

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO

**CAMINHOS PARA UMA SOCIOLOGIA PÓS-COLONIAL NO
BRASIL: PRESSUPOSTOS E PISTAS PARA UM DIÁLOGO
DECOLONIAL COM SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA, A
PARTIR DA RELEITURA CRÍTICA DE “RAÍZES DO BRASIL”**

THIAGO DE OLIVEIRA THOBIAS

2020



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**CAMINHOS PARA UMA SOCIOLOGIA PÓS-COLONIAL NO
BRASIL: PRESSUPOSTOS E PISTAS PARA UM DIÁLOGO
DECOLONIAL COM SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA, A
PARTIR DA RELEITURA CRÍTICA DE “RAÍZES DO BRASIL”**

THIAGO DE OLIVEIRA THOBIAS

Sob a orientação do professor

Dr. Marco Antonio Perruso

Dissertação submetida à banca de defesa como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, na linha de pesquisa Sociabilidades, conflitos e processos identitários.

Seropédica, RJ
Julho de 2020

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

T449c Thobias, Thiago de Oliveira, 1982-
Caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no
Brasil: pressupostos e pistas para um diálogo
decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, a partir da
releitura crítica de "Raízes do Brasil" / Thiago de
Oliveira Thobias. - Rio de Janeiro, 2020.
126 f.

Orientador: Marco Antonio Ferruso.
Dissertação (Mestrado). -- Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em
Ciências Sociais (PPGCS) , 2020.

1. Sérgio Buarque de Holanda. 2. Raízes do Brasil.
3. Pensamento Social Brasileiro. 4. Pensamento Pós
colonial. 5. Diálogo decolonial. I. Ferruso, Marco
Antonio, 1969-, orient. II Universidade Federal Rural
do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em
Ciências Sociais (PPGCS) III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

THIAGO DE OLIVEIRA THOBIAS

Dissertação submetida à banca de defesa como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, na linha de pesquisa Sociabilidades, conflitos e processos identitários.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Marco Antonio Perruso (Presidente)
PPGCS/UFRRJ

Profa. Dra. Flávia Braga Vieira (Interna)
PPGCS/UFRRJ

Profa. Dra. Gabriela Maria Lema Icasuriaga (Externa)
PPGESS/UFRRJ

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à uma mulher preta, pobre, simples e iletrada, mas de uma grandiosidade única e incomparável, falecida no ano de 1990, precocemente, aos 51 anos. Quando eu tinha 5 anos de idade, enxergando meu potencial antes de todo mundo, presenteou-me com uma cartilha e não sossegou até que eu aprendesse a ler e pudesse, todos os dias, transmitir para ela as palavras de incentivo daquele que considerava seu mestre e que mudou o rumo de toda nossa família. Não esqueço o dia em que, reunindo toda a sabedoria dos mais velhos e trazendo à tona a força da ancestralidade, me olhou bem fundo nos olhos, mas com uma ternura incrível e disse: “Você vai ter a oportunidade de ler tudo que não li! Leia todos os livros que puder! Conheça pessoas, épocas e lugares que, em tempo algum, imaginamos conhecer! Mas, de modo nenhum esqueça de onde veio e nunca deixe de retribuir às dívidas de gratidão!”. O caminho a percorrer é longo! Muitas páginas a ler e escrever! Contudo, jamais esquecerei essas palavras... Estarás sempre comigo, vó “Bina”!

AGRADECIMENTOS

As crianças educadas por suas famílias calorosas e felizes crescerão para se tornarem notáveis líderes do século XXI que iluminarão a América e todo o mundo, como uma brilhante constelação ou o deslumbrante Sol.
(Daisaku Ikeda)

Antoine de Saint-Exupéry, autor de O Pequeno Príncipe, escreveu: “Amor não é olhar um ao outro, é olhar juntos na mesma direção”. Se amam alguém de verdade, então, por meio desse relacionamento, podem se tornar uma pessoa cujo amor se estende a toda a humanidade.
(Daisaku Ikeda)

