea um elemento operativo crucial da colonialidade e o duplo movimento pelo qual a colonialidade é operacionalizada. Portanto, a seção se inicia evidenciando que a noção de raça é essencial enquanto um elemento-chave de classificação social e hierárquica, essenciais para a operacionalização da colonialidade. Posteriormente, a seção lança luz sobre o fato de a modernidade se estabelecer como uma dupla colonização – a colonização do tempo e do espaço. Por fim, este capítulo conclui com a análise das duas problematizações estruturantes, que foram fundamentais à cristalização da colonialidade na política internacional. Logo, o trabalho delinea os pensamentos de Francisco de Vitoria e o Debate de Valladolid, salientando como a forma pela qual estes pensadores problematizaram a relação entre o Eu Europeu e o Outro Absoluto da modernidade – os povos indígenas das Américas – é essencial para a cristalização da colonialidade internacionalmente.

## **O QUE É COLONIALIDADE?**

Devido ao seu caráter marginal na disciplina, o conceito de colonialidade ainda é considerado por muitos como mero sinônimo de colonialismo ou,

em menor medida, a “neocolonialismo”. De fato, ambos os termos têm uma relação de poder subjacente à sua operacionalização, o que os torna muito relacionados. É possível, ainda, ir mais além e inclusive dizer que a colonialidade tem suas origens na própria operacionalização das relações coloniais do passado. Contudo, ambos os termos têm origens e preocupações teóricas distintas. Portanto, antes de avançar no delineamento da ligação entre a colonialidade e a política internacional, é talvez prudente diferenciar um conceito dos demais.<sup>4</sup>

Por um lado, colonialismo se destaca como um fenômeno crucial relacionado ao exercício de poder no mundo colonial.<sup>5</sup> Para Nelson Maldonado-Torres (2007, p. 243), por exemplo, “[c]olonialismo denota uma relação política e econômica na qual a soberania de uma nação ou população baseia-se no poder de outra nação, o que faz de tal nação um império”. Neste tipo de relação, é claramente perceptível que as partes formam “uma conectada entidade geográfica”. (BUSH, 2006, p. 2) Em termos políticos, esta é “uma relação de dominação e subordinação entre uma entidade política (chamada de metrópole) e um ou mais territórios (chamados colônias) que estão fora das fronteiras da metrópole mas que ainda assim são reivindicados como suas posses legais”. (ABERNETHY, 2000, p. 19)

É bem verdade que o colonialismo é um tipo de relação de poder que implica não somente um componente material. Para Albert Memmi (1991) e Ashis Nandy (1983), por exemplo, colonialismo também implica um componente subjetivo, representado pela formação de identidades que reproduzem uma divisão inferior/superior, que é intrínseca às lógicas coloniais. Contudo, não se pode esquecer que o colonialismo é um tipo de relacionamento que necessariamente baseia-se na posse do território alheio. Analisando atentamente o desenvolvimento desse processo ao longo do tempo, fica evidente que esta necessidade de posse do território alheio tornou-se relativamente mais flexível, ou mesmo desnecessária com, por exemplo, o neocolonialismo. Esta compreensão reside no fato de que, paradoxalmente, “o Estado que é sujeito a este é, em teoria, independente e tem todos os ordenamentos da soberania

---

4 Ver, por exemplo, Young, (2001), especificamente capítulos 2 e 4.

5 Ver por exemplo, Césaire (2000), Chakrabarty (2008), Chatterjee (1993), Fanon (2004), Young (2001), para mencionar apenas alguns exemplos.

internacional. Na realidade seu sistema econômico e conseqüentemente sua diretriz política é direcionada a partir do exterior”. (NKRUMAH, 1965, p. ix) Portanto, o avanço de interesses internacionais dominantes era operacionalizado “por meios informais se possível, ou por anexações formais [somente] quando necessárias”. (GALLAGHER; ROBINSON, 1953, p. 3)

Por outro lado, colonialidade é um conceito avançado pelo sociólogo peruano Anibal Quijano (1992a, 2007) e busca dar sentido à uma estrutura de poder hierárquica, uma “matriz colonial de poder” e “colonialidade do poder” nas palavras de Quijano, desenhada e desenvolvida durante o período colonial e que ainda permanece ativa internacionalmente. Ademais, fica claro que a colonialidade “emerge de um enquadramento sócio-histórico particular, da descoberta e conquista das Américas”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 243) Quijano (2007) é categórico ao observar o ponto de origem da colonialidade, e sua extensão até os dias de hoje, quando diz que: “[c]om a conquista das sociedades e culturas que habitam o que hoje é chamada de América Latina, teve início a constituição de uma nova ordem mundial, culminando, quinhentos anos depois, em um poder global cobrindo o planeta inteiro”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 168)

Conseqüentemente, ao invés de ser exclusivamente relacionada à dominação de um determinado território, a colonialidade “refere-se a duradouros padrões de poder que emergiu como resultado do colonialismo, mas que define a cultura, o trabalho, relações intersubjetivas, e produção de conhecimento bem além dos estritos limites de administrações coloniais”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 243) Logo, a colonialidade não cessou com o fim do colonialismo. Ao contrário, ela ainda está operante, embora as administrações coloniais tenham sido quase totalmente erradicadas globalmente. Portanto, a colonialidade “nos permite entender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais”. (GROSFUGUEL, 2007, p. 219) Nas palavras de Luciana Ballestrin (2013), o conceito “exprime uma constatação simples, isto é, de que as relações de colonialidade nas esferas econômica e política não findaram com a destruição do colonialismo”. (GROSFUGUEL, 2007, p. 99)

Mais importante, a característica duradoura da colonialidade do poder nas esferas política e econômica está intimamente relacionada a outras esferas. Portanto, é importante ter em mente que o aspecto fundamental da noção

de colonialidade é que ela busca capturar e descobrir diferentes dimensões e camadas onde o poder é operacionalizado. Coletivamente, essas diferentes dimensões e camadas onde o poder é operacionalizado formam uma matriz colonial do poder. (QUIJANO, 1992a, 2000a) Como Mignolo (2010, p. 12) chama a atenção, esta matriz colonial de poder é “uma complexa estrutura de níveis interligados”, tais como: (1) o controle da economia; (2) o controle da autoridade; (3) o controle do ambiente e dos recursos naturais; (4) o controle de gênero e da sexualidade; e (5) o controle da subjetividade e do conhecimento. (QUIJANO, 1992a, 2000a) Como é perceptível, esta matriz colonial do poder compreende múltiplas dimensões da vida e todas as dimensões da própria existência.

Esta matriz colonial do poder, como acima mencionado, emergiu com a conquista das Américas. (QUIJANO, 2000a) Para se ter uma visão mais clara da sua formação é necessário modificar o ponto de vista de onde se percebe a expansão colonial europeia. Ramón Grosfoguel (2007) busca precisamente realizar essa empreitada e delinear este entendimento. Para ele, porque a expansão colonial europeia é normalmente problematizada a partir de um ponto de vista Eurocêntrico, a imagem que normalmente emerge é a de que a origem desta reside na competição interimperial entre os impérios europeus, com o centro nas lógicas econômicas de tal processo. (GROSFOGUEL, 2007, p. 215)

Grosfoguel obviamente não negligencia a importância fundamental dessa perspectiva. No entanto, ele argumenta que esse é um entendimento estreito de todo o processo. (GROSFOGUEL, 2007, p. 215) De fato, essa compreensão é muito centrada no aspecto econômico do processo e pode dar um privilégio desequilibrado a esse aspecto em relação às outras dimensões do mesmo. Na verdade, pode até silenciar e mesmo encobrir outras dimensões fundamentais do processo como um todo. Buscando esclarecer esses outros aspectos da expansão colonial europeia, Grosfoguel realiza uma mudança epistêmica e põe-se no lugar de uma mulher indígena vivendo nas Américas. Consequentemente, a imagem de todo o processo muda dramaticamente. Realizando esta mudança, Grosfoguel evidencia que o que “chegou” nas Américas não era meramente um sistema econômico. Em sua visão, o que “chegou nas Américas” foi uma alargada e mais vasta estrutura inter-relacionada de poder que uma perspectiva econômica reducionista do sistema-mundo é incapaz de dar conta”. (GROSFOGUEL, 2007, p. 216) Observando esse processo a partir de uma

distinta posição epistêmica, como Grosfoguel (2007, p. 216) o faz, é possível perceber que o que chegou nas Américas foi um “homem/ europeu/ capitalista/ militar/ cristão/ patriarca/ branco/ heterossexual”, e estabeleceu “várias hierarquias globais interligadas”. (GROSFOGUEL, 2007, p. 216)

Logo, ao invés de compreender a expansão colonial europeia a partir de uma perspectiva unidimensional, partindo de uma perspectiva eurocêntrica e fundamentalmente centrada na economia, este tipo de mudança permite precisamente o alargamento do entendimento acerca desse processo. O mesmo evidencia que a matriz colonial do poder, na verdade, possui várias dimensões. De fato, o que fora desenhado foram “múltiplas e heterogêneas hierarquias globais (‘heterarquias’) de formas de dominação e exploração sexual, política, epistêmica, econômica, espiritual, linguística e racial”. (GROSFOGUEL, 2007, p. 217) Nesta matriz colonial do poder é a “hierarquia racial/étnica da divisão europeu/não-europeu [que] transversalmente reconfigura todas as outras estruturas de poder globais”. (GROSFOGUEL, 2007, p. 217) Com essa ampliação de perspectiva em mente, que somente é possível ao se posicionar a noção de colonialidade no cerne do pensamento, é importante dar luz aos seus elementos operacionais e características.

## **RAÇA ENQUANTO ELEMENTO OPERACIONAL E O MOVIMENTO DUPLO DA COLONIALIDADE**

De modo a manter esta matriz do poder colonial ativa e operante, Walter Dignolo (2000) lembra que vários elementos são necessários. Consequentemente, a matriz colonial do poder envolve: (1) a (re)classificação da população de todo o planeta; (2) “uma estrutura institucional funcional para articular e gerenciar tais classificações (aparatos estatais, universidades, igrejas, etc)”; (3) “a definição dos espaços apropriados para tais objetivos”; (4) “uma perspectiva epistemológica a partir da qual pode-se articular o significado e o perfil da nova matriz de poder e da qual a nova produção de conhecimento poderia ser canalizada”. (MIGNOLO, 2000 p. 17)

Nesse sentido, Quijano argumenta que os europeus enquanto estabeleciam suas relações coloniais produziram “as discriminações sociais específicas as quais posteriormente foram codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, de acordo com o tempo, agentes e populações envolvidas”.

(QUIJANO, 2007, p. 168) Mais do que isso, “[e]stas construções intersubjetivas, produto da dominação colonial euro-centrada foram assumidas como sendo categorias ‘objetivas’ e ‘científicas’. (QUIJANO, 2007, p. 168) Estas discriminações sociais foram, e são, essenciais à manutenção e operacionalização de tal enquadramento de poder.

Um pilar fundamental da operacionalização da colonialidade do poder, como Quijano (2000b) argumenta, reside nas noções de raça e racismo.<sup>6</sup> Para ele,<sup>7</sup> a colonialidade do poder foi concebida com “a categoria social de ‘raça’ como o elemento chave da classificação social de colonizados e colonizadores”. (QUIJANO, 2007, p. 171) Como esperado, “[um] aspecto característico deste tipo de classificação social é que a relação entre os sujeitos não é de caráter horizontal mas sim vertical”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 244) Quijano argumenta que a ideia de raça “origina-se em referência às diferenças fenotípicas entre conquistadores e conquistados”. (QUIJANO, 2000b, p. 534) Não obstante, muito rapidamente este traço fenotípico acabou sendo operacionalizado e foi “construído para referir-se às supostas estruturas biológicas diferenciadas entre aqueles grupos”. (QUIJANO, 2000b, p. 534) Portanto, de acordo com Quijano (2000b), a colonialidade reside na “codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de ‘raça’, uma estrutura biológica supostamente diferente que posicionou alguns em uma natural situação de inferioridade aos outros”. (QUIJANO, 2000b, p. 533) Para ele, “[os] conquistadores assumiram esta ideia como o elemento constitutivo e fundador das relações de dominação que a conquista impôs”. (QUIJANO, 2000b, p. 533) Conseqüentemente, a raça tornou-se o eixo fundamental das relações sociais coloniais, constitutivas das hierarquias e funções sociais que estavam sendo impostas. Como Quijano (2007, p. 534) destaca, “[com] o passar do tempo, os colonizadores codificaram o aspecto fenotípico do colonizado como cor, e a assumiram como a característica emblemática da categoria racial”.

Entretanto, é importante mencionar que esta noção biológica de raça não exclui de modo algum os seus componentes cultural e simbólico como um instrumento fundamental para se operacionalizar a colonialidade. De fato,

---

6 Para uma discussão sobre a ausência de raça nas discussões em Relações Internacionais, ver (ANIEVAS; MANCHANDA; SHILLIAM, 2015).

7 Ver Quijano (1992b), Marks (1994), e especificamente Capítulos 3, 4 e 6, Quijano (2000b).

análises sobre diferentes sociedades latino-americanas mostraram que a raça tem sido há bastante tempo operacionalizada também em termos de suas características culturais, algo frequentemente invisibilizado pelo enfoque biológico dos acadêmicos.<sup>8</sup> Na verdade, a divisão social no cenário hispano-americano foi largamente forjada por meio da transposição e releitura dos códigos que existiam na sociedade espanhola. Isto explica, por exemplo, que a “*Limpieza de Sangre*” (limpeza do sangue) – aplicável a não cristãos e direcionada à conversão e purificação – tivesse o seu equivalente na América Latina à busca pelo “*Gracias al Sacar*”. Esta era uma certificação real que, ao menos em teoria, permitia a possibilidade de a população mestiça, descendente de espanhóis ou criollos, tornar-se branca. Segundo Castro-Gómez, em uma sociedade colonial, “ser branco” possuía significados distintos daqueles que enfatizavam a questão do fenótipo. “Ser branco” estava relacionado, acima de tudo, “à encenação de um dispositivo entrelaçado por crenças religiosas, tipos de vestimenta, certificados de nobreza, comportamentos e [...] modos de produção do conhecimento”. (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 18) No entendimento de Castro-Gómez, tratava-se de um “estilo de vida” que, primordialmente associado às figuras do espanhol e do criollo, servia, por um lado, como parâmetro para a classificação social e, por outro, para distinguir quem ocupava posições na administração colonial, quem disfrutava de privilégios, quem gozava de saúde etc. (CASTRO-GÓMEZ, 2010, p. 18) Logo, “ser branco” denotava mais que prestígio naquele mundo. Mais importante, denotava um sinal de “poder” que assegurava a consolidação da estratificação e uma série de prerrogativas negadas ao mestiço, mesmo que ela/ele possuísse riqueza. Portanto, o processo de branqueamento – um fenômeno observado a partir da segunda metade do século XVIII e em certos locais da América Hispânica, como Nova Granada, embora não exclusivamente neste país – representava uma estratégia colonial de poder pela população mesclada racialmente, mestiça, em um processo que foi fundamentalmente baseado no fator biológico. Consequentemente, a sobreposição de, por um lado, elementos diários e bastante práticos e, por outro lado, símbolos fenotípicos e culturais resultaram em uma situação na qual a raça era o elemento operativo crucial para se constituir e reforçar a diferença colonial. (CASTRO-GÓMEZ, 2010, Capítulo 2)

---

8 Ver, por exemplo, De La Cadena (2000), Twinam (2009).

Com a expansão do colonialismo europeu, como argumenta Quijano (2000b, p. 535), a ideia de raça se tornou naturalizada no que toca às “relações coloniais entre europeus e não-europeus”. Contudo, esses tipos de relação, e classificação social, não são restritas ao aspecto “racial” do relacionamento colonial. Quijano (2007, p. 171) argumenta que a “colonialidade do poder não se esgota no problema de relações sociais ‘racistas’”. Na realidade, a ideia de raça e racismo “torna-se o princípio organizador que estrutura todas as múltiplas hierarquias do sistema-mundo [...] [que] organiza a população mundial em uma ordem hierárquica de pessoas inferiores e superiores” (GROSGOUEL, 2007, p. 217), inclusive em termos culturais. Consequentemente, raça, enquanto um aspecto essencial e elemento operacional da colonialidade (QUIJANO, 2007, p. 171), “tornou-se o critério fundamental para a distribuição da população mundial em posições, locais e funções” na estrutura internacional de poder. (QUIJANO, 2000b, p. 535)

Tendo este tipo de entendimento em mente, é possível mover-se em direção à função fundamental da noção de colonialidade – a analítica. (MIGNOLO, 2010, p. 13-14) Colocar a colonialidade do poder enquanto um eixo fundamental de uma problematização tem a consequência substancial de mudar o modo pelo qual as questões são problematizadas e enquadradas. Para Mignolo (2010, p. 14), “o conceito de colonialidade abriu a reconstrução e a restituição de histórias silenciadas, subjetividades reprimidas e conhecimentos subalternizados”. De fato, o mesmo permite, por exemplo, uma reproblemática do próprio sistema internacional. Isto, obviamente, pode ter um impacto significativo na maneira que as relações internacionais podem ser problematizadas. Mignolo (2000), por exemplo, argumenta a favor de um deslocamento analítico de uma perspectiva de “mundo moderno” para uma de “mundo moderno/colonial”. (MIGNOLO, 2000, p. 37) Para ele, “[u]ma vez que a colonialidade do poder é introduzida na análise, a ‘diferença colonial’ se torna visível, e as fraturas epistemológicas entre a crítica eurocêntrica do eurocentrismo é distinguida da crítica do eurocentrismo, ancorada na experiência colonial”. (MIGNOLO, 2000, p. 37)

Consequentemente, a maneira pela qual a própria modernidade é problematizada modifica-se. Não surpreendentemente, isto é certamente fundamental na medida em que abre os olhos para as dinâmicas que ainda estão operantes na política internacional atual. No seu entendimento mais



difundido, a modernidade tem pouco, ou até mesmo nada, a ver com a experiência colonial nas Américas. Como Maldonado-Torres (2007, p. 244) argumenta, a modernidade é “normalmente considerada como sendo um produto do Renascimento Europeu ou do Iluminismo Europeu”. No entanto, tendo a noção de colonialidade em mente, entende-se que, ao contrário, a colonialidade e a modernidade estão extremamente interligadas. Mignolo (2009) argumenta, por exemplo, que a colonialidade é o lado mais sombrio da modernidade. Na verdade, não somente a modernidade “carrega em seus ombros o enorme peso e responsabilidade da colonialidade” (MIGNOLO, 2000, p. 37), como também este “modelo de poder está no coração da experiência moderna”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 244) De fato, “a [m]odernidade como um discurso e como prática não seria possível sem a colonialidade, e a colonialidade continua sendo um resultado inevitável dos discursos modernos”. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 244)

Para perceber isso é preciso dar um pequeno passo atrás e, seguindo Naeem Inayatullah e David Blaney (2004, p. 9), trazer a ideia de Mary Pratt (1992) sobre a “zona de contato” enquanto se reflete acerca da conquista das Américas. Para Pratt (1992, p. 6-7), a zona de contato implica “a copresença espacial e temporal de sujeitos anteriormente separados por disjunções geográficas e históricas, cujas trajetórias agora interceptam-se”. Além disso, Inayatullah e Blaney (2004) justamente lembram que “a experiência histórica é que estas trajetórias que interseccionam-se foram incutidas de inequidades de poder; isto é, a zona de contato tornou-se geralmente um “espaço de encontros coloniais”. (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 9) Ao se problematizar a modernidade a partir do ponto de vista da colonialidade, começa-se a perceber ambas como lados diferentes da mesma moeda. (MIGNOLO, 2009, p. 42) Conseqüentemente, torna-se claro que o lado sombrio da modernidade é que ela se estabelece como, e a colonialidade é tornada operacional por, uma dupla colonização – do tempo<sup>9</sup> e do espaço.<sup>10</sup> (MIGNOLO, 2009, p. 42)

---

9 For a discussion about Time and international relations, see for instance: Hutchings, Kimberly (2008), Solomon, Ty (2014), Agathangelou And Killian (2016), Hom, Mcintosh, Mckay And Stockdale (2016)

10 For a problematization about space and international processes, such as, post-conflict reconstruction efforts, see for instance: Björkdahl, Annika, Buckley-Zistel And Susanne (2016), Björkdahl, Annika, Kappler And Stefanie (2017)

É somente ao se colocar a colonialidade no centro de uma determinada problematização que tais elementos centrais tornam-se visíveis. Na visão de Mignolo (2009), enquanto a colonização do tempo é melhor representada pela “invenção da Idade Média no processo de conceitualização do Renascimento”, a colonização do espaço é operacionalizada pela “colonização e conquista do Novo Mundo”. (MIGNOLO, 2009, p. 41-42) Um aspecto fundamental da operacionalização da colonização do tempo torna-se evidente na temporalização da diferença.<sup>11</sup> (HELIWELL; HINDESS, 2005) Isto significa que a relação entre Eu e Outro é permanentemente problematizada através do marco temporal construído pelo Eu para o Outro. Consequentemente, a relação entre estes ocorre mediante os termos temporais definidos pelo Eu, os quais ou permitem ou negam a coetaneidade do Outro. Enquanto o primeiro caso significa que o Outro é posicionado no mesmo tempo do Eu, o segundo, a negação da coetaneidade, seguindo Fabian (1983), significa a “persistente e sistemática tendência de colocar os referentes [de um determinado discurso] [...] em um Tempo diferente do presente do produtor [deste discurso]”. (FABIAN, 1983, p. 31) Usualmente, o tempo no qual estes referentes são colocados é o passado. Como resultado, o Outro é colocado em uma linha do tempo linear e teleológica e é prontamente retratado, por exemplo, como “antes”, “passado”, “menos avançado”, “retrógrado”, e assim por diante; o que consequentemente leva a uma posição de inferioridade dentro de uma hierárquica estrutura de poder.

Com respeito à colonização do espaço, talvez a primeira imagem que vem à cabeça, muito corretamente, é a brutalidade e a violência do processo, o que é a sua mais óbvia dimensão. Contudo, além desta dimensão, que certamente é fundamental, existem também outros elementos neste processo que não são tão evidentes. É Tzvetan Todorov (1984) quem os percebe em sua reflexão acerca da conquista da América. Ao problematizar a postura de Cristóvão Colombo em relação aos ameríndios, ele percebe dois elementos estruturantes dessa postura. Na perspectiva de Todorov, Colombo: (1) ou concebe a população americana “como seres humanos em conjunto, tendo o

---

11 Para uma genealogia de como a diferença e a alteridade são problematizadas no pensamento ocidental, ver, por exemplo: Behr (2014), mais especificamente o capítulo 2. Para uma reflexão a respeito diferença nas relações internacionais, ver: Inayatullah And Blaney (2004).

mesmo direito como ele próprio; mas depois os vê não somente como iguais mas idênticos, e este comportamento leva à assimilação, à projeção de seus próprios valores nos outros” (TODOROV, 1984, p. 42); ou (2) ele “começa a partir da diferença, mas a última é imediatamente traduzida em termos de superioridade e inferioridade (no seu caso, obviamente, são os Índios que são inferiores)”. (TODOROV, 1984, p. 42)

Portanto, a zona de contato colonial, na visão de Inayatullah e Blaney (2004), resulta em um “movimento duplo”, que é o cerne da operacionalização da matriz do poder colonial anteriormente mencionada. Neste movimento duplo, “[p]or um lado, a diferença é reconhecida mas constituída como degenerada, inferior ou absolutamente outra”. (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 106) Neste primeiro movimento, a diferença é racionalizada em termos de superioridade/inferioridade. Consequentemente, essa racionalização é o que ancora a justificação da “sujeição do outro à exploração, erradicação física, exclusão social e/ou esforços sistemáticos para reforma”. (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 106) Por outro lado, o segundo movimento é baseado no “fracasso em reconhecer a diferença”. (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 106) Neste caso, “[o] outro é interpretado como um eu anterior, que, depois de tutela, pode tornar-se inteiramente Cristão, civilizado ou desenvolvido”. (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 106) Logo, neste movimento duplo, “a diferença se torna inferioridade, e a possibilidade de uma humanidade comum requer assimilação”. (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 10) Estes dois elementos, na visão de Todorov (1984), são “ambos fundados no egocentrismo, na identificação de nossos próprios valores [de Colombo neste caso] com valores em geral, de nosso *eu* com o universo – na convicção de que o mundo é um”. (TODOROV, 1984, p. 42-43) Em vez de estar confinada ao passado, Todorov argumenta que esse tipo de postura em relação à diferença “nós devemos encontrar novamente no século seguinte [e], na prática, até aos nossos próprios dias em todo colonizador na sua relação com o colonizado”. (TODOROV, 1984, p. 42)

É apoiada precisamente na dupla colonização anteriormente mencionada e por meio desse movimento duplo relativamente à diferença que a colonialidade é operacionalizada na política internacional. Uma vez que colonialidade tem a sua emergência ligada à conquista das Américas, não é surpreendente observar que a dupla colonização e o movimento duplo direcionados à

diferença, cerne da colonialidade, são também materializados tendo a conquista das Américas como seu eixo fundamental. Consequentemente, é precisamente através do modo pelo qual duas problematizações estruturais, que têm como ponto fundamental a relação entre o Eu europeu e o Outro absoluto da modernidade – os ameríndios –, questionam essa mesma relação que a colonialidade se torna cristalizada na política internacional. É o delineamento dessas duas problematizações estruturais que será o objeto deste capítulo a partir de agora.

## A CRISTALIZAÇÃO DA COLONIALIDADE NA POLÍTICA INTERNACIONAL

Como já mencionado, uma consequência fundamental de se trazer a colonialidade ao centro da análise é problematizar questões-chave de modo diferente e entender um outro lado, muito frequentemente marginalizado e silenciado, de alguns elementos e processos basilares da realidade internacional. Isto é especialmente importante em processos que, ao invés de serem entendidos como fornecedores de um enquadramento para uma relação de poder, à primeira vista, indicam precisamente o oposto. Consequentemente, além da colonização das Américas, percebe-se duas problematizações estruturais, as quais, precisamente por terem como centro a relação entre o Eu Europeu e o Outro Ameríndio, e devido ao modo como avançam em tais problematizações, são símbolos emblemáticos do funcionamento do movimento duplo, mencionado anteriormente, na política internacional. Consequentemente, são elementos essenciais de cristalização da colonialidade na política internacional. Essas duas problematizações estruturais são: (1) o pensamento de Francisco de Vitoria nas fases iniciais do direito internacional; e (2) o conhecido Debate de Valladolid (1550-1551).

A respeito do primeiro momento, um eixo basilar da realidade internacional em que o momento duplo é evidente é, por exemplo, o direito internacional. De fato, tendo a noção de colonialidade em mente, são claramente perceptíveis “as origens coloniais no direito internacional”. (ANGHIE, 1996, 2004) Como Anthony Anghie argumenta, o direito internacional “não *precedeu* e deste modo resolveu sem esforços o problema das relações hispano-indígenas; em vez disso, o direito internacional foi criado a partir dos problemas

únicos gerados pelo encontro entre os espanhóis e os indígenas”. (ANGHIE, 1996, p. 322, grifo original)

Para perceber isto, deve-se analisar atentamente os estágios iniciais da disciplina do direito internacional. Não é incomum observar argumentos colocando o trabalho de Hugo Grotius como o próprio início do direito internacional. Entretanto, escrutinando mais profundamente, é possível traçar as fases primitivas do mesmo voltando às suas origens espanholas e ao trabalho de Francisco de Vitoria (1991) em particular (KENNEDY, 1986; SCOTT, 2013), que é essencial às origens da disciplina. (ANGHIE, 1996, p. 321; SCOTT, 2013) Na visão de Mignolo (2009, p. 46), o tratado de Vitoria *On the American Indians*, “é considerado fundacional na disciplina”. Geralmente, o pensamento de Vitoria é entendido como um esforço para estender e aplicar “doutrinas jurídicas existentes desenvolvidas na Europa para determinar o status legal dos indígenas”. (ANGHIE, 1996, p. 322) No entanto, na visão de Anghie, Vitoria “reconceitualiza estas doutrinas ou mesmo inventa novas para lidar com o problema novo dos indígenas”. (ANGHIE, 1996, p. 322) Para ele, a questão que estava diante de Francisco de Vitoria era a questão de “criar um sistema de direito que poderia ser usado para explicar as relações entre sociedades que ele entendia pertencer a duas distintas ordens culturais, cada um com suas próprias ideias de propriedade e de governo”. (ANGHIE, 1996, p. 322)

Para avançar sua problematização, Vitoria primeiramente criticou o enquadramento dentro do qual a relação hispano-ameríndia era geralmente problematizada. Como esperado, este era um enquadramento desenvolvido pela Igreja Católica para lidar com o que eram denominados por ela como “Sarracenos”. Tal enquadramento baseou-se essencialmente em duas premissas: (1) que as relações humanas eram governadas pela lei divina; e (2) que o Papa, devido a sua missão divina de difundir a cristandade ao redor do globo, possuía jurisdição universal. (ANGHIE, 1996, p. 323) Francisco de Vitoria criticou ambas as asserções e, neste processo, delineou a base para um novo enquadramento relativamente ao direito internacional, deslocando a discussão da esfera do direito divino para uma diferente esfera, a do direito natural. (ANGHIE, 1996, p. 323)

Como Anthony Anghie (1996, p. 324) elucida, Francisco de Vitoria (1991) começa o delineamento do seu trabalho questionando se os ameríndios, aos quais Vitoria referencia como “bárbaros”, “antes da chegada dos espanhóis,

possuíam verdadeiro domínio, público ou privado”. (Vitoria, 1991, p. 239) Em essência, Vitoria estava colocando uma pergunta, embora bastante ultrajante, fundamental para o seu tempo – se, ontologicamente, os ameríndios poderiam ser proprietários de sua própria terra e posses. No entendimento de Vitoria, havia quatro possíveis fundamentos sob os quais os argumentos avançados questionando os ameríndios como “verdadeiros mestres antes da chegada dos espanhóis” baseavam-se. Os fundamentos eram que os ameríndios eram ditos ser: (1) pecadores; (2) incrédulos; (3) loucos; ou (4) insensatos. (VITORIA, 1991, p. 240) Vitoria (1991, p. 240-251) respondeu a cada um destes fundamentos.<sup>12</sup> Após escrutinar cada um deles, Vitoria conclui que “antes da chegada dos espanhóis estes bárbaros possuíam verdadeiro domínio, em ambos assuntos públicos e privados”. (VITORIA, 1991, p. 251) Em sua visão, “os bárbaros indubitavelmente possuíam verdadeiro domínio, ambos público e privado, como qualquer cristão”. (VITORIA, 1991, p. 250) Consequentemente, “eles não poderiam ser roubados de sua propriedade seja como cidadãos privados ou como príncipes, sob o fundamento de que não eram verdadeiros mestres (*ueri domini*)”. (VITORIA, 1991, p. 250-251, grifo no original)

Além disso, houve um elemento fundamental no raciocínio de Vitoria que o separa da maioria de seus contemporâneos – ele entendeu os ameríndios como seres humanos racionais. Para ele, a prova disso era que os ameríndios, em sua visão, “organizaram adequadamente cidades, casamentos, magistrados e suseranos (*domini*), leis, indústrias, e comércio, todos os quais requerem o uso da razão. Eles igualmente possuem uma forma de religião, e corretamente apreendem coisas que são evidentes a outros homens, o que indica o uso da razão”. (VITORIA, 1991, p. 250) A posse, e uso, da razão é fundamental a um elemento central no pensamento de Vitoria – *ius gentium* (direitos dos povos). É precisamente o *ius gentium* que permitiu, de modo aparente, “Vitoria pôr ao mesmo nível de humanidade ambos espanhóis e indígenas”. (MIGNOLO, 2009, p. 46) Francisco de Vitoria entendeu o *ius gentium* como um sistema de leis universal cujas regras podem ser apuradas pelo uso da razão. (ANGHIE, 1996, p. 325) Logo, *ius gentium* foi “o que a razão natural estabeleceu entre todas as nações”. (ANGHIE, 1996, p. 325) Para Vitoria, “o direito dos povos (*ius gentium*) não possui a força meramente dos pactos e acordos entre os

---

12 Para uma descrição detalhada de cada contra-argumento, ver (VITORIA, 1991, p. 240-251).

homens”. (VITORIA, 1991, p. 40) Mais importante, para ele, “o mundo todo, que em certo sentido é uma comunidade, tem o poder de decretar leis que são justas e convenientes a todos os homens” e aqueles que as quebram estão cometendo “crimes mortais”. (VITORIA, 1991, p. 40) Portanto, *ius gentium* deveria ser vinculativo “independentemente das convicções legislativas locais, crenças, e costumes, de comunidades individuais, ou do lugar dos mesmos no tempo”. (VITORIA, 1991, p. xv)

À primeira vista, a problematização de Vitoria pode parecer como inclusiva, com respeito aos ameríndios, e como se ele estivesse os protegendo das invasões espanholas. De fato, Francisco de Vitoria (1991, p. 251-277) promoveu vários contra-argumentos aos argumentos mais comuns a favor da invasão espanhola.<sup>13</sup> Vitoria criticou vários fundamentos nos quais os argumentos favorecendo a invasão espanhola se baseavam. Estes variavam do “direito da descoberta” ao “bárbaros são pecadores”. Ao fazê-lo, Vitoria na verdade evidenciou que tais argumentos não eram base para a invasão espanhola ser considerada legítima. De fato, ele proporcionou um enquadramento que, em essência, retratou as várias situações nas quais a invasão e dominação espanhola eram na verdade ilegítimas. (VITORIA, 1991, p. 251-277)

Apesar de tudo isso, um analista mais crítico percebe que a mente de Vitoria não escapa do duplo movimento evidenciado por Inayatullah e Blaney, e anteriormente mencionado, onde “a diferença se torna inferioridade, e a possibilidade de uma humanidade comum requer assimilação”. (INAYATULLAH; BLANEY, 2004, p. 10) Isto é evidente quando se observa atentamente o pensamento de Francisco de Vitoria. Por exemplo, como já mencionado, é verdade que Vitoria reconhece que os ameríndios são possuidores de razão. (VITORIA, 1991, p. 250) Na verdade, Anthony Anghie (1996) lembra que “é precisamente *porque* os indígenas possuem razão que são vinculados por *ius gentium*”. (ANGHIE, 1996, p. 325, grifo no original) Logo, em sua visão, tanto os espanhóis quanto os ameríndios são parte do *ius gentium* e, portanto, ambos devem obedecê-lo. Isto pode aparentar que Vitoria está colocando tanto espanhóis quanto ameríndios enquanto iguais em sua problematização. No entanto, sabendo, por um lado, que Vitoria compreende o *ius gentium* enquanto um sistema de leis universal cujas regras podem ser apuradas pelo uso da

---

13 Para uma análise abrangente destes contra-argumentos ver (VITORIA, 1991, p. 251-277).

razão e estabelecido entre todos os povos, e, por outro lado, que os ameríndios não têm palavra na elaboração dessas regras, não é difícil perceber esse tipo de sistema como um sistema hierárquico, colocando os ameríndios na base do mesmo, uma vez que estes deveriam obedecer a um sistema de regras no qual não possuíam qualquer participação em sua elaboração.

Mesmo quando Francisco de Vitória reconhece que os ameríndios são possuidores de razão, ele não escapa de entender esta posse de razão de modo hierárquico, e até de forma condescendente. Para Vitoria, “não poderia ser culpa deles [dos ameríndios] se eles estavam por tantas centenas de anos fora do estado de salvação, visto que nasceram em pecado mas não possuíam o uso da razão para incitá-los a buscar o batismo ou as coisas necessárias à salvação”. (VITORIA, 1991, p. 250) Portanto, para ele “se eles nos parecem insensatos e não-perspicazes, o atribuo principalmente à sua má e bárbara educação. Mesmo entre nós mesmos vemos muitos camponeses que são pouco diferentes de animais brutos”. (VITORIA, 1991, p. 250 )

Outro aspecto do pensamento de Vitoria no qual o movimento duplo anteriormente mencionado está presente, e que é digno de nota, é a sua argumentação em relação à invasão espanhola. Isto é evidente observando o fato de que quando Francisco de Vitoria refutou vários argumentos a favor da invasão espanhola – que eram geralmente baseados no fundamento dos ameríndios serem pecadores, descrentes e assim por diante – ele não contra-argumentou, em essência, o cerne fundamental desses argumentos. A essência desses argumentos estava relacionada à ontologia dos ameríndios enquanto pecadores, descrentes, loucos, insensatos ou infantis, o que é raramente contestado por Francisco de Vitoria. Na realidade, o que Vitoria fez foi argumentar que esses fundamentos em particular não eram fundamentos legais válidos para a dominação espanhola ser considerada legítima. Logo, ele não questionou a conquista espanhola em si. Ao contrário, ele questionou os fundamentos legais nos quais baseavam-se os argumentos em favor da mesma. Na verdade, pode-se até argumentar que Vitória na realidade forneceu os fundamentos legais para a devida legitimação do sistema espanhol de comércio. (ANGHIE, 1996, p. 326) Portanto, Francisco de Vitoria teve uma preocupação meramente *legal* em relação à conquista espanhola. De fato, não por coincidência, ele promove vários fundamentos possíveis



onde, em sua visão, os “bárbaros do Novo Mundo passavam ao regime dos espanhóis”.<sup>14</sup> (VITORIA, 1991, p. 277)

Entre os fundamentos que Vitoria delinea, é suficiente mencionar apenas dois: (1) a disseminação da religião Cristã (VITORIA, 1991, p. 284) e (2) a “incapacidade mental dos bárbaros”. (VITORIA, 1991, p. 290) Em relação ao primeiro, para Vitoria, é razão de guerra “se os bárbaros [...] obstruírem os espanhóis em sua livre propagação do Evangelho”. (VITORIA, 1991, p. 285) Na sua visão, “os espanhóis, depois de primeiro raciocinar com eles para remover qualquer causa de provocação, *podem pregar e trabalhar para a conversão daquelas pessoas até contra a sua vontade*, e podem se necessário pegar em armas e declarar guerra a eles, na medida que isto forneça a segurança e a oportunidade necessárias para pregar o Evangelho”. (VITORIA, 1991, p. 285, grifo original) Vitoria vai mais longe ao argumentar que se o Cristianismo não puder ser promovido, “os espanhóis podem legalmente conquistar os territórios destas pessoas, depondo seus antigos mestres e instalando novos”. (VITORIA, 1991, p. 285-286)

Em relação à capacidade mental percebida por Francisco de Vitoria, na verdade, ele entende que “há uma diferença pequena entre os bárbaros e os loucos; eles são um pouco ou não mais capazes de se autogovernarem do que os loucos, ou de fato do que bestas selvagens. [...] Nestes fundamentos, eles podem ser entregues a homens mais sábios para governar”. (VITORIA, 1991, p. 290-291) Ele argumenta que isto é admitido “dada a suposta estupidez [dos ameríndios] que aqueles que viveram entre eles reportam, e a qual dizem ser maior do que a de crianças e loucos entre outras nações”. (VITORIA, 1991, p. 291) Em sua visão, este tipo de relação é até mesmo caridosa, já que “[t]al argumento poderia ser suportado pelos requisitos de caridade, uma vez que os bárbaros são nossos vizinhos e somos obrigados a tomar conta de seus bens”. (VITORIA, 1991, p. 291) Para Vitoria, os espanhóis poderiam “tomar conta” dos ameríndios, ou mesmo governá-los, já que “tudo é feito *pelo benefício e bem dos bárbaros, e não meramente pelo lucro dos espanhóis*”. (VITORIA, 1991, p. 291, grifo original)

Consequentemente, a problematização de Francisco de Vitoria é um elemento fundamental da cristalização da colonialidade na política internacional,

---

14 Para uma observação abrangente destes fundamentos, ver: VITORIA, 1991, p. 277-292.

uma vez que está imbricada na formação do direito internacional, tornando ambos elementos, direito internacional e colonialidade, entrelaçados e inseparáveis um do outro. Além das problematizações de Francisco de Vitoria nos primórdios do direito internacional, como mencionado, existe uma segunda problematização estrutural que é crucial para a cristalização da colonialidade, e o duplo movimento já citado, na política internacional. Este momento estrutural é precisamente o debate conhecido como Debate de Valladolid (1550-1551). Este debate pode certamente ser entendido como o epicentro da cristalização da colonialidade, e conseqüentemente, a postura do duplo movimento mencionado, no cenário internacional a partir do século XVI.

O debate que ficou conhecido como o Debate de Valladolid (1550-1551) foi instituído pelo rei espanhol Carlos V, ocorreu no Colégio de San Gregorio, na cidade espanhola de Valladolid, e desenvolveu-se em duas sessões: a primeira delas ocorreu da metade de agosto à metade de setembro de 1550; e a segunda ocorreu da metade de abril à metade de maio de 1551. (HANKE, 1996, p. 67-68; DUSSEL, 2014) Enrique Dussel (2013, 1993), reconhecendo a relevância crucial desse debate, argumenta que é no Debate de Valladolid onde a “história da razão moderna havia começado”. (DUSSEL, 2013, p. 579, nota de rodapé 278) Na verdade, para Dussel (2014, p. 32, grifo original), o Debate de Valladolid foi “o primeiro debate filosófico público e central da Modernidade” O debate desenvolveu-se em torno do que foi, de uma só vez, uma fundamental questão teológica, legal e filosófica: “[é] legal ao Rei da Espanha travar uma guerra com os indígenas, antes de pregar a fé a eles, para sujeitá-los a seu domínio, para que depois eles possam ser mais facilmente instruídos à fé?”. (HANKE, 1996, p. 67) Na visão de Dussel, esta é uma questão perene à Modernidade – “Que direito possui a Europa de colonialmente dominar os indígenas?”. (HANKE, 1996, p. 32)

Em resposta à esta pergunta, é claramente perceptível dois argumentos rivais, melhor vocalizados por Bartolomeu de Las Casas, por um lado, e Juan Gines de Sepúlveda, por outro. Ambos, juntamente com outros, tais como Francisco de Vitoria, foram parte de problematizações-chave no século XVI que, em essência, buscavam lidar e delinear as fronteiras e os limites do que seria entendido enquanto humanidade. (MIGNOLO, 2000, p. 283) Mais importante, o debate era se os ameríndios, seu Outro absoluto, eram considerados humanos e, se sim, qual era a posição deste Outro na estrutura de poder

vigente. É bem verdade, como Maldonado-Torres (2007) esclarece, que em “1537 o Papa declarou os ameríndios humanos”. (MIGNOLO, 2000, p. 244) Isto foi operacionalizado pelo Papa Paulo III, quando em sua Bula papal *Sublimis Deus* ele confirmou “a capacidade dos indígenas de entender e receber a fé Cristã”. (HERNANDEZ, 2001, p. 98) Isto foi feito em um ambiente constituído por vários argumentos acerca da irracionalidade, incapacidade dos ameríndios e de questionamentos se os mesmos deveriam ou não ser educados. (HANKE, 1996, p. 17-27) No entanto, com esta Bula, o Papa estava, na verdade, legitimando a dominação espanhola das Américas e incentivando seus esforços de disseminar a religião Cristã por lá.

Consequentemente, as problematizações sobre a relação entre o Eu Europeu e o Outro Ameríndio emergiram colocando em debate duas visões opostas, representadas por Gines de Sepúlveda e Bartolomeu de Las Casas. Sepúlveda, em essência, “apresentou quatro proposições a favor da guerra justa contra os americanos nativos: primeiro, os indígenas eram bárbaros; segundo, eles cometeram crimes contra o direito natural; terceiro, os indígenas oprimiram e mataram os inocentes entre eles mesmos; e quarto, eles eram infiéis que precisavam ser instruídos na fé Cristã”. (HERNANDEZ, 2001, p. 100) Ao avançar a sua argumentação para uma guerra justa contra os ameríndios, Gines de Sepúlveda (1941) argumentou que seria:

sempre justo e em conformidade com o direito natural que tais pessoas sejam subjugadas ao império de príncipes e nações que são mais cultas e humanas, para que por suas virtudes e a prudência de suas leis, eles abandonem a barbárie e sejam subjugados por uma vida mais humana e pelo culto da virtude (Ibidem: 85).