Os professores e alunos precisam unir-se na busca da verdade e na ação para criar valor. Nesse processo, eles formarão fortes laços de confiança e respeito mútuos como companheiros de aprendizado. Os alunos brilham quando os professores oferecem a luz.
(Daisaku Ikeda)

Nesse momento, em que a gratidão transborda em mim, faltam palavras e espaço para agradecer a cada pessoa que contribuiu para mais essa vitória dourada em minha vida. Representando à todos, agradeço ao meu mestre da vida, Daisaku Ikeda, por me incentivar à criar uma magnífica história pessoal que seja lembrada pelas futuras gerações; aos meus pais, por fazerem de tudo, até hoje, com sabedoria, perseverança e muito amor, para que eu me tornasse um grandioso líder do século XXI; à minha esposa, por olhar na mesma direção que eu e, mesmo nos momentos de incompreensão, com seu sorriso e olhar revitalizadores, me apoiar incondicionalmente; aos professores do PPGCS, sem exceção, por criarem o ambiente de uma “academia aberta”, onde professores e alunos são companheiros de aprendizado; ao meu orientador Marco Antonio Perruso, por identificar, no meio do meu idealismo, nas minhas incertezas de pesquisa, um caminho possível a seguir e, acima de tudo, pela confiança absoluta, decisiva em minha trajetória até aqui, permitindo-me superar os incontáveis momentos de impasse; Aos colegas da turma 2018: acompanharei suas trajetórias por todo o futuro e jamais os esquecerei!

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

Oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!
(Frantz Fanon, 1925-1961)

RESUMO

THOBIAS, Thiago de Oliveira. **Caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no Brasil: pressupostos e pistas para um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, a partir da releitura crítica de “Raízes do Brasil”**. Rio de Janeiro. 2020. 126f. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

O presente trabalho apresenta pressupostos e pistas para um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, à partir da releitura crítica, desde uma perspectiva pós-colonial, de sua consagrada obra *Raízes do Brasil*. Trata-se de uma pesquisa teórica, bibliográfica, articulando teoria social, pensamento social brasileiro e pensamento pós-colonial, com aproximações estratégicas possíveis e distanciamentos táticos necessários. A partir da construção de um quadro teórico com o percurso de construção do movimento pós-colonial, apresento a definição do pós-colonialismo e assumo Aimé Cesaire, Frantz Fanon e Albert Memmi como *tríade de pais fundadores*. Utilizei, como fontes de pesquisa e interlocução, o clássico, alguns de seus comentadores, autores do pensamento pós-colonial e autores contemporâneos em teoria e pensamento social. Sérgio Buarque, ao escrever o texto na forma de ensaio, nos ofereceu uma obra aberta que convida para o diálogo e reflexão sobre o Brasil – sobre os indivíduos, sobre suas sociabilidades e sobre nossa sociedade. Essa abertura para o diálogo e reflexão foi o que permitiu a releitura crítica pós-colonial, viabilizando a problematização da obra em sua dimensão de sociologia dos processos colonizadores e de história da colonização portuguesa no Brasil. Afasto-me das leituras weberianas dos comentadores, demasiadamente vinculadas à lógica eurocêntrica, mas não julgo e nem sentencio Sérgio Buarque como pós-colonial. A questão central é como *Raízes de Brasil* dialoga com a discussão de *colonialidade* tão presente no pensamento pós-colonial dos dias atuais. A hipótese é de que inovações teóricas e conceituais emergem da releitura crítica da obra – de uma perspectiva não-weberiana –, fundamentais para a renovação e ampliação do campo sociológico. Por fim, a relevância desse pequeno esforço teórico está em apontar elementos para esse diálogo e indicar possíveis caminhos para a sistematização de uma *Sociologia Pós-colonial*, não-eurocêntrica, no Brasil.

Palavras-chave: Sérgio Buarque de Holanda, Raízes do Brasil, Pensamento Social Brasileiro, Pensamento Pós-colonial, Diálogo decolonial.

ABSTRACT

THOBIAS, Thiago de Oliveira. **Paths to a Post-colonial Sociology in Brazil: assumptions and clues for a decolonial dialogue with Sérgio Buarque de Holanda, from the critical re-reading of “Raízes do Brasil”**. Rio de Janeiro. 2020. 126s. Dissertation (Academic Master's) - Graduate Program in Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

The present work presents assumptions and clues for a decolonial dialogue, with Sérgio Buarque de Holanda, from the critical re-reading, from a post-colonial perspective, of his renowned work *Roots of Brazil*. It is a theoretical, bibliographic research, articulating social theory, Brazilian social thought and post-colonial thought, with possible strategic approaches and necessary tactical distances. Starting from the construction of a theoretical framework with the construction path of the post-colonial movement, I present the definition of post-colonialism and assume Aimé Césaire, Frantz Fanon and Albert Memmi as the triad of founding fathers. I used, as sources of research and interlocution, the classic, some of its commentators, authors of post-colonial thought and contemporary authors in theory and social thought. Sérgio Buarque, writing the text in essay form, offered us an open work that invites us to dialogue and reflection about Brazil – about individuals, about their sociability and about our society. This openness to dialogue and reflection was what allowed the post-colonial critical re-reading, making possible the problematization of the work in its aspect of sociology of the colonizing processes and of the history of Portuguese colonization in Brazil. I move away from the Weberian readings of the commentators, too closely linked to Eurocentric logic, but I do not judge or sentence Sérgio Buarque as post-colonial. The central question is how *Roots of Brazil* dialogues with the discussion of coloniality so present in today's post-colonial thought. The hypothesis is that theoretical and conceptual innovations emerge from the critical re-reading of the work – from a non-Weberian perspective –, fundamental for the renewal and expansion of the sociological field. Finally, the relevance of this small theoretical effort is to point out elements for this dialogue and to indicate possible ways for the systematization of a Post-colonial, non-Eurocentric Sociology in Brazil.

Keywords: Sérgio Buarque de Holanda, *Roots of Brazil*, Brazilian Social Thought, Postcolonial Thought, Decolonial dialogue.

LISTA DE QUADROS

1. **Quadro 01:** A construção do movimento pós-colonial..... 14
2. **Quadro 02:** As principais fontes de pesquisa..... 17
3. **Quadro 03:** Interlocutores centrais..... 45
4. **Quadro 04:** Os sete sentidos de "teoria" de Gabriel Abend..... 52

SUMÁRIO

Considerações preliminares: Trajetória de pesquisa.....	01
Introdução: Apresentação geral da pesquisa.....	08
O objeto.....	08
O tema, o problema e a hipótese.....	11
Objetivos e aspectos teórico-metodológicos.....	17
Capítulo 1: Uma (re)leitura crítica não-weberiana.....	27
1.1. Visão geral dos capítulos de <i>Raízes do Brasil</i>	27
1.2. Os tipos ideais e as leituras weberianas da obra.....	30
1.3. Por que afastar-me dessas leituras?.....	37
1.4. Os interlocutores da releitura crítica de <i>Raízes do Brasil</i>	44
1.4.1. A perspectiva do Sul.....	45
1.4.2. A perspectiva latinoamericana.....	55
1.4.3. A perspectiva euroasiática.....	59
Capítulo 2: Pressupostos e pistas para o diálogo.....	69
2.1. Os pressupostos.....	71
2.1.1. O pensamento de Holanda.....	73
2.1.2. O pensamento de Cesaire.....	80
2.1.3. O pensamento de Memmi.....	83
2.1.4. O pensamento de Fanon.....	86
2.2. As pistas.....	89
2.2.1. Fragmentos de “revolução” em Holanda.....	91
2.2.2. Fragmentos de “revolução” em Cesaire.....	94
2.2.3. Fragmentos de “revolução” em Memmi.....	96
2.2.4. Fragmentos de “revolução” em Fanon.....	97
Conclusão: Considerações finais.....	99
Refazendo os passos da pesquisa.....	99
Discutindo os resultados encontrados.....	100
Sugestões para pesquisas futuras.....	105
Referências bibliográficas	106

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES: TRAJETÓRIA DE PESQUISA

Pensando em como descrever minha trajetória no programa e o processo de formulação do meu objeto de pesquisa, imediatamente veio uma palavra à minha cabeça: metamorfose. Acredito que essas considerações iniciais servirão de “introdução da introdução” do presente trabalho e, espero, ajudarão na compreensão do caminho de pesquisa até então e doravante.