Aqui, Sepúlveda traz uma problematização aristotélica de mestre e escravo, com seu “legado de diferenciar povos em ‘bárbaros’ e ‘civilizados’, e aplicou esta diferenciação dualística aos espanhóis como civilizados e aos indígenas como bárbaros”. (BEHR, 2014, p. 59) Ademais, Sepúlveda entendeu que “se eles rejeitarem tal império, o mesmo pode ser imposto a eles recorrendo-se às armas, e tal guerra seria justa de acordo com as declarações do direito natural”. (SEPÚLVEDA, 1941, p. 85) Resumindo sua visão, Sepúlveda argumenta que “[e]m suma: é justo, conveniente, e em conformidade com o direito natural

que aqueles homens honoráveis, inteligentes, virtuosos e humanos dominem todos aqueles a quem lhes faltem estas qualidades”. (SEPÚLVEDA, 1941, p. 87)

Bartolomeu de Las Casas,<sup>15</sup> em contrapartida, “representa o *primeiro crítico da Modernidade*” na visão de Enrique Dussel (2014, p. 27, grifo original). Na visão de Dussel, Las Casas argumenta uma série de pontos, tais como: (1) refuta “a afirmação da superioridade da cultura Ocidental, da qual a barbárie das culturas indígenas foi deduzida”; (2) diferencia “entre [A] conceder ao Outro (o indígena) a afirmação universal de sua verdade, [B] sem cessar de honestamente afirmar a possibilidade de uma validade universal em sua proposta a favor do evangelho”; e (3) afirma “a falsidade da última causa possível justificar a violência da conquista, a de salvar as vítimas de sacrifício humano, como sendo contra o direito natural e injusto sob todos os pontos de vista”. (DUSSEL, 2014, p. 28) Las Casas respondeu a cada um dos argumentos de Sepúlveda. Em relação ao argumento de Sepúlveda relativamente ao fato dos ameríndios serem bárbaros, Las Casas não atacou a racionalização de Aristóteles. Ele questionou a operacionalização feita por Sepúlveda do conceito de Aristóteles, argumentando que esta lógica não poderia ser aplicada aos ameríndios uma vez que eles possuíam sistemas de governo, corpos jurídicos que legislavam sua vida política e social, e realizações culturais. (BEHR, 2014, p. 59) Respondendo ao argumento de Sepúlveda relativamente aos crimes indígenas contra o direito natural, Las Casas argumentou “que punição requeria jurisdição. Especificamente, nem Carlos V ou mesmo o Papa Paulo III possuíam jurisdição sobre os infiéis”. (HERNANDEZ, 2001, p. 101) Em essência, o argumento de Las Casas era o de que “os indígenas, embora em um estágio diferente e atrasado de desenvolvimento humano em relação aos europeus, não eram menos racionais e adeptos a pacificamente receber a fé Cristã do que as pessoas do Velho Mundo”. (HERNANDEZ, 2001, p. 100) Portanto, ele entendia os ameríndios como “pagãos, um grupo que tinha que ser, não violentamente punido, mas pacificamente convertido ao Cristianismo”. (HERNANDEZ, 2001, p. 103) No entendimento de Las Casas, “[o]s indígenas, uma raça humana em evolução, precisavam ser persuasivamente convertidos,

---

15 Para uma compreensão abrangente do pensamento de Las Casas, ver por exemplo Wagner; Parish, (1967), Las Casas (1992).

não assassinados em guerras de conquista, ao Cristianismo”. (HERNANDEZ, 2001, p. 102)

Analisando o Debate de Valladolid, a primeira imagem que talvez possa emergir é a de que o debate possui dois lados completamente opostos: (1) um verdadeiramente defendendo os ameríndios da brutalidade espanhola e vocalizando sua violência, representado por Las Casas; e (2) o outro argumentando a favor da guerra contra os ameríndios, representado por Gines de Sepúlveda. Esta imagem retrata, por exemplo, Las Casas como um defensor dos ameríndios e Sepúlveda argumentando pela opressão dos mesmos. Na verdade, esta imagem está longe de ser completamente imprecisa. Entretanto, um entendimento mais crítico sobre o processo constata que esta percepção acerca do Debate de Valladolid, embora seja parcialmente precisa, é fundamentalmente uma imagem superficial e, mais importante, ilusória do mesmo. Tendo a noção da colonialidade em mente, um lado diferente e essencial do debate torna-se visível.

Ao examinar o Debate de Valladolid, torna-se evidente que os argumentos que, por um lado, Las Casas e, por outro lado, Sepúlveda desenvolveram representam, respectivamente, ambos os movimentos de assimilação e dominação anteriormente mencionados. Problematizando ainda mais o debate, pode-se claramente perceber que, na verdade, essas duas visões, aparentemente opostas, concordam em um aspecto fundamental. O aspecto que eles, em essência, concordam está relacionado com a questão da diferença. Ambos os argumentos coincidem em algo que, à primeira vista, pode parecer paradoxal – a diferença dos ameríndios, como tal, estava de uma só vez completamente negada e reconhecida hierarquicamente como inferior. Este é o aspecto central do movimento duplo anteriormente mencionado. Escrutinando de modo mais crítico ambos os argumentos, o que emerge é que o real ponto de discordância entre os mesmos relacionava-se somente com o como lidar com a diferença ameríndia, pacífica ou violentamente, e não com o como eles entendiam a própria essência daquela diferença. (DUSSEL, 1993, p. 77-78) Por meio da violência ou não, a essência é que os ameríndios deviam ser transformados.

Como mencionado anteriormente, é precisamente através da operacionalização destes dois movimentos que a colonialidade funciona na política internacional. A mesma funciona reconhecendo a diferença, mas colocando-a em uma estrutura hierárquica de superioridade/inferioridade, ou não a

percebendo de todo, o que conseqüentemente leva à assimilação. O delineamento dessas duas problematizações estruturantes mencionadas ao longo do capítulo busca evidenciar que, devido precisamente ao modo pelo qual esses pensadores problematizaram a relação entre o Eu Europeu e o Outro Ameríndio, elas foram fundamentais para a cristalização da colonialidade na política internacional.

É verdade que estas podem parecer problematizações estruturantes do passado. Contudo, tais problematizações ainda são relevantes ao nosso sistema internacional contemporâneo. O movimento duplo mencionado anteriormente permanece como um eixo fundamental dos processos que desenrolam-se no cenário internacional. Enquanto no passado a colonialidade, juntamente com seu movimento duplo, foi operacionalizada através da retórica da conversão ao Cristianismo e por meio do argumento da missão civilizatória; atualmente, estes são tornados operacionais por meio das noções de desenvolvimento, modernização e democratização direcionadas à periferia do cenário internacional. Ao invés de ser um processo que cessou com o fim do colonialismo formal, observando atentamente a estrutura do cenário internacional contemporâneo, fica evidente que as zonas periféricas do sistema internacional ainda vivem sob um regime de “colonialidade global”. (GROSFOGUEL, 2007, p. 220) Logo, a matriz colonial de poder abordada neste capítulo, com o seu movimento duplo de perceber a diferença hierarquicamente e/ou não considerar a diferença de todo e buscar assimilá-la, ainda é o enquadramento dentro do qual opera a política internacional.

## CONCLUSÃO

Este capítulo trouxe visibilidade ao conceito de colonialidade. Mais importante, ao colocar o Outro absoluto da modernidade ocidental – os povos indígenas das Américas – no centro da discussão sobre a política internacional, o mesmo revela duas problematizações fundamentais, as quais, pelo modo como questionam a relação entre o Eu Europeu e o Outro Ameríndio da modernidade, cristalizaram a colonialidade na política internacional. Ao discutir o que a noção de colonialidade significa, o capítulo a diferenciou de colonialismo e neocolonialismo, e esboçou algumas das suas características-chave. Posteriormente, o trabalho evidenciou que a raça

é um elemento fundamental para a operacionalização da colonialidade. Em relação à operacionalização da colonialidade, discutiu-se dois movimentos através dos quais a colonialidade funciona na política internacional – por um lado, reconhecendo a diferença, mas colocando-a em uma estrutura hierárquica de superioridade/inferioridade e, por outro lado, não percebendo-a de todo, o que leva à assimilação. Finalmente, o capítulo delineou problematizações estruturais relativas à colonialidade. O mesmo discutiu o pensamento de Francisco de Vitoria nos estágios iniciais do direito internacional e o conhecido Debate de Valladolid. Estas problematizações são cruciais à compreensão da colonialidade, não somente devido ao fato de serem emblemáticas em relação ao movimento duplo por meio do qual a colonialidade é operacionalizada, mas também porque são fundamentais para a cristalização da colonialidade na política internacional. Consequentemente, sendo a colonialidade o lado mais escuro da modernidade, uma realidade internacional como a nossa, que é ancorada em pilares modernos, não escapa ao fato de ter colonialidade como seu elemento fundamental, reproduzindo seu movimento duplo e mantendo a matriz colonial de poder direcionada às margens da população global. É precisamente por meio do esforço de chamar a atenção à noção de colonialidade, e sua cristalização na política internacional, que se pode não somente perceber a sua operacionalização e ver que a mesma continua viva e operante na realidade internacional, como também se buscar superar esta condição ainda estruturante da política internacional.

## REFERÊNCIAS

ABERNETHY, D. B. *The Dynamics of Global Dominance*. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

AGATHANGELOU, A. M.; KILLIAN, K. D. (ed.). *Time, Temporality and Violence in International Relations: (De)Fatalizing the Present, Forging Radical Alternatives*. London: Routledge, 2016.

ANGHIE, A. “Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law”. *Social & Legal Studies*, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 321-336, 1996.

ANGHIE, A. *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

- ANIEVAS, A.; MANCHANDA, N.; SHILLIAM, R. (ed.). *Race and Racism in International Relations: Confronting the Global Colour Line*. New York: Routledge, 2015.
- ASHWORTH, L. "Did the Realist-Idealist Great Debate Really Happen? A Revisionist History of International Relations". *International Relations*, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 3351, 2002.
- BALLESTRIN, L. "América Latina e o Giro Decolonial". *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, 11 maio-ago. p. 89-117, 2013.
- BEHR, H. *Politics of Difference: Epistemologies of Peace*. London: Routledge, 2014.
- BJÖRKDAHL, A.; BUCKLEY-ZISTEL, S. (ed.). *Spatializing Peace and Conflict: Mapping the Production of Places, Sites and Scales of Violence*. London: Palgrave, 2016.
- BJÖRKDAHL, A.; KAPPLER, S. (ed.). *Peacebuilding and Spatial Transformation: Peace, Space and Place*. London: Routledge, 2017.
- BLANCO, R.; DELGADO, A. C. T. "Problematizing the Ultimate Other of Modernity: The Crystallisation of Coloniality in International Politics". *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, p. 599-619, 2019.
- BLANEY, D.; TICKNER, A. "Worlding, Ontological Politics and the Possibility of a Decolonial IR." *Millennium – Journal of International Studies*, [S. l.], p. 1-19, 2017.
- BOUCHER, D. *The Limits of Ethics in International Relations: Natural Law, Natural Rights and Human Rights in Transition*. New York: Oxford University Press, 2009.
- BUSH, B. *Imperialism and Postcolonialism*. Harlow: Pearson Longman, 2006.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *La Hybris del Punto Cero*. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, 2010.
- CÉSAIRE, A. *Discourse on Colonialism*. New York: Monthly Review Press, 2000.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe*. Postcolonial Thought and Historical Difference. Princeton: Princeton University Press, 2008.



- CHATERJEE, P. *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- CORNWAY, J.; SING, J. “Radical Democracy in Global Perspective: notes from the pluriverse.” *Third World Quarterly*, [S. l.], v. 32, n. 4, p. 689-706, 2011.
- DARBY, P. “Pursuing the Political: A Postcolonial Rethinking of International Relations” *Millennium – Journal of International Studies*, [S. l.], v. 33, n. 1, p. 1-32, 2004.
- DE LA CADENA, M. Indigenous Mestizos. *The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press, 2000.
- DUSSEL, E. *1492 El Encubrimiento del Otro: Hacia el Origen del “Mito de La Modernidad”*. La Paz: Plural, 1993.
- DUSSEL, Enrique. *Ethics of Liberation: In the Age of Globalization and Exclusion*. Durham: Duke University Press, 2013.
- DUSSEL, E. “Anti-Cartesian Meditations: On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity”. *Journal for Cultural and Religious Theory*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 11-52, 2014.
- FABIAN, J. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 1983.
- FANON, F. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 2004.
- FERNANDES, J. P. T. *Teorias das Relações Internacionais: da abordagem clássica ao debate pós-positivista*. Coimbra: Almedina, 2011.
- FOUCAULT, M. *A Microfísica do Poder*. Traduzido por Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FOUCAULT, M. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. In: GORDON, C. (ed.). New York: Pantheon Books, 1980.
- GALLAGHER, J.; ROBINSON, R. “The Imperialism of Free Trade”. *The Economic History Review*, [S. l.], v. 6, n. 1, p. 1-25, 1953.
- GROSGOUEL, R. “The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political-Economy Paradigms”. *Cultural Studies*, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 211-223, 2007.
- HANKE, L. *All Mankind is One: A Study of the Disputation Between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1996.

- HELLIWELL, C.; HINDESS, B. "The Temporalizing of Difference". *Ethnicities*, [S. l.], v. 5, n. 3, p. 414-418, 2005.
- HERNANDEZ, B. L. "The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551". *Ex Post Facto: Journal of History Students at San Francisco State University*, n. 10, p. 95-104, 2001.
- HOM, A.; MCINTOSH, C.; MCKAY, A.; STOCKDALE, L. (ed.). *Time, Temporality and Global Politics*. Bristol: E-IR Publishing, 2016.
- HUDSON, K. A. *Justice, Intervention and Force in International Relations: Reassessing just war theory in the 21st century*. New York: Routledge, 2009.
- HUTCHINGS, K. *Time and World Politics: Thinking the Present*. Manchester: Manchester University Press, 2008.
- INAYATULLAH, N.; BLANEY, D. L. *International Relations and the Problem of Difference*. New York: Routledge, 2004.
- INAYATULLAH, N. "Why do some people think they know what is good for others?". In: EDKINS, J.; ZEHFUS; M. (ed.). *Global Politics: A New Introduction*. London: Routledge, 2008. p. 344-369.
- JACKSON, M. (ed.). *Coloniality, Ontology, and the Question of the Posthuman*. New York: Routledge, 2017.
- JAHN, B. *The Cultural Construction of the International Relations: The Invention of the State of Nature*. New York: Palgrave, 2000.
- KELLY, M. G. E. *The Political Philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge, 2009.
- KENNEDY, D. "Primitive Legal Scholarship". *Harvard International Law Journal*, United States, v. 27, n. 1, p. 1-98, 1986.
- LAS CASAS, B. de. *Defense of the Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2006.
- MALDONADO-TORRES, N. "On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept". *Cultural Studies*, [S. l.], v. 21, n. 2-3, p. 240-273, 2007.
- MARKS, J. *Human Biodiversity: Genes, Race and History*. New York: Aldyne de Gruyter, 1994.
- MEMMI, A. *The Colonizer and the Colonized*. Boston: Beacon Press, 1991.

- MIGNOLO, W. D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, W. D. "Coloniality: The Darker Side of Modernity". In: BREITWISSER, S. (ed.). *Modernologies*. Contemporary Artists Researching Modernity and Modernism. Barcelona: MACBA, 2009. p. 39-49.
- MIGNOLO, W. D. *Desobediencia Epistémica: Retórica de la Modernidad, Lógica de la Colonialidad, y Gramática de la Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- NKRUMAH, K. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Heinemann, 1965.
- NANDY, A. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- ORTEGA, M. C. "Vitoria and the Universalist Conception of International Relations". In: CLARK, I.; NEUMANN, I. B. (ed.). *Classical Theories of International Relations*. London: Macmillan Press, 2016. p. 99-118.
- PASHA, M. K. "Untimely reflections". In: SHILLIAM, R. (ed.). *International Relations and Non-Western Thought: imperialism, colonialism, and investigations of global modernity*. London: Routledge, p. 217-226, 2011.
- PERSAUD, R. "Race, De-Coloniality and International Relations". *Alternatives*. Auckland, Special Issue, v. 40, n. 2, 2015.
- PRATT, M. L. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge, 1992.
- QUIJANO, A. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". In: BONILLA, H. (ed.). *Los Conquistados: 1492 y la Población Indígena de las Américas*. Quito: Tercer Mundo: Libri Mundi, p. 437-448, 1992a.
- QUIJANO, A. "Raza, Etnia y Nación: Cuestiones Abiertas". In: FORGUES, R. (ed.). *José Carlos Mariátegui y Europa. El Otro Aspecto del Descubrimiento*. Lima: Amauta, 1992b.
- QUIJANO, A. "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". In: LANDER, E. (ed.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 201-246, 2000a.

- QUIJANO, A. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from South*, State Of Mexico, Mexico, v. 1, n. 3, p. 533-580, 2000b.
- QUIJANO, A. "Coloniality and Modernity/Rationality". *Cultural Studies*, United Kingdom, v. 21, n. 23, p. 168-178, 2007.
- RABINOW, P. (ed.). *The Foucault Reader*. London: Penguin Books, 1984.
- ROJAS, C. "International Political Economy/Development Otherwise." *Globalizations*, Dec., v. 4, n. 4, p. 573-587, 2007.
- ROJAS, C. "Contesting the Colonial Logics of the International: Toward a Relational Politics for the Pluriverse." *International Political Sociology*, [S. l.], n. 10, p. 369-382, 2016.
- SCOTT, J. B. *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*. New Jersey: The Lawbook Exchange, 2013.
- SAJED, A. *Postcolonial Encounters in International Relations: The Politics of Transgression in the Maghreb*. New York: Routledge, 2013.
- SEPÚLVEDA, J. G. de. *Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios*. Mexico City: Fondo de Cultura Económica, 1941.
- SOLOMON, T. "Time and Subjectivity in World Politics". *International Studies Quarterly*, [S. l.], v. 58, n. 4, p. 671-681, 2014.
- SHILLIAM, R. *The Black Pacific: Anti-Colonial Struggles and Oceanic Connections*. London: Bloomsbury, 2015.
- TICKNER, A. B.; BLANEY, D. L. (ed.). *Thinking International Relations Differently*. London: Routledge, 2013a.
- TICKNER, A. B.; BLANEY, D. L. (ed.). *Claiming the International*. New York: Routledge, 2013b.
- TODOROV, T. *The Conquest of America: The Question of the Other*. New York: Harper and Row, 1984.
- TWINAM, A. "Purchasing Whiteness: Conversations on the Essence of Pardo-ness and Mulato-ness at the End of Empire". In: FISHER, A. B.; O'HARA, M. D. (ed.). *Imperial Subjects: Race and Identity in Colonial Latin America*. Durham: Duke University Press, 2009.
- VITORIA, F. de. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

WAGNER, H. R.; PARISH, H. R. *The Life and Writings of Bartolomé de Las Casas*. New Mexico: The University of New Mexico Press, 1967.

WALKER, R. B. J. *Inside/outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

WALLERSTEIN, I. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.

WALLERSTEIN, I. "The Inter-State Structure of the Modern World-System". In: SMITH, S.; BOOTH, K.; ZALEWSKI, M. (ed.). *International Theory: Positivism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 87-107. 1996.

WALLERSTEIN, I. *World-Systems Analysis: An Introduction*. London: Duke University Press, 2004.

WILSON, P. "The Myth of the 'the First Great Debate'" *Review of International Studies*, [S. l.], v. 24, n. 5, p. 1-15, 1998.

YOUNG, R. J. C. *Postcolonialism: An Historical Introduction*. Malden: Blackwell Publishers, 2001.



# PODE A MIGRANTE FALAR? UM EXERCÍCIO DE REARRANJAR DESEJOS, ESCAVAR O EU, E TORNAR DELIRANTE O OUTRO EM NÓS

ROBERTO VILCHEZ YAMATO

“O subalterno não pode falar”.

Spivak (2012, p. 165)

## LEMBRANÇAS E INQUIETAÇÕES MIGRANTES DE UM EU QUE NUNCA FOI UM

“– Professora, quem, hoje, seria o ‘subalterno’? Quem a senhora reconheceria como o ‘subalterno’ por excelência no mundo contemporâneo? [...]”. No último dia do seu curso na *London Critical Theory Summer School*, em *Birkbeck*, em junho de 2012, Gayatri Spivak encerrava seu curso com “Q&As” (perguntas e respostas), quando foi colocada diante de um questionamento que poderia ser recolocado aqui, mais ou menos, nestes termos. A resposta dada por Spivak a tal questionamento me marcaria profundamente, ecoando dentro de mim desde então: “– o ‘migrante’; ou, a ‘migrante irregular’”, ela respondera.

Este trabalho é o primeiro ensaio de uma resposta a esta resposta de Spivak. Aqui, eu retorno àquele evento, ali, naquele outro espaço-tempo, retornando, com ele, a outro momento e lugar, a outro encontro. No final de 2004, alguns meses desempregado, após ter voltado de Londres, onde concluíra um mestrado em direitos humanos, eu me vi diante de um Padre e de uma Coordenadora de ONG, numa entrevista de emprego para o cargo de advogado de proteção

do projeto de acolhida ao refugiado que a Caritas Arquiodocesana de São Paulo (Casp) desenvolvia em parceria com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (Acnur). Do lado de Cezira, a então Coordenadora do Centro de Acolhida para Refugiados da Caritas, Pe. Ubaldo, o então Diretor da Casp, tendo acabado de me dar a feliz notícia de que estava contratado, acrescentou: “– menino, você verá, trabalhar com migrantes e refugiados mudará a sua vida” (ou, algo do tipo). E, de fato, mudou.

Lembro-me do caso de um *refugiado* que decidiu retornar ao seu país de origem, perdendo, assim, a sua condição de refugiado no Brasil, para poder buscar auxílio da “curandeira” de sua vila, na tentativa de afastar os “maus espíritos” que o perseguiram. Tratava-se de um caso de “esquizofrenia”, à luz do conhecimento ocidental pós-freudiano, que suscitava tratamento com medicamentos que, não raramente, tinham efeitos colaterais, efeitos estes que, parecia-me, faziam aquele refugiado colocar em questão o próprio status de “cura”. Um diferente entendimento de “cura”? Um diferente entendimento de “doença”? Uma diferente concepção da relação entre “conhecimento”, “crença” e “vida”? Via ali rastros de alternativas às prevalentes concepções modernas, ocidentais, de medicina, psiquiatria e psicologia; de vida e saúde em geral.

Lembro-me do caso de um *solicitante de refúgio* que, angustiado, apresentou-se já me perguntando como poderia fazer para encontrar sua filha mais nova. De acordo com ele, na sua volta do trabalho para casa, havia encontrado um vizinho que, fugindo dos ataques que sua vizinhança sofrera, disse ter testemunhado o assassinato de sua mulher e suas filhas mais velhas; ele não sabia dizer se a filha mais nova daquele solicitante de refúgio no Brasil havia sobrevivido ou se ela havia sido morta, tal como a mãe e as irmãs. A única preocupação real daquele solicitante parecia ser a de saber sobre e encontrar a sua menina mais nova. E hoje, pai, eu me pergunto: quem não faria o mesmo? Muito honestamente, não posso sequer imaginar o que significa ser obrigado a migrar para um outro continente, sabendo da morte de esposa e filhas mais velhas, e sem saber da vida, ou morte, e do paradeiro da filha mais nova. Muita dor, e coragem, talvez? O que posso dizer é que vi muito amor naquele homem, naquele pai. Hoje, vejo, e entendo, ainda mais.

Lembro-me também da iniciativa da então Comissão Municipal de Direitos Humanos da Cidade de São Paulo de estabelecer um Grupo de Estudos e Trabalhos sobre Direitos Humanos de Migrantes e Refugiados.



Como representante da Casp, participei deste Grupo de Estudos e Trabalhos ao longo do ano de 2006, período em que organizamos um ciclo público de encontros, eventos e palestras sobre o tema de migrações forçadas, direitos humanos e a proteção da pessoa humana no Brasil. Foi neste contexto, durante esse ano, que eu realmente comecei a tatear o problema da diferença entre solicitantes de refúgio, refugiados, *migrantes* e, mais especificamente, *migrantes indocumentados* ou *irregulares*.

Quem pode estar, ficar e viver, normal e regularmente, no Brasil? Bem, normal e regularmente, podem estar, ficar e viver no Brasil *cidadãos brasileiros* e os *estrangeiros*, tal como estabelecido pela Constituição de 1988 e pela, assim chamada, Lei dos Estrangeiros, criada no contexto da ditadura. Quem mais? Bem, desde a promulgação da Lei 9.474 em 1997, também os solicitantes de refúgio e refugiados. Mas, e aqueles indivíduos cuja solicitação de refúgio é negada definitivamente?

Foi este tipo de questionamento que me levou a problematizar as *limitações* – e *de* - limitações – que encontrava, (depois de um tempo) confrontava e, por (inúmeras) vezes, reproduzia na prática. Quem e como se decidia, ou poder-se-ia decidir, a diferença entre, de um lado, solicitantes de refúgio e refugiados e, de outro lado, migrantes indocumentados ou irregulares? E qual a relação de todos eles – solicitantes de refúgio, refugiados e migrantes irregulares – com a condição, ou mesmo natureza, de *ser humano*? E qual a relação destas questões com a arquitetura político-normativa do sistema internacional? Foi este tipo de questionamento que me fez querer voltar à universidade e fazer o meu doutorado em Relações Internacionais. É a este tipo de questionamento, a estas lembranças e questões, que eu quero me voltar e repensar à luz daquela resposta de Spivak.

Nesse sentido, inspiro-me nos comentários de Spivak, em seu *Pode o Subalterno Falar?*, acerca de “alguns aspectos do trabalho de Derrida que guardam uma utilidade a longo prazo para aqueles de fora do Primeiro Mundo”. (SPIVAK, 2012, p. 101) Aqui, seguindo sua leitura de que, para a desconstrução, o etnocentrismo é “o problema de todos os esforços logocêntricos” (SPIVAK, 2012, p. 107), e, assim, de que “a crítica ao imperialismo é a desconstrução como tal”.<sup>1</sup> (SPIVAK, 2012, p. 85), eu adoto uma postura que

---

1 nota de rodapé 54.

busca ao mesmo tempo ecoar e responder ao apelo ou chamado para “tornar delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós”. (DERRIDA *apud* SPIVAK, 2012, p. 108)<sup>2</sup>

## DIANTE DE ALAN KURDI

Mas, por onde, quando e como começar? Talvez, lembrando a antiga piada recontada por R. B. J. Walker nas primeiras linhas de seu *Inside/Outside* (WALKER, 1993, p. ix), cuja moral seria algo como “tome cuidado com o seu ponto de partida”. Talvez, lembrando a afirmação de Jacques Derrida (1997, p. 162) de que “devemos começar onde quer que estejamos”. Mas, se, tal como ele mesmo afirmou ali em seu *Da Gramatologia*, “não há nada fora do texto” (DERRIDA, 1997, p. 158), onde se localiza o ponto espaço-temporal que somos ou estamos, o qual (comumente) tomamos como dado ao imaginarmos começar (ou ter começado)? Difícil saber onde estamos se não há nada fora do (con)texto, se a presença do (con)texto sempre nos escapa, se nossos pontos de partida são inseguros, e se, na origem, “já sempre” há prótese. (DERRIDA, 1998) Mas, então, como começar?

Minha intuição é a de que a sugestão de Derrida é a de que comecemos onde quer que julgemos estar. Noutras palavras, há julgamento, decisão e responsabilidade no princípio de começar. No começo do começo, há aquela louca e enlouquecedora experiência que Derrida chamou em *Força de Lei* de “a experiência da aporia”. (DERRIDA, 2002, p. 244) Aporia sendo um “não-caminho”, uma “não-passagem” (DERRIDA, 2002, p. 244), suscita um paradoxo ou contradição quando imaginada, à luz dos modernos pressupostos lógico-racionalistas, como “algo” que se pode experimentar ou experienciar, como “algo” pelo qual se pode passar. Afinal, logicamente, como passar por uma não passagem?

No entanto, para o pensamento desconstrucionista de Derrida, passar pela experiência da aporia significa passar pela “experiência do impossível”. (DERRIDA, 2002, p. 244) E de acordo com ele, sem tal experiência da

---

2 Spivak cita aqui o artigo *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy* de Derrida, originalmente publicado em *Semia* e posteriormente publicado, em 1984, em *Oxford Literary Review*, Oxford, v. 6, n. 2, p. 3-37.

aporia e do impossível, uma decisão não seria propriamente uma decisão, mas um mero cálculo, a mecânica execução de um programa (lógico). Decidir requer calcular o incalculável. (DERRIDA, 2002, p. 244) Decidir demanda não apenas certa responsabilidade, mas clama por uma responsabilidade ainda maior. (DERRIDA, 2002, p. 248), quiçá infinita, uma responsabilidade intimamente associada à “questão ético-político-jurídica da justiça” (DERRIDA, 2002, p. 247)

Naquele mesmo texto, Derrida afirma que a desconstrução “toma lugar no intervalo que separa a indesconstrutibilidade da justiça da desconstrutibilidade do direito”. (DERRIDA, 2002, p. 243) De acordo com ele, esta é a consequência de duas outras proposições. De um lado, ele propõe que o “direito é essencialmente desconstruível” (DERRIDA, 2002, p. 242), ou seja, que o direito é “construível”, e, portanto, “desconstruível”, o que também significa dizer que o direito torna possível a desconstrução. (DERRIDA, 2002, p. 243) De outro lado, a “justiça em si mesma, se tal coisa existe, fora ou além do direito, não é desconstruível”; e tal indesconstrutibilidade da justiça também torna possível a desconstrução. (DERRIDA, 2002, p. 243) Daí, portanto, a conclusão aporética de que a “desconstrução é possível como uma experiência do impossível”. (DERRIDA, 2002, p. 243) “Desconstrução é justiça” (2002, p. 243), ele conclui.

Mas se a justiça é a possibilidade de desconstrução, da desconstrução em geral, o direito ou a estrutura do direito, a fundação ou “auto-autorização” do direito ou da lei, é a condição de possibilidade do “exercício da desconstrução”. (DERRIDA, 2002, p. 243, grifo nosso) Neste trabalho, eu proponho um exercício da desconstrução, posicionando-o de uma maneira propositada. Tal como o homem do campo diante da Lei (com “L” maiúsculo) na estória kafkiana relida por Derrida em *Diante da Lei*, eu julgo importante e quero posicionar este exercício diante do que aqui chamaria de a Lei de Alan Kurdi, uma Lei, com “L” maiúsculo, que deve ser lida como aquela indesconstruível justiça; e não como o direito ou uma lei, ambos escritos em letras “minúsculas” e desconstruíveis.

Quando vi a foto daquele lindo menino sírio, de apenas 3 aninhos, inerte, de barriga para baixo, como se dormindo, nas areias daquela praia turca, e, então, quase que no mesmo instante, tomei conta de que ele estava morto, sem vida, eu simplesmente não agüentei e comecei a chorar; honestamente,

não me lembro se o choro veio antes ou depois da revolta e indignação, antes ou depois de pensar em minha filha recém-nascida, antes ou depois de tentar me colocar no lugar do pai daquele menino. Confesso que tal tentativa não durou nem ao menos uma pequena fração de segundos; aterrorizado com o mero pensamento de que qualquer coisa remotamente próxima àquilo pudesse acontecer com minha filha, fui correndo ver minha Luisa. Ela dormia. Ao ficar observando o ninar de minha pequena, senti que algo inominável havia me tocado profundamente; algo me havia tocado o coração, a alma e, por horas, não consegui deixar de pensar naquela fotografia, naquele pai, naquele menino. E é algo desta ordem de grandeza, tão inominável e indesconstruível, que quero chamar aqui de a Lei de Alan Kurdi; uma Lei, cujo “L” maiúsculo denuncia sua proximidade, ou mesmo sinonímia, com aquela justiça desconstrucionista.

Mas, quantos Alan Kurdi há no mundo? Aqui, eu gostaria de sugerir que, diante desta Lei de Alan Kurdi, que é também a Lei que emana de todo migrante forçado a migrar e exposto a tamanha violência, é possível vislumbrar aquele intervalo entre a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito. E é em relação a esse intervalo que quero posicionar esta minha intervenção propositada. Trata-se aqui de uma resposta a infinita responsabilidade perante os e as Alan Kurdi deste mundo, perante a memória daqueles solicitantes de refúgio, refugiados e migrantes indocumentados que mudaram a minha vida e me fizeram migrar até aqui, hoje.

Posicionar-se, para além da responsabilidade intrínseca à tomada de decisão diante da indecidibilidade, é algo bastante caro a Derrida. Tal como ele sugere em seu *Posições*, posicionar-se é diferente de tomar “partido”, de levantar e naturalizar uma “bandeira”; noutras palavras, trata-se de uma tática – na minha leitura, “pirata” (como aquele da experiência da liberdade de Jean-Luc Nancy), e não “partisan” (como em Carl Schmitt) – que envolve um “gesto duplo”: a inversão e o deslocamento das oposições binárias da tradição, ocidental, metafísica. (DERRIDA, 1981, p. 41-43) Neste trabalho, pretendo me posicionar em relação ao que identificaria como uma certa oposição binária entre a *cidadã* e a *migrante irregular*. Mas, ao fazê-lo, também quero chamar atenção à oposição binária entre o que chamaria aqui de ser humana politicamente *significada* e ser humana politicamente *in-significada*.

## Luisa e a Significação Política da Vida

Poucos dias depois de minha filha nascer, no fim de uma longa madrugada torcendo para que minha pequena conseguisse pegar o peito da mãe da maneira correta, e, assim, pudéssemos ter alta com a certeza de que ela iniciara bem o aleitamento materno, recebi um telefonema no quarto que solicitava que comparecesse ao subsolo da maternidade e me dirigisse ao Cartório. Minha mulher dormia; e, por razões óbvias, não a quis acordar. Troquei de roupa, peguei o elevador, e desci até o Cartório. Lá chegando, fui perguntado se gostaria de registrar minha filha recém-nascida ali, naquele momento. Disse que sim. Então, fui perguntado acerca do nome completo dela, além de outros detalhes e informações. Com uma quase obsessão para não errar nenhuma letrinha, ou ordem de sobrenomes, sobretudo, na ausência da mãe, que dormia, eu respondia a todas as perguntas, quando, na medida em que isso acontecia, dei-me conta de que a vida da minha filha estava sendo significada politicamente: ela era, agora, cidadã brasileira. Eu concordo, um pensamento um pouco “acadêmico” demais para a ocasião. Mas, enfim, foi mais forte do que eu. E foi ainda mais potencializado quando recebi, junto com sua Certidão de Nascimento, a sua Declaração de Nascido Vivo. Luisa, agora, era declarada e certificadamente uma recém-nascida *viva e brasileira*.

Aqui, o que quero destacar é precisamente este ato de significação política da vida. No intervalo entre o seu nascimento e o seu registro civil, deu-se um determinado processo político-jurídico-burocrático que atribuíra um determinado significado à vida de minha filha de 44 centímetros e 2 quilos e 875 gramas. Antes, uma recém-nascida viva, uma vida. Depois, uma recém-nascida viva e nacional brasileira, com filiação, data e local de nascimento registrados. Nascia mais um *serzinho* humano e nacional. Mas, tal como Rob Walker sempre me faz lembrar, e repensar, quem vem primeiro, o ser *humano* ou o ser *nacional*?

A maneira como acabei de descrever a minha experiência da significação política da vida de minha filha talvez possa levar ou ter levado à conclusão de que, primeiro, com a vida, nasce o ser humano, para que, só então, com o tal registro civil, nasça o ser nacional. Mas, lembrando-me mais uma vez daquela advertência de Walker, “tome cuidado com o seu ponto de partida”, deixe-me aqui recolocar a dupla questão do nascimento e relação do ser humano e do

ser nacional a partir da releitura de uma passagem do filme *Coisas Belas e Sujas* de Stephen Frears (2003).

Numa cena deste filme de Frears, o *migrante irregular* nigeriano Okwe (Chiwetel Ejiofor), sem previamente agendar, vai ao *Baltic* hotel, em Londres, onde trabalha como recepcionista num dos seus incessantes turnos de trabalho, para solicitar a seu chefe, o (aparentemente) *cidadão europeu* Sr. Juan (Sergi López), que pague o valor correspondente aos últimos dias de trabalho como camareira da *solicitante de refúgio* turca Senay (Audrey Tautou), com quem Okwe secretamente divide uma quitinete, e todo um submundo, e com quem ele irá desenvolver uma estória de solidariedade, cumplicidade e amor. Naquele dia, Senay havia deixado de trabalhar no hotel e começara a trabalhar num *sweatshop*, para, supostamente, ganhar mais dinheiro. Okwe estava ali, em nome dela, para solicitar o restante de sua remuneração.

Ao chegar, Okwe não encontrou ali o dono da sala, mas dois senhores, claramente migrantes, que não falavam nem inglês, nem francês, e que pareciam estar à espera do Sr. Juan. Um deles passava muito mal, aparentando estar seriamente doente e sofrendo profundamente. Poucos momentos depois, chega o Sr. Juan, quem, surpreso, questiona o que Okwe fazia ali. Diante da resposta de Okwe, ele imediatamente adentra sua sala para pegar o valor devido a Senay. Neste momento, então, aquele migrante doente começa a ter uma crise bem do lado de Okwe, que prontamente age e começa a ajudar, tentando diagnosticar a causa daquele sofrimento; ao fazê-lo, ele revela que é um médico.

Naquele instante, então, como médico, ele se autoriza e é autorizado a observar a causa daquela dor tamanha: uma enorme ferida, ainda aberta, infeccionada, e suficientemente séria para levar aquele homem à morte. Extremamente preocupado, Okwe é enfático quanto a urgência de levar aquele homem ao hospital mais próximo e o mais rapidamente. Ele está certo de que aquele homem morrerá caso não seja operado corretamente e medicado devidamente. Mirando o Sr. Juan, ele é taxativo quanto a urgência de levar o doente ao hospital. No entanto, Okwe é surpreendido: os dois migrantes, inclusive o próprio doente, veementemente se negam a ir para o hospital.

Diante disso, Okwe se vê obrigado a resolver o problema pessoalmente. Com o acesso fácil ao hospital em que seu amigo *refugiado* Guo Yi (Benedict Wong) trabalha, Okwe consegue se fingir de faxineiro e adentrar a sala em que os medicamentos são estocados. Ali, ele consegue obter o mínimo necessário

para garantir a operação e o tratamento daquele doente. Okwe vai então à casa do migrante, onde, conversando com os familiares após a operação, descobre não apenas que todos ali eram somalis, mas que aquela ferida era fruto de uma operação de remoção de rim que teria sido feita no próprio *Baltic* hotel. Em troca do rim, aquele migrante havia recebido em pagamento um passaporte inglês perfeitamente falsificado. Okwe descobria ali que o Sr. Juan fazia parte de um esquema de tráfico de órgãos baseado na vulnerabilidade daqueles migrantes irregulares. E este é o ponto que eu gostaria de destacar aqui: aqueles migrantes veementemente se negaram a ir para o hospital porque eles eram migrantes *irregulares* e aquela ferida era precisamente o rastro de tal *irregularidade*.

Mas, e se, ao invés de tal ferida, ou da própria operação malsucedida de que é efeito, estivéssemos falando de uma situação de parto, do nascimento do filho ou da filha de um casal de migrantes irregulares? Será que estes também veementemente se negariam a ir ao hospital? Qual seria o cálculo, o raciocínio, feito por eles? Qual seria sua decisão? A mesma daqueles migrantes irregulares somalis, ou seja, a de não ir ao hospital? Independentemente das respostas, o que eu quero pontuar aqui, retornando ao que comentava anteriormente acerca da significação política da vida de minha filha, é que tais questionamentos jamais passaram, ou passariam, pela minha cabeça durante todo o período de gestação da Luisa.

Claro, um professor universitário, que pode ter plano de saúde e que mora e trabalha numa das regiões mais “nobres” da cidade, por definição, já tem uma condição econômico-social privilegiada o suficiente para nem sequer imaginar a impossibilidade de ir ao hospital para fazer uma intervenção cirúrgica de vida ou morte, ou para, como no nosso caso, fazer o parto cesariano da primeira filha. Certamente, não somos iguais, e não nascemos iguais. E não é preciso evocar aqui as diferentes tradições críticas (marxistas, comunitaristas, neo-gramscinianas, feministas, crítico-raciais, pós-estruturalistas, psicanalíticas, pós-coloniais ou decoloniais) à concepção liberal dos direitos humanos para pontuar que esta questão de diferenças e desigualdades é constitutiva do ser humano. Bastam-me aqui as palavras de Eduardo Viveiros de Castro: “[e]m sentido geral, a sociedade é uma *condição* universal da vida humana”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 297)

Mas aqui eu quero sugerir e comentar uma forma específica de como esta condição social da vida humana é, ela própria, condicionada. E para isso, deixe-me recolocar a problemática. E se eu e minha mulher, durante a gestão de Luisa e na hora do parto, estivéssemos vivendo a mesma situação de irregularidade daqueles migrantes somalis em Londres? Nós decidiríamos ir ao hospital, ou não? Iríamos, mesmo se achássemos que isso poderia significar sermos identificados como migrantes irregulares, ou até mesmo “*ilegais*”, e, então, sermos detidos, ou mesmo presos, e então expulsos, deportados, “retornados” precisamente para o lugar de onde migramos e para o qual não queremos, a todo custo, voltar?

Não, Luisa não nasceu primeiro ser humana, e depois brasileira. A condição de brasileiros, de serem cidadãos do Estado-Nação brasileiro, de seus pais já colocara Luisa num lugar bastante privilegiado em relação a uma eventual recém-nascida cujos pais aqui no Brasil fossem migrantes irregulares. Ela nunca correu o risco de nascer num quarto escuro de um “*sweatshop*” no centro de São Paulo, por exemplo. E isso, pelo menos em parte, porque a condição social de sua vida humana já havia sido, *a priori*, condicionada por uma trama de significação política que, *relacionalmente*, diferencia, hierarquiza e organiza, por exemplo, as condições de ser *humano, cidadão, nacional, estrangeiro, exilado, asilado político, refugiado, solicitante de refúgio, deslocado interno, migrante regular e migrante irregular*. Pelo solo, pelo sangue, pela nacionalidade de seus pais, ela já nascia condicionada, significada. Em suma, se sua vida humana fora, antes, condicionada socialmente, ela fora, também antes, condicionada *internacionalmente*.

### A condição internacional da condição social da vida humana

Em grande medida, o que está em jogo aqui é aquela relação, e diferenciação, entre *zoe* e *bios*, entre o “simples fato de viver” e a “forma ou maneira de viver própria a um indivíduo ou grupo” (AGAMBEN, 1998, p. 1), relação e diferença essas que marcam uma certa concepção da política que, tal como relida por Giorgio Agamben, associa nomes como o de Aristóteles, Benjamin, Schmitt, Arendt e Foucault. (AGAMBEN, 1998) No entanto, apesar da releitura agambeniana da biopolítica ser importante e poder nos servir aqui para denunciar mais uma vez a violência soberana que constitui a vida nua do *homo sacer*,



expondo-a à *matabilidade e à insacriçabilidade* (AGAMBEN, 1998, p. 73), minha impressão é a de que ela não dá conta, ou, pelo menos, não de maneira suficientemente direta e expressa, do que aqui identificaria como a condição *internacional* da condição social da vida humana.