A palavra metamorfose vem do grego *μεταμόρφωσις* (*metamóρφosis*, "transformação"), formada pelos radicais *μετα-* (prefixo meta-, "mudar") + *μορφή* (sufixo -morfo, "forma"). “Mudar a forma”... “Transformação”... Desde a seleção para o mestrado, o objeto de pesquisa preservou a essência, mas foi consideravelmente reformulado... Paralelamente, o próprio pesquisador passou por uma significativa transformação, proporcionalmente à reformulação do seu objeto... O pesquisador transformou-se no sentido do amadurecimento acadêmico e o objeto transmudou-se no sentido da ambição inicial para os dois anos do mestrado.

O tema inicial da pesquisa era *Homem cordial, esfera pública e direitos: revisão da Teoria Crítica europeia à luz da Teoria Democrática latinoamericana*. Do ponto de vista teórico-metodológico, era um trabalho de teoria social e pensamento social, logo uma pesquisa teórica, bibliográfica, utilizando fontes documentais. O objetivo geral era verificar as possibilidades de aplicação da Teoria Crítica no universo latinoamericano, utilizando como instrumento analítico de mediação a Teoria Democrática. Para isso, minha proposta era trabalhar os conceitos de *consenso*, *conflito*, *interação*, *reconhecimento*, *esfera pública*, *participação*, *representação* e *direitos*.

Como objetivos específicos, já considerando a interface entre teorias e realidade latinoamericana, em primeiro lugar discutiria a questão da *identidade latinoamericana* e, em seguida, passaria à discussão da *identidade brasileira*. Para tanto, traria para o debate os conceitos de *crioulização*, de Edouard Glissant e de *homem cordial*, de Sérgio Buarque de Holanda. Um terceiro objetivo específico seria elencar e pensar, para além das teorias, o que se pesquisou sobre os grupos sociais no Brasil e na América Latina, em sua luta social por direitos, como atores dotados de agência sociológica ativa.

Em minha monografia da graduação, intitulada *A construção da sociedade dialógica em prol da paz: perspectivas teóricas de Jürgen Habermas, Charles Taylor e Daisaku Ikeda*, defendida em 2017 no Instituto de Ciências Sociais da UERJ, orientado pela Profa. Dra. Myrian Sepúlveda dos Santos, durante as pesquisas sobre a filosofia da paz e do diálogo do filósofo japonês Dr. Daisaku Ikeda, tive acesso ao seu discurso de posse como sócio correspondente da Academia Brasileira de Letras, cadeira nº 14, feito em 12/02/1993 naquela instituição. O discurso intitulava-se *A alvorada da esperança da civilização universal*. Nesse discurso, considerado um dos mais brilhantes da história daquela casa, ele afirma que para se alcançar a coexistência pacífica, a unidade na diversidade cultural, com vistas para desbravar o que chama de *Civilização Universal*, é preciso considerar o peso e a importância da cultura brasileira. E, a partir dessa convicção, cita Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*: “[...] daremos ao mundo: o homem cordial” como exemplo modelar dessa visão.