O ponto importante aqui é o de que, sem considerar os limites, bordas, fronteiras (PARKER; VAUGHAN-WILLIAMS, 2014) e “*fault lines*” (LINDAHL, 2013) do sistema internacional moderno (WALKER, 2006, 2010), torna-se difícil pensar criticamente a relação desta forma específica de significação política da vida e aquela construção violenta da vida que é matável e insacriçável. Noutras palavras, é difícil vislumbrar como a vida é politicamente significada e in-significada *internacionalmente*. E, tal como quero propor aqui a partir daquela resposta de Spivak, para rastrear e começar a tatear o problema da “*migrante subalterna*” no mundo contemporâneo é fundamental confrontar e repensar esta condição internacional da significação política da vida.

Nesse sentido, minha sugestão seria a de que, primeiro, é importante marcar a diferença entre o “internacional” e o “mundo”, tal como Walker (2010) e Sergei Prozorov (2014) o fazem. Parafraseando Dipesh Chakrabarty (2008), é preciso provincializar o internacional. E para fazê-lo, parece-me crucial acompanhar Prozorov e não deixar de lembrar que o sistema internacional moderno não é idêntico ao Mundo, com “M” maiúsculo, pensado por ele como uma forma de “universalismo vazio” (PROZOROV, 2014), mas, sim, um mundo *particular* (e com “m” minúsculo). Na linguagem de Chakrabarty, o internacional seria *um* mundo, *uma* forma ou cultura de vida: um “*life-world*”. (CHAKRABARTY, 2008, p. 72)

Assim, a sinonímia do internacional com o Mundo (com “M” maiúsculo) de Prozorov significaria a ocupação imperial daquele “universalismo vazio”, o que, noutras palavras, implicaria a universalização, intrinsecamente colonial, de um “*life-world*”, em detrimento de todas as outras incomensuráveis formas de vida. E como Derrida sugere em seu *Torres de Babel* (2002), uma tal universalização implicaria, como de fato implicou e continua implicando, uma inominável violência colonial. Nos termos de Boaventura de Souza Santos, tal violência implicaria “epistemocídio”.<sup>3</sup> (SOUSA SANTOS, 2016) Afinal, tal como Chakrabarty denuncia, ela seria intrínseca a uma determinada política

---

3 Posição 2277 de 8187.

de tradução que não é capaz de dar conta das singularidades e heterotemporalidades dos demais “*life-worlds*”. (CHAKRABARTY, 2008, p. 72-96)

Consequentemente, marcar a diferença entre o “internacional” e o “mundo”, tal como no caso daquele intervalo entre a indesconstrutibilidade da justiça e a desconstrutibilidade do direito, significa trazer à memória a violência colonial intrínseca à autofundação e auto-autorização da sociedade internacional moderna e de seu direito internacional (FITZPATRICK, 2011); significa não deixar cair em esquecimento as práticas soberanas que autorizam e legitimam os limites discriminatórios, ao mesmo tempo inclusivos e excludentes, do sistema internacional. (WALKER, 2010) Noutras palavras, é importante lembrar que o internacional moderno tem “foras constitutivos”. (WALKER, 2010)

A sugestão que este trabalho faz, numa resposta àquela resposta de Spivak, é a de que a migrante subalterna nos leva a tais fronteiras, ou *fault lines*. (LINDAHL, 2013) Com ela, podemos rastrear o espaço-tempo daquele fora constitutivo do sistema internacional moderno (capitalista e (neo)liberal). De certo modo, a migrante subalterna pode ser lida como a “*forasteira constitutiva*” deste sistema ou forma de vida que é concomitantemente soberano, imperial e excepcional. (WALKER, 2006) Seguindo seus rastros, podemos tatear, ou pelo menos começar a reconhecer um espaço-tempo subterrâneo em que a *in-significação* política da vida é, ao mesmo tempo, gritante e silenciada.

Mas antes de tratar mais especificamente da migrante subalterna, deixe-me tecer alguns comentários acerca da significação e *in-significação* da vida a partir da breve análise de um caso de violência que aconteceu aqui no Brasil há alguns anos, o caso Galdino. Este é o caso do índio pataxó Galdino Jesus dos Santos, que foi à Brasília no dia 19 de abril de 1997 para comemorar o Dia do Índio e participar de manifestações pelos direitos das populações indígenas. No dia seguinte, quando dormia num dos bancos de um ponto de ônibus de um bairro nobre da Capital do Brasil, Galdino foi vítima de um inacreditável ato de violência: cinco jovens de classe média jogaram álcool sobre o seu corpo e, em seguida, atearam fogo. Galdino morreu com 95% do seu corpo queimado.

Aqui, eu quero destacar um ponto específico da resposta dada por um dos jovens quando perguntado sobre o crime. Como fora amplamente divulgado à época, um dos jovens teria comentado algo como “nós não sabíamos

que ele era um índio; achávamos que era um mendigo”. De um lado, quero chamar atenção aos significantes “índio” e “mendigo”: ambos são palavras que fazem parte da língua portuguesa e podem ser encontrados num dicionário de português. De outro lado, quero chamar atenção tanto aos significados de tais significantes quanto à diferença que eles guardam entre si: enquanto o “índio” parece ser reconhecido como alguém contra o qual tal ação não deveria ser ou ter sido acometida, o “mendigo” parece ser reconhecido como alguém contra o qual uma tal ação poderia ter sido ou mesmo ser considerada razoável, aceitável ou, pelo menos, imaginável.

Esta relação de diferença entre os significados de “índio” e “mendigo”, neste contexto, parece marcar diferentes concepções da condição de ser humano e da relação destas com a autorização e legitimação da violência: enquanto o ser humano índio parece suscitar dúvida ou mesmo certeza quanto à proibição daquele tipo inacreditável de violência, o ser humano *mendigo* parece autorizar que tamanha violência seja (mais) imaginável, aceitável, defensável. Naquele comentário do *jovem de classe média de Brasília*, podemos identificar os rastros de uma política da estética, uma política de partilha da ordem da sensibilidade (RANCIERE, 2011; SHAPIRO, 2013, 2015), que identifica as diferentes concepções e condições de ser humano com diferentes espaços-tempos e suas respectivas, e diferentes, relações com a autorização e legitimação da violência.

Assim, se os *significantes* “índio” e “mendigo” nos apresentam à diferenciação de humanos e humanos – sim, a diferenciação entre seres *humanos* e seres *humanos* –, os diferentes *significados* de tais significantes, e, claro, suas consequências mortais, nos sugerem que a diferenciação da qual todos eles (significantes e significados) são efeitos não é neutra, isonômica ou inofensiva. Como o caso do ser humano, índio pataxó, Galdino Jesus dos Santos nos sugere, *significante* e *significado* legitimam a violência e matam: ter sido identificado com o espaço-tempo do “mendigo”, não com o do “índio”, e, muito menos, com o dos “jovens de classe média de Brasília”, significou a *in-significação* política de Galdino a tal ponto que, para aqueles jovens, atear fogo em seu corpo pareceu imaginável, aceitável, razoável. Como “mendigo”, Galdino era uma vida matável e insacrificável.

O que quero destacar com este exemplo, mesmo que de maneira bastante superficial, é esta dupla relação da trama da linguagem com a vida: de um lado, ela estrutura a diferenciação entre seres humanos e seres humanos – e,

claro, também entre estes e os seres inumanos –, e, de outro lado, na medida em que constitui e é constituída por outras tramas sociais, econômicas, raciais, culturais, históricas, de identidades e gêneros etc., participa daquilo que anteriormente havia chamado de significação política da vida: esta é significada por meio, no meio, e no movimento, dessa(s) trama(s), contextura(s), textualidade(s). Relendo aqueles termos de Viveiros de Castro, poder-se-ia sugerir que é essa textualidade, contextura ou trama que constitui a condição social da vida humana.

Mas, tal como sugeri há pouco, o que quero enfocar e repensar aqui é a condição *internacional* da condição social da vida humana. Noutras palavras, quero enfocar e repensar alguns rastros da trama internacional que (também) constitui a textualidade ou contextura mais geral que articula os diferentes tempos e espaços do(s) mundo(s). Mais especificamente, minha sugestão aqui é a de que a trama internacional condiciona a condição social da vida humana, *relacionalmente* diferenciando, hierarquizando e organizando, por exemplo, as condições de ser *humano, cidadão, nacional, estrangeiro, exilado, asilado político, refugiado, solicitante de refúgio, deslocado interno, migrante regular e migrante irregular*.

Sem dúvida, estes rastros da trama internacional que destaco aqui (também) são entrelaçados por tramas de gênero, classe, cultura, raça, dentre outras. (ENLOE, 2000; TICKNER, 1996; DOTY, 2009; SPIVAK, 2012) No entanto, tal como sugeri anteriormente, posiciono este trabalho em relação ao dualismo *cidadã/migrante irregular*, chamando atenção também para a oposição binária entre a ser humana politicamente *significada* e a ser humana politicamente *in-significada*. Daí, portanto, o privilégio dado àqueles significantes (“humano”, “cidadão”, “nacional”, “estrangeiro”, “exilado”, “asilado político”, “refugiado”, “solicitante de refúgio”, “deslocado interno”, “migrante regular” e “migrante irregular”) que relacionam, entrelaçando e entrelaçados à trama internacional, a condição de ser *humana* a diferentes *categorias e condições* de ser e (poder) se mover. E o que está em jogo aqui, nos termos de Butler e Spivak, é “um certo mecanismo político de privação que funciona, primeiro, por meio da categorização daqueles que podem ou não podem exercer a liberdade”. (BUTLER; SPIVAK, 2010, p. 21)

Nesses termos, este estudo afasta-se de “um entendimento essencialista de humanidade” (DOTY, 2009, p. 184), concebendo identidade como algo que

nunca “é” como tal, que nunca “é” ou “está” antes de ou imune a “práticas políticas e sociais”. (DOTY, 2009, p. 185) O ponto duplo aqui é precisamente o de que a identidade é uma construção política, social, cultural, racial, de gênero, econômica, internacional etc., e que esta condição internacional é parte constituinte dessa trama mais ampla e complexa que condiciona a vida humana. Lembrando daqueles exemplos dos migrantes somalis do filme *Coisas Belas e Sujas*, de Alan Kurdi, e de minha filha Luisa, eu destacaria como as categorias e condições internacionais de ser “cidadã” ou “migrante irregular” significam e condicionam a vida humana em termos bastantes distintos.

Por um lado, tal como Roxanne Lynn Doty nos lembra, a condição de *cidadania* sempre conteve em si um elemento de exclusão, na medida em que a noção de um sujeito incluído e que pertence à uma comunidade política, um “*insider*”, é inerente a tal categoria, o que significa que esta pressupõe ou mesmo requer um “*outsider*” (DOTY, 2009, p. 183), um forasteiro ou “fora constitutivo”. (WALKER, 2010) Em jogo aqui está a construção de fronteiras e a discriminação, de diferentes formas e em diferentes termos, entre seres humanos *incluídos* e seres humanos *excluídos*. Nesse sentido, Doty destaca o ponto que queremos fazer quando afirma que “[e]xistem muitas fronteiras no mundo que criam um Eu e um Outro, um sujeito que pertence e um que não pertence, um que pode ser chamado de ‘cidadão’ e aquele cuja própria existência em dado lugar é considerada ilegal”. (DOTY, 2009, p. 183)

O que venho sugerindo aqui é que a migrante irregular, ou migrante subalterna, é este “outro”, este outro que “não” pertence, que é considerado “ilegal”, que é identificado com o “fora constitutivo” do sistema internacional moderno, e, assim, nos apresenta a “um mundo subterrâneo de seres humanos que vivem entre nós, mas que não gozam dos mesmos privilégios como cidadãos”. (DOTY, 2009, p. 183) Assim, deixe-me seguir os rastros de alguns migrantes subalternos até tal “mundo subterrâneo”, retornando ao filme *Coisas Belas e Sujas*.

## A MIGRANTE SUBALTERNA E O “NÃO PODER FALAR”

Estamos de volta ao *Baltic* hotel em Londres. Okwe (Chiwetel Ejiofor), o médico, recepcionista, motorista de taxi e migrante irregular nigeriano, desce

apressado as escadas que o levam até o estacionamento no subsolo do hotel. Ele vem acompanhado de Senay (Audrey Tautou), a agora ex-camareira do hotel, ex-funcionária (explorada laboral e sexualmente) de *sweatshop* e ainda solicitante de refúgio turca, e de Juliette (Sophie Okonedo), a prostituta que informal, mas regularmente, trabalha com hóspedes do hotel durante as madrugadas. Okwe carrega uma caixa de isopor branca nas mãos. Dentro dela há um órgão, um rim, devidamente protegido e guardado sobre uma cama de gelo. Com a ajuda de Senay e Juliette, suas agora enfermeiras assistentes, Okwe havia acabado de extrair aquele órgão e estava correndo, apressado, para entregá-lo ao comprador que o encontraria no estacionamento no subsolo do hotel.

Lá chegando, Okwe, Senay e Juliette deparam-se com um tipo, muito bem vestido, que, saindo de um carro de luxo, vem em direção a eles. Com o andar confiante, aparentando ser um cidadão europeu bastante privilegiado, e certamente não aparentando ser um migrante irregular, solicitante de refúgio ou qualquer outra categoria de não cidadão vulnerável (ou vulnerabilizado), o comprador do órgão se aproxima de Okwe, Senay e Juliette e questiona: “– Onde está o Sr. Juan?”. Provavelmente acostumado a lidar diretamente com o chefe daquele esquema de tráfico de órgãos, ele esperava tratar pessoalmente com o Sr. Juan (Sergi López), o (aparentemente) cidadão europeu, gerente-chefe do hotel e cabeça daquele negócio ilegal.

Mas quem estava ali, naquele momento subterrâneo, era o migrante irregular motorista de táxi, a solicitante de refúgio ex-camareira e a prostituta. E o Sr. Juan estava bêbado; ou pelo menos esta é a resposta dada por Okwe ao questionamento feito. Sem dizer mais nada, Okwe entrega a caixa de isopor branca para o comprador, que, verificando a compra, retorna a seu carro de luxo para guardar o rim e buscar um envelope com o dinheiro do pagamento. Ele então retorna e, ao entregar o envelope a Okwe, questiona: “– Por que eu nunca os vi antes?”. A resposta de Okwe ao comprador de órgão é direta: “– Porque somos as pessoas que você não vê. Somos nós que dirigimos seus táxis [...], limpamos seus quartos e chupamos seus paus”.

Aqui, somos reapresentados ao mundo subterrâneo de Londres, e do sistema internacional moderno (capitalista e (neo)liberal), e àqueles seres humanos que não são vistos, enxergados ou reconhecidos que o habitam. Nós já havíamos sido apresentados aos migrantes irregulares somalis e a seu mundo

subterrâneo sem acesso a hospital. Nós também já havíamos sido (re)apresentados ao índio, “mendigo”, Galdino e ao mundo subterrâneo de Brasília em que ele fora queimado vivo. E com eles, eu tenho tentado sugerir aqui, temos acesso ao “mundo subterrâneo” de Doty (2009) e ao “fora constitutivo” do sistema internacional moderno de Walker (2010); ou pelo menos somos provocados (ou mesmo convocados) por eles a pensar criticamente sobre tais espaços-tempos de *in*-significação política da vida humana.

As categorias e condições de “cidadão” e “migrantes irregular” são parte constitutiva da trama internacional que (também) condiciona e significa a vida humana. Enquanto a primeira normalmente está associada à inclusão e ao pertencimento, servindo de fundação para a arquitetura de um sistema de estados-nações de indivíduos-*cidadãos*, a segunda é arquetonicamente associada à exclusão, ao não pertencimento e à exceção em relação à regra internacional que prescreve que a vida política moderna deve se dar *dentro* do estado-nação. (WALKER, 1993; ASHLEY, 1995)

Neste espaço-tempo excepcional, a migrante irregular, ou, tal como sugeri aqui, a migrante subalterna, não é vista, não é enxergada ou reconhecida, e não pode falar: “O [migrante irregular] subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à “mulher” [migrante subalterna] como um item respeitoso nas listas de prioridades globais”. (SPIVAK, 2012, p. 165) E é assim, inspirado naquela resposta dada por Spivak acerca da figura do subalterno no mundo contemporâneo, que eu retornaria ao contexto de onde retirei a epígrafe (“O subalterno não pode falar”) deste trabalho: agora, inscrevendo ali a categoria e condição de “migrante irregular”, ou “migrante subalterna”.

Aqui, então, o “não poder falar” poderia ser lido como o ser identificado com ou exposto a um espaço-tempo que implicaria o “não poder ir ao hospital” daqueles migrantes irregulares somalis; o “ser aqueles que você não vê” de Okwe, Senay e Juliette; o “morrer afogado buscando refúgio” de Alan Kurdi; ou mesmo o “poder ser queimado vivo” como o (índio) “mendigo” vítima daqueles jovens de classe média de Brasília. Noutras palavras, este “não poder falar” seria efeito da *in*-significação política da vida humana que implica a exposição desta à matabilidade e à insacrificabilidade, e que é condicionada (também) pela trama internacional moderna (capitalista e (neo)liberal).

## Rearranjar desejos, escavar o eu, e tornar delirante o outro em nós

Em seu *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Spivak afirma que o “mundo precisa de uma mudança epistemológica que rearranje desejos”. (SPIVAK, 2013, p. 2) Sua resposta a tal necessidade é uma “educação estética”. (SPIVAK, 2013) Inspirado por esta sugestão, bem como pelos trabalhos de Michael J. Shapiro sobre método transdisciplinar (SHAPIRO, 2013), eu busquei responder àquela resposta de Spivak acerca da figura do subalterno no mundo contemporâneo, adotando uma postura (*quase*) epistemo-metodológica que aceite aquele convite de Derrida, que também ecoa na autora de *Pode o Subalterno Falar?*, de “tornar delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós”. (DERRIDA, 1982 *apud* SPIVAK, 2012, p. 108)

Em sua releitura de Derrida, Spivak denuncia o que chamou de violência epistêmica, e, com esta, o perigo do “intelectual do Primeiro Mundo que se mascara como um não representante ausente que deixa os oprimidos falar por si mesmos”. (SPIVAK, 2012, p. 102) É diante de tal violência e de tal perigo que ela então comenta a importância de longo prazo de Derrida para o pensamento pós-colonial:

Derrida não invoca que se ‘deixe o(s) outro(s) falar por si mesmo(s)’, mas, ao invés, faz um ‘apelo’ ou ‘chamado’ ao ‘quase-outro’ (tout-autre em oposição a um outro autoconsolidado), para ‘tornar delirante aquela voz interior que é a voz do outro em nós’. (SPIVAK, 2012, p. 108)<sup>4</sup>

Ela explica que a questão envolvida aqui é “como impedir que o Sujeito etnocêntrico estabeleça a si mesmo ao definir seletivamente um Outro” (SPIVAK, 2012, p. 102): tornar delirante o outro em nós também significa impedir que o nosso ser etnocêntrico estabeleça a si próprio como um. Daí, portanto, a importância de tornar delirante a voz daqueles migrantes irregulares somalis, daquele índio “mendigo” assassinado em Brasília, daquele migrante irregular nigeriano em Londres, daquele menino, Alan Kurdi, morto na praia turca, e de minha própria filha sendo significada politicamente alguns (pouquíssimos) dias após seu nascimento.

---

4 Spivak cita aqui o artigo *Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy* de Derrida. Ver nota 1 *supra*.



Daí, também, o tom mais “autobiográfico” (INAYATULLAH, 2011) do texto, numa tentativa de fazer tremer o eu do autor por meio de encontros e reencontros que provoquem pensamento. Por meio desses encontros e reencontros, eu busquei fazer delirar todos aqueles que são (apenas) alguns dos outros que ecoam dentro de mim e do(s) meu(s) mundo(s), não apenas constituindo-me, mas também não me deixando esquecer de que nunca fui ou sou um. E neste exercício de escavação do (“meu”) eu, busquei fazer ecoar as palavras de Naeem Inayatullah (2011, p. 8): “Escave o eu, e o que nós encontramos? Não uma indulgência ontologizada e essencializada, mas o dinamismo diferenciado de mundos inteiros”.

Ao mesmo tempo, busquei adotar uma postura (*quase*) epistemo-metodológica transdisciplinar que ecoasse também os ensinamentos de Mike Shapiro. (2013 e 2015) Assim, tentando fazer delirar a voz de Shapiro em meu texto, busquei reler seus ensinamentos sobre a importância daquilo que chamou, com Cesare Casarino, de “*philopoesis*” (ou “filopoética”), a interferência refratária e descontínua entre filosofia e literatura. (SHAPIRO, 2013, p. 26) Ao fazê-lo, também busquei imprimir aqui a inspiração provocada por sua releitura da política cinematográfica e de sua importância para o pensamento crítico e pós-colonial.

Nesse sentido, Shapiro nos chama atenção para o poder do cinema de provocar o pensamento: certos cortes, por exemplo, têm o efeito de provocar “uma multiplicidade temporal crítica que desafia ambos os modelos humanista e sagrado de tempo unitário”. (SHAPIRO, 2013, p. 25) Em jogo, está a política da estética, ou seja, a (re)partilha do sensível. (SHAPIRO, 2013, p. 27) por meio de intervenções ou performances estéticas ou “filopoéticas”.

Aqui, inspirando-me no ensinamento de que os “[s]ujeitos estéticos são aqueles quem, por meio de gêneros artísticos, articulam e mobilizam o pensamento” (SHAPIRO, 2013, p. 11), busquei acompanhar os “sujeitos estéticos” do filme dirigido por Stephen Frears (2003), com o intuito de provocar tal (re)partilha do sensível. E as referências a Alan Kurdi, ao índio Galdino e a minha filha Luisa, igualmente, tiveram e têm este mesmo intuito aqui, neste exercício de rearranjar desejos, escavar o eu, e tornar delirante o outro em nós.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- ASHLEY, R. K. The Powers of Anarchy: Theory, Sovereignty, and the Domestication of Global Life. In: DERIAN, J. D. (ed.). *International Theory: Critical Investigations*. London: Palgrave, 1995. p. 94-128.
- BUTLER, J.; SPIVAK, G. C. *Who Sings the Nation-State? Language, politics, belonging*. London, New York and Calcutta: Seagull Books, 2010.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- DERRIDA, J. *Positions*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- DERRIDA, J. *Acts of Literature*. New York: Routledge, 1992.
- DERRIDA, J. *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.
- DERRIDA, J. *Monolingualism of the Other; or The Prosthesis of Origin*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- DERRIDA, J. *Acts of Religion*. New York: Routledge, 2002.
- DOTY, R. L. Why is people's movement restricted? In: EDKINS, J.; ZEHFUSS, M. (ed.). *Global Politics: A New Introduction*. London and New York: Routledge, 2009. p. 170-191.
- ENLOE, C. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley, Los Angeles; London: University of California Press, 2000.
- FITZPATRICK, P. Latin roots: The force of international law as event. In: JOHNS, F.; JOYCE, R.; PAHUJA, S. (ed.). *Events: The Force of International Law*. New York: Routledge, 2011. p. 44-47.
- FREARS, S. *Coisas Belas e Sujas*. Reino Unido: [S. n.], 2003.
- INAYATULLAH, N. Falling and flying: an introduction. In: INAYATULLAH, N. (ed.). *Autobiographical International Relations: I, IR*. London; New York: Routledge, 2011. p. 1-12.
- LINDAHL, H. *Fault Lines of Globalization: Legal Order and the Politics of A-Legality*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- NANCY, J.-L. *The Experience of Freedom*. Stanford: Stanford University Press, 1993.
- PARKER, N.; VAUGHAN-WILLIAMS, N. (ed.). *Critical Border Studies: Broadening and Deepening the 'Lines in the Sand' Agenda*. New York: Routledge, 2014.
- PROZOROV, S. *Ontology and World Politics: Void Universalism I*. London and New York: Routledge, 2014.
- RANCIÈRE, J. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. New York: Continuum, 2011.
- SANTOS, B. de S. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2013.
- SANTOS, B. de S. *Epistemologies of the South: Justice Against Epistemicide*. London: Routledge, 2016.
- SHAPIRO, M. J. *Studies in Trans-Disciplinary Method: After the Aesthetic Turn*. London: Routledge, 2013.
- SHAPIRO, M. J. *War Crimes, Atrocity, and Justice*. Cambridge: Polity, 2015.
- SPIVAK, G. C. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2012.
- SPIVAK, G. C. *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge: Harvard University Press, 2013.
- TICKNER, J. A. Identity in International Relations Theory: Feminist Perspectives. In: LAPID, Y.; KRATOCHWIL, F. (ed.). *The Return of Culture and Identity in IR Theory*. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1996. p. 147-162.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- WALKER, R. B. J. *Inside/outside: International Relations as Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- WALKER, R. B. J. Lines of Insecurity: International, Imperial, Exceptional. *Security Dialogue*, [S. l.], v. 37, n. 1, p. 65-82, 2006.
- WALKER, R. B. J. *After the Globe, Before the World*. London: Routledge, 2010.



# PARA UMA ABORDAGEM FEMINISTA E PÓS-COLONIAL DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS NO BRASIL<sup>1</sup>

LUCIANA MARIA DE ARAGÃO BALLESTRIN

## INTRODUÇÃO: UMA LEITURA SOBRE A INSTITUCIONALIZAÇÃO DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Ao longo do século XX, a institucionalização das Relações Internacionais (RI) enquanto disciplina acadêmica procurou demarcar objetos de investigação, debates teóricos e preocupações metodológicas que seriam de seu interesse e preocupação específicos. O poder internacional arquitetado em um sistema de anarquia e sobrevivência, a rivalidade cúmplice entre realistas e liberais, assim como a fixação de uma linha imaginária entre a política interna e externa, são elementos que constituem a justificativa da identidade e vocação disciplinares das RI. No mito de origem de seu surgimento, os estudantes são levados a crer que a área surgiu de forma quase missionária e voluntarista, buscando exclusivamente a paz das nações no contexto após a Primeira Guerra Mundial. Ainda, a hegemonia epistêmica do positivismo na primeira metade do século XX, no âmbito das Ciências Humanas e Sociais em geral, procurou

---

1 Este capítulo foi escrito no início do ano de 2016. Agradeço aos colegas da rede Colonialidades e Política Internacional pelos momentos de convívio, diálogo e trocas, responsáveis por constante inspiração e estímulo para essa discussão no Brasil.

constituir a disciplina das RI em termos reais ou ideais, afinando-a com o discurso científico pretensamente imbuído de objetividade e da neutralidade.

Sabe-se, porém, que a história da institucionalização do conhecimento científico ocidental, apartado em um campo próprio de racionalidade privilegiada, com disciplinas e subdisciplinas, departamentos e institutos, estruturam a dinâmica global da geopolítica do conhecimento e da dependência acadêmica. Particularmente nas Humanidades, a vontade de saber sempre envolve uma vontade de poder – definitivo diagnóstico foucaultiano; e, quando se trata de saber a respeito do “Outro”, essa mesma vontade esteve, em alguns casos, a serviço direto ou indireto da empresa colonial. (SAID, 2007; CONNELL, 2007) Ainda, a própria ciência foi capaz de estabelecer relações coloniais e imperiais próprias no interior do seu desenvolvimento, ainda que associadas a processos correlatos maiores: colonialismo intelectual, imperialismo acadêmico e colonialidade do saber. (LANDER, 2000; ALATAS, 2003)

O entendimento de que nenhuma construção de discursos e práticas científicas é isenta de ideologias, interesses políticos e/ou econômicos, conflitos e disputas por poder, não escapa às RI. Mesmo séculos antes de sua transformação em disciplina, o conhecimento produzido sobre relações internacionais é particularmente associado à ação política concreta dos governos e à tradição filosófica da modernidade europeia. Assim, as RI compartilham com a Ciência Política o interesse pelo poder, pela política e pelo Estado, diferenciando seu olhar sobre o comportamento estatal para fora de suas próprias fronteiras territoriais. É justamente por essa aproximação que a história da institucionalização de ambas disciplinas é entrelaçada – como no caso dos Estados Unidos, Alemanha e, em alguma medida, do Brasil (HERZ, 2002) –, e que a prática, a teoria e a pesquisa em RI são, necessariamente, epistemologicamente comprometidas.

Nos últimos anos, a expansão, profissionalização e autonomia da RI, ocorridas a partir da segunda metade do século XX, projetaram-se como um relevante objeto de investigação em si mesmas. Ainda que esteja cada vez mais presente em diversos países, constituindo diferentes trajetórias de desenvolvimento institucional, a hegemonia anglófona na área a torna pouco representativa em termos globais. (TICKNER; CEPEDA; BERNAL, 2013) A abertura disciplinar ocorrida nos anos 1980 para os debates chamados “pós-positivistas” propiciou, contudo, as condições atuais para um profundo

questionamento do “provincianismo” da RI, em um contexto cada vez mais assimetricamente globalizado. Afinal, não parece razoável que justamente a disciplina que reivindica um caráter internacional distintivo tenha sua produção, divulgação e literatura científicas/acadêmicas concentradas e reverenciadas em pouquíssimos países, universidades e associações profissionais.

Nesse contexto, a estruturação das RI no Brasil ganhou crescente atenção de pesquisadores e profissionais da área desde os anos 1990. Um acúmulo significativo de artigos, pesquisas e trabalhos nacionais oferece um panorama histórico e institucional bastante rico, em termos quantitativos e qualitativos. No país, a década de 1970 simbolizou o início da institucionalização da formação acadêmica da área com seu primeiro curso de graduação na Universidade de Brasília (UnB), sendo que somente a partir dos anos 1990, e principalmente dos anos 2000, houve uma proliferação de cursos de RI, com uma adesão crescente das universidades públicas novas e (semi)periféricas. Encontram-se em funcionamento no Brasil aproximadamente 143 cursos de RI, entre instituições públicas e privadas registradas (MEC, 2016). O fato de a Minuta das Diretrizes Curriculares da Associação Brasileira de Relações Internacionais recomendarem o ensino “que busque superar o eurocentrismo da historiografia tradicional” (ABRI, 2016, p. 3) é expressivo de uma visão posicionada importante, ainda que seja notável a realidade de um espaço mínimo ocupado pelas teorias pós-positivistas nas grades curriculares e nas disciplinas teóricas obrigatórias em grande parte dos cursos.

Essas observações introdutórias provocam a reflexão de como estudamos, lecionamos, aprendemos e pesquisamos as RI no Brasil hoje. A partir de quais teorias e epistemologias somos (in)formados? Quais são os níveis de independência e autonomia acadêmica em relação aos grandes centros do Norte Global? Qual a posição na geopolítica do conhecimento da RI que ocupam o Brasil em particular e a América Latina em geral? Em que medida os novos cursos, com seus também novos corpos docentes e discentes, têm contribuído para a democratização do acesso e uma visível abertura e oxigenação da disciplina em âmbito nacional? De que forma isso impacta na formação de uma nova geração de internacionalistas no país?

As respostas a estes questionamentos escapam ao propósito deste capítulo, mas tangenciam o entendimento normativo do qual ele parte, isto é, da necessidade de desprovincializar, descolonizar e desmasculinizar as RI.

O caráter inter, trans e multidisciplinar que as RI possuem – dada a natureza dos seus objetos de estudo e investigação, e logo, intervenção – é, em especial, convidativo a esta inflexão epistemológica que a torna mais comprometida com a diminuição das desigualdades entre países e mais representativa de sua diversidade cultural.

O presente capítulo, assim, traz algumas contribuições que o pós-colonialismo e o feminismo oferecem em termos epistemológicos e teóricos, explorando seus encontros, diálogos e colaborações ocorridos a partir dos anos 1980. Essa incursão permite vislumbrar e projetar três diferentes agendas de pesquisa em RI: pós-colonial, feminista e feminista pós-colonial. Quando aplicado às RI, o pós-colonialismo e o feminismo já possuem um acúmulo significativo e crescente de trabalhos desde 1990, sendo comum uma abordagem inter-relacional. Se as duas primeiras abordagens ainda são bastante incipientes no país, a proposição de uma terceira agenda integrada sugere um tratamento necessariamente dialógico entre ambas. O presente capítulo pretende oferecer, assim, algumas considerações contributivas para o movimento de descolonizar o ensino e a pesquisa em RI no Brasil.

## **PÓS-COLONIALISMO: OBSERVAÇÕES TEÓRICAS E CONCEITUAIS**

O termo “pós-colonialismo” possui diferentes entendimentos temporais, teóricos e políticos, tendo sido objeto de diversas disputas, debates e críticas acadêmicas em torno de sua definição, especialmente após os anos 1980. Foi neste período que a expressão começou a ser disseminada em importantes universidades anglófonas do Norte Global, sobretudo, nos Estados Unidos e Inglaterra. As críticas geradas em torno do prefixo “pós” apontavam que o termo sugeria a superação do colonialismo, somando-se às outras correntes acadêmicas em voga embaladas pelo “pós” – pós-estruturalismo, pós-marxismo, pós-modernismo. Assim, o pós-colonialismo foi considerado por alguns críticos mais uma corrente da moda incapaz de problematizar o sistema material e econômico do capitalismo – e logo, do colonialismo e do imperialismo –, projetando inclusive uma elite intelectual do Terceiro Mundo no Primeiro Mundo. No contexto da globalização ascendente, neoliberal e multicultural, o pós-colonialismo acabava por se tornar conivente com a narrativa da



pós-modernidade, despolitizando o debate e reforçando a celebração do culturalismo. (AHMAD, 2002; DIRLIK, 1994; MCCLINTOCK, 1992; SHOAT, 1992)

Essa versão mais canônica do pós-colonialismo foi inaugurada em 1978 com a obra definitiva de Edward Said, *Orientalismo*, cujo objetivo consistiu em demonstrar, através da análise discursiva de textos literários e culturais europeus, a invenção do Oriente pelo Ocidente como um estereótipo estratégico para a manutenção do poder colonial e imperial. Nessa versão *mainstream* do pós-colonialismo, o argumento pós-colonial, de fato, foi fortemente influenciado pelos estudos pós-estruturais, pós-modernos, desconstrutivistas, culturais e subalternos indianos. Gayatri Spivak, Paul Gilroy, Stuart Hall, Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty são alguns de seus autores mais representativos. Muitos deles foram filhos e filhas da diáspora de diferentes dinâmicas coloniais do século XX, condição esta que permitiu a inscrição de suas experiências e subjetividades na produção de muitos textos e argumentos pós-coloniais. Não por acaso, a preocupação com a identidade e a subjetividade perpassou todas as gerações do pós-colonialismo: o sujeito colonizado, orientalizado e subalterno como “o Outro” do sujeito imperial europeu. Sob a perspectiva pós-colonial, o colonialismo e a descolonização são fenômenos estruturantes tanto para a vida das colônias quanto das metrópoles.

De forma geral, o pós-colonialismo analisa os impactos do colonialismo nos âmbitos político, cultural, intelectual e psíquico, observando as tensões entre subjetividade, identidade, poder, representação e conhecimento. Como pilares de sustentação da hegemonia da modernidade ocidental europeia, o colonialismo desenvolveu e estimulou ideologias a seu serviço: racismo, eurocentrismo e orientalismo impactaram violenta, e mais dramaticamente, a vida das sociedades e sujeitos colonizadas. (CÉSAIRE; 1978; FANON, 2010) Contudo, a forte crítica pós-estrutural ao essencialismo identitário não permitiu que o pós-colonialismo canônico reproduzisse binarismos antagônicos irreconciliáveis, tal como em sua versão anticolonial; afinal, o encontro colonial produziu resistência, mas também convivência variada entre colonizado e colonizador.

A releitura da colonização e do colonialismo como parte de um processo global, transnacional e transcultural, instiga o estudo das continuidades e descontinuidades do poder colonial. (SHOAT, 1992) Esta construção é fundamental para o entendimento das metamorfoses do colonialismo através da

reprodução da colonialidade. (QUIJANO, 2000) Em uma chave histórica de enfrentamento, o pós-colonialismo pode ser definido de forma mais flexível como “a contestação da dominação colonial e dos legados do colonialismo” (LOOMBA, 2005, p. 16), ou ainda como uma “contra-história do colonialismo”. (GILROY, 2006, p. 657) Ele tornou mais visível a história e o legado do imperialismo europeu em particular, reescrevendo descentrada e diaspóricamente as grandes narrativas imperiais do passado. (HALL, 2009)

No entanto, ao privilegiar analiticamente representações culturais, identitárias, psicanalíticas, linguísticas, discursivas e literárias, o pós-colonialismo encontrou nos autores marxistas alguns de seus maiores críticos. Desde aí, a relação entre pós-colonialismo e marxismo tem sido uma relação de amor e ódio, proporcionando até hoje acalorados debates.<sup>2</sup> Entre os anos 1950 e 1970, o contexto histórico da Guerra Fria estimulou diferentes movimentos pela descolonização, diante o declínio da hegemonia do imperialismo europeu clássico. O empenho direto das Nações Unidas (ONU) neste processo, deu-se no estabelecimento do Comitê Especial para a Descolonização em 1962, cuja missão era supervisionar a Declaração sobre a Concessão da Independência dos Países e Povos Coloniais de 1960.<sup>3</sup> O Movimento dos Não-alinhados, composto pelos países do então cunhado “Terceiro Mundo” sinalizava uma tentativa de desvio, uma terceira rota para a modernidade que não o capitalismo, nem o comunismo. (DIRLIK, 2007)

O anticolonialismo revolucionário, as lutas de libertação nacional e os movimentos de independência, sobretudo na África e na Ásia, forneceram o contexto histórico para autores pós-coloniais precursores, reunindo intelectuais, ativistas, artistas, políticos e lideranças que deixaram uma produção

---

2 Benita Parry, Aijaz Ahmad, Arif Dirlik, e mais atualmente Vivek Chibber, produziram contundentes críticas “materialistas” ao pós-colonialismo.

3 Com metas a cada década para eliminação do colonialismo, o período entre 2011-2020 constitui seu terceiro decênio internacional. Na atualidade, ele reconhece a existência de 16 territórios não autônomos e coloniais. Os territórios não autônomos são: Polinésia Francesa, Gibraltar, Nova Caledônia, Saara Ocidental, Samoa Americana, Anguilha, Bermuda, Ilhas Virgens Britânicas, Ilhas Caimã, Guam, Montserrat, Ilhas Picárnia, Santa Helena, Ilhas Turks e Caicos, Ilhas Virgens Americanas, Toquelau e Malvinas. A grande maioria desses territórios são de caráter insular, sendo que dez territórios estão sob a administração do Reino Unido e três dos Estados Unidos. Recentemente, o Comitê reiterou o pedido de independência de Porto Rico. (UNITED NATIONS, 2014)

dispersa – não necessariamente acadêmica, institucionalizada e disciplinada. Contudo, em um sentido temporal estrito, essa nova condição “pós-colonial” não garantiu um processo completo de descolonização. Em 1965, o pan-africanista Kwame Nkrumah (1965) anunciava na introdução de seu livro *Neo-Colonialism, Last Stage of Imperialism*: “o neo-colonialismo de hoje representa o final do imperialismo e talvez seu estágio mais perigoso”.<sup>4</sup> Amílcar Cabral, Che Guevara, Frantz Fanon, Ho Chi Minh, Aimé Césaire e Albert Memmi foram alguns nomes desta geração, fortemente marcada pelo marxismo revolucionário, o pan-africanismo e o pensamento afrodiaspórico.

A partir dos anos 1990, a inclusão tardia da América Latina no debate pós-colonial acentuou a crítica à modernidade, realizando o giro epistemológico decolonial. A inflexão decolonial do pós-colonialismo, construído em grande parte por autores latino-americanos que vivem dentro e fora dos Estados Unidos, foi desenvolvida a partir da dissolução da versão latino-americana do Grupo de Estudos Subalternos (1992-1998) e a formação do programa de investigação Modernidade/Colonialidade em 1998. (BALLESTRIN, 2013) Influenciadas pelas contribuições latino-americanas críticas ao colonialismo, ao mesmo tempo em que pretendia se afastar do cânone pós-colonial, a versão pós-colonial latino-americana construiu seus argumentos com as bases do pensamento latino-americano, filosofia da libertação, teoria da dependência, teoria do sistema-mundo, grupos indiano e latino-americano de estudos subalternos, filosofia afro-caribenha e feminismo latino-americano. (RESTREPO; ROJAS, 2010) Walter Dignolo, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Santiago Castro-Goméz, Arturo Escobar são alguns expoentes desta renovação do pós-colonialismo no contexto pós-neoliberal da América Latina, estimulada pelos processos de refundação de Estado e do novo constitucionalismo latino-americano, especialmente na Bolívia e no Equador. Aníbal Quijano, Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein e Boaventura de Sousa Santos são interlocutores fundamentais do projeto, que por seu turno, também é alvo de uma série de críticas.

Estes três enquadramentos, fases ou versões do pós-colonialismo tomado em um sentido temporal – *anticolonial*, *pós-colonial* e *decolonial* – sugerem a diversidade de contextos geográficos, influências, autores e preocupações,

---

4 Todas as traduções deste capítulo são livres da autora.

assim como a possibilidade de diferentes genealogias e associações junto ao termo desde os anos 1960 – por exemplo, o entendimento do pós-colonialismo como marxismo terceiro-mundista ou como tricontinentalismo. (KRISHNA, 2009) De certa forma, o pós-colonialismo dos anos 1980 reorganizou o debate terceiro-mundista, apropriando-se posteriormente dos conceitos de Sul e Sul Global. Tanto a categoria “Terceiro Mundo” (anos 1950) quanto a categoria “Sul Global” (anos 1990) são classificações baseadas em uma concepção muito particular da ideia de “desenvolvimento” (ESCOBAR, 2007) – hierarquização operante da colonialidade do poder. Para Nandy (2015, p. 90):

O conceito de Terceiro Mundo não é uma categoria cultural; é uma categoria política e econômica nascida da pobreza, exploração, indignidade e falta de autoestima. O conceito está inextricavelmente ligado aos esforços de um grande número de pessoas tentando sobreviver, por gerações, a situações quase extremas. Uma utopia terceiro-mundista [...] deve reconhecer esta realidade básica.

Como resistência, o conceito de Terceiro Mundo também foi significado como solidariedade entre os povos que compartilhavam o passado e o presente colonial à época. Mas as identidades que essa categoria mobilizou para a formação de diferentes movimentos ainda estavam alocadas principalmente no âmbito territorial e geopolítico – país, nação, sociedade etc. O feminismo terceiro-mundista, por sua vez, pode ser entendido como um dos resultados visíveis dos encontros e desencontros entre pós-colonialismo e feminismo nos anos 1980.

A vida das mulheres deve ser classificada e condicionada de acordo com seu pertencimento em um Primeiro, Segundo e Terceiro Mundo? (BULBECK, 1998) Para o feminismo pós-colonial, sim. Em outras palavras, essa fictícia divisão geopolítica impactou na teorização feminista a partir dos anos 1980, em uma direção própria e diferente do feminismo marxista, radical e liberal. De que maneira o (pós)colonialismo criou, estimulou ou reforçou as hierarquias, desigualdades e violências de gênero? A necessidade de um tratamento interseccional entre gênero, etnia, classe e nacionalidade foi assim uma contribuição fundamental do cruzamento das agendas pós-colonial e feminista

para a análise dos diferentes e complexos níveis de subalternidade e subalternização nas e das sociedades pós-coloniais.

## **PÓS-COLONIALISMO E FEMINISMO: INTERSECÇÕES**

A década de 1980 promoveu o encontro dos estudos pós-coloniais e feministas, no contexto da nova divisão entre o Norte e o Sul. (DIRLIK, 2007) Ainda que seja inadequado realizar uma separação rígida entre as fronteiras teóricas/acadêmicas das ativistas/políticas – já que uma das características peculiares do movimento feminista em relação aos outros movimentos sociais reside na sua capacidade de teorizar criticamente sobre si próprio (PINTO, 2010) –, destaca-se para o momento estes dois eixos principais de articulação como frutos produtivos deste encontro.