Relendo a obra de Holanda, em especial seu conceito de *homem cordial*, verifiquei que há um grande debate em torno das dificuldades que a *cordialidade* impõe à esfera pública. Com isso, minha hipótese de pesquisa passou a abarcar a questão da identidade cultural ao se propor investigar as concepções e usos dos aportes teóricos da Teoria Crítica e da Teoria Democrática no contexto da América Latina e, logo, do Brasil. A partir dessa hipótese, o esquema teórico-metodológico seria dividido em três níveis de análise: [1] no primeiro nível, discutiria a Teoria Crítica, utilizando os conceitos principais de Jürgen Habermas e Axel Honneth; [2] no segundo nível, verificaria as possibilidades de aplicação da Teoria Crítica no universo da América Latina, baseado nos trabalhos sobre Teoria Democrática de Sérgio Costa e Leonardo Avritzer; [3] no terceiro nível, já no plano do pensamento social, analisaria o conceito de *homem cordial* (ou *cordialidade*) de Sérgio Buarque de Holanda, para entender o que diz dos indivíduos na sociedade brasileira, das sociabilidades desses indivíduos e da própria sociedade. Por fim, passaria aos atores sociais e sua agência histórico-social, em especial o que Costa e Avritzer chamam de novos atores sociais da democratização (*New Publics*, *Counter Publics*, *Diasporic Publics* e *Deliberative Publics*).

Mas minha trajetória no mestrado fez-me repensar esse plano de trabalho inicial. Antes de tudo, as diversas reuniões de orientação, com o Prof. Dr. Marco Antônio Perruso, fizeram-me vislumbrar, desde o início, vários caminhos analíticos possíveis e planejar o pequeno esforço teórico que resultou na presente dissertação. Em primeiro lugar, as disciplinas cursadas – *Metodologia de Pesquisa nas Ciências Sociais* (Profa. Dra. Moema de Castro Guedes), *Teorias Clássicas* (Prof. Dr. Marco Antonio Perruso, Profa. Dra. Luena do Nascimento Nunes Pereira e Prof. Dr. Vladimyr Lombardo Jorge) e *Disciplina Tutorial* (Profa. Dra. Eliska Altmann e Profa. Dra. Carly Machado) – foram cruciais para que eu criasse forte embasamento teórico-metodológico interdisciplinar para a formulação e análise do meu objeto de pesquisa. Em segundo lugar, as disciplinas eletivas, que detalho abaixo¹, foram decisivas para que eu assumisse uma perspectiva crítica, em especial as que desafiam o eurocentrismo.

A primeira disciplina eletiva foi *Tópicos Especiais II: Estrutura, agência e marcadores sociais da diferença* com o Prof. Dr. Jair de Souza Ramos, em 2018.1, como aluno externo, no Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal Fluminense (PPGS/UFF). Grande parte do esforço da sociologia tem sido dedicado a compreender o modo como são constituídas socialmente as desigualdades e hierarquias entre pessoas e grupos e o modo como, a partir daí, tais mecanismos servem de moldura tanto para diferentes possibilidades de ação quanto para lutas em torno da dominação. O curso foi dedicado a pensar o modo como a teorização sobre a relação entre estrutura e agência pode ser articulada com o debate teórico acerca do conceito de interseccionalidade e o campo analítico dos marcadores sociais, tendo por alvo o modo como os marcadores sociais operam na produção de sujeitos, identidades, desigualdades e formas de luta. Realizei trabalho de conclusão intitulado “*Vai ter que aturar mulher negra, trans, lésbica ocupando a diversidade dos espaços*”: *Marielle Franco e o debate sobre a agência política das minorias*.

A segunda foi *Teorias Contemporâneas III: Marcadores sociais da diferença* com a Profa. Dra. Elisa Guaraná de Castro, em 2018.2, no Programa

¹ Com base nas ementas das próprias disciplinas.

de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS/UFRRJ). A disciplina enfatizava a análise da produção social, histórica e cultural da diferença e a construção de sistemas de classificação social, bem como parte da dicotomia natureza e cultura na produção da diferença e naturalização da desigualdade. A proposta era discutir identidade e políticas de reconhecimento, imagens e representações da diferença, corpo e identidade social. Sugeria ainda uma análise de políticas e discursos públicos sobre a diferença. Propunha uma discussão sobre a articulação entre identidade, sociabilidade, representação e práticas cotidianas. Como temas centrais na produção da diferença destacou-se a análise das categorias raça e etnia, sexo e gênero, idade e gerações, classes sociais. O curso observou ainda a construção de perspectivas analíticas à luz de abordagens que permitem o diálogo entre o que supostamente seriam recortes específicos. Realizei um seminário sob o tema *(Des)essencialização e (des)mistificação: como discursos midiáticos podem empobrecer a democracia?* e um trabalho de conclusão sob o título *A dissolução (im)possível do patriarcado: um debate teórico em torno da dominação masculina, heteronormatividade e produção de desigualdades*.

A terceira foi *Teoria Sociológica III: Novíssima Teoria Social Contemporânea* com o Prof. Dr. Frédéric Vandenberghe, em 2019.1, como aluno ouvinte no Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA/UFRJ). Com o propósito de fornecer uma visão panorâmica da novíssima teoria social, o curso começou no ponto em que outros cursos de teoria contemporânea normalmente terminam, a saber, com os desenvolvimentos posteriores a Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas e Michel Foucault. A hipótese de trabalho era de que o desenvolvimento da teoria social contemporânea se explica em boa medida pelo diálogo, implícito ou explícito, com a teoria do mundo social de Pierre Bourdieu. Ainda que cada aula se concentrasse em autores, escolas ou temas particulares, o curso em seu conjunto tinha um propósito sistemático. Pela articulação entre várias perspectivas, ambicionava explorar a lógica teórica da sociologia e refletir sobre os prospectos de uma teoria geral das sociedades contemporâneas. Perante a conjuntura, porém, não se poderia excluir, de antemão, o fato de que a tarefa mais urgente consistiria em colocar a própria

sociologia em questão². Realizei, apesar de ouvinte, uma apresentação oral com o tema *Pós-colonialismo e a radicalização do argumento pós-colonial* e submeti uma proposta de trabalho intitulada *É (im)possível uma ciência social pós-colonial? Reflexões para uma releitura crítica de “Raízes do Brasil”*.

A quarta foi *Teoria Política II: Colonialidade do poder: continuidades e reformulações* com a Profa. Dra. Gabriela Lema Icasuriaga, em 2019.1, como aluno externo do Programa de Pós-graduação da Escola de Serviço Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGESS/UFRJ). A disciplina buscava resgatar aspectos constitutivos das inúmeras resistências aos embates da dominação, saqueio e genocídio que se sucederam no continente desde o chamado “descobrimento”, no final do século XV, assim como também recuperar diferentes momentos históricos do pensamento anticolonial na América, África e Ásia a partir de autores destacados nessa linha de reflexão. Os objetivos eram: [1] compreender o alcance heurístico dos trabalhos sobre a colonialidade do poder na América Latina, num momento singular em que circunstâncias histórico-políticas têm estimulado intelectuais e militantes sociais a refletir sobre a atual conjuntura a partir dessas leituras. [2] conhecer os primeiros escritos sistemáticos de oposição ao colonialismo que se instaura com a questão do poder nas sociedades modernas coloniais não ocidentais, assim como os movimentos de descolonização e os primeiros tratados internacionais sobre o assunto; [3] problematizar algumas das convenções históricas mais divulgadas, como as origens da modernidade enquanto fenômeno produzido internamente na Europa e posteriormente expandido ao resto do mundo, a estruturação do poder a partir do colonialismo, a constituição do sistema mundo capitalista e suas formas de acumulação e exploração em escala global. Realizei apresentação da obra *Os condenados da terra* de Frantz Fanon e trabalho de conclusão sob o tema *“Os condenados da terra”: Frantz Fanon, Europa e a violência absoluta da (des)colonização*.

Essas disciplinas abriram meus olhos e ampliaram meu horizonte de análise para perspectivas críticas que questionam o eurocentrismo das

² A proposta de Vandenberghe é “colocar a própria sociologia em crise”, no sentido de tensioná-la com outras perspectivas, como a pós-colonial, para a renovação da teoria social. Utilizarei “colocar a própria sociologia em questão”, pois aproxima-se da minha proposta de pesquisa.