Apesar de ambas correntes de pensamento possuírem uma trajetória autônoma e uma vocação transdisciplinar, as críticas feminista e pós-colonial compartilham de características e preocupações constitutivas dos movimentos históricos que as estruturam. Ania Loomba (2005, p. 39) observou que tanto os movimentos feministas quanto os anticoloniais precisaram questionar as ideias dominantes de história e representação, uma vez que a cultura é vista como um campo de conflito entre opressores e oprimidos, no qual a linguagem pode ser uma ferramenta de dominação. Para ambos, a problematização do sujeito ocidental, homem e branco, nos discursos imperialistas europeus é um ponto de partida fundamental. Ainda, intelectuais e ativistas feministas e anticoloniais possuem a perspectiva da transformação social. (LOOMBA, 2005, p. 39)

No plano analítico, ambas epistemologias abalaram os pilares das Humanidades e seu próprio pensamento crítico. Os campos da ciência, literatura e crítica literária foram terrenos iniciais férteis para as análises feministas e pós-coloniais preocupadas com a invisibilidade, o apagamento e a subalternidade dos sujeitos e sujeitas produzidos pelo patriarcado e pelo colonialismo. Não por acaso é a mulher colonizada o sujeito subalterno “por excelência” que marcou o paradigmático encontro entre feminismo e pós-colonialismo no influente texto de Gayatri Spivak, a ser comentado mais adiante.

Em um artigo muito elucidativo intitulado “Feminismo e/no Pós-colonialismo”, Deepika Bahri (2013, p. 660) afirma que as contribuições feministas presentes

desde o início do pós-colonialismo canônico o ajudaram a revisar, questionar e complementar suas próprias preocupações. Para ela, as questões de gênero são inseparáveis da crítica pós-colonial. Com efeito, o pós-colonialismo anti-colonial de Frantz Fanon e a análise do discurso colonial inaugurada por Said em *Orientalismo* realizaram reflexões embrionárias sobre a mulher na condição colonial. A reflexão sobre a mulher no pós-colonialismo foi assim introduzida desde uma perspectiva não feminista. Para o crítico literário palestino:

O próprio Orientalismo, além do mais, era uma província exclusivamente masculina; como tantas associações profissionais durante o período moderno, ele via a si e a seu tema com vendas sexistas sobre os olhos. Isso é evidente de maneira particular nos escritos de viajantes e romancistas: as mulheres são em geral criaturas de uma fantasia de poder masculina. Manifestam uma sexualidade ilimitada, são mais ou menos estúpidas e, acima de tudo, insaciáveis. (SAID, 2007, p. 281-282)

O psicanalista martinicano Frantz Fanon, por sua vez, havia dedicado dois capítulos sobre sexualidade em torno da relação entre “a mulher de cor e o branco” e “o homem de cor e a branca” em *Peles Negras, Máscaras Brancas* [1952]. Ainda que o autor tenha sido fundamental para vincular definitivamente racismo e colonialismo, introduzindo questões de gênero e raça, o sujeito colonizado de Fanon foi, sobretudo, o homem negro. Para Loomba (2005, p. 137), a subjetividade feminina não foi adequadamente desenvolvida nas meditações fanonianas; tanto para Freud quanto para Fanon a mulher ainda representava o mistério do “continente negro”.

Para a teoria feminista, a problematização sobre corpo, sexualidade e gênero são fundamentais. Em diálogo com o pós-colonialismo, esta problematização é em geral inserida nos contextos do encontro e da violência colonial. É como se o poder colonial fosse somado ao poder patriarcal; a violência sexual em particular aparece como fundamental para entendermos a violência colonial em geral. O corpo feminino pode ser pensado como o primeiro território a ser conquistado e ocupado pelo colonizador (homem, branco, cristão, europeu e heterossexual). Nas mais diversas situações de conflitualidades violentas, a vulnerabilidade do corpo feminino é acentuada: desde as conquistas coloniais, às guerras civis e interestatais, às ocupações e intervenções militares.

Imperialismo, colonialismo e guerras foram em geral empreitadas masculinas e masculinizadas. Nesses contextos, a violação do corpo feminino por homens colonizadores, militarizados ou armados, do lado “amigo” ao “inimigo” se repete histórica e violentamente.

Quando o corpo e o sexo são unidos nas representações colonialistas, orientalistas e etnocêntricas de uma forma geral, o gênero feminino pode ser fantasiado como a cultura europeia (LOOMBA, 2005) e como os nomes continentais colonizados pela Europa: África, Ásia e América. (MIGNOLO, 2005) O imaginário erótico e sensual do colonialismo, envolvendo sedução e desejo na dimensão sexual da empresa colonial pela posse e pela conquista, criou as representações da ameríndia despudorada, da oriental exótica, da africana ferosa. Contudo, nem todas as mulheres não europeias foram retratadas como desejáveis e passivas em algum lugar do mundo no imaginário desbravador colonial: as “Amazonas” são o exemplo de brutalidade, feminilidade desviante e sexualidade insaciável. (LOOMBA, 2005, p. 131) Ainda, a relação entre nacionalismo e gênero é bastante discutida por pesquisadoras feministas; a mulher como símbolo da nação e da pátria (BAHRI, 2013, p. 661) O “machismo”, sabe-se, coexistiu com muitos movimentos nacionalistas. (LOOMBA, 2005, p. 139)

De acordo com Bahri (2013, p. 663), o feminismo pós-colonial é um campo discursivo dinâmico capaz de questionar as premissas do pós-colonialismo e do feminismo, sendo caracterizado pelo debate, diálogo e diversidade. Analiticamente, a observação sobre “o conluio entre o patriarcado e o colonialismo” (BAHRI, 2013, p. 663) e “a ofensiva combinada contra o mito agressivo tanto da masculinidade nacionalista como imperial” (GANDHI, 2008, p. 98) são caminhos interessantes para pensar o colonialismo e a guerra como masculinidades em disputa.

No aspecto ativista e acadêmico, o pós-colonialismo foi fundamental para estimular uma crítica interna no interior do próprio movimento feminista. A configuração de um profundo antagonismo no interior do movimento feminista vinha já sendo construído paralelamente à sua própria internacionalização no decorrer dos anos 1970, expressando-se com mais evidência na década de 1980. O processo de transnacionalização do feminismo observado nas três últimas décadas e seu estímulo por vários fóruns internacionais – oficiais e informais – e pela estrutura de oportunidades oferecidas pela globalização

projetou desafios em relação à articulação de uma desejada *global sisterhood* entre as mulheres. (MENDOZA, 2002) O desafio pós-colonial foi posto, assim, na prática no interior do movimento feminista.

A crítica ao feminismo ocidental e à construção de “uma” mulher terceiro-mundista foi realizada em 1984 por Chandra Mohanty (2008). Em seu influente e impactante ensaio “*Under western eyes...*”, um dos precursores do feminismo pós-colonial, ela introduz que:

Qualquer discussão sobre a construção intelectual e política dos ‘feminismos de terceiro mundo’ deve tratar dois projetos simultâneos; a crítica interna dos feminismos hegemônicos do ‘Ocidente’, e a formulação de interesses e estratégias feministas baseadas na autonomia, geografia, história e cultura. O primeiro é um projeto de desconstrução e dismantelamento; o segundo, de construção e criação. Estes projetos – o primeiro funcionando de forma negativa e o segundo de forma positiva – parecem contraditórios, mas a menos que seus trabalhos respectivos sejam abordados de forma simultânea, os feminismos de ‘terceiro mundo correm o risco de se ver marginalizados e guetizados tanto nas tendências principais (de direita e esquerda) do discurso feminista como no discurso feminista do ocidente. (MOHANTY, 2008, p. 112)

O feminismo terceiro-mundista ou pós-colonial questionou o caráter “colonial” do discurso feminista ocidental ao criar representações estereotipadas da “mulher do terceiro-mundo”, muito distantes das ideias de agência, liberação, emancipação e autonomia feminina. Mohanty chamou atenção para a colonização discursiva acadêmica e de produção intelectual de mulheres do Primeiro Mundo sobre mulheres de Terceiro Mundo. Além de essas próprias categorias serem coloniais, a transformação das “mulheres de Terceiro Mundo” em objeto de pesquisa, interesse e intervenção, sugeriu certo imperialismo do feminismo ocidental. (GANDHI, 1998) Acrescentou ainda que tais estratégias analíticas também podem ser observadas nas

acadêmicas de classe média urbana na África ou Ásia que produzem estudos acadêmicos sobre suas irmãs rurais ou sobre a classe trabalhadora em que assumem suas culturas de classe média como a norma e codificam as histórias e culturas da classe trabalhadora como o Outro. (MOHANTY, 2008, p. 113)



Assumindo que as categorias de “Primeiro” e de “Terceiro” Mundos são problemáticas, a autora expôs seu desenho e recorte de pesquisa que permitiu a aferição da representação de uma “mulher média de Terceiro Mundo”, a qual geralmente é retratada como pobre, ignorante, limitada pela tradição e pela família, em contraparte às mulheres emancipadas, modernas e conscientes de seu corpo e sexualidade. Essas deduções só são possíveis mediante à aceitação de certas premissas etnocêntricas e homogeneizadoras. Sua metodologia permitiu concluir que textos analisados com diferentes graus de sensibilidade e complexidade apontam para representações similares das mulheres do Terceiro Mundo, como vítimas da violência masculina, do processo colonial, do sistema familiar árabe, do desenvolvimento e do código islâmico. Mohanty procura chamar atenção para certo “paternalismo” das feministas ocidentais de diferentes matizes – liberais, radicais, marxistas – em relação às suas “outras” mais abaixo supostamente em uma escala de opressão masculina.

Esta discussão, considerada por suas críticas (geralmente feministas ocidentais) problemas internos ao próprio movimento feminista, foi uma tônica fundamental do feminismo internacional dos anos 1980. Neste sentido, lembra-se da contribuição igualmente influente e impactante de Spivak quando da publicação em 1988 do texto *Pode o subalterno falar?* (2010).

Spivak, ao reconhecer um importante limite do projeto dos estudos subalternos indianos, utilizou de sua particular heterodoxia teórica – marxismo, feminismo, pós-estruturalismo e desconstrutivismo – para investigar as reais possibilidades de autorrepresentação e voz do sujeito subalterno. A maior expressão da noção de violência epistêmica imperial, negligenciada por Michel Foucault, teria sido a tentativa de construção do sujeito colonial justamente como “Outro”. (SPIVAK, 2010, p. 60) O papel dos intelectuais na construção dos sujeitos, apesar das boas intenções, limitou inclusive a noção de sujeito subalterno, insistindo que “o sujeito subalterno e colonizado é irremediavelmente heterogêneo”. (SPIVAK, 2010, p. 73) Spivak chegou a uma conclusão polêmica por seu determinismo: o subalterno, afinal, não pode falar. Ainda que o descentramento do Sujeito da Europa e do Ocidente pelo pós-colonialismo tenha possibilitado o pensamento de outros sujeitos que não europeus, brancos, ocidentais, homens, heterossexuais e proletários, a ideia de sujeito subalterno, para a autora, permanecia como uma ideia do discurso dominante. Ela elaborou de modo crítico a cumplicidade dos intelectuais em transformar

o Outro subalterno como mais um objeto de conhecimento pelo qual se pretende interceder e falar, e que ao final das contas não possui a oportunidade de romper com seu próprio silenciamento.

Avançando na sua proposta, que traz uma noção de “medir silêncios”, a autora coloca provocativamente: “Se, no contexto da produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está mais profundamente na obscuridade”. (SPIVAK, 2010, p. 85) Para Spivak, a condição de ser mulher é a mais representativa do sujeito subalterno, especialmente, no contexto terceiro-mundista.

O feminismo pós-colonial explorou de maneira original as diferentes formas de violência contra a mulher. Ele foi fundamental na construção da agenda internacional no âmbito das Nações Unidas que elevou a violência contra a mulher ao patamar de um problema mundial, comum às mulheres de Norte a Sul. (KECK; SIKKINK, 1998) Não por acaso, a emergência da perspectiva feminista – e em certa medida pós-colonial – nas RI foi responsável por colocar os diferentes tipos de violência contra a mulher na ordem do dia.

## **PÓS-COLONIALISMO E FEMINISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

Sob a ótica disciplinar das RI, desde o final da década de 1980, os estudos internacionais têm recebido um conjunto de contribuições feministas e pós-coloniais no âmbito dos debates “pós-positivistas”, ainda que não de maneira necessariamente relacionadas. Pelo contrário, ambas perspectivas abriram agendas de investigação paralelas, com pontos de contatos *a priori*, como se viu na seção anterior.

As abordagens feministas e pós-coloniais nas RI recolocam e redimensionam problemas fundamentais para a compreensão das desigualdades globais tanto em um nível micro quanto macroestrutural, sobretudo a partir da década de 1990. É importante notar que as intervenções internacionalistas feministas e/ou pós-coloniais também possuem uma forte inclinação transdisciplinar, ainda que o objetivo de aplicar ambas correntes à disciplina das RI seja francamente anunciado por suas autoras e autores. O pós-colonialismo e o feminismo, lembra-se, possuem uma longa história e trajetória antes mesmo do encontro com as Relações Internacionais como disciplina acadêmica.

Contudo, o caráter transnacional do movimento anticolonial e feminista desde seus primórdios garante o compartilhamento da característica “internacional” com os objetos de estudo típicos das RI. Se por um lado o estudo do “internacional” e do “transnacional” tem escapado ao seu monopólio disciplinar, por outro seu universo empírico tem sido constantemente ampliado.

No contexto intensificado de práticas, dinâmicas e interações inter/transnacionais, as intervenções feministas e/ou pós-coloniais identificam novos problemas, questões e objetos; apontam aqueles encobridos, esquecidos ou silenciados; questionam as RI teórica, metodológica e epistemologicamente. A masculinidade da empresa colonial, a reprodução da guerra e o disciplinamento militar masculino passaram a ser problematizados a partir dos aspectos de gênero; os diferentes tipos de violência aos quais as mulheres são submetidas quando de ocupações, intervenções militares e novas guerras começaram a ser tratadas pela comunidade e agenda internacional; as precárias formas de trabalho estimuladas pela globalização das migrações forçadas, as rotas globais de turismo sexual e a maior vulnerabilidade de exploração das mulheres também ganharam atenção inédita.

Muitas dessas questões – apesar de algumas não serem propriamente novas – começaram a se tornar objeto de preocupação recentemente, sobretudo a partir da internacionalização do movimento feminista nas instituições internacionais e na academia. A própria participação e presença das mulheres na vida da política internacional também se tornou um importante objeto de investigação e intervenção. Assim, de uma maneira geral, o encontro internacional do pós-colonialismo e do feminismo permitiu a ascensão de uma agenda de pesquisa multidisciplinar sobre migrações, trabalho, violência, sexualidade, representação política e identidades, no contexto das diásporas globais contemporâneas.

O livro paradigmático de Cynthia Enloe, *Bananas, beaches...*, publicado originalmente em 1993, constitui a primeira grande contribuição feminista para a área particular das RI. Ela convidou a disciplina a pensar sobre onde estão e quem são as mulheres que movimentam a vida diária da política internacional. Partindo da ideia básica de que “o poder opera para além das fronteiras” (ENLOE, 2014, p. 9), Enloe realizou um exercício metodológico definitivo para a agenda de pesquisa feminista internacionalista contemporânea: ao elevar a nebulosidade das fronteiras do público e do privado para

a arena internacional, a autora deslocou e ampliou as possibilidades da presença e da ausência das mulheres nas relações internacionais. Se o privado é político, então ele também é internacional; das esposas dos diplomatas às trabalhadoras do sexo, as hierarquias de gênero (e sua resistência) atravessam as relações de poder nos mais diferentes espaços públicos e privados – no casamento, em uma discoteca, escritório, indústria...

A agenda feminista em RI foi reforçada com a publicação do artigo-resposta de Cynthia Weber em 1994 ao texto de Robert Keohane, publicado em 1989, ambos no periódico internacional *Millennium*. No artigo, Keohane parte da classificação de tipos de feminismo proposta por Sandra Harding e utilizada por Christine Sylvester, justificando sua simpatia pelo *feminist standpoint* pelo seu potencial analítico. (KEOHANE, 1989) Esse movimento, contudo, teria distorcido o objetivo de Sylvester ao trazer diferentes perspectivas feministas para o debate, uma vez que ele estimulou a escolha de uma única opção. (WEBER, 1994) Para a autora, apesar das boas intenções, Keohane ao utilizar sua autoridade disciplinar reconhecida, acabou por legitimar somente as boas meninas (*good girls*) do ponto de vista feminista (*feminism standpoint*), propondo-lhe uma aliança junto ao institucionalismo neoliberal para complementar as críticas ao neorealismo. (KEOHANE, 1989; WEBER, 1994)

Desde aí, tem sido muito significativo o acúmulo e o volume de trabalhos que abordam a questão do gênero nas RIs. Nos manuais contemporâneos da área, a corrente “feminista” já possui um espaço garantido no terceiro debate, e em alguma medida também a “pós-colonial”. Como teorias normativas, ambas assumem a impossibilidade de neutralidade epistemológica e teórica, distanciada e imparcial das análises que pretendem efetuar. Possuem, portanto, influências claras do pós-estruturalismo e do (des)construtivismo; também dialogam com a teoria social e política, somando-se ao núcleo da teoria crítica. A normatividade é um rótulo bastante utilizado pelas teorias que se pretendem exclusivamente analíticas e objetivas, como a (neo)realista. Este próprio discurso joga a favor da manutenção do *status quo* disciplinar e, portanto, político, como bem observou Robert Cox em sua conhecida sentença: “teoria é sempre para alguém e para algum propósito”. (COX *apud* BURTHCHILL et. al 2005, p. 21) Acrescenta-se que o recurso à noção das “lentes” tão difundido e aceito pela disciplina também acaba por esterilizar e neutralizar potenciais teóricos ao aludir que as teorias alternativas são uma

questão de ângulo – incapazes de antemão em alcançar o *mainstream* como “a” visão privilegiada.

A realização da incursão das RI no terreno feminista e pós-colonial fez com que a disciplina entrasse no terreno “pós” das discussões sobre identidade, representação e diferença que marcaram a década de 1980 nas Ciências Humanas e Sociais. A noção de que o gênero – e de uma perspectiva *queer* também o sexo (BUTLER, 2014) – é algo culturalmente construído não é, portanto, uma contribuição original das feministas internacionalistas, mas das feministas pós-estruturalistas como um todo. Mas essa percepção é particularmente fundamental para o questionamento realizado sobre as masculinidades e o sistema internacional, a guerra e o militarismo. Ou seja, de uma perspectiva feminista das RI também precisamos entender como as masculinidades são mobilizadas de forma a reproduzir comportamentos que reforçam o sistema da guerra e outras múltiplas formas de violência, inclusive contra os próprios homens.

A violência – ou a possibilidade constante de recurso a ela – é um fenômeno central, recorrente e estruturante do mundo das Relações Internacionais. E, ao privilegiar os homens como os grandes protagonistas da política e do sistema internacional, a correlação entre violência e masculinidades seria assim uma consequência lógica. Parte da literatura feminista de RI aposta em exemplos empíricos para demonstrar afinidades entre mulheres e esforços pela paz. Esta perspectiva, no entanto, é controversa, uma vez que reforça o estereótipo feminino da mulher maternal, cuidadora e sentimental. Ainda que mulheres possam ser fundamentais para a construção de movimentos ou processos pacíficos, a dicotomia essencialista que associa mulher e paz, homem e guerra, trata de maneira superficial as múltiplas possibilidades de masculinidades e feminilidades diante cenários conflituosos.

Como dito, a ascensão do problema da violência sexual contra a mulher na agenda internacional constitui uma das grandes conquistas do movimento feminista global nas últimas décadas. A violação dos corpos femininos ocorre nos mais diversos tipos de cenários, bélicos ou pacíficos, públicos ou privados. A construção da ideia do estupro como arma de guerra ao longo dos anos 1990, a revelação e visibilidade do problema das “mulheres de conforto” exploradas pelo exército imperial japonês nos anos 1930, ou ainda mais recentemente, a indústria do turismo e exploração sexual na qual as mulheres são

traficadas como mercadorias, são três exemplos da diversidade de situações nas quais a violência sexual é considerada um grave problema internacional de violação aos Direitos Humanos.

No contexto colonial, masculino e militar, a violência contra a mulher sob todas as suas formas (simbólica, física, sexual) invadiu as esferas privadas e públicas, inclusive, com a própria convivência do Estado conquistador, colonizador e invasor. Particularmente na situação da violência colonial, as mulheres foram expostas como vítimas a situações não vividas pelo homem colonizado. Ainda mais particularmente para a mulher negra, o colonialismo e o imperialismo se utilizaram do racismo na perpetração das violências, inclusive, no âmbito do trabalho forçado e escravo. As feministas negras lembram que este tipo de situação afetou diretamente a própria noção privada e doméstica da “família negra”, na qual a mulher possui um protagonismo tal, ao ponto de relativizar sobre ela a aplicação da estrutura de dominação patriarcal: “Não que desejemos negar que a família possa ser uma fonte de opressão para nós, senão que [...] necessitamos reconhecer que durante a escravidão, nos períodos coloniais [...], a família negra tem sido terreno de resistência política e cultural contra o racismo”. (CARBY, 2012, p. 213)

É possível afirmar que muitas preocupações feministas que adentraram no campo das RI dos anos 1990 em diante exigem um tratamento contíguo ao pós-colonialismo, sobretudo, quando da necessidade de observar a interseccionalidade entre raça, gênero e classe. É precisamente essa a contribuição distintiva do pós-colonialismo em relação às outras tradições críticas da disciplina. (CHOWDHRY; NAIR, 2002) As opressões de gênero fraturam, em diferentes níveis, as desigualdades (pós)coloniais e as identidades que dela resultam:

Evidentemente, se você é pobre, negra e mulher, está envolvida de três maneiras. Se, no entanto, essa formulação é deslocada do contexto do Primeiro Mundo para o contexto pós-colonial (que não é idêntico ao Terceiro Mundo), a condição de ser ‘negra’ ou de ‘cor’ perde o significado persuasivo. (SPIVAK, 2010, p. 110)

A convivência entre colonialismo, patriarcado, racismo e eurocentrismo inclinam muitas autoras feministas internacionalistas a dialogarem com

autoras feministas pós-coloniais. As contribuições de Chowdhry e Nair (2002), Petmann (1996), Enloe (2004), Riley e Inayatullah (2006) e Riley e demais autores (2008) evidenciam que o pós-colonialismo e o feminismo são necessariamente complementares para a consolidação de uma agenda em RI preocupada com a contestação analítica das hierarquias e das relações de poder globais. Nesse sentido, a dimensão global do fenômeno colonial e imperial, o protagonismo de agentes sociais que não podem ser reduzidos ao Estado-nação e as metamorfoses do colonialismo e do imperialismo no contexto internacional desde a década de 1960 são notas importantes para pensarmos os diferentes impactos contemporâneos de ambos processos na vida das mulheres. Sob a lógica do neoliberalismo triunfante que desregula e transnacionaliza a exploração econômica, a divisão sexual, internacional e informal do trabalho é acentuada. (BULBECK, 1998)

As desigualdades pós-coloniais, ou seja, aquelas produzidas pelo colonialismo e continuadas após seu término formal, envolvem, portanto, um entrelaçamento complexo de escalas, atores, níveis, campos, processos, agências, intenções e resistências. Ainda que nem todas as desigualdades possam ser explicadas pelo colonialismo, é impossível pensá-lo sem a produção de desigualdades (econômicas, políticas, culturais). O colonialismo, assim, estabeleceu ou reforçou desigualdades globais, entre Estados, povos e pessoas. Assim, se tomarmos o colonialismo e o imperialismo como processos estruturantes da modernidade capitalista desde o século XVI, como estabelecer quando e o que é pós-colonial?

À esta pergunta já exaustivamente debatida por vários autores pós-coloniais foi oferecida uma resposta por Sanjay Seth (2013): “o ‘pós’ na teoria pós-colonial não significa o período ou era ‘depois’ que o colonialismo chegou ao fim, mas ao contrário, significa o período histórico inteiro depois do início do colonialismo”. (SETH, 2013, p. 1) O termo reivindica que a conquista, o colonialismo e o império “não são uma nota de rodapé ou episódio em uma história maior, como aquela do capitalismo, modernidade ou expansão da sociedade internacional, mas são, ao contrário, uma parte central e constitutiva dessa história”. (SETH, 2013, p. 20)

Chama a atenção para o período temporal estendido proposto por Seth em relação ao pós-colonialismo. Ainda que não seja uma definição compartilhada pelos autores pós-coloniais (afinal, o pós-colonialismo seria toda a história do

mundo moderno), o autor procura evidenciar os impactos que o encontro e a violência coloniais geraram para a própria formação do sistema internacional e para a atualidade de seus aproximadamente 200 países. A intervenção pós-colonial nas RI parte, em primeiro lugar, de uma profunda desconfiança e questionamento da narrativa westfaliana da formação do sistema internacional que obscureceu o colonialismo, o imperialismo e a escravidão que o constituiu. (HOBSON, 2013)

O eurocentrismo e o ocidentalismo do sistema internacional reflete, inclusive, na teorização da disciplina e na história que a disciplina conta sobre si. O pós-colonialismo em RI, assim como em outras áreas, convida a uma análise mais arguta da geopolítica do conhecimento que a própria área reproduz. Diferentes autores sustentam a existência de uma divisão global do trabalho que reproduz a lógica da geopolítica colonial e neoliberal: é do Norte global onde a criação de teorias com pretensões universais e explicativas são exportadas, ainda que muitas vezes alimentadas pelas dramáticas experiências do Sul. O pós-colonialismo – assim como as Teorias e Epistemologias do Sul – rejeita a ideia de que a produção teórica válida e aceitável no mundo é somente aquela realizada e autorizada pelas metrópoles; ao mesmo tempo, orientam-se pela democratização radical da construção coletiva e realmente global das Ciências Sociais. (CONNELL, 2015)

A entrada das RI nesta discussão é particularmente provocante por ser justamente ela a disciplina que teria a responsabilidade de amostras mais representativas do que vem a ser o “global”. Um pouco tardiamente, os autores pós-coloniais das RI descobriram que grande parte dos seus edifícios teóricos e empíricos eram representativos do Ocidente. Compreendendo o lugar da Europa e dos Estados Unidos agora como paroquialismo, todo um mundo não ocidental abriu-se aos pés da disciplina, sendo neste sentido que a necessidade e a urgência de descolonizá-la aparece com mais frequência.

Para promover uma agenda de pesquisa pós-colonial e feminista no Brasil, qual tipo de descolonização seria necessário? Não deixa de ser paradoxal que mais uma vez os principais autores do pós-colonialismo precisem lançar seus livros por editoras acadêmicas de prestígio, lecionar nas principais universidades do Norte, publicar nos principais periódicos internacionais da área, expor suas ideias em inglês, para autorizar o debate pós-colonial nas RI. Contudo, tal dinâmica, longe de ser exclusiva da área, é reproduzida em toda a história



do pós-colonialismo desde os anos 1980. Diálogos pós-coloniais sul-sul, em geral, foram e são intermediados e promovidos pelo Norte.

No Brasil ainda são poucos os autores e autoras empenhados nas discussões feministas e pós-coloniais no âmbito disciplinar das RI. A criação da Área Temática de Teorias das Relações Internacionais no âmbito da ABRI (Associação Brasileira de Relações Internacionais), a abertura de revistas acadêmicas influentes como a *Contexto Internacional* e a criação da Rede “Colonialidades e Política Internacional” em 2013 na PUC-Rio servem de estímulo para o fortalecimento desta agenda de investigação.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA UMA ABORDAGEM FEMINISTA E PÓS-COLONIAL DAS RI NO BRASIL**

Um retrato histórico e descritivo do desenvolvimento da área das RI no Brasil indica que sua agenda de pesquisa em RI é parcialmente colonizada e dependente dos grandes centros de produção do conhecimento do Norte Global. Essa parcialidade deve-se, sobretudo, à existência de uma trajetória prévia a respeito do estudo e da pesquisa em RI no país, refletindo ao mesmo tempo reprodução e autonomia quanto à originalidade das agendas de pesquisa. Ainda que seja orientada e informada pelos debates interparadigmáticos hegemônicos da área, a disciplina no Brasil tem comportado brechas e estimulado aberturas. A própria “diáspora” nacional contemporânea dos cursos de graduação e pós-graduação tem tornado a disciplina mais plural e heterogênea, em relação à lógica centrada no eixo Sudeste-Brasília. Observa-se, contudo, que a utilização das teorias contra-hegemônicas no Brasil, incluindo a própria teoria crítica neomarxista, ainda é francamente tímida.

A expansão brasileira da área coincide com a consolidação do debate pós-positivista em âmbito internacional (estadunidense e anglo-europeu). Não é preciso, portanto, que para descolonizar as RI no Brasil se atravesse algum tipo de etapa, ou se contente com os BRICS como representantes do Sul Global, ou ainda se utilize o pós-colonialismo canônico dos anos 1980 como uma grande novidade a ser explorada. Para aqueles que entendem ser preciso descolonizar as RI no Brasil, em primeiro lugar, deve-se reconhecer as características que lhe permitem atribuir o estatuto de ciência colonizada. Pelo o quê? Por quem? Por quê?

Estes questionamentos incitam a um exercício autorreflexivo da área sobre um leque ampliado em termos de ensino, aprendizagem, pesquisa, extensão; mas, sobretudo, sobre os horizontes normativos da disciplina situada no Brasil e na América Latina. O desinteresse sobre justiça, desigualdade, sub-representação não é algo raro dentre os corpos docente e discente. Da mesma forma, o afastamento naturalizado da aplicação da teoria democrática na prática da política internacional. A sub-representação política das mulheres, seja na vida interna dos Estados ou na sua diplomacia, por exemplo, é uma discussão praticamente ausente das discussões nacionais.

A construção de uma agenda feminista e pós-colonial de pesquisa em RI no Brasil não está livre do enfrentamento de resistências, principalmente, devido à sobrerrepresentação masculina de docentes, pesquisadores e autores. É possível ainda que estas perspectivas sejam tratadas como *soft* ou de nula importância para a formação de futuros profissionais. Ainda assim, a insistência nessas abordagens revela a possibilidade de tratamento de novos temas, questões e objetos, não alheios e caros às realidades pós-coloniais brasileira e latino-americana.

A inserção do debate pós-colonial na América Latina e a inserção da América Latina no debate pós-colonial ocorreram especialmente a partir dos anos 1990, sendo a segunda uma consequência da primeira. Esta diferenciação é necessária quando se observa que a discussão acadêmica do pós-colonialismo canônico não contemplou a América Latina. Foi justamente esta percepção que estimulou a incorporação do continente em uma releitura muito própria do pós-colonialismo, cuja devolução e absorção pelo debate global têm ocorrido de maneira paulatina. O subcontinente tem sido protagonista na renovação do interesse teórico, político e normativo sobre a ideia de descolonização, atualizando-a e vinculando-a com um sentido de justiça mais amplo no século XXI.

Viu-se que nem todos os autores pós-coloniais compartilham de perspectivas feministas e vice-versa. Por outro lado, elas são mais complementares do que excludentes entre si, sendo capazes de agregar e somar esforços teóricos para análise de determinados fenômenos, processos e objetos. Os desafios de uma abordagem feminista e pós-colonial das RI no Brasil passam pela construção autônoma e original de uma agenda de investigação atenta ao seu papel e lugar, assim como o da própria da América Latina, no sistema-mundo

moderno colonial. Lembra-se de Mariátegui (1928, p. 163), para quem “el descubrimiento de América es el principio de la modernidad: la más grande y fructuosa de las cruzadas. Todo el pensamiento de la modernidad está influido por este acontecimiento”. E, se adotarmos a definição de pós-colonialismo proposta por Seth, estaremos em um lugar privilegiado do mundo para reescrever uma contra-história do sistema internacional, buscando construir um senso de justiça situado entre o pós-colonialismo e o cosmopolitismo, no que há de melhor em sua tradição.

## REFERÊNCIAS

- ABRI, Associação Brasileira de Relações Internacionais. Minuta das Diretrizes Curriculares Nacionais. Belo Horizonte, MG, 2016. Disponível em: [http://www.abri.org.br/informativo/view?TIPO=13&ID\\_INFORMATIVO=139](http://www.abri.org.br/informativo/view?TIPO=13&ID_INFORMATIVO=139). Acesso em: 20 fev. 2016.
- AHMAD, A. *Linhas do Presente*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- ALATAS, S. F. Academic dependency and the global division of labour in the social sciences. *Current Sociology*, United Kingdom, v. 51, n. 6, 2003.
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. *The empire writes back: theory and practice in post-colonial literature*. New York: Routledge, 2002.
- BAHRI, D. Feminismo e/no pós-colonialismo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, ano 21, v. 2, n. 336, p. 659-688, 2013.
- BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.
- BULBECK, C. *Re-orienting western feminisms: women's diversity in a postcolonial world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- BURCHILL, S.; LINKLATER, A.; DEVETAK, R.; DONNELLY, J.; PATERSON, M.; REUS-SMIT, C.; TRUE, J. *Theories of International Relations*. Palgrave Macmillan: United Kingdom, 2005.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- CARBY, H. V. “Mujeres blancas, escuchad!: el feminismo negro y los límites de la hermandad feminina”. In: JABARDO, M. (ed.). *Feminismos Negros: una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.

- CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.
- CHOWDHRY, G.; NAIR, S. (ed.). *Power, Postcolonialism and international relations: reading race, gender and class*. New York: Routledge, 2002.
- CONNELL, R. *Southern Theory*. Polity Press, Cambridge, 2007.
- CONNELL, R. Social Science on a world scale: connecting the pages. *Sociologies in dialogue*, Porto Alegre, v. 1, n. 1, p. 1-16, jul./dez. 2015.
- DIRLIK, A. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 20, n. 2, Winter, p. 328-356, 1994.
- DIRLIK, A. Global South: predicament and promise. Project Muse. *The Global South*, [S. l.], v. 1, n. 1-2, 2007.
- ENLOE, C. *Banana, Beaches and Bases: making feminist sense of international politics*. Los Angeles: University of California Press, 2014.
- ESCOBAR, A. *La invención del tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana, 2007.
- FANON, F. *Peles Negras, Máscaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.
- GANDHI, L. *Postcolonial Theory: a critical introduction*. Austrália: Allen & Unwin, 1998.
- GILROY, P. Multiculturalism and Post-Colonial Theory. In: DRYZEK, J.; HONIG, B.; PHILLIPS, A. (ed.). *The Oxford Handbook of Political Science*. Oxford: Univesity Press, 2006.
- HALL, S. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009.
- HERZ, M. O crescimento da área de Relações Internacionais no Brasil. *Contexto Internacional*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 1, 2002.
- HOBSON, J. The other side of the Westphalian order. In: SETH, S. *Postcolonial Theory and International Relations*. Routledge: New York, 2013.
- KECK, M.; SIKKINK, K. *Activists beyond borders: advocacy networks in international politics*. New York: Cornell University Press, 1998.

- KEOHANE, R. International Relations Theory: Contributions of a Feminist Standpoint. *Millennium, Journal of International Studies*, London, v. 18, p. 245, 1989.
- KRISHNA, S. *Globalization and Postcolonialism: hegemony and resistance in the twenty-first century*. [S. l.]: Rowman: Littlefield, 2009.
- LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- LOOMBA, A. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge, 2005.
- MARIÁTEGUI, J. C. Obras completas de José Carlos Mariátegui. *La novela y la vida. En el día de la raza, 1928*. Disponível em: [https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/la\\_novela\\_y\\_la\\_vida/paginas/el%20dia%20de%20la%20raza.htm](https://www.marxists.org/espanol/mariateg/oc/la_novela_y_la_vida/paginas/el%20dia%20de%20la%20raza.htm). Acesso em:
- McCLINTOCK, A. The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Post-colonialism. *Social Text: Third World and Post-Colonial Issues*, [S. l.], n. 31-32, p. 84-98, 1992.
- MEC. *Cadastro Nacional de Cursos e Instituições de Educação Superior e Cursos Cadastro e-MEC*. Brasília, 2016. Disponível em: <http://emec.mec.gov.br/>. Acesso em: 5 fev. 2019.
- MENDOZA, B. Transnational feminism in question. *Feminist Theory*, Canada, v. 3, 2002.
- MIGNOLO, W. *La idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2005.
- MOHANTY, C. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial. In: NAVAZ, L.; CASTILLO, R. (ed.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Espanha: Cátedra, 2008. Disponível em: <http://webs.uvigo.es/pmayobre/textos/varios/descolonizando.pdf>.
- NANDY, A. A imaginação emancipatória: desafios do século 21. In: CASTRO, L. R. (org.). *A imaginação emancipatória*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2015.
- NKRUMAH, K. *Neo-Colonialism, Last Stage of Imperialism*. África, 1965. Disponível em: <http://www.marxists.org/subject/afrika/nkrumah/neo-colonialism/>. Acesso em: fev. 2014.
- PETTMAN, J. J. *Wordling women: a feminist international politics*. London: Routledge, 1996.

- PINTO, C. R. J. Feminismo, história e poder. *Revista de Sociologia e Política*, Curitiba, v. 18, n. 36, p. 15-23, 2010.
- RESTREPO, E.; ROJAS, A. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca, 2010.
- RILEY, R.; INAYATULLAH, N. (ed.). *Interrogating imperialism: conversations on gender, race and war*. London: Palgrave Macmillan, 2006.
- RILEY, R.; MOHANTY, C. T.; PRATT, M. B. *Feminism and war: confronting US imperialism*. New York: Zed Books, 2008.
- QUIJANO, A. "Colonialidad del poder y clasificación social". *Journal of world-systems research*, [S. l.], v. 11, n. 2, p. 342-386, 2000.
- SAID, E. *Orientalismo*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- SETH, S. (ed.). *Postcolonial Theory and International Relations*. Routledge: New York, 2013.
- SHOAT, E. Notes on the "Post-colonial". *Social Text*, New Haven, EUA, v. 3, n. 31/32, p. 99-113, 1992.
- SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- TICKNER, A.; CEPEDA, C.; BERNAL, J. L. *Brazilian Journal of International Relations*, Marília, SP, v. 2, n. 1, p. 6-47, jan./abr, 2013.
- UNITED NATIONS. *The United Nations and Decolonization*. United States, 2014. Disponível em: <http://www.un.org/en/decolonization/>. Acesso em: mar. 2014.
- WEBER, C. Good Girls, Little Girls, and Bad Girls: Male Paranoia in Robert Keohane's Critique of Feminist International Relations. *Millenium, Journal of International Studies*, [S. l.], n. 23, 1994.

# “INTERPRETAÇÕES DO BRASIL” E “FORMAÇÃO”: CONSIDERAÇÕES PARA A EXPOSIÇÃO DE UM LUGAR

VICTOR COUTINHO LAGE<sup>1</sup>

O campo das “interpretações do Brasil” tem despertado uma atenção renovada nas últimas décadas, como muitas publicações o indicam.<sup>2</sup> Têm sido pro-

- 
- 1 Agradeço aos comentários dos participantes do *workshop* realizado em Belo Horizonte, na PUC-Minas, nos dias 16 e 17 de outubro de 2015, na fase inicial de preparação deste livro, em especial a Ramon Blanco. Outra versão desse texto havia sido apresentada no *workshop* doutoral da *International Political Sociology*, realizado na PUC-Rio, no Rio de Janeiro, nos dias 2 e 3 de julho de 2015; agradeço a João Urt pelos comentários na ocasião. Este texto é um extrato traduzido e adaptado da minha tese de doutorado (LAGE, 2016), dedicada ao estudo dos usos do conceito de “formação” em algumas “interpretações do Brasil” do século XX. Dedico o texto aos moradores da Vila Autódromo, Rio de Janeiro, um dos *lugares* em que os *nexos globais da política contemporânea* mostravam suas implicações mais perversas no momento em que escrevi essa versão do texto; também foi na Vila onde conheci algumas das modalidades de resistência – também globalmente articuladas – mais fascinantes até hoje. Pós-escrito: hoje (03 abr. 2020), mais de quatro anos depois de ter finalizado a versão que ora vem a público, eu mudaria muita coisa nesse texto, mas isso talvez me levasse a transformá-lo substancialmente, o que optei por não fazer.
  - 2 Ver, por exemplo, Silvano Santiago (v. 3, 2000), Gildo Marçal Brandão (2007), Bernardo Ricupero (2008b), André Botelho e Lília Moritz Schwarcz (2009), Gabriela Nunes Ferreira e André Botelho (2010), Fernando Henrique Cardoso (2013), Luiz Bernardo Pericás e Lincoln Secco (2014). Outros esforços de “interpretação do Brasil” se mostram mais centrados em certas temáticas amplas. Nessa linha, ver, por exemplo, Lourenço Dantas Mota (2v, 1999), Carlos Guilherme Mota (2v, 1999), João Cezar de Castro Rocha (2003) e a coletânea *História do Brasil Nação: 1808-2010*, organizada por Lília Moritz Schwarcz (COSTA E SILVA, 2011; CARVALHO, 2012; GOMES, 2013; REIS, 2014; e SCHWARCZ, 2012) Não discu-

postas diferentes categorizações internas ao mesmo, baseadas, por exemplo, em “matrizes” (SANTOS, 1978), “tendências” (IANNI, 2000), “teses” (IANNI, 2004), “linhagens” (BRANDÃO, 2005) ou “abordagens”. (TAVOLARO, 2005, 2008) As múltiplas áreas do conhecimento às quais o campo se conecta e a variedade de temáticas por ele avançadas ou com potencial para tanto (ligadas a classe, raça, região, gênero, entre outras) são traços constantemente destacados como uma “vantagem em meio ao labirinto da especialização acadêmica contemporânea”. (SCHWARCZ; BOTELHO, 2011, p. 11)

Um dos conceitos mais recorrentes nas “interpretações do Brasil” é o de “formação”. Tanto na avaliação de como tem se dado o processo de modernização no Brasil quanto na identificação das desigualdades e disparidades internas no país, a comparação entre o processo formativo brasileiro e processos formativos de outras partes do mundo – em especial Europa (Inglaterra e França, com mais frequência), Estados Unidos e América Latina – ocupa uma posição central nessas interpretações. A comparação com a Europa e com os Estados Unidos conduz amiúde a representações da modernidade brasileira (ou a narrativas do processo de modernização do país) sob o signo da “incompletude”, da “inautenticidade” e de seu caráter “periférico”; o Brasil seria “nem tradicional nem completamente moderno”. (TAVOLARO, 2008) No que diz respeito à comparação com países da América Latina, é constante a referência à hegemonia da religião católica e à unidade da língua portuguesa como sendo duas razões fundamentais pelas quais a colônia portuguesa na América gerou apenas um país formalmente independente, ao passo que a colônia espanhola gerou uma multiplicidade de países.<sup>3</sup>

---

tirei aqui as especificidades e controvérsias suscitadas pelas expressões “interpretações do Brasil”, “pensamento social brasileiro”, “pensamento social no Brasil” e suas variações; para efeito do texto, basta dizer que “interpretações do Brasil” engloba as mais diversas áreas do conhecimento, atravessando Sociologia, Estudos Literários, Ciência Política e mesmo, em certa medida, áreas do conhecimento geralmente situadas fora das ditas ciências sociais ou humanidades. Por fim, noto que a expressão “interpretações do Brasil” também pode - e, eu sugeriria, deve - ser pensada como referência a esforços de interpretação do Brasil para além do ambiente acadêmico ou artístico - abrir-se-ia, nesse caso, a necessidade de se pensar de maneira mais detida a noção de “interpretação”, o que não farei nesse texto.

- 3 Desnecessário dizer, essas representações, cada vez mais questionadas, não exaurem os padrões comparativos identificáveis nas “interpretações do Brasil”. Sugiro apenas que elas sejam as mais recorrentes.



A mobilização de parâmetros externos nas “interpretações do Brasil” conecta intimamente, de um lado, como a formação do Brasil contemporâneo é interpretada e, de outro, como a produção de conhecimento é concebida. Neste texto, meu foco será na segunda, levantando algumas reflexões sobre como as “interpretações do Brasil” podem ajudar na problematização da produção de conhecimento e como isso traz à tona potenciais caminhos para se teorizar a modernização. Das múltiplas maneiras de se explorar o ponto, proponho que se pense a teorização pela via da relação entre *lugar* e a mobilização de fontes por parte de quem teoriza/interpreta.

No que se segue, meu propósito é levantar considerações gerais sobre um possível caminho – entre outros – para se ler as “interpretações do Brasil”. Duas maneiras de mobilizá-las me parecem particularmente problemáticas: em primeiro lugar, quando são vistas como exemplos ou casos particulares de uma teoria geral a ser importada e aplicada; e, em segundo lugar, quando são tomadas como estudos que evidenciam um caso – “o caso brasileiro” – de uma modernização supostamente fracassada (as comparações com modernizações supostamente bem sucedidas se mostram aqui quase sempre marcantes, implícita ou explicitamente).<sup>4</sup> A meu ver, as “interpretações do Brasil” podem ser pensadas não apenas como textos que expõem diferentes visões modernizantes do país (e, com isso, apontam falhas, incompletudes e/ou inautenticidades no processo formativo brasileiro), mas ao mesmo tempo como textos que expõem diferentes críticas à própria noção de modernização em seu caráter universalizante.

---

4 Uma terceira mobilização, bem menos comum hoje em dia e em geral associada a Gilberto Freyre, tende a ver o “caso brasileiro” como exemplo de um processo formativo marcado pela coexistência mais ou menos harmônica e pacífica entre as “raças”. Esse tipo de mobilização não foi raro nos Estados Unidos, por exemplo, como forma de contrastar a violência das relações raciais no país com a suposta “democracia racial” brasileira. Ainda, o “caso brasileiro” foi relevante para uma iniciativa da Unesco nos anos 1950, voltada ao estudo das relações raciais. Ver, por exemplo, (MAIO, 1999). Tão problemático quanto os dois primeiros, esse terceiro tipo conserva ainda certa ressonância nas representações que muitos estrangeiros possuem do Brasil, assim como nas interpretações que muitos brasileiros têm do país como um lugar de “democracia racial”. Não seria possível neste texto tratar de toda a complexidade decorrente desse tipo de mobilização.

O que se verá adiante, vale reiterar, é a proposta de linhas gerais para uma abordagem das “interpretações do Brasil”; ou, notas para uma agenda de pesquisa/problematização.

Tendo em vista que, ao longo do texto, recorrerei a pensadores nascidos e/ou formados em países ditos “centrais”, muitas vezes associados a correntes de pensamento consideradas eurocêntricas, torna-se importante explicitar minha posição acerca de algumas controvérsias que tais opções podem engendrar. Não recorro a textos de europeus ou estadunidenses por eles supostamente proverem reflexões ou teses de aplicabilidade universal e não vejo qualquer incompatibilidade apriorística entre a mobilização de tais textos e a reflexão sobre a condição “periférica”.

Além disso, como mobilizo pensadores como Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha e Dipesh Chakrabarty, com frequência identificados como “pós-coloniais”, outra consideração preliminar se mostra necessária. Alguns pensadores latino-americanos – brasileiros inclusive – têm demonstrado resistência ao rótulo “pós-colonialismo”. Sem entrar em detalhes da controvérsia, tomo a posição de Walter Dignolo como expressão de algo que pretendo não replicar. Em suas palavras, “a analítica da colonialidade e a programática da descolonialidade se distancia e vai além do pós-colonial”, introduzindo uma “fratura” tanto “no projeto eurocentrado da pós-modernidade” quanto em um “projeto de pós-colonialidade fortemente dependente do pós-estruturalismo, na medida em que Michel Foucault, Jacques Lacan e Jacques Derrida têm sido reconhecidos como o fundamento do cânone pós-colonial: Edward Said, Gayatri Spivak e Hommi [sic] Bhabha”. (MIGNOLO, 2007, p. 452)<sup>5</sup> Walter Dignolo reivindica outras fontes, tais como Frantz Fanon, Aimé Césaire, Mahatma Gandhi, e almeja com isso operar a “desconexão (*de-linking*)” ou “descolonização (*de-colonization*)”. De acordo com sua proposição, essa desconexão não busca “modernidades alternativas”, e sim “alternativas à modernidade” e à “civilização neoliberal”. (MIGNOLO, 2007, p. 465, p. 492, grifo do autor)<sup>6</sup>

A despeito das cruciais diferenças entre os textos associados a um rótulo ou a outro (como “pós-colonialismo”, “marxismo”, “desconstrução”...), penso

---

5 Todas as traduções são minhas, exceto quando especificado o contrário.

6 O quadro das controvérsias se torna ainda mais complexo se, às posições acima, soma-se o debate em torno do chamado pós-colonialismo lusófono. Ver Santos (2003) e Madureira (2008).

que o problema reside, em primeiro lugar, nos próprios usos de tais rótulos, à medida que recaírem em rejeições ou aceitações apressadas e por vezes irrefletidas de um texto, com base na sua suposta filiação a certa corrente. A mobilização dos textos que proponho não somente resiste a esse tipo de implicação da rotulação, como também não pressupõe qualquer compromisso fiel à obra de qualquer pensador citado. Esta não é uma maneira de negligenciar possíveis e importantes diferenças, e sim uma forma de evitar que as mesmas se tornem impedimentos a encontros entre textos voltados a diferentes problematizações.

Em adição a isso, não é incomum a posição segundo a qual “desconstrução”, “pós-estruturalismo” ou “teoria crítica” se mostrariam incapazes de apreender plenamente a chamada condição pós-colonial, por serem, no limite, eurocêntricos; ou mesmo a posição segundo a qual “pós-colonialismo” e “estudos subalternos” não se adequam à América Latina ou aos países de língua portuguesa, tendo em vista que eles se ocupariam da modernidade tal como concebida no século XVIII, ao passo que a colonização da América Latina, por exemplo, se deu em um momento histórico anterior – que alguns, como Mignolo (2003), vão definir como “primeira fase da modernidade”. Sugiro que tais posições, não raro, correm o risco de essencializar determinada “condição pós-colonial”, que aparece quase que definida por uma marca histórica de origem. No limite, pode-se acabar reproduzindo, ainda que pelo polo invertido, a dicotomia entre “modernidade” e “não modernidade”.<sup>7</sup> Nesse sentido, concordo com Breno Bringel e José Maurício Domingues – estendendo o ponto para os demais campos do conhecimento, não só para a sociologia – quando dizem que a “a sociologia periférica não deveria se basear em certidões de nascimento, mas sim no compromisso com a elaboração de determinados debates e agendas intelectuais”. (BRINGEL; DOMINGUES, 2015, p. 63)<sup>8</sup>

Dito isso, o texto prossegue em quatro partes. A próxima seção coloca o problema da relação entre *lugar* e política do conhecimento. Em seguida,

---

7 O que por vezes ocorre nos próprios textos de Walter Mignolo. Para uma leitura crítica, ver Domingues (2009).

8 Minha divergência com os mesmos pensadores se dá no que considero ser uma subapreciação do potencial do que chamam de “pensamento pós-colonial” para problematização em tela no próprio texto deles e, de maneira geral, nas reflexões de foco teórico de José Maurício Domingues.

sugere-se um ponto de entrada para se explorar as “interpretações do Brasil”, com foco no conceito de “formação”. A terceira parte busca mostrar muito brevemente como esse caminho pode ser efetivamente traçado, com base em menções panorâmicas a certas “interpretações do Brasil”. A última parte se dedica a notas finais, com breve recapitulação dos pontos principais do texto.

## LUGARES E POLÍTICA DO CONHECIMENTO

Luiz Costa Lima publicou em 1991 uma coletânea de textos próprios intitulada *Pensando nos Trópicos*, onde ele diz “exercer o gosto de pensar como habitante dos trópicos, fazendo-os presentes no trato com qualquer objeto, seja ele ou não ‘tropical’”. (LIMA, 1991, p. 12) O pensador também diz que “[q]uando escrevo sobre Cervantes, Diderot ou Mallarmé não me finjo de analista europeu. Não o faço mesmo porque sei que, se houver alguma novidade no que disser, ela se entrosa com a ótica que me concedem as dificuldades quase desesperadoras do terceiro mundo”. (LIMA, 1991b, p. 21) Anos mais tarde, Luiz Costa Lima diz que “a *diferença* alcançada por obras que tematizam a experiência vivida em continentes marginalizados e metropolitanos internaliza *lugares* distintos, tendencialmente provocadores de configurações diferenciadas”. (LIMA, 2003, p. 23, grifo do autor) *Lugar* é visto e sentido – é experienciado/vivenciado – não como uma delimitação geográfica, mas como “um condensador temporal de expectativas, possibilidades e vivências”. (LIMA, 2003, p. 25, n. 6) Está em jogo aqui a relação entre “configurações diferenciadas” e o “lugar em que se processa a diferença ou em que ela é recebida”. (LIMA, 2003, p. 25) Retornarei adiante a essa concepção de *lugar*.

Em um texto escrito para um periódico australiano que dedicou um número especial a sua obra, Luiz Costa Lima expressa certo desabafo: “deixe-me dizer o que significa viver intelectualmente lá [isto é, no nosso desprezado hemisfério]: significa saber de antemão que seu trabalho não terá difusão, em particular se sua língua materna não for uma língua cosmopolita – é o caso do português”. E o que lhe parece ainda pior, “significa que, até mesmo nos círculos da *intelligentsia* local, sua reflexão será recebida com alguma desconfiança, já que não é reconhecida como algo que descende de uma ‘fonte’ legítima, isto é, de um pensador ou movimento cuja matriz esteja localizada no primeiro mundo”. (LIMA, 2009, p. 122) Essa observação me é crucial em

um aspecto específico: ela chama atenção para a reprodução interna de uma relação hierárquica entre o conhecimento produzido no “centro” e o que se produz na “periferia”. Nesse sentido, reforça-se o ponto de que a relação entre *lugar* e a política de produção de conhecimento pode ser entendida para além de um pressuposto fronteiro geográfico. Esta é a problematização que busco continuar traçando no que se segue.

Referindo-se ao “intelectual latino-americano”, Luiz Costa Lima diz que, ao se deparar com os modelos de pensamento mais frequentemente disponíveis, esse intelectual “se acostumou a se ver e a ser visto como um adaptador e um difusor de correntes de pensamento, previamente legitimadas nos países metropolitanos”. (LIMA, 1991c, p. 134) Isso pode ser percebido, eu diria, na prática de se buscar a aplicação de uma teoria “atual(izada)” – em geral formulada nos Estados Unidos ou na Europa, por estadunidenses ou europeus – a um “estudo caso” ligado à suposta “realidade brasileira”, “periférica”, ou algo do gênero. Essa prática corriqueira se mostra em diferentes campos do conhecimento, com uma aplicabilidade flexível o suficiente para abarcar os mais distintos “casos”.

Diante disso, não defendo uma rejeição de fontes externas, em benefício de alguma “pureza nacional” ou “interna”, de alguma “autenticidade” do conhecimento. Como dito acima, o certificado de nascimento da teoria não é a única coisa que importa, e sim como ela pode ser colocada em movimento. Um momento ainda com Luiz Costa Lima me ajuda a sumarizar o ponto: “o isolamento nacional das literaturas só ajuda a preservação do *status* colonial”. (LIMA, 1991, p. 39) Em linha similar, Silviano Santiago faz um alerta: por um lado, os “intérpretes do Brasil” não podem buscar a emulação apenas do que é ditado pelo “pelo progresso evolutivo oferecido pelas nações do Primeiro mundo e pela modernização ocidental”; por outro lado, “[a]brasilrear-se não significa tornar-se xenófobo, ter aversão às culturas estrangeiras”. (SANTIAGO, 2005, p. 9)<sup>9</sup> Fascínio e rejeição pelo “modelo externo” muitas vezes podem ser lados de um mesmo problema, afinal.

---

9 Para Silviano Santiago, em outro texto, há certo método que precisa ser rejeitado, segundo o qual a “fonte” ou a “influência” exercida por algum “modelo metropolitano” é o que confere legitimidade ao conhecimento produzido na América Latina: “[t]al discurso crítico [isto é, tal método] reduz a criação dos artistas latino-americanos à condição de obra parasita, uma obra que se nutre de uma outra sem nunca lhe acrescentar algo de próprio; uma obra cuja

Em outra ocasião, Silviano Santiago propiciou novo ângulo para a problematização em tela, ao destacar que os intelectuais brasileiros com frequência são questionados em países metropolitanos sobre a contribuição que a “produção cultural no Brasil” traz para a “teoria crítica”. (SANTIAGO, 2004, p. 194) Continuarei com Silviano por mais um instante, porém proponho ampliar sua consideração sobre a teoria crítica para a produção de conhecimento de forma geral. Para ele, a questão precedente assume certa fratura: de um lado do mundo intelectual, estaria o lócus de enunciação metropolitano ou central, por isso superior e universal; do outro lado, estaria o lócus periférico, subalterno e particular.<sup>10</sup> Em suma, está em jogo a distinção entre “receptores” e “produtores” de conhecimento e de modelos de pensamento; distinção que faz dos primeiros o destino de referências “cognitivas, ético-morais, estético-expressivas e institucionais” fabricadas pelos segundos. (TAVOLARO, 2014, p. 638)

Como sugeri acima, essa distinção atravessa as áreas do conhecimento mais variadas. Fernando Henrique Cardoso e Enzo Faletto destacaram nos anos 1970 as limitações de se utilizar, para a compreensão de países da América Latina, arcabouços conceituais pensados para a formação da sociedade capitalista e para o desenvolvimento econômico de “países desenvolvidos”. (CARDOSO; FALETTO, 1977, p. 139) J. Leite Lopes, por sua vez, destacou que a “utilização da ciência e da tecnologia para um mais rápido desenvolvimento dos países do Terceiro Mundo não pode limitar-se a uma importação passiva de conhecimentos e técnicas elaboradas e patenteadas no exterior”. (LOPES, 1977, p. 154) Wanderley Guilherme dos Santos observou um padrão similar de importação de modelos externos pelas Ciências Sociais no Brasil; a seu ver, essas ciências tiveram sua evolução condicionada por dois processos: “o da forma de absorção e difusão interna dos avanços metodológicos e substantivos gerados em centros culturais no exterior”; e “o dos estímulos

---

vida é limitada e precária, aprisionada que se encontra pelo brilho e pelo prestígio da fonte, do chefe de escola”. (SANTIAGO, 2000, p. 18)

- 10 Talvez fosse mais produtivo pensar esses lados em termos de uma dupla indecibilidade (e não uma causalidade unilinear). A primeira relação indecidível é a que se estabelece entre o lócus central (ou o lócus periférico) e seu atributo superior e universal (ou subalterno e particular). Haveria um lócus “central” que não fosse já por isso considerado universal e superior? E ainda, haveria um lócus universal e superior que não fosse já por isso “central”? (O mesmo valendo para o lócus periférico, subalterno, particular). A segunda relação indecidível se configura entre as próprias noções de centro e periferia.

produzidos pelo desenrolar da história econômica, social e política do país”. (SANTOS, 1978, p. 17)

Mais recentemente, Gildo Marçal Brandão apontou certa “divisão mundial do trabalho intelectual” a ser resistida; de acordo com ela, alguns estão a cargo da “teoria”, ao passo que outros, “da sua aplicação” e/ou da produção de “matéria empírica para consumo e industrialização pelos intelectuais dos países centrais”. (BRANDÃO, 2007, p. 180) Um raciocínio similar foi conduzido por Christian Lynch ao discutir a “história da história do pensamento político-social brasileiro” de 1880 a 1970; sua hipótese é a de que, “no Brasil, suas elites sempre consideraram seus produtos intelectuais mais ou menos inferiores àqueles desenvolvidos na Europa e nos Estados Unidos, em consequência de uma percepção mais ampla do caráter periférico do seu país”. (LYNCH, 2013, p. 730-1) Tal condição se liga a uma dimensão que é tanto temporal (“atraso”) quanto espacial (“periferia”), e que está inscrita em uma “divisão internacional do trabalho intelectual: na geografia do mundo, o ‘centro’... produzia o ‘universal’ (filosofia, teoria, ciência); ao passo que cabia à periferia aplicá-lo às suas circunstâncias particulares”. (LYNCH, 2013, p. 734-5)<sup>11</sup>

Dito isso, considero suficientemente delineados os contornos da problematização que pretendo explorar adiante.<sup>12</sup> Em poucas palavras, trata-se de discutir uma questão, que perpassa os mais diversos campos de conhecimento (sociologia, estudos literários, economia, ciência política e até mesmo ciência e tecnologia), concernente à relação entre *teorização* e *lugares* concebidos como não “centrais”.

---

11 Direta ou indiretamente, todos os textos citados acima se referem a um ambiente intelectual brasileiro composto por instituições universitárias e preocupações disciplinares em graus variados. Alguns se lembrarão imediatamente da controvérsia nos anos 1950 e 1960 entre Florestan Fernandes e Guerreiro Ramos acerca da tarefa da sociologia no Brasil. Ou ainda, das divergências em torno da forma ensaística de escrita, supostamente “pré-científica”, em oposição ao trabalho “científico” universitário; exemplos disso são as revisões que Sérgio Buarque de Holanda fez de sua própria trajetória de ensaísta a historiador e as divergências entre Florestan Fernandes e Wanderley Guilherme dos Santos acerca da investigação científica no Brasil. Para mais sobre isso, ver Gildo Marçal Brandão (2005, 2007), André Botelho (2008, 2010, 2012), Bernardo Ricupero (2007, 2011), Fábio Cardoso Keinert e Dimitri Pinheiro Silva (2010) e Renato Lessa (2011).

12 Retomei, mais recentemente, esse ponto, por outra via, em Lage (2019). Ver, ainda, Selis, Urt e Lage (2019), texto de apresentação do Dossiê *Teoria das Relações Internacionais no Brasil*, publicado pela revista *Monções*.

Sendo “um condensador temporal de expectativas, possibilidades e vivências”, como disse Luiz Costa Lima, a noção de *lugar* não deriva de uma condição previamente estabelecida – no caso em tela, uma condição anterior atrelada a concepções como periferia, terceiro mundo ou, como vem sendo mais comum, sul global. Essa noção tem, ao contrário, o potencial de questionar tais concepções e suas implicações. Há um forte elo entre, de um lado, como a produção de conhecimento acadêmico é entendida e, de outro, como o processo formativo brasileiro é interpretado. Diante disso, não surpreende que (i) a disparidade regional interna ao Brasil, (ii) a comparação constante com Estados Unidos e Europa, e (iii) a identificação de deficiências internas (inautenticidade, incompletude, fracasso) sejam traços recorrentemente inscritos tanto nas discussões sobre o ambiente acadêmico brasileiro quanto nas próprias interpretações do processo formativo do país. A academia não é uma torre de marfim desconectada da sociedade ou da política.

De acordo com Homi K. Bhabha (1994, p. 1), o que se mostra “teoricamente inovador e politicamente crucial[é]a necessidade de se pensar para além de narrativas de subjetividades originárias e iniciais, e se focar naqueles momentos ou processos produzidos na articulação de diferenças culturais”. Nesse sentido, “os ‘limites’ epistemológicos daquelas ideais etnocêntricas” também podem ser explorados como “fronteiras enunciativas de uma gama de outras vozes e histórias dissonantes e mesmo dissidentes – das mulheres, dos colonizados, de grupos minoritários, de portadores de sexualidades policiadas”. (BHABHA, 1994, p. 4-5) Meu esforço aqui se conecta ao de Homi K. Bhabha, na medida em que almeja se distanciar em certa medida “das tradições da sociologia do subdesenvolvimento ou da teoria da ‘dependência’” e resistir “à busca de formas holísticas de explicação social”; com isso, força-se um reconhecimento “das fronteiras culturais e políticas mais complexas situadas no extremo dessas esferas políticas frequentemente opostas”. (BHABHA, 1994, p. 173) Forçar esse reconhecimento e “provincializar a Europa” (como proposto por Dipesh Chakrabarty (2000) são dimensões fundamentais na problematização dos *lugares* de enunciação constituídos nas “interpretações do Brasil”.

Sugiro que esses lugares reproduzem certa articulação espaço-temporal ligada a uma noção universalizante de modernização, *ao mesmo tempo* em



que proveem frestas para potenciais críticas a essa própria noção.<sup>13</sup> Em outros termos, de um lado, elas reproduzem e endossam diferentes variações de uma perspectiva modernizante sobre o processo formativo brasileiro; de outro lado, podem ser exploradas pelas frestas que abrem para uma problematização da modernização.<sup>14</sup>

O desejo por modernização na política do conhecimento e na prática política tem sido “um sonho intenso”<sup>15</sup> no Brasil (mas não só), convertido por vezes em pesadelo – especialmente para as subjetividades subalternizadas no processo. Aqui, em vez de repudiar ou endossar tal sonho, busco propor uma forma de interpretá-lo, situando minha posição no que Gayatri Chakravorty Spivak chamou de “dupla vinculação (*double bind*)”. De acordo com ela, a “arrogância da consciência humanista europeia radical”, que oblitera os limites históricos, linguísticos e culturais da figura do “Homem”, não pode ser resolvida pela simples inversão de perspectiva, segundo a qual “apenas o marginal pode falar pela margem”, a despeito da relevância dessa outra perspectiva. (SPIVAK, 1999, p. 171) A “arrogância eurocêntrica” e o “nativismo irrefletido” compartilham a premissa de que a alteridade pode ser plenamente conhecida – seja através de um padrão supostamente universal, seja pela multiplicidade de subjetividades particulares.

---

13 Embora eu não vá desenvolver o conceito, “frestas faz alusão ao título do livro recente de Luiz Costa Lima, *Frestas: a teorização em país periférico* (LIMA, 2013).

14 O campo das “interpretações do Brasil”, na direção que venho sugerindo que seja mobilizado, não tem por finalidade ser um locus das possibilidades e impossibilidades de se encontrar o “outro”, o “subalterno”, o “nativo informante”, no sentido que Gayatri Chakravorty Spivak atribui aos termos. (SPIVAK, 1999, 2003) Também não é uma maneira de se trazer à tona alguma variante de uma contribuição do “terceiro mundo” para “a política ou o conhecimento ocidentais”, como Robert J. C. Young formula seu próprio propósito. (YOUNG, 2004, p. 15) Ambas as finalidades são cruciais, sem dúvida, e espero que ressoem de alguma maneira neste texto, afinal é de suma importância que se questione como a concepção de “ocidente” tem silenciado o “subalterno” ou a “heterogeneidade do outro”. Além disso, também se mostra crucial entender como contribuições do chamado “terceiro mundo” ou “sul global” têm sido desconsideradas ou cooptadas pelo mesmo “ocidente” – tanto na política amplamente entendida quanto na política do conhecimento. Tudo isso permeia minha discussão. Contudo, meu foco neste texto vem por outro ângulo (talvez complementar), como se tem proposto.

15 Título de um documentário recente de José Mariani, lançado em 2014, focado no processo socioeconômico do século XX brasileiro. Ficha técnica disponível em: <http://www.umsonho intenso.com.br/sinoficha.html>. Acesso em: 20 jan. 2016.

Trata-se, portanto, de um trabalho incessante *nas* fronteiras e *a partir* delas, algo próximo ao que Walter Mignolo chama em certas instâncias de “pensamento fronteiriço”. (MIGNOLO, 2003) Um pensamento que não se separa de suas implicações políticas, tendo em vista que, como R. B. J. Walker afirma, as “fronteiras que dividem nossos espaços no terreno [*on the ground*] também permitem [*enable*] nossa imaginação política no tempo”; e, de maneira recíproca, “nossa capacidade de entendermos a nós mesmos como sujeitos modernos, agindo na trajetória temporal que viemos a tratar como o terreno inevitável das liberdades modernas, também mapeia nossa imaginação política no espaço”. (WALKER, 2010, p. 31-32) Esse pensamento fronteiriço, segundo proponho, pode ser desdobrado nas frestas potencialmente abertas pelas “interpretações do Brasil”.

Como textos que endossam diferentes perspectivas modernizantes, as “interpretações do Brasil” internalizam e reproduzem variações dessa “arrogância europeia”, expressa pelo padrão de importação de modelos de pensamento para a “realidade brasileira” e por vezes tomando certo modelo de formação nacional europeu ou estadunidense como parâmetro a partir do qual a modernidade brasileira é interpretada – quase invariavelmente – como “deficiente”, “incompleta” e/ou “inautêntica”. Como potenciais críticas à modernização, esses textos podem auxiliar na problematização dessa arrogância, sem recair na oposição nativista. Nesse sentido, concordo com João Marcelo Maia: as “interpretações do Brasil” podem “falar não apenas do Brasil, mas também sobre dilemas modernos globais a partir de um ponto de vista distinto daquele formulado no mundo europeu e anglo-saxão”. (MAIA, 2009, p. 156) E concordo com Sergio Tavolaro (2014, p. 635):

Talvez com alguma dose de ironia... é possível identificar nas mais célebres obras interpretativas da ‘peculiaridade brasileira’ [...] antecipações a críticas contemporâneas ao discurso da modernidade. As possibilidades dessas antecipações encontram-se associadas à posição não hegemônica de enunciação de tais intérpretes, que lhes permitiu vislumbrar a experiência moderna de ângulos incomuns às posições hegemônicas.

Nessa orientação, as “interpretações do Brasil” tornam-se um campo profícuo para se repensar o que significa entendermos a nós mesmos como sujeitos

modernos e para se teorizar sobre a modernidade a partir disso. No limite, esse esforço implica no questionamento de distinções, tais como “primeiro mundo” e “terceiro mundo”, “centro” e “periferia”, “Norte” e “Sul Global”, “Ocidente” e “seus outros”. Em suma, as “interpretações do Brasil” podem *expor um lugar* a partir do qual a modernidade precisa ser repensada.<sup>16</sup> Na próxima seção, especifico uma das frestas a serem exploradas: os usos do conceito de formação.

## (DE)FORMAÇÃO DO “BRASIL” PELAS FRESTAS DA “MODERNIDADE”

Tem sido apontada há bastante tempo a recorrência e a centralidade do conceito de “formação” nas “interpretações do Brasil”, especialmente desde a primeira metade do século XX.<sup>17</sup> Gabriela Nunes Ferreira e André Botelho destacam a importância do conceito para muitas “interpretações do Brasil” dos anos 1920 aos anos 1940 focadas na “questão da *formação* nacional, aliada à da modernização”. (FERREIRA, 1996, p. 229, grifo nosso) e no estudo da “*formação* da sociedade brasileira” (BOTELHO, 2010, p. 47, grifo nosso); Simone Meucci afirma que, nos anos 1930, “surgiram interpretações do Brasil que têm em comum uma obsessão: a ideia de decifrar a *formação*, as *origens*, as *raízes* do Brasil”. (MEUCCI, 2010, p. 311, grifo original) Bernardo Ricupero, por sua vez, diz não ser “mero acaso que num país com passado colonial, como o Brasil, a *formação* seja um tema recorrente para seus intelectuais”. (RICUPERO, 2008a,

---

16 Mantenho deliberadamente a ambiguidade em “expor um lugar”. Seria este *lugar* o conjunto de textos ou o contexto supostamente externo a ele? Qual seria relação entre texto e contexto? “Expor” seria *desvelar*, *descobrir*, ou seria *produzir*, *construir* um lugar? Vale lembrar, “expor” se liga ao mesmo tempo a “apresentar algo/alguém” e a “colocar algo/alguém em risco” ou “a nu”.

17 Uma breve e não exaustiva lista de textos em que o conceito adquire centralidade (por vezes já em seu título ou subtítulo) inclui: *Populações Meridionais do Brasil* (1920, volume 1; 1952, volume 2) e *Instituições Políticas Brasileiras* (1949), de Oliveira Vianna; *Evolução Política do Brasil* (1933) e *Formação do Brasil Contemporâneo: Colônia* (1942), de Caio Prado Júnior; *Casa Grande & Senzala* (1933), *Sobrados e Mucambos* (1936) e *Ordem e Progresso* (1959), de Gilberto Freyre; *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda; *Os Donos do Poder: Formação do Patronato Político Brasileiro* (1958), de Raymundo Faoro; *Formação Econômica do Brasil* (1959), de Celso Furtado; *Formação da Literatura Brasileira* (1959), de Antonio Candido; *Formação Histórica do Brasil* (1962), de Nelson Werneck Sodré; e *A Revolução Burguesa no Brasil* (1975), de Florestan Fernandes.

p. 66, grifo nosso) Já de acordo com Vera Alves Cepêda, “formação”, ao lado de “interpretação”, são “palavras-chave quando falamos de pensamento social brasileiro clássico”. (CEPÊDA, 2012, p. 105)

Marcos Nobre chega mesmo a identificar a existência de um “paradigma da ‘formação’” no pensamento brasileiro – “caduco, mas ainda vivo”. (NOBRE, 2012) Silviano Santiago, por sua vez, diz que “formação”, enquanto episteme ou paradigma, “funda e estrutura no século XX brasileiro os múltiplos saberes confessionais, artísticos e científicos que compartilham – a despeito de suas especificidades e apesar de versar sobre objetos indiferentes – determinadas formas ou características gerais de nosso ser e estar em desenvolvimento”. (SANTIAGO, 2013, p. 259) Evando Nascimento, referindo-se mais especificamente às interpretações de “literatura e nacionalidade”, identificou “dois modelos de reflexão” de destaque no Brasil no século XX. O primeiro se liga à “ideia de formação”, é “decididamente bem-comportado, civilizatório e humanista”, e implica na necessidade importação de um “mito metropolitano” para a construção do “mito correlato da jovem e independente nação brasileira”; o outro modelo se liga ao “mito ‘bárbaro’ e ‘mau’ da antropofagia”, que é um “mito de de-formação”, associado ao processo colonizador do país. (NASCIMENTO, 2011, p. 335)

Não tenho por objetivo neste texto discutir a existência ou não de um paradigma, ou de uma episteme, da “formação”, menos ainda de delimitar um por minha conta e risco. Também não defendo que seja necessário distanciar-se do conceito ou ir além dele, em direção a um novo paradigma, ou nova episteme. Ao invés disso, pretendo explorar linhas gerais de como a noção de “formação” nas “interpretações do Brasil” expõe uma problematização potencial da modernidade.

(Antes de prosseguir, um alerta: se, daqui para frente, a discussão do conceito de “formação” se mostrar por vezes ambígua, ora dizendo respeito ao modo como os textos identificam certo Brasil, ora referindo-se a como os textos discutem a produção de conhecimento, tal ambiguidade não deve necessariamente ser tomada como erro passível de desambiguação, mas sim como um indício da indecibilidade entre texto e contexto no âmbito da política e da política do conhecimento no que concerne à problematização que aqui se propõe.)

Segundo Paulo Arantes, “[s]alvo em casos flagrantes de autoengano deliberado, todo intelectual brasileiro minimamente atento às singularidades de um quadro social que lhe rouba o fôlego especulativo sabe o quanto pesa a ausência de linhas evolutivas mais ou menos contínuas a que se costuma dar o nome de *formação*”. (ARANTES, 1997, p. 11, grifo do autor) Para Paulo, trata-se de uma “obsessão nacional”. Vale seguir o texto por mais um instante:

Tamanha proliferação de expressões, títulos e subtítulos aparentados não se pode deixar de encarar como a cifra de uma experiência intelectual básica, em linhas gerais mais ou menos a seguinte: na forma de grandes esquemas interpretativos em que se registram tendências reais na sociedade, tendências às voltas, não obstante, com uma espécie de atrofia congênita que teima em abortá-las, apanhava-se naquele *corpus* de ensaios sobretudo o propósito coletivo de dotar o meio gelatinoso de uma ossatura moderna que lhe sustentasse a evolução. Noção a um tempo descritiva e normativa, compreende-se além do mais que o horizonte descortinado pela ideia de *formação* corresse na direção do ideal europeu de civilização relativamente integrada - ponto de fuga de todo espírito brasileiro bem formado. (ARANTES, 1997, p. 11-2, grifo nosso)<sup>18</sup>

A iteração do conceito de “*formação*” expõe a experiência intelectual de ser/estar situado – e/ou se situar – entre duas realidades. (ARANTES, 1992, p. 16) A formação do Brasil contemporâneo é, portanto, entendida através de sua inserção no processo global do capitalismo. Em outras palavras, o processo formativo brasileiro é inseparável do “movimento internacional do capital” que produz elementos “diferentes e assimétricos”. (ARANTES, 1992, p. 38) Assim, nosso “modo de ser dual” não é produto de alguma idiosincrasia, e sim uma condição produzida historicamente no seio do capitalismo. (ARANTES, 1992, p. 89) A meu ver, o foco atribuído ao capitalismo global pode ser estendido, sem perda de força interpretativa – muito pelo contrário –, ao processo global da modernidade. Sendo assim, a experiência intelectual mencionada se inscreve em certo movimento de oscilação que caracteriza a

---

18 Em uma nota que suprimi da citação, Paulo Arantes dá crédito a Roberto Schwarz, por ter reconhecido “o ar de família que reúne as nossas diversas ‘*formações*’ em torno de um mesmo foco”. (ARANTES, 1997, p. 63, n. 2)

“condição intelectual da periferia da ordem capitalista [da ordem moderna, VLC] internacional”: por vezes, estabelecendo-se alguma empatia em relação àqueles que a modernização deixou para trás; por vezes, “sonhando com uma ocidentalização acelerada do país, de outro modo condenado à insignificância”. (ARANTES, 1997, p. 51) Trata-se de uma oscilação pendular que, para ser problematizada, não basta que se coloque em questão os lados extremos atingidos pelo pêndulo; é preciso desnaturalizar o próprio ponto em que se prende sua haste.

(Em termos ainda menos acadêmicos, eu diria: se minha proposta interpretativa fizer sentido, as peculiaridades do processo formativo brasileiro não jogam água no moinho da teoria da jabuticaba brasileira, embora a autoimagem de singularidade da formação do país persista na universidade e para além de seus muros.)

Afunilando um pouco mais a questão, vale a pena retomar o texto de Roberto Schwarz, *Ideias Fora do Lugar*. Seu principal ponto é costurado a partir da relação entre o liberalismo europeu e a sociedade brasileira. No século XIX, diz Roberto, os princípios teóricos da “burguesia europeia” contra a arbitrariedade e a escravidão eram fervorosamente defendidos no Brasil, enquanto, concomitante a isso, as práticas ligadas às relações de “favor” persistiam poderosas na sociedade: “adotadas as ideias e razões europeias, elas podiam servir e muitas vezes serviram de justificativa, nominalmente ‘objetiva’, para o momento de arbítrio que é da natureza do favor”. (SCHWARZ, 2000, p. 18) Seguindo o texto, tem-se que o “Capital” não atingiu no Brasil uma “forma clássica”, como se atesta pela relação mútua entre liberalismo – e sua cadeia conceitual composta por mérito, igualdade, razão, trabalho – e favor. Isso é com frequência entendido, continua o texto, como a confirmação da má formação brasileira, já que “tendemos ver esta combinação como inteiramente desvantajosa para nós, composta só de defeitos”. (SCHWARZ, 2000, p. 20)

A fim de evitar tal tendência, Roberto faz um movimento ulterior no seu estudo da relação entre liberalismo e favor no Brasil – nem sempre percebido por seus leitores ou pelos que se apropriam da expressão “ideias fora do lugar” para conferir um certificado de má formação ao país (confirmando, aliás, a tendência mencionada pelo próprio Roberto).

“Contudo, veja-se também outro lado”. (SCHWARZ, 2000, p. 20, grifo nosso) Na Europa, “as ideias da burguesia, a princípio voltadas contra o privilégio, a partir de 1848 se haviam tornado apologéticas: a vaga das lutas sociais na Europa mostrara que a universalidade disfarça antagonismos de classe”. (SCHWARZ, 2000, p. 20-21) Sendo assim, se é verdade que, para Roberto, as “ideias estão fora do lugar no Brasil”, onde o liberalismo é inapropriadamente evocado, “é preciso considerar que o nosso discurso impróprio era oco também quando usado propriamente”. (SCHWARZ, 2000, p. 21) Trocando as palavras, “nossas esquisitices nacionais” possuem um “alcance mundial”, expondo uma problematização do processo modernizante que acompanha o capitalismo e, de maneira mais ampla, como venho sugerindo, a modernidade. Em síntese, o processo formativo brasileiro se torna, nessa interpretação, “um ponto nevrálgico por onde passa e se revela a história mundial”. (SCHWARZ, 2000, p. 29)

Não entrarei no mérito do tipo específico de marxismo em jogo no texto de Roberto Schwarz; o que me interessa aqui é o movimento que ele permite, a fresta que ele abre. Ao invés de olhar para a má formação do Brasil e contrastá-la com o que seria uma perfeita formação da Europa burguesa liberal, o texto expõe uma história conectada do capitalismo, um desenvolvimento desigual e combinado de sua formação; isso é possível pelo “passo globalizante” da sua perspectiva. (ARANTES, 1992, p. 97)

Segundo Roberto, a relação entre liberalismo e escravidão no Brasil colocou de pé uma “comédia ideológica, *diferente da europeia*”. (SCHWARZ, 2000, p. 12, grifo nosso) O liberalismo, portanto, lhe parece uma “ideologia” em ambos os lugares – na Europa, encobrindo a exploração do trabalho; no Brasil, convivendo com escravidão e favor –, sendo que, aqui, as mesmas ideias liberais eram “falsas num sentido diverso, por assim dizer, original”. (SCHWARZ, 2000, p. 12) Essa comédia ideológica, cá e lá, não é tratada por Roberto Schwarz como simples expressão nacional de um movimento geral, como se o ponto crucial fosse entender algo como o desdobramento de um problema global em unidades particulares.

Em um texto posterior, ele reforça o ponto, ao discutir a noção de “filtro nacional”. Para Roberto, ela reproduz “um esquema simples, polarizado entre unidades e o que não são elas”; nesse esquema, os “contextos específicos’ através dos quais a filtragem opera funcionam como instâncias finais”.

(SCHWARZ, 1999, p. 83)<sup>19</sup> A multiplicação de unidades exteriores umas às outras deixaria de contemplar os modos pelos quais o sentido europeu de liberalismo impacta nosso sentido. É preciso estar atento, portanto, ao seguinte aspecto: diferenças locais ou nacionais não são desconectadas de condições e antagonismos globais: “o mal-estar brasileiro em relação às ideias modernas... pertence a essa esfera dos efeitos globais”. (SCHWARZ, 1999, p. 84), algo que não pode ser apreendido por um nacionalismo metodológico, tal como o que se expressa na ideia de “filtro nacional”. A discrepância entre relações sociais locais e ideias modernas pertence à “dialética global do sistema”. (SCHWARZ, 1999, p. 84) Assim, a discrepância e o desconforto brasileiros constituem um *lugar* a partir do qual certo processo global pode ser interpretado.

Resumindo, façam duas considerações. Primeira, como nota Alfredo Bosi (2013), liberalismo e escravidão coexistiram no Brasil e na Europa (o que o texto de 1973 de Roberto não destaca), ainda que de formas diferentes devido aos processos distintos de formação nacional. No entanto, e esta é a segunda consideração, dizer que isso ocorreu em ambos os lugares não basta. Esta é a principal contribuição do texto de Roberto Schwarz, como visto anteriormente. Dito isso, pode-se afirmar que: as ideias fora do lugar *cá* lançam luz sobre as ideias fora do lugar *lá*; a discrepância *brasileira* lança luz *tanto* sobre outras discrepâncias *quanto* sobre um processo *global*. E, sob esse prisma, a interpretação do Brasil carrega uma interpretação da modernidade.

O problema tratado por Roberto Schwarz foi retomado recentemente por Bernardo Ricupero e João Marcelo Maia por linhas complementares às que traço nesse texto. De acordo com Bernardo, a posição de Roberto não deve ser tomada como a asserção de uma mera inadequação de ideias externas a certa realidade social, e sim como expressão de “certa tensão na relação entre forma e ambiente”. (RICUPERO, 2008a, p. 68) Uma tensão que é ao mesmo tempo intelectual e política, inseparável de uma dimensão comparativa que traz a difícil conexão entre referências intelectuais externas e a realidade social em que elas agem. Essa tensão não é vista como uma evidência de incompletude e/ou inautenticidade, mas como um *lugar* em que uma dinâmica global do

---

19 O argumento de Roberto Schwarz nesse texto se dá no âmbito de um debate com Alfredo Bosi (BOSI, 2005), que retoma o ponto em Bosi (2013). Por falta de espaço, não reconstruirei os argumentos em disputa, concentrando-me em expor a posição do primeiro.



capitalismo é exposta (RICUPERO, 2008a, p. 65); ou, como formulado em outro texto, “da periferia se pode questionar o que é tomada como pressuposto no centro”. (RICUPERO, 2013, p. 530) Nesse sentido, “ideias fora do lugar” não é simplesmente a tese de Roberto, e sim o “problema” abordado. (ver RICUPERO, 2013, p. 528)

Para João Marcelo Maia, o texto de Roberto Schwarz não é uma afirmação nativista em busca de um lugar supostamente “autêntico. É uma expressão de um desconforto peculiar a intelectuais de países como o Brasil, onde modernidade veio acompanhada de dependência. A “incorporação dialética” desse desconforto o transforma em “uma vantagem relativa do mundo periférico, que poderia vislumbrar melhor contradições do liberalismo e do capitalismo existentes no coração do mundo europeu”. (MAIA, 2009, p. 163)<sup>20</sup> Para que isso seja levado a cabo, João Marcelo alerta para a necessidade de se evitar duas armadilhas. Em primeiro lugar, as “interpretações do Brasil” não podem se tornar o pano de fundo para algum tipo de naturalização do que Brasil ou brasileiro significam, “como se fosse possível transformar a identidade brasileira em uma entidade concreta, disponível para ser interpretada”; em segundo lugar, mobilizar esse campo de textos não deve ser uma via para que se identifique alguns deles como tão modernos quanto os que são produzidos na Europa, o que faria com que o certo padrão europeu fosse aplicado para se julgar a qualidade do pensamento brasileiro. (MAIA, 2010, p. 9) Além dessas duas armadilhas, sugiro adicionar uma terceira: a “vantagem relativa do mundo periférico” não deve ser convertida em uma nova variação da noção de “vantagens do atraso”, como se a condição “periférica” provesse o privilégio de um olhar alternativo sobre a modernidade que não estaria disponível no “centro”, o que abriria a possibilidade de um processo modernizador que pulasse etapas.<sup>21</sup>

Uma possibilidade de se evitar tais armadilhas está na própria problematização da noção de *lugar*. Para João Marcelo Maia, *lugar* se liga “a diferentes modos de cognição do mundo social numa situação de fronteira”. (MAIA, 2010, p. 10) Embora Luiz Costa Lima não seja mencionado no texto, creio ser plausível associar ambas as proposições – vale lembrar, *lugar*, para Luiz, é “um

---

20 Ver também Maia (2010, p. 11).

21 A noção de “vantagens do atraso” foi trabalhada em Vianna (1993).

condensador temporal de expectativas, possibilidades e vivências”. Trazendo tais proposições para mais perto do problema em tela aqui, tem-se “um lugar discursivo que pensa o moderno de forma global e descentrada, sem reduzir a periferia a simples receptáculo do centro”. (MAIA, 2009, p. 163) e sem se restringir aos limites do “estado-nação”. (MAIA, 2011b, p. 81-89) Os usos do conceito de “formação” nas “interpretações do Brasil” proveem frestas valorosas para que se avance essa proposição de *lugar*, problematizando o nacionalismo metodológico e a própria concepção de modernidade. Dito de outra forma, um processo global pode ser problematizado exatamente a partir de certos *lugares* que poderiam ser vistos, sob outra perspectiva, como nada mais do que uma cópia periférica (inautenticidade e incompletude assim reiteradas) de uma modernidade central ou originária.

Luiz Felipe de Alencastro (2000, p. 9, grifo nosso) contribui para esse esforço quando diz que “o Brasil se *formou* fora do Brasil”. Isto é, a formação do Brasil contemporâneo é um processo que não se confina ao território da colônia e que também ocorre no triângulo do Atlântico Sul ligando África, Europa e Brasil através da escravidão, do comércio e da colonização: “essas duas partes unidas pelo oceano [isto é, as colônias portuguesas no continente africano e na América do Sul] se completam num só sistema de exploração colonial cuja singularidade ainda marca profundamente o Brasil contemporâneo”. (ALENCASTRO, 2000, p. 9) De maneira crua: são pessoas racializadas como negras incorporadas à força a uma rota gigantesca de tráfico de viventes; são pessoas escravizadas gerando produtos agrícolas ou explorando recursos naturais em grandes propriedades de terra; e são produtos e recursos suprindo o comércio e a vida europeus. A um só tempo e em um grande espaço, tem-se uma dinâmica que engloba os processos formativos de Brasil, de vários países da África e de parte da Europa. Trata-se de um processo formativo global da modernidade.

À formulação de Luiz Felipe Alencastro, eu proporia um ajuste. Não se trata de um elo entre interno e externo que teria se estabelecido no passado e marcado desde então o que seria o Brasil contemporâneo, mas sim de propor que as reconfigurações do interno e do externo são constantes e constitutivas da formação do país: o Brasil *tem sido formado* também fora do Brasil. O externo por vezes é o que é mais desejado (econômica, moral, política e culturalmente); em outras ocasiões, o que é mais repellido; ainda em outras

instâncias, o que se defende dever ser internamente ajustado ou deglutido de alguma forma. Como dito por João Cezar de Castro Rocha, seguindo o texto de Luiz Felipe, o país “se constituiu através de uma exterioridade que se transformou na estrutura mesma da nação”; tudo se passa “como se o descentramento constituísse, por assim dizer, o eixo mesmo a partir do qual o país pôde (e ainda hoje pode) pensar-se”. (ROCHA, 2011, p. 11)

Note-se: não há reivindicação de qualquer exclusividade brasileira para essa lógica formativa, tampouco tem-se uma determinação de um imperativo intelectual e político para que essa lógica seja desfeita, rompida, superada, em nome de alguma outra lógica genuinamente universal ou autenticamente nacional.

## CERTAS FRESTAS

Como foi dito logo no início do texto, não é meu propósito propor uma leitura detida de “interpretações do Brasil” específicas (de uma ou mais de uma delas) a partir das linhas interpretativas propostas anteriormente. Ainda assim, esta seção busca ao menos avançar breves indicações de como essas linhas podem ser mobilizadas. Para tanto, farei uma apropriação livre de uma distinção feita por Sergio Tavolaro. Para ele, seria possível categorizar dois tipos de abordagens nas “interpretações do Brasil” (Sergio usa a expressão “pensamento social brasileiro”): a “sociologia da dependência” – cujos expoentes seriam, por exemplo, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni – e a “sociologia da herança patriarcal-patrimonial” – cujos expoentes seriam, por exemplo, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Raymundo Faoro e Roberto DaMatta.<sup>22</sup>

Segue o argumento principal de Sergio Tavolaro (2005, p. 6):

Em ambos os casos, é patente a resistência de ver a sociedade brasileira contemporânea e as ditas ‘sociedades modernas centrais’ em pé de igualdade. Por um lado, afirma-se que nosso passado diverge de maneira por demais

---

22 Tomarei por valor de face a categorização e os nomes elencados por Sergio Tavolaro em cada categoria, sem que isso signifique minha plena concordância com seu esforço e os resultados a que chega. Entretanto, a distinção me é útil aqui como forma de apresentar uma possível mobilização das linhas interpretativas traçadas neste texto.

substantiva do contexto cultural, normativo e simbólico em que emergiu e se consolidou o padrão de sociabilidade hoje predominante naquelas ‘sociedades centrais’; por outro, postula-se que nossa inalterada condição de dependência econômica estrutural jamais deixou de ser um obstáculo à total integração do Brasil no seleto clube dos países modernos centrais. A meu ver, essas duas abordagens são entrecortadas por uma tonalidade essencialista: aspectos num primeiro momento vistos como historicamente constituídos são sutilmente deslocados dos contextos dinâmicos e multidimensionais em que se originaram e transformados em ‘variáveis independentes’, pretensamente capazes de explicar, em qualquer momento da história brasileira, o tipo de sociabilidade que aqui se consolidou.

Duas implicações do esquema interpretativo proposto no trecho citado falam diretamente ao que tracei neste texto até o momento. Em primeiro lugar, tem-se a separação entre “sociedades centrais” e sociedades que se poderia chamar de “periféricas”. E, em segundo lugar, atribui-se uma dimensão modernizante às duas abordagens das “interpretações do Brasil”: em uma, a modernização passaria pela superação da condição de dependência periférica, enquanto, na outra, pela superação da herança patriarcal-patrimonial. Deixando de lado uma análise mais detida sobre as possibilidades e impossibilidades da modernização brasileira identificadas pelos intérpretes de cada uma das abordagens, é plausível dizer que, em ambas, o processo formativo brasileiro é interpretado à luz de certa concepção do que seria um processo formativo desejável (verificável, via de regra, em sociedades ditas centrais, como França, Inglaterra e/ou Estados Unidos).

Portanto, levando em conta as duas implicações que demarquei, é possível dizer que as “interpretações do Brasil” mencionadas por Sérgio Tavolaro operam dois movimentos a um só tempo: a categorização das sociedades contemporâneas em “centrais” ou “periféricas” e o endosso de uma perspectiva “modernizante” para o processo formativo das últimas – isto é, a reprodução do desejo de que as sociedades “periféricas” se modernizem.<sup>23</sup>

---

23 Os processos de modernização defendidos, as formas modernas desejadas e o grau de resignação diante da realidade brasileira (grau que se liga a posições mais ou menos céticas quanto à efetiva possibilidade de se atingir a forma moderna desejada) são, obviamente, assaz diversos entre as “interpretações do Brasil”.

Contudo, também é possível identificar uma dimensão de crítica à modernização a partir dos nexos globais que se expõem por frestas locais. O próprio Sergio Tavolaro, em textos posteriores, notou algo nesse sentido (em trecho já citado por mim antes): “é possível identificar nas mais célebres obras interpretativas da ‘peculiaridade brasileira’ [...] antecipações a críticas contemporâneas ao discurso da modernidade”. (TAVOLARO, 2014, p. 635) Nos termos que propus aqui, tem-se a proposição de que as “interpretações do Brasil” são, a um só tempo, modernizantes e críticas da modernização, *expondo* frestas para formas alternativas de teorização dos *lugares da modernidade*.

Vejamos brevemente como isso se dá, a partir de um exemplo de cada uma das duas abordagens demarcas por Sergio.

Em *A Revolução Burguesa no Brasil*, Florestan Fernandes diz que o liberalismo, ao chegar ao Brasil, não representou nem uma continuidade com os “velhos” padrões de formação, nem uma ruptura completa com os mesmos. O processo formativo brasileiro é analisado ao longo do texto sem que se perca de vista sua ligação com a “civilização ocidental contemporânea”. (FERNANDES, 2005, p. 88) A incorporação do “modelo europeu” no Brasil é vista pela ótica da sua assimilação interna desigual, de forma que a produção da desigualdade global entre “centro” e “periferia” acaba inseparável da produção da desigualdade interna entre setores da sociedade. Em uma das frases de maior poder interpretativo do texto, Florestan diz que a economia periférica brasileira expõe “uma *descolonização mínima*, com uma *modernização máxima*”. (FERNANDES, 2005, p. 209, grifo original)

Ao menos cinco traços gerais podem ser identificados no texto de Florestan: (1) a preocupação com as possibilidades e impossibilidades da formação plena da nação brasileira; (2) a identificação de uma transição incompleta do passado colonial para o presente formalmente independente do país; (3) a articulação entre a desigualdade interna brasileira e a desigualdade global capitalista; (4) a comparação da modernidade brasileira com o modelo de economias centrais; e (5) a verificação de peculiaridades no processo formativo brasileiro, em especial pela coexistência no país de elementos arcaicos e modernos.<sup>24</sup>

---

24 Retomei mais cuidadosamente o texto de Florestan em Lage (2019).

Sugiro, diante disso, que a interpretação do Brasil em *A Revolução Burguesa no Brasil*, de um lado, reproduz o desejo de modernização e superação da condição dependente constituída através do processo formativo do país e, de outro lado, associa a incompletude de sua formação nacional e a produção de desigualdade que a acompanha a um processo global da modernidade capitalista, articulando forças internas a forças externas, forças da periferia a forças do centro. Em outras palavras, tem-se um texto que, ao interpretar a modernidade brasileira, também provê uma interpretação da modernidade em seus nexos globais. Ainda, a perspectiva modernizante que perpassa o texto – em especial no seu desejo de modernização e na comparação com sociedades que conseguiram supostamente romper com o passado na formação de sua condição moderna – coexiste com uma crítica ao processo global de modernização produtor de desigualdades entre sociedades e no interior de sociedades periféricas.

Seguindo o mesmo caráter sintético, passo a um exemplo de abordagem da “sociologia da herança patriarcal-patrimonial”. Sérgio Buarque de Holanda abre *Raízes do Brasil* falando sobre as “fronteiras europeias” na construção do Brasil.<sup>25</sup> Lê-se, na edição definitiva do livro, que “a tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território... é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências”. (HOLANDA, 1995, p. 31) O tão citado “homem cordial”, foco do quinto capítulo do texto, não pode ser entendido sem que se leve em conta o processo colonizador de Portugal na América e as peculiaridades dele resultantes – sendo esse próprio “homem cordial” a mais expressiva delas.

Mantendo a analogia com os cinco traços que isolei no texto de Florestan, proponho outros cinco para o texto de Sérgio: (1) a centralidade da preocupação com a formação da nação no Brasil; (2) o destaque às reminiscências do passado no presente do país, condicionando o processo da “nossa revolução”

---

25 Sabe-se, e já há consideráveis estudos detidos nisso, que as modificações feitas por Sérgio na primeira edição de *Raízes do Brasil* (publicada em 1936) foram profundas e significativas, tanto para o entendimento do texto quanto para se discutir o modo como o mesmo vem sendo apropriado desde então. Em minha tese de doutorado, desenvolvo uma interpretação dessas alterações. Para este texto, é suficiente lidar com a edição definitiva (basicamente o texto estabelecido para a terceira edição, de 1956), visto que meu objetivo é apenas indicar rapidamente como as linhas interpretativas propostas por mim antes podem ser mobilizadas.

(título e assunto do último capítulo); (3) a atenção às desigualdades internas no país, em especial entre regiões agrárias e regiões urbanas; (4) as múltiplas comparações com processos formativos de outras sociedades, em especial dos países protestantes e dos países colonizados pela Espanha; e (5) a ênfase nas peculiaridades do processo formativo brasileiro, tal como as que se expressam na figura do “homem cordial”.

Com isso, é plausível dizer que *Raízes do Brasil* desdobra uma posição modernizante para o futuro da formação brasileira, na medida em que busca identificar obstáculos que precisariam ser removidos e, em menor medida, traços que deveriam ser preservados, a fim de que o país opere sua “revolução” e dissolva o “mal-entendido da democracia” que o atravessa. Ao mesmo tempo, é importante não desacoplar as considerações de Sérgio sobre as características do país de suas extensas considerações sobre a colonização ibérica e sobre a importação de modelos políticos por parte de elites nacionais. Sendo assim, a formação brasileira também é vista como um processo global da modernidade. De forma similar (ainda que com diferenças consideráveis em relação ao texto de Florestan), o texto de Sérgio também expõe a coexistência de uma perspectiva modernizante do país com uma crítica que traz à tona a dimensão global em que a formação nacional se insere.

Sendo impossível desenvolver uma leitura minimamente cuidadosa dos textos citados, espero ao menos ter indicado alguns aspectos gerais que poderiam ser explorados no sentido que propus aqui. Isto é, meu objetivo foi tão somente isolar alguns traços de *A Revolução Burguesa no Brasil* e de *Raízes do Brasil*, a fim de sugerir que eles são vias profícuas para se identificar *lugares* em que coexistem perspectivas modernizantes com críticas à modernização por uma perspectiva global. Em suma, abordando-os a partir do esquema interpretativo proposto ao longo deste texto, essas interpretações do Brasil expõem *lugares* assimétricos constituídos e atravessados por *nexos globais* da modernidade.

## NOTAS FINAIS

Começo as notas finais com duas observações. Para a primeira, recorro a Gildo Marçal Brandão; para a segunda, retorno a Bernardo Ricupero e João Marcelo Maia. Gildo disse certa vez que o interesse por “intérpretes do Brasil”

parece ter “íntima relação” com a dinâmica da política brasileira. Há, em suas palavras, “alguma conexão de sentido entre essa explosão intelectual e a conjunção crítica... que estamos vivendo” uma transformação que é global e de alguma forma concentrada no tempo “está forçando a reorganização das esferas da nossa existência e a reformulação dos quadros mentais que até agora esquematizavam nosso saber”. (BRANDÃO, 2005, p. 235) É como se o ato e o “esforço de ‘pensar o pensamento’ viesse à tona com mais força nos momentos em que “nossa *má formação* fica mais clara”. (BRANDÃO, 2005, p. 235, grifo nosso)

Bernardo Ricupero (2008a, p. 68, grifo nosso), por sua vez, estabelece outra conexão. Segundo ele,

Se a possibilidade de não realização da formação sempre esteve implícita na literatura sobre o tema, isso parece ser particularmente o caso no Brasil de hoje. Além de tudo, essa situação se torna também, cada vez mais, realidade nos países que sempre nos serviram de modelo, que, antes, nos pareciam tão bem formados.

Por outro lado, por paradoxal que possa parecer, *nossa má-formação talvez ganhe especial interesse, já que se generaliza, ganha caráter mundial [...]*.

Mais tarde, em outro texto, Bernardo se posiciona contra qualquer perspectiva que, partindo do pressuposto de uma suposta homogeneização do mundo trazida pela globalização (para melhor ou para pior), dissolva a diferença entre “centro” e “periferia”. (RICUPERO, 2013) Estou de pleno acordo com essa resistência.<sup>26</sup>

A meu ver, é crucial repensar essa diferença sem negligenciá-la. Em jogo está a necessidade de problematizar a produção da *desigualdade* como um processo global ligado à modernidade. As “interpretações do Brasil” abrem frestas para esse esforço, caso sejam abordadas sem as restrições de um nacionalismo

---

26 Eu também resistiria a qualquer esforço intelectual e político que buscasse tornar a ideia de que “nossa má formação” tem se generalizado em mais uma justificativa para uma perspectiva ou um projeto político modernizante universalizante; ou que a transformasse em algum pilar conservador, não raro associado a perspectivas xenófobas e à intensificação de leis de controle à imigração, por exemplo. Para uma discussão da chamada “brasilianização de mundo”, ver Paulo Arantes (2004).



metodológico e sem a reprodução da ideia de que elas dizem respeito a um ambiente intelectual brasileiro autônomo, centrado no entendimento do processo formativo brasileiro como algo isolado do mundo. (MAIA, 2009, 2010, 2011a, 2011b) Não se trata de fazer deles textos ou teorias universais, mas de interpretá-los como textos, a um só tempo, modernizantes e críticos da modernização; interpretações que ensejam formas alternativas de teorização dos *lugares da modernidade*.

Neste texto, meu objetivo primordial foi estabelecer linhas gerais pelas quais as “interpretações do Brasil” possam ser abordadas não como provedores de conhecimento sobre um “caso” a ser analisado por teorias da modernidade e da modernização produzidas no “centro”, e sim como textos que *expõem lugares* a partir dos quais nexos globais podem ser problematizados, considerando as relações mútuas entre desigualdades internas e externas.

As “interpretações do Brasil” ajudam a questionar a divisão internacional da produção de conhecimento que separa países receptores de países produtores de teorias. Seria, obviamente, uma grosseira generalização dizer que os textos desse campo avançam ou ensejam problematizações similares acerca da modernidade e da sua política de conhecimento, afinal seus aparatos conceituais e suas implicações políticas são heterogêneos. No entanto, é plausível sugerir que eles sejam lidos, não como simplesmente “nativistas” ou simplesmente reprodutores de algum eurocentrismo, e sim como textos que colocam em xeque a própria divisão entre “centro” e “periferia”.

Como adiantei logo no início, este texto se restringiu a propor notas para uma agenda de pesquisa/problematização. As “interpretações do Brasil” *expõem lugares* a partir dos quais a “modernidade” pode ser problematizada, assim como certa relação entre *teorização* e *lugar* pode ser repensada. Cabe explorar as fretas que se abrem.

## REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, L. F. de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARANTES, P. A fratura brasileira do mundo. In: ARANTES, P. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.

- ARANTES, P. *Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira*: Dialética e dualidade em Antônio Cândido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- ARANTES, P. Providências de um crítico literário na periferia do capitalismo. In: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. *Sentido da formação*: três estudos sobre Antônio Cândido, Gilda de Mello e Souza e Lúcio Costa. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- BHABHA, H. K. *The Location of Culture*. Londres: Routledge, 1994.
- BOSI, A. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- BOSI, A. As ideologias e o seu lugar. In: BOSI, A. *Entre a Literatura e a História*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- BOTELHO, A. Passado e futuro das interpretações do Brasil. *Tempo Social, revista de sociologia da USP*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 47-66, 2010.
- BOTELHO, A. Interpretações do Brasil e Ciências Sociais, um fio de Ariadne. *Sinais Sociais*, Rio Janeiro, v. 7, n. 20, p. 10-35, 2012.
- BOTELHO, A. Prefácio. Intérpretes do Brasil, nossos antepassados? In: RICUPERO, B. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil*. São Paulo: Alameda, 2008.
- BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. M. (org.). *Um enigma chamado Brasil: 29 Intérpretes e Um País*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BRANDÃO, G. M. Linhagens do pensamento político brasileiro. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 48, n. 2, p. 231-269, 2005.
- BRANDÃO, G. M. *Linhagens do pensamento político brasileiro*. São Paulo: Aderaldo & Rothschild, 2007.
- BRINGEL, B.; DOMINGUES, J. M. Teoria Social, extroversão e autonomia: impasses e horizontes da sociologia (semi)periférica contemporânea. *Caderno CRH*, Salvador, v. 28, n. 73, p. 59-76, 2015.
- CARDOSO, F. H. *Pensadores que inventaram o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. *Dependência e desenvolvimento na América Latina*: ensaio de interpretação sociológica. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

- CARVALHO, J. M. de (coord.). *A Construção Nacional: 1830-1889*. (dir.). Madri: Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. (História do Brasil Nação: 1808-2010, v. 2).
- CEPÊDA, V. A. Entre a economia e a política - os conceitos de periferia e democracia no desenvolvimentismo de Celso Furtado. *Sinais Sociais*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 19, p. 88-119, 2012.
- CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- COSTA E SILVA, A. da (coord.). *Crise colonial e Independência: 1808-1830*. Moritz Schwarcz (dir.). Madri: Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2011. História do Brasil Nação: 1808-2010, v. 1).
- COSTA E SILVA, A. da. Quem fomos nós no século XX: as grandes interpretações do Brasil. In: MOTA, C. G. (org.). *Viagem Incompleta: a experiência brasileira (1500-2000)*. A Grande Transação. São Paulo: Editora SENAC, 2000.
- DOMINGUES, J. M. Global Modernization, 'Coloniality' and a Critical Sociology for Contemporary Latin America. *Theory, Culture & Society*, [S. l.], v. 26, n. 1, p. 112-133, 2009.
- FERNANDES, F. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. São Paulo: Globo, 2005.
- FERREIRA, G. N. A formação nacional em Buarque, Freyre e Vianna. *Lua Nova*, São Paulo, n. 37, p. 229-247, 1996.
- FERREIRA, G. N.; BOTELHO, A. *Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec: Fapesp, 2010.
- FILGUEIRAS, F. de B. Guerreiro Ramos, a redução sociológica e o imaginário pós-colonial. *Caderno CRH*, Salvador, v. 25, n. 65, p. 347-363, 2012.
- GOMES, A. de C. (coord.). *Olhando para dentro: 1930-1964*. Lilia Moritz Schwarcz (dir.). Madri: Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2013. (História do Brasil Nação: 1808-2010, v. 4)
- HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- IANNI, O. *Pensamento social no Brasil*. Bauru: EDUSC, 2004.
- IANNI, O. Tendências do pensamento brasileiro. *Tempo Social*, Salvador, v. 12, n. 2, p. 55-74, 2000.

- KEINERT, F. C.; SILVA, D. P. A gênese da ciência política brasileira. *Tempo Social*, São Paulo, v. 22, n. 1, p. 79-98, 2010.
- LAGE, V. C. *Interpretations of Brazil, Contemporary (De)Formations*. 2016. Tese (Doutorado em Relações Internacionais) - Pontifícia Universidade Católica - PUC, Instituto de Relações Internacionais da, Rio de Janeiro, 2016.
- LAGE, V. C. Interpretations of Brazil and Global Capitalism. *Latin American Perspectives*, [S. l.], 3 maio 2019.
- LANDER, E. (comp.). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- LATIN American Subaltern Studies Group. Founding Statement. The Postmodernism Debate in Latin America. *Boundary*, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 110-121, 1993.
- LESSA, R. Da Interpretação à ciência: por uma história filosófica do conhecimento político no Brasil. *Lua Nova*, São Paulo, n. 82, p. 17-60, 2011.
- LIMA, L. C. A Somewhat Idiosyncratic Afterword. *Crossroads: An Interdisciplinary Journal for the Study of History, Philosophy, Religion and Classics*. Rejoinder, Amsterdam, v. 4, n. 2, p. 120-122, 2009.
- LIMA, L. C. Antropofagia e controle do imaginário. In: LIMA, L. C. *Pensando nos Trópicos (Dispersa Demanda II)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- LIMA, L. C. *Frestas: a teorização em um país periférico*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2013.
- LIMA, L. C. Nota Preliminar. In: LIMA, L. C. *Pensando nos trópicos (Dispersa Demanda II)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991a.
- LIMA, L. C. *O Redemunho do horror: as margens do ocidente*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2003.
- LIMA, L. C. Poesia e crítica. In: LIMA, L. C. *Pensando nos trópicos (Dispersa Demanda II)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991b.
- LIMA, L. C. Pós-Modernidade: contraponto tropical. In: LIMA, L. C. *Pensando nos trópicos (Dispersa Demanda II)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991c.
- LOPES, J. L. Ciência e universidade no terceiro mundo: a experiência frustrada do Brasil. In: FURTADO, C. *Brasil: tempos modernos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

- LYNCH, C. Por que pensamento e não teoria? A imaginação político-social brasileira e o fantasma da condição periférica (1880-1970). *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 4, p. 727-767, 2013.
- MADUREIRA, L. Is the Difference in Portuguese Colonialism the Difference in Lusophone Postcolonialism? *Elipsis - Journal of the American Portuguese Studies Association*, Madison, 6, 2008.
- MAIA, J. M. Pensamento social brasileiro e teoria social. Notas para uma agenda de pesquisa. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Brasília, v. 24, n. 71, p. 155-168, 2009.
- MAIA, J. M. Space, Social Theory and Peripheral Imagination: Brazilian Intellectual History and De-Colonial Debates. *International Sociology*, [S. l.], v. 26, n. 3, p. 392-407, 2011a.
- MAIA, J. M. O pensamento social brasileiro e a imaginação pós-colonial. *Revista Estudos Políticos*, Minas Gerais, v. 1, p. 64-78, 2010.
- MAIA, J. M. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do pensamento social brasileiro. *Revista Estado e Sociedade*, Brasília, DF, v. 26, n. 2, p. 71-94, 2011b.
- MAIO, M. C. Tempo controverso: Gilberto Freyre e o Projeto UNESCO. *Tempo Social*, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 111-136, 1999.
- MARIANI, J. *Um sonho intenso*. [S. l.]: Andaluz Produções, 2014.
- MEUCCI, S. O mundo português criado Gilberto Freyre: fundamentos, efeitos e possibilidades do luso-tropicalismo nos anos 1950. In: FERREIRA, G. N.; BOTELHO, A. (org.). *Revisão do pensamento conservador: ideias e política no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 2010.
- MIGNOLO, W. Delinking. *Cultural Studies*. London, v. 21, n. 1, p. 449-514, 2007.
- MIGNOLO, W. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MOTA, C. G. (org.). Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000). *A grande transação*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.
- MOTA, C. G. (org.). Viagem incompleta: a experiência brasileira (1500-2000). *Formação: histórias*. São Paulo: Editora SENAC, 1999. 2v.
- MOTA, L. D. (org.). *Introdução ao Brasil: um banquete no trópico*. 2v. São Paulo: Editora Senac, 1999.

- NASCIMENTO, E. A antropofagia em questão. *In: RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. de C. Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena.* São Paulo: Realizações, 2011.
- NOBRE, M. Depois da “Formação”: cultura e política da nova modernização. *Piauí*, Teresina, n. 74, nov. p. 1-9, 2012. Disponível em: <http://revistapiaui.estadao.com.br/edicao-74/tribuna-livre-da-luta-de-classes/depois-da-formacao>. Acesso em: 29 ago. 2014.
- PERICÁS, L. B.; SECCO, L. (org.). *Intérpretes do Brasil: clássicos, rebeldes e renegados.* São Paulo: Boitempo, 2014.
- REIS, D. A. (coord.). *Modernização, ditadura e democracia: 1964-2010.* Lília Moritz Schwarcz (dir.). Madri: Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2014. (História do Brasil Nação: 1808-2010, v. 5)
- ROCHA, J. C. de C. Oswald em cena: o Pau-Brasil, o brasileiro e o antropófago. *In: RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. de C. Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena.* São Paulo: Realizações, 2011.
- ROCHA, J. C. de C. (org.). *Nenhum Brasil existe: pequena enciclopédia.* Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.
- RICUPERO, B. A (re)conciliação com a tradição. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 22, n. 63, p. 163-165, 2007.
- RICUPERO, B. Florestan Fernandes and Interpretations of Brazil. *Latin American Perspectives*, [S. l.], v. 38, n. 3, p. 112-123, 2011.
- RICUPERO, B. Da formação à forma: ainda as “ideias fora do lugar”. *Lua Nova*, São Paulo, n. 73, p. 59-69, 2008a.
- RICUPERO, B. O lugar das ideias: Roberto Schwarz e seus críticos. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 525-556, 2013.
- RICUPERO, B. *Sete lições sobre as interpretações do Brasil.* São Paulo: Alameda, 2008b.
- SANTIAGO, S. Formação e inserção. *In: SANTIAGO, S. Aos sábados pela manhã. Sobre autores & livros.* Organização e prefácio de Frederico Coelho. Rio de Janeiro, Rocco, 2013.
- SANTIAGO, S. Mário, Oswald e Carlos, intérpretes do Brasil. *ALCEU*, Recife, v. 5, n. 10, p. 5-17, 2005.

- SANTIAGO, S. O entre-lugar do discurso latino-americano. *In: SANTIAGO, S. Uma literatura nos trópicos: Ensaio sobre dependência cultural*. 2. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.
- SANTIAGO, S. O homossexual astucioso. Primeiras - e necessariamente apressadas - anotações. *In: SANTIAGO, S. O cosmopolitismo do pobre: crítica literária e crítica cultural*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- SANTIAGO, S. (org.). *Intérpretes do Brasil*. 3v. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2000.
- SANTOS, B. de S. Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e interidentidade. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 66, p. 23-51, 2003.
- SANTOS, W. G. dos. Paradigma e história: a ordem burguesa na imaginação social brasileira. *In: SANTOS, W. G. dos. Ordem burguesa e liberalismo político*. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- SCHWARCZ, L. M. *A abertura para o mundo: 1889-1930*. Lília Moritz Schwarcz (dir.). Madri: Mapfre; Rio de Janeiro: Objetiva, 2012. (História do Brasil Nação: 1808-2010, v. 3).
- SCHWARCZ, L. M.; BOTELHO, A. Pensamento social brasileiro, um campo ganhando forma. *Lua Nova*, São Paulo, n. 82, p. 11-6, 2011.
- SCHWARZ, R. Discutindo com Alfredo Bosi. *In: SCHWARZ, R. Sequências brasileiras: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SCHWARZ, R. Idéias fora do lugar. *In: SCHWARZ, R. Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- SELIS, L. M. R.; URT, J. N.; LAGE, V. C. (org.). A teorização em relações internacionais no Brasil importa? Dossiê Teoria das Relações Internacionais no Brasil. *Monções - Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Mato Grosso do Sul, v. 8, n. 15, 2019.
- SPIVAK, G. C. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- SPIVAK, G. C. *Death of a Discipline*. Nova York: Columbia University Press, 2003.
- TAVOLARO, S. B. F. A tese da singularidade brasileira revistada: desafios teóricos contemporâneos. *DADOS - Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 57, n. 3, p. 633-673, 2014.

TAVOLARO, S. B. F. Existe uma modernidade brasileira? Reflexões em torno de um dilema sociológico brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, [S. l.], v. 20, n. 59, p. 5-21, 2005.

TAVOLARO, S. B. F. “Neither Traditional nor Fully Modern...”: Two Classic Sociological Approaches on Contemporary Brazil. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, [S. l.], n. 19, p. 109-128, 2008.

VIANNA, L. W. Ventajas de lo Moderno, Ventajas del Atraso. In: AROCENA, F.; DE LEÓN, E. *El Complejo de Prospero: ensaios sobre cultura, modernidad y modernización en América Latina*. Montevidéo: Vintén Editor, 1993.

WALKER, R. B. J. *After the Globe, Before the World*. London: Routledge, 2010.

YOUNG, R. White Mythologies Revisited. In: YOUNG, R. *White Mythologies. Writing History and the West*. 2 ed. London: Routledge, 2004.



# PENSANDO AS RELAÇÕES INTERNACIONAIS A PARTIR DA PERIFERIA: ANTROPOFAGIA E PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO

FLAVIA GUERRA CAVALCANTI

## INTRODUÇÃO

Os estudos pós-coloniais nas relações internacionais apontam para as origens eurocêntricas da disciplina e seu estabelecimento formal no século XX nos Estados Unidos. Porém, qual a importância das relações internacionais para aqueles que estão na periferia do sistema internacional? De que relações internacionais estamos falando quando nos pronunciamos a partir da periferia? Nossa proposta, neste capítulo, é discutir de que forma o Manifesto Antropófago, de Oswald de Andrade, e o perspectivismo ameríndio, estudado por Eduardo Viveiros de Castro, podem nos apontar caminhos para pensarmos uma descolonização das relações internacionais a partir da América Latina. Tanto o manifesto quanto o perspectivismo nos possibilitam conceber projetos que contestam a epistemologia ocidental moderna que está na base de nosso pensar sobre o mundo, em geral, e sobre as relações internacionais, em particular.

O Manifesto Antropófago antecipa, no Brasil, discussões que apareceriam no meio acadêmico brasileiro décadas mais tarde. De acordo com Luís Madureira, ocorre já “uma emergência da pós-colonialidade nos movimentos de vanguarda do Novo Mundo, ou seja, justamente nos modernismos que foram

tradicionalmente definidos como periféricos e imitadores”. (MADUREIRA, 2011, p. 300) Em *Cannibal Modernities* (2005), Madureira já se perguntava se “a antropofagia prefigura o projeto pós-colonial de ‘provincializar o Ocidente” (MADUREIRA, 2011, p. 300) O Manifesto Antropófago, como veremos na próxima seção, não deve ser lido como defesa de uma identidade brasileira diametralmente oposta à europeia. Ele se insurge contra uma imitação acrítica, mas defende a imitação parcial, criativa, produtora do novo. A experiência antropofágica reconfigura a divisão entre o eu e o outro, entre sujeito e objeto, desestabilizando a dicotomia *Inside/Outside* que está na base da constituição da disciplina de relações internacionais.

O perspectivismo ameríndio também realiza esse deslocamento epistemológico da disciplina de relações internacionais. Na *Metafísica Canibal*, analisada por Viveiros de Castro, a incorporação canibal do outro obriga o homem a sair de si: “o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 220) A fronteira presente nesta *Metafísica Canibal* é, portanto, bem diferente daquela que supostamente separa o sujeito moderno de seu exterior ou o Estado moderno do ambiente internacional anárquico.

## ANTROPOFAGIA E RELAÇÕES INTERNACIONAIS

### Relendo o Manifesto Antropófago de Oswald de Andrade

A atualidade do Manifesto Antropófago vem sendo discutida e reafirmada por vários teóricos que veem o manifesto como o texto fundador da cultura brasileira. Poderíamos dizer que o poema, mais do que a carta de Pero Vaz de Caminha, é a certidão de nascimento do Brasil. Se na narrativa oficial nossa história começa com o “Descobrimento” em 1500, no Manifesto a data é a de 1554, quando o Bispo Sardinha foi devorado pelos índios caetés. Nosso momento fundacional é, portanto, marcado pelo canibalismo.

O manifesto expressa a forma como o brasileiro vê o colonizador e vê a si próprio; e quais elementos constituem sua identidade eternamente em formação. Este último ponto é importante. Ao contrário de algumas interpretações que veem o Manifesto como a defesa de uma identidade brasileira em oposição à europeia, esses teóricos entendem que a antropofagia propõe

exatamente uma abertura da identidade concebida como essencialista. É justamente na interface, no hibridismo cultural que nos constituímos, e não por oposição ao outro. A Antropofagia vai nos falar da devoração do outro, e não do afastamento e oposição ao outro; essa devoração também não é uma aniquilação, mas uma exaltação e valorização do outro.

Em *Antropofagia hoje?*, Jorge Ruffinelli e João Cezar de Castro Rocha (2011c) reúnem textos que vão repensar o Manifesto de Oswald, mostrando seu potencial para desestabilizar as epistemologias hegemônicas. Em um texto sobre o Manifesto, Sergio Paulo Rouanet (2011) faz uma diferenciação entre a antropofagia caeté e a antropofagia tupinambá, que estariam em disputa no texto. A primeira seria uma antropofagia voltada para o próprio umbigo, provinciana, que exalta o ser brasileiro. Seria uma antropofagia chauvinista e preocupada com a defesa das raízes da comunidade e de uma identidade brasileira. Em nossa interpretação, os caetés são aqueles que se limitaram à negação da imitação, devorando o outro num canibalismo chauvinista. Em contraste, os tupinambás realizam um deslocamento que leva a uma identidade aberta, nômade, híbrida, cosmopolita, provisória, em constante fluxo. São cidadãos do mundo, prontos para realizar uma antropofagia desconstrutivista de identidades fixas.

No texto, Rouanet “psicografa” Oswald e mostra que o modernista teria deixado de ser um antropófago caeté para se tornar um antropófago tupinambá. Em suma, Oswald mandaria um recado, por meio de Rouanet, de que mudou de opinião sobre a antropofagia. A nosso ver, a carta psicografada de Oswald, escrita por Rouanet, é desnecessária, haja vista que desde o início, já é possível ler o Manifesto numa chave tupinambá.

Ao absorver o outro, o caeté o faz em seus próprios termos, mantendo o predomínio de sua voz, ou seja, realizando um processo de assimilação cultural do outro; este tem de se tornar um caeté a qualquer custo. Ao contrário, o tupinambá introduz o hibridismo, realizando uma antropofagia da indecidibilidade, em que a identidade oscila entre uma raiz tupinambá e uma identidade estrangeira. “Os caetés querem ter raízes” e “os tupinambás querem ter asas”. (ROUANET, 2011a, p. 49) O autor lembra que, atualmente, encontram-se caetés por toda parte, em todo lugar onde se tenta defender as raízes. “Há muito sérvio-caeté querendo matar bósnio, muito irlandês-caeté explodindo inglês,

muito iraniano-caeté declarando guerra santa. Caeté tem raízes. As minorias étnicas também querem ter. Raiz é um perigo”. (ROUANET, 2011a, p. 54)

A interpretação de Rouanet sobre o Manifesto é compartilhada pelo escritor e diplomata João Almino: “a cultura brasileira não é [...] insular e voltada unicamente para suas raízes, para o solo nacional [...] nem, por outro lado, se insere de forma secundária ou subordinada, numa civilização universal centrada na Europa”. (ALMINO, 2011, p. 55) Não podemos negar que o Manifesto Antropófago faz uma crítica ao cosmopolitismo eurocêntrico predominante na cultura brasileira do final do século XIX e início do XX. Mas o Manifesto não para por aí. Não há, diz Almino, uma opção pelo primitivo em prejuízo do civilizado/cosmopolita/eurocêntrico porque a própria dicotomia civilizado/primitivo é desfeita no deslocamento. O primitivo de Oswald é, ao mesmo tempo, moderno, civilizado, tecnologizado, daí a imagem do híbrido “bárbaro-tecnizado” presente no Manifesto. A semelhança da antropofagia com a desconstrução de Jacques Derrida torna-se clara nesta diluição da dicotomia. Não há superioridade do civilizado sobre o primitivo nem deste sobre aquele. O que ocorre é uma troca mútua de propriedades entre os supostos primitivos e civilizados.

A cultura brasileira deixa de ser pensada como oposta à europeia e se torna muito mais multifacetada. “Nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós [...] Nunca fomos catequizados. [...] Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará [...] Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval”. (ANDRADE, 1928, p. 1) Talvez o carnaval, não o das máscaras venezianas, mas o brasileiro, seja o mais bem acabado exemplo de antropofagia. De certa forma, o Cristo que brota na favela carioca no desfile da Mangueira atualiza o Manifesto Antropófago. O carnaval, como dizia Bakhtin,<sup>1</sup> subverte a lógica das oposições hierárquicas e produz hibridismo.

Porém, Almino chama a atenção para um excesso de otimismo em relação à capacidade do estômago nacional de digerir todas as influências. No mundo globalizado, “o verdadeiro antropófago será sempre aquele com mais poder, por sua maior capacidade econômica e técnica de absorção e, sobretudo, de exportação cultural”. (ALMINO, 2011, p. 60) Sempre teremos de levar em conta que “as assimilações culturais são recíprocas e também assimétricas, pois a

---

1 Bakhtin utiliza o termo carnavalização.

desigualdade de poder é real”. (ALMINO, 2011, p. 60) O que a antropofagia oswaldiana tem a nos ensinar é que não precisamos nem nos fechar numa “cultura de museu” (uma cultura protegida de influências) nem nos abrir ao universal a ponto de abdicarmos do nacional.

Mais do que isso, na formulação de José Celso Martinez Corrêa, “não fazemos questão de ter uma personalidade própria, um caráter, uma imagem única, ao contrário, o que interessa é o movimento de devoração permanente”. (CORRÊA, 2011, p. 80) Para Suely Rolnik, só uma leitura desatenta da antropofagia oswaldiana poderia nos levar a associá-la a uma “identidade brasileira”. Ela é “um movimento que se desloca dessa busca de uma representação da cultura brasileira”. (ROLNIK, 2000, p. 10) A antropofagia é, assim, o contrário de uma imagem identitária ou o oposto de um pensamento fundacionalista.

A proposta de Oswald era justamente o contrário de uma essencialização da identidade do brasileiro. Nesse sentido, a antropofagia de Oswald se aproximaria da estratégia da desconstrução. Tanto a antropofagia quanto a desconstrução desestabilizam constantemente a antítese dentro/fora, pois o canibal ou o antropófago não respeita as marcas que estabilizam a diferença.

No século XVI, Michel de Montaigne já havia afirmado que “não há nada de bárbaro ou de selvagem (nesses indígenas da América do Sul) a não ser o fato de que “chamamos barbárie tudo o que não faz parte dos nossos costumes” ([1580] 1967). De acordo com Maria Helena Rouanet, a produção romântica minimizava “as referências aos costumes bárbaros dos selvagens” (ROUANET, 2011b, p. 173), enquanto se destacavam “suas qualidades positivamente conotadas aos olhos da sociedade branca civilizada”. (ROUANET, 2011b, p. 173) O movimento anticolonialista fazia o mesmo, representando o canibal como bom, resistente, um herói que lutava contra a colonização. A novidade do Manifesto Antropófago é justamente dizer que o Bárbaro é nosso, sem qualquer subterfúgio ou tentativa de enobrecê-lo. “Wagner submerge ante os cordões de Botafogo. Bárbaro e nosso”. (ANDRADE, 1924, p. 1)

O conceito do Manifesto não se contenta com a inversão da oposição hierárquica cultura europeia/cultura brasileira, mas produz um deslocamento do significado de cultura brasileira. Em diversos trechos do Manifesto, Oswald realiza enxertos em teses tradicionais sobre o que seria “o brasileiro”, tentando justamente desfazer mitos e idealizações. Por isso, seu discurso é fragmentado, como aponta o crítico Antonio Cândido. Múltiplas vozes surgem a partir

dos enxertos realizados na história oficial, criando uma narrativa polifônica. Tal como o pensamento pós-colonial, a antropofagia se contrapõe à narrativa moderna sobre a centralidade da Europa no mundo.

A obra de Oswald realiza uma releitura da história oficial brasileira, ou seja, do discurso que apresenta uma origem e um fundamento para a história da Nação. O que se reconstrói na antropofagia é a história dos oprimidos, subalternizados, das alteridades, toda uma polifonia de vozes (enxertadas no discurso oficial) que haviam sido abafadas pela história linear e iluminista do “Descobrimento”. A antropofagia é, portanto, uma estratégia que ressignifica a memória dos vencidos para contesta a ofensa. O Manifesto também ressignifica as origens da Nação. O Padre Vieira deixa de ser um herói para se tornar o “autor do nosso primeiro empréstimo, para ganhar comissão”. (ANDRADE, 1928) Para piorar, “Vieira deixou o dinheiro em Portugal e nos trouxe a lábria”. (ANDRADE, 1928) O padre Vieira é aqui ressignificado como um oportunista e sua escrita, tida como uma das melhores da língua portuguesa, é rebaixada à categoria de “lábria”. Além disso, o rei que faz o acordo com Vieira era um “rei-analfabeto”. (ANDRADE, 1928) Assim, os supostos fundadores da nação são ressignificados como ignorantes, trapaceiros, oportunistas.

Poderíamos dizer que essa *re-significação* da origem é uma crítica da história do “Descobrimento”. Diz Oswald: “Contra as histórias do homem que começam no Cabo Finisterra” (1928). O cabo Finisterra, localizado na Galiza, era considerado o fim da terra (*Finis Terrae*), no caso, o fim da Europa, para além do qual só haveria mar; a história que começa no Cabo Finisterra é a do “Descobrimento da América”. Mas é contra esta história que Oswald e o movimento antropofágico se insurgem, pois havia uma história anterior à oficial, pertencente a um “mundo não datado, não rubricado. Sem Napoleão. Sem César” (1928). Aqui dois pontos merecem destaque. O mundo “não datado e não rubricado” nos remete a uma temporalidade distinta da cronológica, linear, marcada por etapas sucessivas. Por outro lado, essa história é uma história sem heróis, sendo estes aqui representados metaforicamente por Napoleão e Cesar.

A genealogia oswaldiana rompe ainda com a ideia de que a História é uma grande totalidade de “pontos monumentais”. Também neste aspecto, a crítica de Oswald parece se aproximar de uma genealogia, uma vez que uma história sem Napoleão e Cesar significa uma história sem marcos monumentais.

O tratamento não linear que Oswald confere à temporalidade pode ser notado na organização do material. O autor promove uma desordem cronológica ao se referir na mesma frase à “história que começa no Cabo Finisterra”, “Napoleão” e “Cesar”. A história do “Descobrimento” da América, que começa no Cabo Finisterra, não guarda relação com Napoleão e Cesar. Além disso, Cesar é anterior a Napoleão. Ao misturar as épocas históricas, Oswald provoca uma desorganização da temporalidade linear.

Esta leitura paródica da temporalidade é confirmada ao final do Manifesto, quando o autor alude ao episódio do naufrágio do navio em que viajava o bispo Sardinha, que supostamente teria sido devorado por índios. Oswald data o Manifesto no Ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha. Embora o Manifesto tenha sido escrito em 1928, esta data é a do calendário cristão europeu. Para Oswald, o nosso calendário e a nossa história começam, ironicamente, em 1554, quando o Bispo foi devorado.

Nesta leitura, a antropofagia de Oswald se aproxima dos autores pós-colonialistas e de sua crítica sobre a narrativa histórica da modernidade que despreza a colonialidade. No entanto, também vemos elementos próximos da desconstrução na estratégia de Oswald. Para o crítico Antônio Cândido, a escrita de Oswald é fragmentária, “tendendo a certas formas de obra aberta, na medida em que usa a elipse, a alusão, o corte, o espaço branco, o choque do absurdo, pressupondo tanto o elemento ausente quanto o presente”. (CÂNDIDO, 1977, p. 78)

A descrição de Cândido sobre o estilo de Oswald tem vários pontos de contato com a noção de *différance* da desconstrução. Na conferência “La différence”, Derrida (1967, p. 13) afirma que a *différance* faz com que:

O movimento da significação só seja possível se cada elemento dito ‘presente’, aparecendo no cenário da presença, relacionar-se com algo que não seja ele próprio, guardando em si a marca do elemento passado e já se deixando escavar pela marca de sua relação com o elemento futuro.

As elipses, alusões, cortes e espaços brancos do discurso fragmentado do Manifesto Antropofágico revelam justamente o movimento da *re-significação* proposto pela antropofagia e pela desconstrução. É por meio desses recursos linguísticos que um significado fixo presente no discurso monológico será

desestabilizado e reintroduzido como significante flutuante na cadeia de significantes ou, em outras palavras, será lançado novamente no sistemático jogo de diferenças. A linguagem de Oswald está ancorada na sátira, na paródia, na descontextualização criativa, na estética da colagem, no humor, características que também estão presentes na definição de carnavalização de Bakhtin. De acordo com Jáuregui (2008), o significante canibal realiza uma fuga vertiginosa na constelação do que Derrida denomina *différance*:

Os canibais evocam inicialmente os ciclopes e os cinocéfalos e depois parecem ser [...] soldados de Khan; rapidamente se convertem em índios bravos e sua localização coincide com a do buscado ouro; os canibais são definidos também como escravos ou moradores de certas ilhas. Longe de encontrar um momento de sossego semântico, o canibal desliza ao longo de um espaço não-linear: o espaço da *différance* colonial. (JÁUREGUI, 2008, p. 14)

No entanto, a ressignificação na *différance* colonial, apresentada por Jáuregui, preserva o significado negativo de canibal. Em Oswald, num primeiro momento, podemos ver uma *inversão*. O canibal, que no século XVI aparecia numa cadeia de significantes ao lado de termos como selvagem, não cristão, primitivo, criança, não humano, surgirá no Manifesto com um significado positivo. O canibal que devora o bispo Sardinha é aquele que não se deixou catequizar, aquele que resistiu à imposição do cristianismo.

Esta “inversão” de Oswald, no entanto, não nos autoriza a concluir que ele se limita ao movimento de valorização do termo inferiorizado da oposição hierárquica europeu/canibal. A interpretação do Manifesto não pode ser feita com base num dos recortes de Oswald, mas deve levar em conta o conjunto do texto e a inter-relação entre os seus fragmentos. A “inversão” de Oswald é provisória porque será complementada pelo movimento de deslocamento que dilui a barreira entre o eu e o outro.

Oswald refere-se ao Visconde de Cairu como um “antropófago sagaz”. “Contra a verdade dos povos missionários, definida pela sagacidade de um antropófago, o Visconde de Cairu”. (ANDRADE, 1928) Embora haja aqui uma “inversão” – antes o antropófago era criança, imaturo, primitivo –, ela é seguida por um deslocamento que anula a divisão entre o representante da história oficial (o Visconde) e o antropófago. As identidades de nobre e



antropófago não podem mais ser pensadas separadamente e é este híbrido “nobre- antropófago” que se colocará contra a catequese, uma metáfora do saber e da filosofia europeia.

## **ANTROPOFAGIA: DESCONSTRUINDO PREMISSAS DAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS**

A nosso ver, a antropofagia qualifica-se como uma epistemologia a partir do local geohistórico da América Latina. A Antropofagia afirmará que não somos uma cópia da Europa nem adotamos a epistemologia moderna ocidental como forma de conhecimento. Portanto, existe um grande potencial para a utilização da Antropofagia para repensar as premissas das correntes mais tradicionais que estruturam a disciplina de Relações Internacionais.

O Manifesto Antropófago insurge-se contra o conhecimento lógico, especulativo, racionalista europeu, mostrando que há uma forma de conhecimento antropofágico relacionada à concretude da experiência, ao Carnaval, ao hibridismo, à paródia, ao humor e à adivinhação. Ao contrário, “nunca admitimos o nascimento da lógica entre nós” [...] “Nunca fomos catequizados. Fizemos foi Carnaval”. (ANDRADE, 1928, 2) “Contra todos os importadores de consciência enlatada. A existência palpável da vida. E a mentalidade pré-lógica para o Sr. Lévy-Bruhl estudar”. (ANDRADE, 1928, p. 1) E ainda: “não tivemos especulação. Mas tínhamos adivinhação”. (ANDRADE, 1928, p. 3)

Em suma, a antropofagia de Oswald seria uma espécie de pensamento liminar (para usarmos o termo de Walter Mignolo), de um outro pensamento feito a partir da América Latina. O Manifesto Antropófago realiza um processo de descolonização que pode ser transposto para a área internacional. A frase “*Tupi, or not tupi that is the question*” repete a estrutura da frase de Hamlet, mas em vez do suposto universalismo do “Ser ou não ser”, Oswald mostra que há uma especificidade cultural em “Tupi ou não tupi”. Esta é a nossa questão, a questão do colonizado e não uma especulação metafísica sobre o ser. Ao mesmo tempo, como vimos na seção anterior, a questão do colonizado não é fechada. Não se trata de constituir uma “identidade brasileira tupi”.

Ao tratar dos caetés em sua leitura do Manifesto Antropófago, Sergio Paulo Rouanet nos remete a uma questão premente no campo das relações internacionais. O caeté é aquele que se fixa numa identidade e opõe a sua identidade à do outro. A tese do choque de civilizações pode ser lida como uma expressão dessa mentalidade caeté. Cada grupo humano possuiria uma identidade que se enraíza, que não apresenta fluidez e que, para sobreviver, precisa da oposição ao outro. O *modus operandi* de vários conflitos internacionais hoje se dá justamente por conta de fixações de identidade no estilo caeté. Como lembrou o próprio Rouanet, existe sérvio-caeté, iraniano-caeté. No campo internacional, as políticas de identidade dão origem a guerras e genocídios.

A contribuição do Manifesto Antropófago para as Relações Internacionais reside no modo de ser tupinambá, contrário às raízes e a favor da abertura para os outros. O *modus operandi* do tupinambá é a absorção do outro, mas uma absorção que significa um enaltecimento do outro. Nada mais distante das tendências que verificamos no sistema internacional nas primeiras décadas do século XXI. Os conflitos retomam a dicotomia civilizado-bárbaro, em que o bárbaro é sempre o outro, o não humano, aquele que precisa ser eliminado em nome da civilização. Oswald nos apresenta o “bárbaro tecnizado”, subvertendo a hierarquia civilizado-bárbaro tão presente hoje nas relações internacionais.

No Manifesto, o bárbaro é dotado de características que são essenciais para o processo civilizacional. Como nos lembra Celso Martinez Correa, “cidades do primeiro mundo tem um aglomerado de bárbaros (hispânicos, negros, marroquinos) que estão devorando aquela cultura e que estão renovando a própria cultura ocidental”. (CORRÊA, 2011, p. 80) Os estudos migratórios podem vir a ganhar muito a partir de uma reflexão sobre a antropofagia nas relações internacionais. Não temos como entender as relações que se estabelecem hoje entre as sociedades receptoras de imigrações e os grupos de migrantes sem pensar na questão da antropofagia. Quem devora quem? Como se dá essa troca cultural e a constituição de uma outra cultura, híbrida, que não é nem a da sociedade receptora nem a do imigrante?

A Antropofagia também nos permite, como algumas correntes dissidentes das Relações Internacionais, questionar a dicotomia *inside/outside*, a divisão entre o dentro e o fora, o eu e o outro. A Antropofagia “se caracteriza por ser um processo de assimilação crítica do outro”. (ROUANET,

2011b, p. 174) O canibal se apropria da identidade do outro, transforma-se em outro, o dentro se transforma em fora e o fora no dentro, como na fita de Moebius. Diluem-se, assim, as fronteiras que constituem a disciplina.

A narrativa tradicional sobre o surgimento da sociedade internacional também pode ser desconstruída por meio da Antropofagia. Nos textos da Escola Inglesa, a emergência da sociedade internacional é vista como uma “invenção europeia” que se expandiu para além de seu espaço original. Esta teoria também pressupõe que a soberania moderna surgiu primeiro na Europa e depois foi exportada para o mundo. Disto decorre que o modelo de Estado e de organização é aquele dado pela história europeia. A sociedade internacional e o modelo de Estado moderno europeu são vistos como o fim que todos os demais têm de alcançar.

Essa temporalidade linear coloca a Europa como o ponto de chegada do progresso. Mas a Antropofagia vem revirar essa temporalidade. Oswald refere-se a um mundo “não datado e não rubricado” (ANDRADE, 1928, p. 1), que nos remete a uma temporalidade distinta da cronológica, linear, marcada por etapas sucessivas. O tratamento não linear que Oswald confere à temporalidade pode ser notado na organização do material. O autor promove uma desordem cronológica dos fatos históricos, a começar pelo início da história brasileira, quando o autor a localiza no Ano da deglutição do Bispo Sardinha e não em 1.500. Nesta outra temporalidade, a Europa não é o futuro da América, como está implícito na teoria da sociedade internacional. Ao contrário, há uma co-constituição entre Europa e América Latina.

O texto de Oswald antecipa questões colocadas pelo pós-colonialismo nas relações internacionais. De acordo com Vera Follain de Figueiredo, o Manifesto promove uma releitura do paradigma da razão moderna europeia. “A construção da ideia de modernidade, conectada à expansão europeia, passou pela constituição de um lugar geocultural privilegiado, hegemônico, de produção do conhecimento”. (FIGUEIREDO, 2011, p. 391) Já Oswald, diz Figueiredo, vai buscar um outro lugar de enunciação que coloque em xeque a tradição ocidental, o que o aproxima da razão pós-colonial discutida por Walter Dignolo. Trata-se de questionar “uma ordem mundial na qual o Ocidente e o Oriente, o Eu e o outro, o civilizado e o bárbaro foram inscritos como entidades naturais”. (MIGNOLO, 1996, p. 9)

## Perspectivismo ameríndio e Relações Internacionais: a Metafísica Canibal ou o Cogito Canibal

Um exemplo de pensamento elaborado a partir da América Latina pode ser ilustrada pelo conceito de perspectivismo ameríndio, cunhado por Eduardo Viveiros de Castro. O perspectivismo ameríndio seria um “outro pensamento” capaz de interpelar a filosofia e a modernidade ocidentais. O perspectivismo ameríndio não pressupõe categorias como “sujeito” e “substância”; estes não existem *a priori*, mas são produto de uma relação. Esta concepção subverte a tradição filosófica europeia, a qual toma a substância como um dado e as relações como uma consequência.

Poderíamos dizer que o privilégio da relação sobre a substância também é uma característica do pensamento pós-positivista desenvolvido por europeus. O poder em Foucault não é uma substância, mas uma relação. E o conceito de *différance* de Derrida é primordialmente relacional; o sentido só se produz a partir de uma relação entre os significantes. No entanto, não pretendemos equiparar o pensamento ameríndio ao pensamento pós-positivista europeu; o pós-positivismo europeu não leva em conta a diferença colonial. Justamente para chamar a atenção para nossa especificidade, Viveiros de Castro utiliza o termo “diferença”, uma mistura da *différance* de Derrida com a palavra “onça”, que faria referência ao universo ameríndio. No perspectivismo, a relação adquire uma característica diferente da que aparece no pós-positivismo: a incorporação. A diferença é uma relação de incorporação canibal. O modo básico de relacionamento ameríndio é a caça, a predação do outro.

Historicamente, a incorporação canibal foi associada ao mito pelo pensamento hegemônico eurocêntrico. Como explicar o canibalismo a não ser por meio dos mitos e da des-razão presentes nas culturas ameríndias? O perspectivismo ameríndio resgata o mito do canibalismo de seu lugar de conhecimento subalterno e destituído de razão. O mito canibal não é o oposto da razão, mas um pensamento rigoroso sobre incorporação, predação, transformação a partir da periferia e da diferença colonial. Em suma, pode-se falar de um “cogito canibal”. (VIVEIROS DE CASTRO, 1995)

No entanto, este cogito se caracteriza por negar qualquer tipo de dogma. Viveiros de Castro mostrou que o tema da inconstância da alma selvagem (*Il selvaggio è mobile*) era bastante comum nos relatos dos europeus sobre os

ameríndios. O problema dos índios não estava na falta de inteligência, mas na ausência de duas outras potências da alma: a memória e a vontade. Tudo o que aprendiam rapidamente era esquecido em pouco tempo e substituído por novos conhecimentos. Não se fixava em suas mentes, comprometendo o trabalho dos missionários.

Esta interpretação teria, em parte, algum fundamento. “Ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 191) A concepção ocidental de cultura pressupõe uma paisagem povoada por estátuas de mármore, ou seja, toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser. Nossas identidades, tradições, memórias são constituídas no mármore e costumam a ser modificadas. Na linguagem do Padre Antonio Vieira, citado por Viveiros de Castro, estas seriam nações de mármore. Ao contrário, no cogito canibal, o conhecimento é rapidamente aprendido, mas também esquecido. Teríamos então nações de murta, na definição de Vieira.

A inconstância não ocorre apenas em relação ao “cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua relação consigo mesmas, com suas próprias e ‘autênticas’ ideias e instituições” (VIVEIROS DE CASTRO, 2001, p. 191) Essa inconstância resultaria numa “abertura ao outro”, como já havia assinalado Claude Lévi-Strauss. Em seu estudo sobre a tribo tupi-guarani dos Araweté, Eduardo Viveiros de Castro havia definido o “cogito canibal” como a “topologia do devir-outro, totalmente contrário ao narcisismo”. A prática colonial era narcísica porque tentava tornar o outro igual a si próprio, como num jogo de espelhos. Por isso, os conquistadores se arvoravam o direito de levar o cristianismo aos indígenas. Em contraste, o “cogito canibal” quer se tornar o outro, devir-outro, ser absorvido pelo outro. Em vez de narcisismo, há uma entrega e abnegação absolutas. O ato canibal não visa a transformar o outro (como o conquistador narcisista), mas alterar a si próprio com base no outro (quem “come” é que se altera). Ou seja, o canibal não pretende preservar a sua identidade, pois não é isto o que lhe importa. Não há substância identitária em meio à inconstância. O que o canibal almeja é o estabelecimento de uma troca, uma relação. Como já dito, o perspectivismo ameríndio não pressupõe um “sujeito” e uma “substância”, portanto, não faz sentido preservar uma identidade substancial, como ocorre nas “nações de mármore”.

Segundo Viveiros de Castro (2011, p. 220), a incorporação canibal do outro obriga o homem a sair de si: “o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora”. A fronteira presente neste cogito é, portanto, bem diferente daquela que separa o sujeito moderno de seu exterior ou o Estado moderno do ambiente internacional anárquico.

Um outro aspecto do canibalismo apontado pelos antropólogos (OBEYESEKERE, 2005; VIVEIROS DE CASTRO, 2011) diz respeito ao diálogo que precedia o ato canibal. A conversa com o Outro não visava a inculcar no outro sua própria cultura (num discurso monológico) e eventualmente puni-lo com o canibalismo caso não se adequasse aos preceitos ensinados. Não se tratava de convencer o outro a ser igual a si. Tanto o matador quanto a vítima conversavam sobre a relação de dependência que se estabeleceria entre seus grupos por meio da vingança canibal. O matador proclamava o ato canibal como vingança de uma ação passada, enquanto a vítima advertia que o seu grupo o vingaria no futuro. Não havia uma relação de subserviência entre o matador e a vítima, pois ambos tinham direito à palavra e à construção de uma narrativa. A conversa era dialógica; duas vozes trocavam experiências e relacionavam-se de forma simétrica. A “antropofagia canibal” era dialógica, o Outro tinha a sua alteridade preservada. Esta questão terá implicações para a própria concepção de tempo ameríndia.

Na Filosofia da História kantiana e hegeliana, as sociedades se desenvolviam rumo ao estágio já alcançado pela Europa. O outro é assimilado ao modelo europeu e sua voz é inaudível. Poderíamos aqui utilizar a expressão “antropofagia monológica” para caracterizar o processo pelo qual o europeu “engolia” o outro para transformá-lo no seu semelhante. A “Antropofagia monológica” revela o modo de ser europeu em processos como o assimilacionismo, a missão civilizatória, o desenvolvimentismo e a teoria da modernização.

Ao contrário, a antropofagia canibal nos introduz numa concepção de tempo e história dialógica em que a voz da vítima é escutada no mesmo momento em que se ouve a voz do matador. O ato canibal não é o resultado de uma assimetria em que uma cultura superior tenta assimilar outra inferior e situada num estágio de desenvolvimento anterior. A incorporação canibal se realiza entre duas culturas que estão numa relação simétrica: coexistem num

mesmo tempo e uma depende da outra para a preservação de sua memória. Os inimigos eram os guardiões da memória coletiva:

A memória do grupo – nomes, tatuagens, discursos, cantos – era a memória dos inimigos. Longe de ser uma afirmação obstinada de autonomia por parte dos parceiros desse jogo (como quis Florestan, e mais tarde Pierre Clastres), a guerra de vingança tupinambá era a manifestação de uma heteronomia primeira, o reconhecimento de que a heteronomia era a condição da autonomia. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 241)

### O perspectivismo ameríndio nas relações internacionais?

De que forma poderíamos utilizar o perspectivismo ameríndio para repensar o internacional, a relação com o outro no sistema internacional? Uma das primeiras dúvidas que podem surgir diz respeito à possibilidade de compreender, de fato, o pensamento ameríndio. Se acessamos o “Outro”, no caso o pensamento ameríndio, a partir dos instrumentos de que dispomos no pensamento ocidental moderno, em que medida esse perspectivismo não está perpassado e contaminado por nossa lógica? Viveiros de Castro nos explica que “as sociedades e as culturas que são o objeto da pesquisa antropológica influenciam, ou, para dizer de modo mais claro, coproduzem as teorias sobre a sociedade e a cultura formuladas a partir dessas pesquisas. Negá-lo significa aceitar um construtivismo de mão única”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 22)

Portanto, não se trata aqui de propor que um pensamento ameríndio puro, autêntico, intocado pela civilização ocidental possa ser utilizado para contestar e revolucionar as teorias e epistemologias do campo das relações internacionais. Optar por este caminho seria não só impossível na prática como contrariaria a própria ideia de que, na *Metafísica Canibal*, assim como na *Antropofagia*, o “eu” se abre para o “outro”. Retomando a frase já citada de Viveiros de Castro: “o exterior estava em processo incessante de interiorização, e o interior não era mais que movimento para fora”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 220) Ora, este movimento do tornar-se outro, ir para fora e deixar o de fora vir para dentro é exatamente o oposto de uma cultura pura, autêntica, preservada num museu.

Em muitos aspectos, a antropofagia literária coincide com a antropofagia dos povos ameríndios. Para Carlos Fausto, “se definirmos [...] o canibalismo como apropriação violenta de capacidades subjetivas de entes dotados de perspectiva própria, a antropofagia deve ser tida como uma subespécie de canibalismo”. (FAUSTO, 2011, p. 161)

A coincidência entre a antropofagia de Oswald e o canibalismo tupi ocorre no nível simbólico. Para Fausto, “a metáfora antropofágica modernista era congruente com as representações indígenas”. (FAUSTO, 2011, p. 169) Os arawetés, um grupo tupi-guarani do Pará estudado por Viveiros de Castro, não praticam o canibalismo de fato. “Para os araweté, o homicídio é uma forma de devoração, digamos, ontológica: o matador captura o espírito do inimigo e aprende a controlá-lo ao longo do resguardo”. (FAUSTO, 2011, p. 166)

Assim como vimos no caso da Antropofagia, o perspectivismo ameríndio e a Metafísica canibal desestabilizam a epistemologia moderna ocidental, a separação estrita sujeito e objeto do conhecimento e entre o *inside* e o *outside* no sistema internacional. O perspectivismo ameríndio não parte de conceitos como “sujeito” e “substância”; estes, se existem, são o produto de uma relação. No campo das relações internacionais, esta proposta de pensar primeiro a relação e depois os entes derivados da relação já está presente em teorias construtivistas, sobretudo nas pós-estruturalistas. No entanto, a antropofagia e, especialmente, o conceito de “diferença” cunhado por Viveiros de Castro podem nos tornar mais atentos para a diferença colonial inerente a um pensamento produzido a partir da periferia.

Os conflitos internacionais desencadeados por instrumentalizações de identidades que são fixadas artificialmente, cristalizadas e petrificadas podem ser analisados a partir da relação com a identidade e a cultura presentes no perspectivismo ameríndio. A ideia de uma cultura da murta, em contraste com a cultura do mármore das civilizações europeias, nos aponta justamente a possibilidade de não fixação da identidade. Amartya Sen (2006) aponta o vínculo entre a fixação das identidades (com a formação de estereótipos) e o potencial de conflitos violentos. “A violência é promovida pelo cultivo de um senso de inevitabilidade sobre uma alegadamente única – e frequentemente beligerante – identidade que supostamente temos”. (SEN, 2006, p. xiii) Para o autor, a imposição de uma única identidade é um componente da “arte marcial”



(SEN, 2006, p. xiii) de fomentar a confrontação sectária. Ironicamente, o canibalismo tupi e a antropofagia, que apareceriam nos discursos do século XVI como as culturas bárbaras e violentas, podem hoje nos apontar justamente o caminho para evitar a violência da confrontação entre identidades fixas.

O encontro entre identidades também é intensificado pelos fluxos migratórios e a formação de comunidades com culturas diferentes daquela da sociedade receptora. Parte da crise do multiculturalismo se deve ao fechamento de uns e outros em sua própria cultura, o que acaba transformando o multiculturalismo em uma mera coexistência de culturas, cada uma fechada em sua identidade. O devir-outro do cogito canibal e a assimilação crítica do outro têm muito a oferecer a um mundo que reforça cada vez mais suas fronteiras e cria muros para proteger as identidades de nações de qualquer possibilidade de transformação. O devir-outro é ainda um antídoto contra a securitização crescente das migrações, pois nos mostra que o “devir-outro” não é fonte de insegurança. Ao contrário, é a busca por segurança ontológica - e o fechamento ao outro que disto decorre -, que propicia um terreno fértil para conflitos étnicos e demonstrações de xenofobia.

## CONCLUSÃO

Procuramos apontar neste capítulo apenas o potencial que a antropofagia e o perspectivismo ameríndio, entendidos como pensamento liminar (MIGNOLO, 2003), apresentam para se pensar as relações internacionais e os conflitos atuais a partir da periferia. Os conceitos que estruturam a disciplina, como soberania, racionalidade, sociedade internacional, a divisão entre o dentro e o fora possuem um forte caráter eurocêntrico que é desestabilizado quando recorremos às discussões pós-coloniais nas relações internacionais. Como discutido ao longo do texto, haveria uma relação entre a Antropofagia, o perspectivismo ameríndio e o pós-colonialismo. O movimento literário de 1922 antecipa discussões que seriam desenvolvidas posteriormente por autores pós-colonialistas. A Antropofagia e o perspectivismo ameríndio também nos permitem pensar a partir da periferia sem se fechar na periferia. Portanto, o movimento não é o de uma rejeição absoluta das teorias internacionais, mas uma “assimilação crítica” dos debates contemporâneos da área.

## REFERÊNCIAS

- ALMINO, J. Por um universalismo descentrado. *In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. Antropofagia, hoje?* São Paulo: Realizações, 2011.
- ANDRADE, O. Manifesto da Poesia Pau-Brasil. *In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações, 1924.
- ANDRADE, O. Manifesto Antropófago. *In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações, 1928.
- BAKHTIN, M. *The dialogic imagination. Four essays.* *In: HOLQUIST, M. (ed.).* Translated by Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.
- CANDIDO, A. *Vários escritos.* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1977.
- CASTRO, J. Cezar Let us Devour Oswald de Andrade. *Nuevo Texto Crítico. Anthropophagy Today?*, [S. l.], v. 12, n. 23/24, 1999.
- DERRIDA, J. *Of Grammatology.* Maryland: Johns Hopkins University Press., 1976.
- DERRIDA, J. La différence. *In: DERRIDA, J. Marges de la Philosophie.* Paris: Les Editions de Minuit, 2003.
- DERRIDA, J. Différance. *In: DERRIDA, J. Margins of Philosophy,* trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- FIGUEIREDO, V. F. de. Antropofagia: uma releitura do paradigma da razão moderna. *In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações, 2011.
- FAUSTO, C. Cinco séculos de carne de vaca: antropofagia literal e antropofagia literária. *In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações, 2011.
- JAUURÉGUI, C. *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina.* Madrid: Iberoamericana, 2008.
- MADUREIRA, L. *Cannibal Modernities: Postcoloniality and the Avant-garde in Caribbean and Brazilian Literature.* Charlottesville e Londres: University of Virginia Press, 2005.
- MADUREIRA, L. “Intenção Carnavalesca de ser Canibal’, ou: Como (não) Ler o Manifesto Antropófago”. *In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em cena.* São Paulo: Realizações Editora, 2011.

- MIGNOLO, W. *Histórias Locais/Projetos Globais*. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, W. *La Idea de América Latina*. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.
- MIGNOLO, W. “La Razón Postcolonial: Herencias Coloniales y Teorías Postcoloniales”. *Revista Gragoatá*, Niterói, EDUFF, 1996.
- MONTAIGNE, M. de. Dos canibais. In: MONTAIGNE, M. de. *Ensaio*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- OBEYESEKERE, G. *Cannibal talk: the man-eating myth and human sacrifice in the South Seas*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- ROCHA, J. C. de C. Oswald em Cena: o Pau-Brasil, o brasileiro e o antropófago. In: ROCHA, J. C. de C.; RUFFINELLI, J. *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações, 2011.
- ROLNIK, S. Esquizoanálise e antropofagia. In: DELEUZE, G. *Uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ROUANET, S. P. Manifesto Antropófago II. In: RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. de C. (ed.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações Editora, 2011a.
- ROUANET, M. H. Quando os bárbaros somos nós. In: RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. de C. (ed.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações, 2011b.
- RUFFINELLI, J.; ROCHA, J. C. de C. (ed.). *Antropofagia hoje?* São Paulo: Realizações, 2011c.
- SEN, A. *Identity and Violence*. The illusion of destiny. London: Norton & Company, 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Metafísicas canibais*. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.



# A SAGA PELO DESENVOLVIMENTO E/OU AUTONOMIA NA AMÉRICA LATINA: A ASCENSÃO E QUEDA DO BRASIL

FRANCINE ROSSONE DE PAULA

*O Brasil saiu do patamar de país de segunda classe  
e entrou no patamar de país de primeira classe.*

Luiz Inácio Lula da Silva, 2009

Em 2009, o então presidente do Brasil Luiz Inácio Lula da Silva celebrava em Copenhague a escolha do Rio de Janeiro como sede das Olimpíadas de 2016. Naquela ocasião, Lula declarou emocionado aos repórteres que “o Brasil saiu do patamar de país de segunda classe e entrou no patamar de país de primeira classe”.<sup>1</sup> A vitória do Rio de Janeiro na disputa pelas Olimpíadas foi interpretada por Lula e outros analistas como um claro reconhecimento da nova posição do Brasil no sistema internacional, que amparado por forte crescimento econômico estaria emergindo para o papel de ator global. Sete anos depois, no ano das Olimpíadas, o Brasil já não sustentava o mesmo prestígio conquistado ao longo da primeira década do século XXI. Dados os pressupostos sobre a mobilidade dos países entre esses diferentes patamares de prestígio e poder elucidados por recentes narrativas sobre a

---

1 ‘Lula comemora a vitória do Rio 2016 em Copenhagem’. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=Kr9m\\_ogO8h0](https://www.youtube.com/watch?v=Kr9m_ogO8h0). Acesso em: 14 jan. 2019.

emergência do Brasil, propomos um questionamento mais profundo a respeito das limitações enfrentadas pelo Brasil e outros países do “sul global”<sup>2</sup> ao tentarem se reinventar e se repositonar no sistema internacional de maneira mais autônoma.

Desenvolvimento é um tópico que tem historicamente interessado e intrigado muitos acadêmicos na América Latina. Para alguns, desenvolvimento está intrinsecamente ligado à esperança de rompimento com formas pós-coloniais de exploração, o que dá origem a interpretações otimistas que associam desenvolvimento econômico ao empoderamento de regiões produtivas. (PEREIRA, 2009) Para outros, desenvolvimento ainda é um discurso por meio do qual a ideia de “terceiro mundo” e “América Latina”, por exemplo, vem sendo produzida e continuamente subordinada a estruturas ontológicas e epistemológicas dominantes. (ESCOBAR, 1992, 2012; MIGNOLO, 2000, 2005) Este capítulo se debruça sobre estudos produzidos por latino-americanos a respeito das condições e limitações estruturais do sistema político e econômico internacional, explorando a tensão entre desenvolvimento e autonomia, especialmente sob a luz de declarações otimistas em relação à emergência do Brasil a uma posição de influência política e econômica na primeira década do século XXI. Ao analisar a fragilidade da emergência e reposicionamento do Brasil como membro do “sul global” a partir dessas perspectivas, o objetivo é expor os diferentes níveis de subordinação ignorados por leituras que enfatizam indicadores de desenvolvimento como condições fundamentais para visibilidade e autodeterminação. Enquanto a emergência de países como o Brasil foi celebrada e associada por diversos analistas e políticos com o fim da ideia de dependência e a ruptura final das algemas coloniais que impediam a ascensão de países em desenvolvimento à classe de países influentes no sistema internacional, tanto a teoria da dependência como o pensamento decolonial expõem, de diferentes maneiras, outros níveis de subordinação que poderiam ter sido melhor explorados nos debates contemporâneos sobre a relação entre desenvolvimento e autonomia.

---

2 Mignolo define o sul global tanto como “um setor do planeta onde subdesenvolvimento e nações emergentes existem, e que dessa forma, seriam provedores de recursos naturais para o Norte Global”, quanto um espaço “onde a sociedade política global está emergindo, precisamente para fazer algo que salve a nós todos”. (MIGNOLO, 2011b, p. 165)

Considerando que os teóricos da dependência explicavam os limites ao crescimento econômico autossustentável e persistente baixo padrão de vida na periferia como um aspecto contínuo do desenvolvimento capitalista global com a expansão global da divisão de trabalho e a acumulação de riqueza no centro (BLANEY, 1996, p. 460), a emergência do Brasil em um contexto em que se observava o desvio do fluxo de riqueza para o “sul global” passou a ser representada como um possível rompimento dessas correntes estruturais, e a confirmação da obsolescência de tais perspectivas estruturalistas. No entanto, muitas dessas interpretações das mudanças recentes na política global enfatizam a reconfiguração de vencedores e perdedores no globo enquanto ignoram a forma como o discurso de emergência reproduz as regras que definem vencedores e perdedores. Em outras palavras, análises otimistas baseadas no sucesso econômico de países emergentes no início do século XXI enfatizavam o fenômeno de alguns perdedores históricos terem sido capazes de vencer na última década, mesmo que temporariamente; porém, ignoravam o fato de que a condição para a vitória continuava sendo a participação na competição econômica, que ainda se sustenta na produção de disparidades entre vencedores e perdedores. Rebatendo esses cálculos tradicionais, alguns acadêmicos críticos da América Latina apontam que participação na competição não traz paz e liberdade duradouras a uma estrutura opressiva “imperial”. Mais do que participação ativa em um sistema desigual, precisamos de um entendimento crítico das condições para o posicionamento e categorização no sistema que possibilite a transformação dos termos do diálogo, (ESCOBAR, 2012; MIGNOLO, 2005, 2007, 2011a; SANTOS, 2011) Para Mignolo (2005, p. xv, tradução nossa):

Completar o projeto incompleto da modernidade significa continuar reproduzindo colonialidade, que é a nossa realidade atual no começo do século XXI. Apesar de não termos mais a dominação colonial aberta nos modelos espanhóis e ingleses, a lógica da colonialidade permanece em voga na ‘ideia’ de mundo que tem sido construída por meio da modernidade/colonialidade..

A teoria da dependência e o pensamento decolonial são perspectivas que nos permitem analisar mais a fundo as dicotomias e as limitações impostas pelos termos atuais do diálogo sobre desenvolvimento e influência no sistema

internacional. De certa forma, ambas as lentes têm como característica fundamental uma posição crítica em relação à ontologia moderna ocidental (a partir da qual determinou-se que estados e sociedades são substancialmente semelhantes e conectados por trajetórias históricas replicáveis, o que justifica o fato de movimentarem-se progressivamente em direção a um destino compartilhado), e em alguma medida, uma resistência à epistemologia moderna (segundo a qual a ciência possui um papel crucial na legitimação de algumas conceptualizações como universalmente válidas), ainda que suas distintas conceptualizações de autonomia levem cada perspectiva a diferentes conclusões sobre as condições para emancipação daqueles que ainda se encontram em uma posição desprivilegiada.

O capítulo está dividido em três seções. A primeira parte introduz cada uma das correntes teóricas e explora como elas explicam dependência e subordinação em termos relacionais. Para expor a relevância da abordagem relacional como ferramenta de análise no questionamento das interpretações predominantes sobre a emergência de países em desenvolvimento na primeira década do século XXI, eu examino a posição proeminente do Brasil na tentativa de remapeamento da geografia econômica mundial. A segunda seção foca na questão do loco de enunciação e a relevância do sujeito que fala enfatizada no pensamento decolonial como uma leitura alternativa da relação entre desenvolvimento e autonomia. Finalmente, eu analiso o problema da dependência estrutural e a desigualdade global, e o processo por meio do qual se torna possível se desassociar das assimetrias de poder a partir de uma abertura para novos saberes e novos modos de ser.

## **DOIS LADOS DA MESMA MOEDA**

Teóricos da dependência e pensadores decoloniais problematizam a dualidade desenvolvimento/dependência e modernidade/colonialidade, respectivamente. Eles explicam como diferentes formas de subjugação são uma questão de posição dentro de uma determinada estrutura econômica, política, e social. Como posições, tais categorias como “mundo em desenvolvimento”, “terceiro mundo”, ou “sociedades modernas” não podem ser eliminadas de dentro de uma estrutura dicotômica e hierárquica sem a implosão de tal estrutura,



porque subjugação e dominação são dois lados da mesma moeda. Em outras palavras, subjugação é a condição de existência de várias formas de dominação, e vice-versa. Nesse sentido, emancipação e autonomia somente podem ser conquistadas quando a estrutura é questionada, desestabilizada e finalmente extinguida, o que significa necessariamente também a libertação dos sujeitos dominantes de suas posições.

## Teoria da Dependência

A teoria da dependência foi uma formulação teórica largamente disseminada ao final dos anos 1960 e início dos anos 1970 por acadêmicos latino-americanos, como Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank, Theotônio dos Santos, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Falleto, dentre outros. Eles ofereceram uma análise crítica dos processos por meio dos quais o subdesenvolvimento é reproduzido na periferia do mundo capitalista. Apesar da diversidade de análises e interpretações do relacionamento entre desenvolvimento e dependência (CHILCOTE, 1974), muitos dependentistas, como ficaram conhecidos, articularam uma perspectiva teórica que opunha às leituras marxistas convencionais sobre a dependência econômica na América Latina, a perspectiva estabelecida pela Comissão Econômica da América Latina e Caribe (Cepal), e especialmente ao modelo difusionista, segundo o qual a América Latina poderia se desenvolver através de integração e intervenção dos países desenvolvidos na região.

O grupo difusionista era dividido na América Latina entre aqueles que baseavam suas prerrogativas na premissa que o desenvolvimento na América Latina viria por meio de influência e assistência externa (CHILCOTE, 1974, p. 5) e o grupo da Cepal. Este último aceitava a hipótese de que a estrutura dual das sociedades em nações em desenvolvimento – uma parte avançada e moderna e outra parte atrasada e feudal – limitava as possibilidades de desenvolvimento. (CHILCOTE, 1974, p. 10) Segundo essa perspectiva, a independência econômica deveria ser conquistada através de um nacionalismo progressivo e da difusão do desenvolvimento capitalista para as áreas rurais e não modernas. O modelo da dependência confronta duas premissas básicas do modelo difusionista com o argumento de que a

Introdução de capital, comércio, tecnologia, e novas formas políticas na América Latina por nações industrializadas altamente desenvolvidas eventualmente não resulta em desenvolvimento e na diminuição da disparidade que separa nações subdesenvolvidas, mas aumenta ainda mais o desenvolvimento do subdesenvolvimento. (GILBERT, 1974, p. 107, tradução nossa)

Subdesenvolvimento não é uma condição original, no sentido de que não é uma condição inicial natural ou essencial de alguns lugares, mas uma posição, ou o resultado de relações assimétricas específicas. Para os dependentistas, algumas nações podem ter sido pouco ou não desenvolvidas na Europa pré-capitalista, mas não poderiam ter sido categorizadas como subdesenvolvidas. Sociedades pré-capitalistas na Europa não poderiam ser definidas dentro de uma dicotomia desenvolvimento/subdesenvolvimento que só se tornou possível por meio da redefinição da história organizada em uma escala temporal linear a partir da exploração do “novo mundo”. (JAHN, 1999, p. 417) O que faz a América Latina única é o fato do subdesenvolvimento de muitas partes do continente ter sido resultado do mesmo processo que trouxe desenvolvimento às economias industrializadas. Como Chilcote (1974, p. 12, tradução nossa) aponta, “a América Latina é subdesenvolvida porque apoiou o desenvolvimento da Europa ocidental e dos Estados Unidos”) ao fornecer matéria-prima quando o sistema econômico mundial expandiu precisando desses novos espaços e recursos para desenvolver.

A noção de subdesenvolvimento somente pode ser aplicada quando se tem um comércio mundial e uma política econômica de exploração de alguns Estados e economias por outros. Cardoso (1974, p. 69, tradução nossa) nota que “se não se pode entender os princípios do método dialético aplicado à história, é melhor desistir e partir para uma análise ‘*a la Rostow*’ de sequências lineares de evolução, comparando as diferenças entre contínuos históricos homogêneos”. A definição de Dos Santos (1970) de dependência é frequentemente usada como um conceito básico da teoria:

Por dependência nós entendemos a situação na qual a economia de certos países está condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia a qual a primeira está sujeita. A relação de interdependência entre duas ou mais economias, e entre essas e o comércio mundial, assume a forma de

dependência quando algumas economias (dominantes) podem expandir e se tornar autossustentáveis, enquanto outras economias (dependentes) podem fazer isso somente como um reflexo dessa expansão, que pode ter tanto um efeito negativo quanto um efeito positivo em seu desenvolvimento imediato. (SANTOS, 1970, p. 231, tradução nossa)

Em relação às condições de dependência na América Latina, Sunkel (1973, p. 7-8) argumenta que não só os países do subcontinente foram penetrados pelas forças econômicas externas, mas eles foram organizados em uma hierarquia de poder econômico que criou relações de dominação e dependência. Um dos principais argumentos da teoria da dependência contra os discursos dominantes de desenvolvimento disseminados desde o fim da Segunda Guerra Mundial é que a diferença entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos é estabelecida pelo posicionamento de cada um dentro de uma estrutura hierárquica de relações econômicas mundiais, e não por uma condição essencial ou um posicionamento distinto de unidades semelhantes em um estágio diferente no tempo:

A situação de subdesenvolvimento surgiu quando o capitalismo comercial, e depois o capitalismo industrial expandiram e conectaram ao comércio mundial as economias não industriais que então passaram a ocupar posições diferenciadas na estrutura do sistema capitalista. Dessa forma, existe entre os desenvolvidos e subdesenvolvidos uma diferença, não apenas de estágio ou estado do sistema de produção, mas também de função ou posição dentro de uma estrutura econômica internacional de produção e distribuição: alguns produzem bens industriais; outros, matéria-prima. (CARDOSO; FALETTTO, 1979, p. 17, tradução nossa)

O foco dos dependentistas na imobilidade das economias capitalistas, que, segundo eles, estariam atreladas a uma estrutura rígida que favoreceria sempre as economias centrais, somado a conjuntura política na América Latina da década de 1970, acabou fazendo com que a teoria da dependência fosse eventualmente desacreditada. No entanto, essa perspectiva ainda nos fornece uma base para questionamentos relevantes sobre o mais recente ciclo de otimismo e pessimismo em relação a possibilidade de reestruturação do

sistema internacional, especialmente quando ampliamos as lentes para além das estruturas econômicas.

## Pensamento Decolonial

No século XXI, um entendimento estrutural de dominação e subordinação semelhante ao discutido anteriormente está expresso nas palavras dos pensadores decoloniais:

Uma vez que você sai da crença natural de que a história é uma sucessão cronológica de eventos progredindo em direção à modernidade e traz à tona a espacialidade e violência do colonialismo, então modernidade se torna intrincado de forma perene com colonialidade em uma distribuição espacial de nódulos cujo lugar na história é ‘estrutural’ e não linear, [...] Se invés de concebermos a história como um processo cronológico linear, nós pensarmos em ‘estrutura histórica heterogênea’, de processos históricos interagindo, nós entenderemos melhor o papel da ideia de América e de ‘Americanidade’ na modernidade, bem como o que significa falar sobre modernidade e colonialidade como dois lados da mesma moeda. (MIGNOLO, 2005, p. 48-49, tradução nossa)

Pensamento decolonial não é uma formulação recente. Aníbal Quijano, um sociólogo peruano, é classificado como dependentista por alguns analistas, como Chilcote (1974), mas por ele não ter limitado suas análises às estruturas político-econômicas da América Latina, a maioria das interpretações da escola da dependência o exclui. Nos anos 1980, Quijano introduziu o conceito de “colonialidade” como um lado invisível e constitutivo da modernidade, que se tornou uma palavra-chave no vocabulário do projeto de pesquisa decolonial. (MIGNOLO, 2007, p. 450) Colonialidade do poder é baseada na

Classificação racial e social da população mundial sob o poder eurocêntrico. Mas colonialidade do poder não se limita ao problema das relações sociais racistas. Permeia e modula as instâncias básicas do poder mundial colonial/moderno capitalista eurocêntrico para se tornar a pedra angular dessa colonialidade do poder (QUIJANO, 2007, p. 171, tradução nossa)

O pensamento “decolonial” como uma perspectiva tem evoluído desde a década de 1990 por meio de debates e encontros organizados por acadêmicos latino-americanos e “latino-americanistas” nos Estados Unidos, como Arturo Escobar, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel e Aníbal Quijano. Compartilhando das mesmas premissas ontológicas da teoria da dependência, o pensamento decolonial “nos convida a questionar a modernidade europeia, considerando sua antítese, colonialismo na América, e os efeitos da colonialidade de poder, conhecimento e ser, no sujeito colonial global”. (FONSECA; JERREMS, 2012, p. 103, tradução nossa) O projeto consiste em “descolonizar” a lógica da colonialidade que traduz diferenças em valores (MIGNOLO, 2011a, p. xxvii) e acaba por possibilitar a classificação e hierarquização de espaços, culturas e pessoas. Enquanto os teóricos da dependência argumentavam que havia uma estrutura político-econômica na qual desenvolvidos e subdesenvolvidos eram simultaneamente criados, os pensadores decoloniais argumentam que há uma estrutura sócio-histórica na qual modernidade e colonialidade, ou imperialismo e subordinação, têm sido simultaneamente criados desde o século XV com a conquista e expansão do capitalismo para os territórios coloniais. (MIGNOLO, 2000, 2011a)

Subordinação não é uma condição essencial, em harmonia com as linhas traçadas pelos teóricos da dependência, mas uma posição que resultou de coerção e outras expressões de relações assimétricas de poder. Diferentemente da teoria da dependência, o pensamento decolonial vai além do questionamento da conexão entre desenvolvimento e autonomia. Escobar (1992, p. 22) observa que desenvolvimento se tornou o mecanismo primário por meio do qual países em desenvolvimento têm sido produzidos e têm se produzido a partir de e para uma posição desprivilegiada da qual se espera que desenvolvessem. O discurso de desenvolvimento que se formou nos anos 1940 e 1950 continha um imaginário geopolítico que vinha sendo delineado pelo significado de desenvolvimento desde então. (ESCOBAR, 2012, p. 9) De acordo com essa perspectiva, desenvolvimento, ao invés de ser uma condição para empoderamento e autonomia, também pode ser visto como uma razão para perpétua subordinação, ao passo que países em desenvolvimento e subdesenvolvidos são confrontados com a precariedade de suas posições na hierarquia – reproduzidas a partir de configurações de conhecimento e poder –, e novas práticas institucionais.

Discursos de desenvolvimento que assumem com naturalidade os indicadores para a categorização e classificação de países desenvolvidos, países em desenvolvimento e países subdesenvolvidos, dificilmente podem ser reconciliados com uma ontologia relacional explorada por essas duas perspectivas analisadas anteriormente, que enfatizam relações históricas e imediatas e posições não baseadas em uma substância identificável dessas condições. Ambas formulações de subordinação – dependência e colonialidade – são baseadas em um entendimento estrutural de realidade em que autonomia implica um triunfo sobre o conceito de “desenvolvimento”, ao invés de adesão aos princípios impostos para o que se define como desenvolvimento bem sucedido e autônomo. Como então poderiam ser interpretados os casos “bem sucedidos” de desenvolvimento que foram recentemente associados à diminuição da disparidade de poder político e econômico entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento?

Nas próximas sessões, eu discuto o que muitos pesquisadores e analistas interpretaram como uma integração bem sucedida do Brasil aos mercados globais na primeira década do século XXI e sua participação na campanha por um “sul” ou “mundo em desenvolvimento” mais unido contra os interesses dominantes do “norte” ou “mundo desenvolvido”. Tal estratégia de aliviar as assimetrias por meio de um equilíbrio de poder deve ser interpretada sob a luz do entendimento da teoria da dependência e do pensamento decolonial de que duas partes de uma dicotomia (assim como desenvolvido/subdesenvolvido ou norte/sul) não podem ser analisadas separadamente, mas ambas existem e se movem em relação a outra.

### **A nova geografia da economia mundial**

Em 2004, em seu discurso de posse, o ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva reiterou seu “compromisso de longo termo com aqueles silenciados pela desigualdade, fome e desesperança” e citou Frantz Fanon sobre o legado do passado colonial que determinou o tipo de liberdade que a descolonização ofereceu a essas pessoas: “Se assim deseja, tome: a liberdade para morrer de fome” (SILVA, 2004, p. 1; BURGESS, 2013, p. 581, tradução nossa). Dirigindo-se a uma audiência de 191 estados-nações, Lula os lembrou que 125 países dentre os presentes, incluindo o Brasil, foram sujeitos

a um passado de opressão por uns poucos países poderosos que ocupavam menos do que 2% do globo. Ele reconheceu os avanços em direção a uma ordem democrática pós-colonial, mas expressou sua visão de que a configuração das instituições internacionais ainda previne uma maior participação do sul na economia global e debates políticos. A ideologia do ex-presidente Luiz Inácio Lula da Silva era apontada como anti-imperialista pelo seu tom e sua ênfase no combate à desigualdade.

Lula enfatizou a necessidade tanto de uma revisão conceitual quanto de uma reforma prática das instituições multilaterais, tais como as Nações Unidas, a Organização Mundial do Comércio, e o Fundo Monetário Internacional. (LIMA; HIRST, 2006, p. 22) Uma preocupação particular em relação à distribuição desigual de poder e riqueza dentro dessas instituições resultou numa campanha forte pela democratização da ordem mundial através da reforma dessas estruturas políticas. O ex-presidente também enfatizava em seus discursos a constituição de uma nova geografia econômica internacional como uma forma de encontrar um equilíbrio contra hierarquias históricas do sistema internacional:

É essencial prosseguir construindo uma nova geografia econômica e comercial na qual, enquanto se mantêm os laços vitais com os países desenvolvidos, permita o estabelecimento de pontes sólidas entre os países do sul, que se mantiveram isoladas umas das outras por tanto tempo. (SILVA, 2004, p. 3, tradução nossa)

O slogan “uma nova geografia para o comércio mundial” não implicava um isolacionismo em relação ao “Norte”, mas clamava por um alinhamento entre países em desenvolvimento que permitisse a eles se apresentarem de forma unida e consistente a favor de seus interesses, mesmo que tivessem que ir de encontro aos interesses dos países ricos (ALMEIDA, 2010, p. 172), deixando assim de estarem condicionados pelas visões e demandas predominantes das economias mais “avançadas”. Dessa forma, Lula tentou mobilizar o “mundo desenvolvido” por uma agenda que focava no equilíbrio de poder. A nova estratégia da política externa brasileira consistia em enfatizar a cooperação sul-sul, o estabelecimento das novas relações com os parceiros não tradicionais, e a formação de coalisões com outros países em desenvolvimento.

O argumento de que alianças brasileiras com o “terceiro mundo” era uma tentativa de reduzir as assimetrias em relação aos Estados Unidos e a União Europeia ao se tornar parte de um movimento anti-hegemônico para contrabalançar poder é largamente reconhecido e discutido na literatura sobre a emergência do país. (ALMEIDA, 2010; CEPALUNI, 2007, 2009; CERVO, 2010; LIMA; HIRST, 2006; SANTOS, 2011; SOTERO; ARMIJO, 2007; VIGEVANI; ROETT, 2010) O crescente poder de barganha do Brasil foi associado aos esforços brasileiros de diversificar os parceiros econômicos do país, desviando seu foco de atenção para o “sul global” e advogando por uma melhor integração entre os países em desenvolvimento.

A necessidade de se formar alianças para equilibrar as relações entre “norte” e “sul” também se traduz na necessidade por instituições que possibilitem os encontros e as negociações justas de interesses divergentes. Cervo (2010, p. 11) destaca a importância do multilateralismo para a elevação do Brasil a um status de ator global, mas especialmente para a democratização da ordem mundial. Ele argumenta que uma ordem multilateral e reciprocidade em todas as áreas – economia, comércio, segurança, meio-ambiente, saúde, e direitos humanos – assegura que as regras beneficiem a todos. Multilateralismo tem existido sem reciprocidade, em que as assimetrias têm favorecido os países dominantes. Brasil advoga por um multilateralismo recíproco (CERVO, 2010, p. 11) no qual a ordem não é estruturada para o benefício do mais forte.

Alguns sinais da intenção brasileira de expandir seu papel em instituições multilaterais, mas também em política regional e agendas do terceiro mundo se destacam: a criação de uma Comunidade Americana do Sul; políticas e posições ativistas em negociações de comércio; a formação de coalisões sul-sul (G20 comercial e o Fórum de diálogo IBAS – Índia, Brasil e África do Sul); a promoção de seus próprios candidatos para posições de liderança na Organização Mundial do Comércio (OMC) e o Banco Interamericano de Desenvolvimento, e finalmente, a campanha por uma reforma do Conselho de Segurança das Nações Unidas através do qual Brasil buscou se elevar a uma posição de membro permanente. (LIMA, 2006, p. 22) Também podemos considerar a formalização do grupo BRICS (Brasil, Rússia, China e África do Sul desde 2010).

É perceptível a semelhança entre os discursos e iniciativas da política externa brasileira no início do século XXI e o discurso dos teóricos da dependência



e dos pensadores decoloniais no que consiste a ênfase no elemento relacional, o que está expresso na necessidade de formação de coalisões, integração regional e equilíbrio de poder como condições para maior autonomia. O ex-presidente Lula define de maneira explícita em suas narrativas uma estrutura desigual que favorece os países desenvolvidos e se propõe a combater tais assimetrias. No entanto, um contexto político-econômico que parecia ser um desafio sem precedentes a uma ordem internacional competitiva, injusta, e desigual, se analisado cuidadosamente, estava ancorado em estruturas discursivas e em práticas que reforçam os alicerces dessa mesma ordem que continua gerando perdedores e vencedores.

Desenvolvimento econômico foi inadvertidamente estabelecido como uma condição por meio da qual o país se aproximava de uma posição de onde passaria a ter a chance de falar de uma nova ordem mundial e ser ouvido. Alguns indicadores considerados relevantes apontados pelos analistas são o fato das exportações brasileiras terem quase triplicado de 2003 (US\$ 66 bilhões) para 2010 (US\$ 169 bilhões), e o débito externo do Brasil ter encolhido de 45% do PIB em 2003 para 15% do PIB em 2010, com as reservas internacionais acumulando de US\$ 37.6 bilhões para US\$ 252.5 bilhões em 2010. (SOTERO, 2010, p. 72) Também enfatizavam a descoberta de depósitos de Petróleo e gás natural que tornou o país autossuficiente nesses recursos energéticos. (ONIS, 2008, p. 111) Esses indicadores mencionados e a competitividade do Brasil como exportador de produtos agrícolas foram comumente interpretados como condições que justificariam uma posição privilegiada do país nas mesas de negociação. (LIMA; HIRST, 2006, p. 27) E esses mesmos indicadores se tornaram medidas da fraqueza do país nos anos seguintes. Na próxima subseção, eu ofereço minha interpretação desse fenômeno considerando as premissas ontológicas – a subjugação e dominação como posições, e não como condições – das duas perspectivas analisadas neste capítulo.

## O fim das assimetrias?

Baseando-se nas declarações de Lula e sua tentativa de equilibrar poder contra uma ordem assimétrica, pode-se inferir que a distribuição de recursos importa, já que se tornou um dos princípios constitutivos de poder. De acordo com o ex-presidente Lula, o poder precisa ser redistribuído, e a redistribuição de

poder é interpretada, principalmente, em relação a descentralização do comércio mundial e desconcentração de riqueza. Nesse sentido, poder é relativo, e não absoluto, ao ponto em que o Brasil liderou uma coalisão de países em desenvolvimento com o intento de equilibrar forças contra o que foi definido como a determinação do “mundo desenvolvido” em maximizar seus interesses em negociações em instituições multilaterais, como a OMC, em detrimento de países mais pobres. O esforço de equilibrar poder dentro do panorama das instituições multilaterais significa que ganhos absolutos (noção liberal institucionalista de que cooperação pode beneficiar a todos) não é desejável. Considerando a disparidade entre as posições dos países desenvolvidos e em países em desenvolvimento, qualquer negociação só seria aceitável na medida em que reduzisse essa disparidade. E a redução dessa disparidade de poder dependia de uma distribuição desigual em favor dos países em desenvolvimento ou menos desenvolvidos.

De acordo com a teoria da dependência e o pensamento decolonial, as unidades não são autocontidas e elas não carregam nenhuma característica essencial que justifique a condição desprivilegiada de alguns dentro da estrutura hierárquica. As unidades são simplesmente posicionadas de uma certa maneira em relação a uma outra como resultado de diferenciais de poder. Dentro desse panorama teórico, a iniciativa do Lula de desviar sua atenção para o “mundo em desenvolvimento” e liderar uma coalisão contra os interesses dominantes nas mesas de negociação em instituições multilaterais parece fazer perfeito sentido. Isso significa que poder nunca é absoluto, e para que um ganhe, o outro precisa ganhar menos ou perder. O crescente poder de barganha do “sul” depende, nesse contexto específico, de um decrescente poder de barganha do “norte”.

Celebrava-se a possível nova configuração de posições como um desafio ao *status quo* e às hierarquias de ordem mundial. Porém, como apontado anteriormente, existem limitações a essa interpretação que não podem ser ignoradas. Gilbert (1974, p. 107), escrevendo sobre as possibilidades de autonomia, argumentou que somente um desvio marginal da dependência seria possível por meio da expansão da área de comércio, regulação de investimentos estrangeiros e maximização de poder de barganha em comércio internacional, por exemplo. Esses seriam remédios marginais que colocariam a economia

dependente em uma posição de barganha melhor no sistema, mas não quebrariam o padrão de dependência.

Para explorar as limitações desse entendimento de autonomia que se limita a equilíbrio de poder, precisamos considerar não somente a sustentabilidade da posição melhorada dos países em desenvolvimento, mas também os custos domésticos para essa posição, e a medida em que a nova posição melhorada abre a possibilidade para uma reconfiguração mais radical da ordem mundial na qual autonomia não depende de uma alocação eficiente de recursos domesticamente ou internacionalmente para a satisfação de objetivos econômicos que nem sempre estão associados com o melhoramento da qualidade de vida e bem estar daqueles que se tornam alvos de tais medidas ao redor do mundo. A próxima seção discute outro nível de dependência, que seria a dependência dos modos ocidentais de pensar, ser e fazer. Se incluirmos esse nível de análise, autonomia não é realizável onde as condições são predefinidas por vozes dominantes em uma estrutura política e econômica hierárquica.

## COLONIALIDADE DO SABER

Nos anos 1960 e 1970, alguns dependentistas reconheceram que o debate entre dependência e autonomia, que se baseava meramente na noção de ameaça externa do imperialismo e do potencial interno para liberação, era uma simplificação improdutiva. Para Cardoso e Falleto (1979), o sistema capitalista de dominação aparece como uma força interna, “por meio de práticas sociais de grupos e classes locais que tentam impor interesses estrangeiros, não precisamente porque são estrangeiros, mas porque eles podem coincidir com valores e interesses que esses grupos acabam por adotar como deles próprios”. (CARDOSO; FALLETO, 1979, p. xvi, tradução nossa)

Olhando para a forma como os recursos precisam ser alocados eficientemente, e as atividades de todos os membros da sociedade gerenciadas e organizadas de uma maneira específica em direção a um mesmo objetivo – crescimento econômico –, a questão passa a ser se crescimento econômico e acumulação ainda são um meio para um fim, um futuro melhor para todos, ou um fim em si mesmo. Que conhecimento está sendo privilegiado e que conhecimento (ineficiente) está sendo marginalizado? Quais sujeitos e atividades são recompensados e quais sujeitos e atividades precisam ser eliminados

e/ou transformados? A naturalidade com que sociedades são medidas e ensinadas a se organizar de maneira bem sucedida e eficiente adiciona outro nível à análise da tensão entre desenvolvimento e autonomia. Pensadores decoloniais, de maneira ainda mais explícita do que os dependentistas, enfatizam a necessidade de se olhar para esses mecanismos de autocolonização. E para além disso, considerar os efeitos e as barreiras impostas pela geopolítica do conhecimento. São enfáticos em dizer que a distribuição mundial de conhecimento importa se quisermos pensar mais seriamente em emancipação.

Há uma crítica implícita e explícita à generalização (ou generalidade) do conhecimento em ambos os movimentos. É mais implícita na teoria da dependência e parte fundamental da agenda do pensamento decolonial. Mignolo (2005), escrevendo a partir da perspectiva decolonial, argumenta que a teoria da dependência não só mostrou o diferencial de poder no domínio econômico, mas também “provou o diferencial epistêmico e a distribuição de trabalho dentro de uma geopolítica imperial do conhecimento ao apontar em direção à necessidade e a possibilidade de diferentes localizações de entendimentos e de produção de conhecimento”. (MIGNOLO, 2005, p. 13-14 tradução nossa)

Teóricos da dependência adaptaram a teoria de imperialismo e os estudos marxistas de dependência argumentando que a América Latina é um caso particular, geograficamente e historicamente diferente dos casos ilustrados por estudos marxistas tradicionais baseados na experiência europeia. A natureza da “dependência” na América Latina, de acordo com Cardoso (1974, p. 69), foi resultado de uma evolução colonização-escravidão-dependência, e não de uma evolução feudal-dependência. O caso da América Latina não poderia ser visto como uma replicação dos estágios europeus de capitalismo, como analisado por marxistas tradicionais. De maneira semelhante, pensadores decoloniais têm argumentado que todo conhecimento é geograficamente localizado. O locus de enunciação – a localização do sujeito que produz o conhecimento sobre si mesmo e sobre outros – é um ponto crucial para se pensar autonomia.

A teoria da dependência, disseminada principalmente na América latina, mas também na Europa e nos Estados Unidos, se tornou uma das poucas teorias do “mundo em desenvolvimento” que foi reconhecida e debatida nos centros acadêmicos tradicionais ocidentais. Foster-Carter (1976, p. 173) nota que apesar das divergências internas, a teoria da dependência, ou o que também

foi chamado de escola neo-marxista da teoria do desenvolvimento, constituiu um novo paradigma. O problema é que mesmo quando foi reconhecida como uma nova contribuição para o campo da política econômica, a teoria da dependência sempre é mencionada como uma escola “latino-americana” de pensamento, enquanto que o marxismo, o liberalismo e o neo-liberalismo não são necessariamente anunciados geograficamente como escolas de pensamento alemã, inglesa, ou americana, mas geralmente estudados e ensinados como se fossem lentes teóricas universalmente aplicáveis.

Alguns conhecimentos são considerados universais, e alguns conhecimentos são associados a regiões específicas que produzem conhecimentos não generalizáveis. Somente acadêmicos europeus ou norte-americanos são considerados capazes de contribuir com a história filosófica mundial. (FONSECA; JERREMS, 2012, p. 106) Grosfoguel (2007, p. 213) nota que a “ego-política de conhecimento” da filosofia ocidental tem sempre privilegiado o mito do ego não situado. O projeto decolonial então consiste em revelar a “localização geopolítica e corpo-política do sujeito que fala [...], sempre escondida, encoberta, apagada da análise”. (GROSGOUEL, 2007, p. 213, tradução nossa) No campo do desenvolvimento, devemos considerar, por exemplo, como o aparato institucional para medir, gerenciar, e classificar sociedades de acordo com um padrão de performance econômica impacta a configuração de posições dentro de uma estrutura global econômica de produção e distribuição.

Arturo Escobar tem ativamente apoiado o conceito de pós-desenvolvimento ou alternativas ao desenvolvimento (ESCOBAR, 1992), uma vez entendido que desenvolvimento, bem como outros conceitos e tecnologias, não podem pretender serem universalmente aplicáveis. Ele argumenta que é necessário gerar novas maneiras de ver, de renovar descrições e definições sociais e culturais “deslocando as categorias com as quais os grupos do ‘terceiro mundo’ têm sido construídos por forças dominantes, e produzindo visões da realidade que tornem visível os numerosos *loci* de poder dessas forças”. (ESCOBAR, 1992, p. 49, tradução nossa) Isso significa que a emergência de países do “terceiro mundo” não pode ser celebrada com base no crescimento econômico e na capacidade desses países de finalmente se tornarem motores na economia global.

Mignolo (2007) defende que a mudança decolonial deve ser uma mudança de perspectiva para uma outra geografia e outras formas de saber e de ser.

Grosfoguel (2007, p. 212, tradução nossa) adiciona que para que se descolonize o conhecimento, precisamos “levar a sério as perspectivas epistêmicas / cosmologias / insights de pensadores críticos do Sul Global, pensando dos e com os espaços e corpos raciais/étnicos/sexuais”. Esse processo de descolonização envolve desafiar os ideais de autonomia baseados na individualidade moderna ocidental e em entendimentos particulares de boa vida e boa sociedade para incluir diferentes cosmologias e modos alternativos de organização da vida social.

Descolonização requer a descolonização do conhecimento, lado a lado com a reconfiguração da geopolítica do conhecimento. A questão de quem e quando, por que e onde o conhecimento é produzido é mais relevante do que a questão do que é produzido, quando e onde, segundo a vertente decolonial de pensamento. Mignolo (2009, p. 160, tradução nossa)) propõe a inversão do dito de Descartes:

Ao invés de assumirmos que pensamento vem antes do ser, assumamos que é o corpo racialmente marcado em um espaço geo-historicamente marcado que sente a urgência e o chamado para falar, articular, seja em qualquer sistema semiótico, que é a urgência que faz desses organismos vivos seres ‘humanos’.

Quando consideramos “a economia do conhecimento”, interpretar a emergência do “terceiro mundo” ou “mundo em desenvolvimento” requer muito mais do que uma análise de indicadores econômicos. Quais são as condições para inclusão? Devemos celebrar o fato de algumas economias em desenvolvimento encontrarem o seu caminho para a mesa de negociações em instituições multilaterais por meio do crescimento econômico? O primeiro passo para responder essa questão é não tomar crescimento econômico como um dado. Para politizar o debate, precisamos considerar as inclusões e exclusões que são assumidas na retórica sobre o “achatamento” do mundo, sobre a possibilidade da redução das assimetrias e a obsolescência de categorias como norte/sul por meio da conquista por aqueles pertencentes ao “sul global” do almejado “futuro” ou posição de destaque na plataforma política global. Na próxima seção, eu discuto as possibilidades de autonomia sob a luz do que se tem argumentado neste capítulo.

## AUTONOMIA: INDEPENDÊNCIA ECONÔMICA E DE-LINKING

A teoria da dependência foi criticada por não ir muito além de uma análise detalhada das obstruções estruturais para o desenvolvimento na América Latina. Assumiam que se a relação com as economias do centro capitalista era uma condição inevitável de dependência, a solução óbvia seria então uma ruptura desses laços, uma revolução. Porém, a maioria dos teóricos da dependência devotou pouco tempo discutindo independência econômica ou considerou muito vagamente as alternativas à dependência capitalista. (GILBERT, 1974, p. 107)

Cardoso e Faletto (1979) argumentavam que não era realista que desenvolvimento capitalista – o que inclui o progresso das forças produtivas, principalmente por meio da importação de tecnologia, acumulação de capital, penetração das economias locais por empresas estrangeiras, crescimento do número de grupos assalariados, e intensificação da divisão social do trabalho – pudesse solucionar os problemas da maioria da população. Eles não elaboraram muito sobre a alternativa, mas sugeriram que o que deveria ser discutido como uma alternativa precisava superar os objetivos baseados na consolidação do Estado e na realização do capitalismo autônomo.

A opção decolonial tenta se distanciar das noções de autodeterminação. De acordo com Grosfoguel (2002), descolonização não pode ser pensada em termos de conquista de poder sobre as fronteiras jurídico-políticas de um Estado. Nem um movimento nacionalista de desenvolvimento nem estratégias socialistas seriam suficientes, uma vez que colonialidade global não se reduz a presença ou ausência de influência externa. (GROSFOGUEL, 2007, p. 219) Um método proposto para se ativar a mudança decolonial é o pensamento crítico de fronteira, que funcionaria “como um conector entre diferentes experiências de exploração que pode agora ser pensado e explorado na esfera das diferenças coloniais e imperiais”. (MIGNOLO, 2007, p. 498, tradução nossa) A pluriversalidade das diferentes histórias coloniais intrincadas com a modernidade colonial estaria conectada com um projeto universal de desassociação com os parâmetros da racionalidade moderna. Dessa forma, “pensamento crítico de fronteira envolve e implica ambas diferenças imperiais e coloniais”. (MIGNOLO, 2007, p. 498, tradução nossa)

O projeto decolonial requer uma sensibilidade aguçada em relação a diferença. Quando Lula declarou que em 2009 o Brasil entrou no patamar de país de primeira classe, infere-se dessa declaração que houve uma superação das hierarquias históricas que relegavam o Brasil a uma posição inferior e ignora-se as hierarquias reproduzidas internamente no processo. Para Holloway (2002), tal “ilusão do Estado” pode ser enganosa e se tornou um paradigma dominante de muitos movimentos de esquerda há quase um século, o que vem confinando qualquer possibilidade de mudança radical às possibilidades oferecidas pela aparato estatal.

A universalidade dessa ideia do Estado como meio para autonomia é o que a torna perigosa. Se desenvolvimento não pode ser separado de medidas, controle e gerenciamento da população, a reflexão sobre emancipação requer que se suspenda por um instante o ideal tradicional de controle de poder político e de desenvolvimento nacional como caminho e que se abra para a criatividade e produção não como fim em si mesmos, mas como um meio de e para expressão de vida.

### Buen Vivir/Vivir Buen (Viver bem)

Desassociar tem significado rejeitar o que se parece “ocidental”, envolvendo a rejeição de discursos de desenvolvimento e análises sobre a subalternidade que não são escritas por e de posições subalternas. Pensadores decoloniais têm privilegiado formas indígenas de pensamento e de ser na América Latina, não como a forma certa, mas como uma alternativa que tem sido constantemente silenciada e reprimida por meio da padronização do que seria um modo eficiente e moderno de viver e organizar a vida.

A noção de *Viver Bem* tem sido apresentada como uma ilustração da possibilidade de se dissolver o dualismo sociedade / natureza, na qual a natureza se torna parte do mundo social, e comunidades políticas podem até mesmo se estender em alguns casos para o não humano. (GUDYNAS, 2011, p. 445) Tanto a expressão quechua *Sumak Kawsay* (*Buen Vivir*) quanto a expressão aymara *Suma Qamaña* (*Vivir Bien*) vêm sendo apresentadas como alternativas “ao desenvolvimento, ao capitalismo, um exemplo de economia solidária ou até mesmo como uma solução para as crises da civilização humana”. (DELGADO, 2018, p. 239; ACOSTA, 2009; DUSSEL, 2012; ESCOBAR, 2012;



QUIJANO, 2010) Essas cosmologias questionam a fundação da modernidade, as ontologias ou representações de mundo que determinam o que está dentro e o que está fora desses mundos, desafiando o mito do progresso como um caminho linear unidirecional. (GUDYNAS, 2011, p. 447) Nesse novo paradigma, decrescimento econômico, como Mignolo (2009) explica, se torna não o objetivo das opções decoloniais, mas possivelmente o resultado de um entendimento que o “princípio da regeneração da vida deve prevalecer sobre a primazia de produção e reprodução de bens a todo custo em detrimento da vida”. (MIGNOLO, 2009, p. 161, tradução nossa)

Contudo, o risco de se definir alternativas é a facilidade com que muitas acabam sendo absorvidas por elites políticas e econômicas e incorporadas a estruturas institucionais do *status quo*. O *Buen Vivir*, por exemplo, se tornou um conceito orientador da nova Constituição Equatoriana que passou em um referendo popular em Setembro de 2008. O preâmbulo diz: “Nós decidimos construir uma nova forma de coexistência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para buscar o ‘bem viver’, o ‘*sumak kawsay*’”. (WALSH, 2010, p. 18, tradução nossa) Sua transformação em um novo modelo de desenvolvimento ignorou o fato de que *sumak kawsay* se trata de uma cosmologia de vida totalmente oposta a quaisquer noções de desenvolvimento ou “melhoramento”. (DINERSTEIN, 2015, p. 7) *Suma Qamaña*, por vez, foi transformado em um recurso retórico observado na Constituição da Bolívia e no Plano Nacional de Desenvolvimento: Bolívia Digna, Soberana, Produtiva e Democrática para Viver Bem: lineamentos estratégicos 2006-2011. (BOLÍVIA, 2007) Delgado (2018, p. 247) observa que nesse movimento de incorporação do termo pelo Estado, qualidades como complementariedade, harmonia e equilíbrio acabaram sendo associados a valores morais ou a questões econômicas e políticas, de modo com que fossem necessariamente ajustados aos parâmetros e projetos do Estado. Segundo Delgado, proponentes aymara também rejeitam amplamente a interpretação de *suma Qamaña* como uma alternativa ao desenvolvimento, ainda que visando a redução da pobreza e a redistribuição de renda. (DELGADO, 2018, p. 248)

Walsh (2010, p. 18, tradução nossa) aponta que “em seu sentido mais geral, *buen vivir* denota, organiza, e constrói um sistema de conhecimento e vida baseado em comunhão de humanos e natureza e na harmonia espaço-temporal da totalidade da existência”. Nesse sentido, nos induz a refletir na

possibilidade dessas novas formas de pensar, ser e fazer excederem “a noção de política como de costume, ou seja, uma arena ocupada por seres humanos racionais disputando poder para representar outros *vis-à-vis* o Estado”. (CADENA, 2010, p. 363, tradução nossa)

Pensadores decoloniais engajam a ideia do *Buen Vivir* e *Vivir Bien* como opções, mas também argumentam que não faz sentido aplicar o conceito para outras regiões. Outras culturas teriam que explorar suas próprias opções do bem viver, mas o termo poderia ser usado como um “guarda-chuva para um conjunto de posições diferentes”. (GUDYNAS, 2011, p. 444, tradução nossa) É importante ressaltar que essas posições diferentes não seriam necessariamente definidas em relação a outras, mas a partir de princípios que favorecem a vida em detrimento de competições vazias que justificam discursos de ascensão e fracasso dos atores participantes desse tipo de sociedade.

O convite então é feito a “análises não romantizadas que contemplem o outro em sua alteridade sem que a dimensão política seja obliterada”. (DELGADO, 2018, p. 242, tradução nossa) Ainda que as análises do presente capítulo tenham sido desenvolvidas em termos de “Norte” e “Sul”, vale lembrar que uma geografia crítica do “sul global” requer uma atenção especial à heterogeneidade das geografias humanas. (SPARKE, 2007, p. 119), às contradições e disputas entre filosofias indígenas e estruturas estatais de organização política/econômica/social no que diz respeito a autonomia. (DELGADO, 2018; DINERSTEIN, 2018), e uma resistência a quaisquer tendências de romantização e estigmatização das relações entre as diferenças, o que as tornariam tão pouco emancipatórias.

## CONCLUSÃO

Muitos livros e artigos foram publicados nos últimos anos sobre a posição brasileira no sistema internacional. Ainda que o escopo das análises variem, a maior parte dessas análises acabam por reforçar indicadores e condições específicas por meio dos quais um país adquire prestígio e voz nos processos de tomada de decisão em instituições multilaterais. Dessa forma, as mesmas condições que levaram o Brasil a uma posição de ator global influente nos fóruns multilaterais continuam a produzir disparidade e competição entre as diferentes sociedades do globo, e não sustentadas, passaram a legitimar mais

uma vez na história os discursos e justificativas sobre o fracasso do Brasil e outros países então emergentes.

Neste capítulo, recorri às literaturas da teoria da dependência e do pensamento decolonial como lentes apropriadas para uma análise mais cuidadosa dos discursos otimistas sobre a emergência de países em desenvolvimento no sistema internacional. Repensar essa ordem implica repensar as ontologias e epistemologias modernas, o que possibilitaria o surgimento de diferentes práticas e condições discursivas. Assim, uma declaração sobre a emergência do Brasil e de outras sociedades do “sul global” seria seguida não por uma explicação sobre como o “mundo em desenvolvimento” está alcançando determinado padrão de crescimento econômico, mas justificada por novas cosmologias de vida, e um senso diferente de coletividade não mais baseado nas ontologias modernas ocidentais que insistem tanto na separação entre indivíduos, na diferenciação qualitativa, na hierarquização de grupos de pessoas e na naturalidade dos princípios do crescimento, acumulação e dominação.

## REFERÊNCIAS

- ACOSTA, A. *La maldición de la abundancia*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2009.
- ALMEIDA, P. R. Never Before Seen in Brazil: Luis Inácio Lula da Silva's grand diplomacy. *Revista Brasileira De Política Internacional*, v. 53, n. 2, p. 160-177, 2010.
- BLANEY, D. L. Reconceptualizing Autonomy: The Difference Dependency Theory Makes. *Review of International Political Economy*, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 459-497, 1996.
- BOLÍVIA. *Plan Nacional de Desarrollo. Bolivia Digna, Soberana, Productiva Y Democrática para Vivir Bien – Lineamientos Estratégicos 2006-2011*. La Paz: Ministerio de Comunicación – Gaceta Oficial de Bolivia, 2007.
- BURGES, S. Brazil as a bridge between old and new powers? *International Affairs*, [S. l.], v. 89, n. 3, p. 577-594, 2013.
- CADENA, M. Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”. *Cultural Anthropology*, [S. l.], v. 25, n. 2, p. 334-370, 2010.

- CARDOSO, F. H. O Inimigo de Papel. *Latin American Perspectives*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 66-74, 1974.
- CARDOSO, F. H.; FALETTO, E. *Dependency and Development in Latin America*. Berkeley, CA: University of California Press, 1979.
- CERVO, A. L. Brazil's rise on the international scene: Brazil and the World. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, n. 53, p. 7-32, 2010.
- CHILCOTE, R. Dependency: A Critical Synthesis of the Literature. *Latin American Perspectives*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 4-29, 1974.
- DE ONIS, J. Brazil's Big Moment: A South American Giant Wakes Up. *Foreign Affairs*, [S. l.], v. 87, n. 6, p. 110-122, 2008.
- DELGADO, A. C. T. Suma Qamaña as a strategy of power: politicizing the Pluriverse. *Revista Carta Internacional*, [S. l.], v. 13, n. 3, p. 236-261, 2018.
- DINERSTEIN, A. C. *The Politics of Autonomy in Latin America: The Art of Organizing Hope*. New York: Palgrave Macmillan, 2015.
- DUSSEL, E. Lecture during Primer Encuentro del Buen Vivir. Disponível em: [http://memorias-encuentrodelbuenvivir.blogspot.com/2013/10/blog-post\\_3642.html](http://memorias-encuentrodelbuenvivir.blogspot.com/2013/10/blog-post_3642.html). Acesso em: 12 abr. 2012.
- ESCOBAR, A. Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements. *Social Text*, [S. l.], n. 31/32, p. 20-56, 1992.
- ESCOBAR, A. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.
- FONSECA, M.; JERREMS, A. Pensamiento Decolonial: Una 'Nueva' Apuesta en Las Relaciones Internacionales? *Relaciones Internacionales*, [S. l.], v. 19, p. 103-121, 2012.
- FOSTER-CARTER, A. From Rostow to Gunder Frank: Conflicting Paradigms in the Analysis of Underdevelopment. *World Development*, [S. l.], v. 4, n. 3, p. 167-180, 1976.
- FRANK, A. G. Dependence is Dead, Long Live Dependence and the Class Struggle: An Answer to Critics. *Latin American Perspectives*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 87-106, 1974.
- GILBERT, G. Socialism and Dependency. *Latin American Perspectives*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 107-123, 1974.

- GROSGUÉL, R. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Utopian Thinking*, [S. l.], v. 25, n. 3, p. 203-224, 2002.
- GROSGUÉL, R. The Epistemic Decolonial Turn: Beyond political-economy paradigms. *Cultural Studies*, [S. l.], v. 21, n. 2-3, p. 211-223, 2007.
- GUDYNAS, E. Buen Vivir: Today's tomorrow. *Development*, [S. l.], v. 54, n. 4, p. 441-447, 2011.
- HOLLOWAY, J. *Change the World without Taking Power: The Meaning of Revolution Today*. London: Pluto Press, 2002.
- LIMA, M. R. S. A política externa brasileira e os desafios da cooperação Sul-Sul. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 48, n. 1, p. 24-59, 2005.
- LIMA, M. R. S.; HIRST, M. Brazil as an Intermediate State and Regional Power: Action, Choice and Responsibilities. *International Affairs*, [S. l.], v. 82, n. 1, p. 21-40, 2006.
- MIGNOLO, W. D. Delinking. The Rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality. *Cultural Studies*, [S. l.], v. 21, n. 2-3, p. 449-514, 2007.
- MIGNOLO, W. D. Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. *Theory, Culture, Society*, [S. l.], v. 26, n. 7-8, p. 159-181, 2009.
- MIGNOLO, W. D. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- MIGNOLO, W. D. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC: Duke University Press, 2011a.
- MIGNOLO, W. D. The Global South and World Dis/order. *Journal of Anthropological Research*, [S. l.], n. 67, p. 165-188, 2011b.
- MIGNOLO, W. D. *(The idea of Latin America)*. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2005.
- PEREIRA, L. C. B. *Developing Brazil: overcoming the failure of the Washington consensus*. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 2009.

- QUIJANO, A. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, [S. l.], v. 2, n. 1, p. 2-3, p. 168-178, 2007.
- QUIJANO, A. “Buen Vivir”: entre el “desarrollo” y la des/colonialidade del poder. *Viento Sur*, [S. l.], v. 122, p. 46-56, 2012.
- ROETT, R.; Brookings Institution. *The new Brazil*. Washington, D.C: Brookings Institution Press, 2010.
- SANTOS, T. dos. Globalization, Emerging Powers, and the Future of Capitalism. *Latin American Perspectives*, [S. l.], v. 38, n. 2, p. 45-57, 2011.
- SANTOS, T. dos. The Structure of dependence. *American Economic Review*, 60, p. 231-236, 1970.
- SILVA, L. I. *Statement by H. E. Luiz Inácio Lula da Silva at the General Debate of the 59<sup>th</sup> Session of the General Assembly of the United Nations. United States*, 2004. Disponível em: <http://www.un.org/webcast/ga/59/statements/braeng040921.pdf>. Acesso em: 10 dez. 2015.
- SOTERO, P.; ARMIJO, L. E. Brazil: To be or Not to be a BRIC? *Asian Perspective*, Ásia, v. 31, n. 4, p. 43-70, 2007.
- SPARKE, M. Everywhere but Always Somewhere: Critical Geographies of the Global South. *The Global South*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 117-126, 2007.
- SUNKEL, O. The pattern of Latin American Dependence. In: URQUIDI, V.; THORP, R. (ed.). *Latin America and the Inter-national Economy*. New York: John Wiley, 1973.
- VIGEVANI, T.; CEPALUNI, G. A política externa de Lula da Silva: a estratégia da autonomia pela diversificação. *Contexto Internacional*, Brasília, DF, v. 29, n. 2, p. 273-335, 2007.
- WALSH, C. Development as Buen Vivir: Institutional arrangements and (de)colonial entanglements. *Development*, [S. l.], v. 53, n. 1, p. 15-21, 2010.

## SOBRE AS AUTORAS E AUTORES

**Ana Carolina Teixeira Delgado** é doutora em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), com estágio doutoral no CIDES-UMSA. Professora do Curso de Relações Internacionais e Integração da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila) e do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da mesma instituição.

**Aureo Toledo** é doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo (USP), com estágios pós-doutorais pelo Humanitarian and Conflict Response Institute, Universidade de Manchester, Reino Unido, e pela Jimmy and Rosalynn Carter School for Peace and Conflict Resolution, Universidade George Mason, Estados Unidos. É professor do curso de graduação em Relações Internacionais e no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

**Flavia Guerra Cavalcanti** é doutora em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais (IRI) da PUC-Rio. É professora adjunta de Relações Internacionais do Instituto de Relações Internacionais e Defesa e Gestão Estratégica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

**Francine Rossone de Paula** é doutora em Pensamento Social, Político, Ético e Cultural pela Virginia Tech (EUA), com concentração em pensamento político e cultural. É professora de Relações Internacionais na Escola de História, Antropologia, Filosofia e Política da Queen's University Belfast, Reino Unido.

**Lara Martim Rodrigues Selis** é doutora em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio. É professora do curso de graduação em Relações Internacionais da Universidade Federal de Uberlândia (UFU).

**Leonardo Ramos** é doutor em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio. É professor do departamento de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) e professor visitante da Universidad Nacional de Rosario (UNR). É pesquisador associado ao Instituto de Estudos da Ásia, da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e pesquisador do Instituto Nacional de Estudos sobre os Estados Unidos (INCT-INEU/CNPq/FAPESP). Lidera, junto com o professor Javier Vadell, o Grupo de Pesquisa sobre Potências Médias (GPPM).

**Luciana Maria de Aragão Ballestrin** é doutora em Ciência Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É Professora Associada de Ciência Política no Programa de Pós-graduação em Ciência Política e no curso de Relações Internacionais da Universidade Federal de Pelotas (UFPel). É editora da Revista Sul-Americana de Ciência Política.

**Marcos Costa Lima** é doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), com pós-doutorado pela Université Paris XIII. É professor associado 4 do departamento de Ciência Política da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Coordena o Instituto de estudos da Ásia/UFPE.

**Marina Scotelaro** é doutora em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG). É professora do Centro Universitário de Belo Horizonte.

**Marta Fernández** é doutora em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais (IRI) da PUC-Rio. É professora adjunta e, atualmente, diretora do IRI/PUC-Rio.

**Natália Félix** é doutora em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da PUC-Rio, com bolsa sanduíche na Universidade de Victoria



(Canadá). É professora do Curso de Graduação em Relações Internacionais e do Mestrado Profissional em Governança Global e Formulação de Políticas Internacionais da PUC-SP; coeditora da Seção Conversations do International Feminist Journal of Politics; e mãe da Liz. Sua pesquisa e atuação centram-se principalmente nas abordagens críticas da subjetividade e da formação do sujeito, incluindo as teorias feministas, pós-estruturais, pós-coloniais e pós-humanas, e na necessidade de produzir uma descolonização da produção de conhecimento.

**Ramon Blanco** é Doutor em Relações Internacionais pela Universidade de Coimbra e Professor Adjunto no curso de Relações Internacionais e Integração da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (Unila). Na Unila, coordena o Núcleo de Estudos para a Paz (NEP) e a Cátedra de Estudos para a Paz (CEPAZ). É, também, Professor Permanente no Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da mesma Universidade (PPGRI-Unila) e no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Paraná (PPGCP-UFPR). É autor de *Peace as Government: The Will to Normalize Timor-Leste*. London: Lexington Books, 2020.

**Roberto Vilchez Yamato** é Professor Adjunto do Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (IRI/PUC-Rio) e um dos coordenadores da Cátedra Sérgio Vieira de Mello – ACNUR da PUC-Rio. É doutorando em Direito em *Birkbeck, University of London*, doutor em Relações Internacionais pelo IRI/PUC-Rio, mestre em Ciências Sociais/Relações Internacionais pela PUC-SP e mestre em Direitos Humanos pela *London School of Economics and Political Science (LSE), University of London*.

**Rodrigo Corrêa Teixeira** é doutor em Geografia pelo Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É professor do departamento de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-MG) e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da PUC-Minas.

**Victor Coutinho Lage** é doutor em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). É professor do Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos (IHAC), da

Universidade Federal da Bahia (UFBA), e do Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais da mesma Universidade, onde também coordena a Área de Concentração em Relações Internacionais e o grupo de estudos “Interpretações do Brasil”. Atualmente (2019-2021), é vice-coordenador da área temática de Teoria das Relações Internacionais da Associação Brasileira de Relações Internacionais (ABRI).



Colofão

Formato: 170 x 240 mm

Tipologia: Kiro | Sina

Miolo em papel alcalino 75 g/m<sup>2</sup>

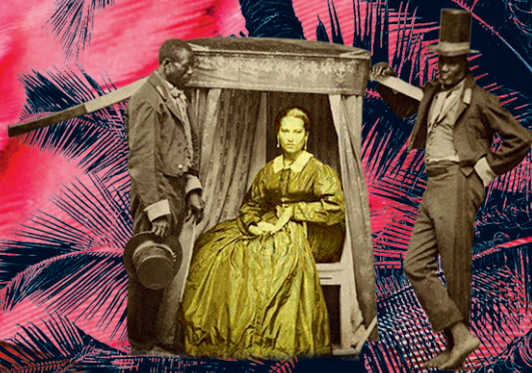
Capa em Cartão Supremo 300g/m<sup>2</sup>

Impressão do miolo: EDUFBA

Impressão de capa e acabamento: Gráfica 3

Tiragem de 400 exemplares





Ao dedicar-se exclusivamente a uma discussão contemporânea sobre ideias pós-coloniais e decoloniais e suas interfaces com a área de Relações Internacionais, Perspectivas Pós-coloniais e Decoloniais em Relações Internacionais vem suprir uma lacuna no debate teórico em Relações Internacionais no Brasil, somando-se a outras obras que vêm procurando adensar a pesquisa e o ensino de Teoria de Relações Internacionais em nosso país. Da forma como está organizada, será de interesse não apenas daqueles envolvidos na área de Relações Internacionais, mas também de interessados em discussões envolvendo as Ciências Humanas de forma geral.



 **UFU** Universidade  
Federal de  
Uberlândia

ISBN 978-65-5630-092-4



9 786556 300924