Ciências Sociais. Meu interesse na produção social, histórica e cultural da diferença e da desigualdade, iluminado por essas disciplinas, impulsionou-me para uma possível releitura da obra *Raízes do Brasil* utilizando uma das perspectivas críticas com as quais tive contato, a saber, a pós-colonial. A proposta de problematizar a modernidade e reencenar a história da colonização, deslocando a Europa do centro da narrativa histórica, foi decisiva para a escolha.

A partir daí, uma outra palavra me veio à cabeça: retorno. Há um termo na língua dos povos akan da África ocidental que abarca um significado e simbologia muito apropriados para o presente trabalho. O termo é *sankofa*. O ideograma representativo do termo significa “voltar e apanhar de novo aquilo que ficou para trás”. Simplificando bastante, significa voltar às raízes, recuperar e (re)construir. Essa ideia de retorno é exatamente o que pretendo com a releitura crítica de *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda. Relendo a obra, assim como seus vários comentadores ao longo dos anos, percebi que o autor se utiliza da perspectiva e do método weberianos de análise da história cultural da modernidade. Mas minha proposta é afastar-me das leituras weberianas dos comentadores e verificar o que surge da releitura a partir de outras perspectivas, em especial as que desafiam o eurocentrismo.

Repensei, então, meu projeto *Homem cordial, esfera pública e direitos: uma revisão da teoria crítica europeia à luz da teoria democrática latinoamericana*, apresentado no processo seletivo ao PPGCS/UFRRJ. Percebi que esse exercício teórico de crítica à teoria social eurocentrada deveria começar por explorar mais as discussões do pensamento social brasileiro enquanto fonte de produção teórica atual. A primeira virada veio no *VI Seminário e Jornada Discente do PPGCS/UFRRJ*, com o tema *Ciências Sociais e políticas públicas: consequências e austeridades*, de 27 a 29 de novembro de 2018, onde fiz a apresentação oral *Homem cordial, esfera pública e direitos: a democracia como mal-entendido em Sérgio Buarque de Holanda*, no *GT Política, trabalho, esfera pública e economia*, onde as debatedoras Profa. Dra. Mayra Goulart e Profa. Dra. Nalayne Mendonça Pinto, foram cruciais para que eu refletisse criticamente sobre minha pesquisa e seu redirecionamento.

Reexaminei e desafiei articular as discussões do meu objeto em pensamento social brasileiro à uma perspectiva de pensamento social transnacional e contra-hegemônica, a pós-colonial. A segunda virada se deu no *VIII Seminário Fluminense de Sociologia do PPGS/UFF*, com o tema *Em defesa da Sociologia*, de 16 a 18 de outubro de 2019, onde apresentei a comunicação oral *Caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no Brasil: uma releitura crítica de “Raízes do Brasil” de Sérgio Buarque de Holanda*, no *GT Pensamento Social no Brasil*, em que os debatedores Prof. Dr. Maurício Hoelz (PPGCS/UFRRJ) e Prof. Dr. André Bittencourt (DCS/UFRRJ), contribuíram significativamente para essa primeira tentativa de aproximação pensamento social brasileiro e pensamento pós-colonial.

No Exame de Qualificação, realizado no dia 1º de novembro de 2019, no qual submeti o projeto com o mesmo título da comunicação oral anterior, *Caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no Brasil: uma releitura crítica de “Raízes do Brasil” de Sérgio Buarque de Holanda* e a banca, presidida pelo meu orientador Prof. Dr. Marco Antonio Perruso e composta pela Profa. Dra. Flavia Braga Vieira e Profa. Dra. Luena Nascimento Nunes Pereira, proporcionaram um debate riquíssimo sobre pensamento social brasileiro, perspectiva decolonial e pensamento pós-colonial. As considerações feitas foram essenciais para refinar o objeto da pesquisa, em especial a hipótese e definir as linhas gerais definitivas que resultaram na presente dissertação.

Com o título *Caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no Brasil: pressupostos e pistas para um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, à partir da releitura crítica de “Raízes do Brasil”*, apresento nas páginas seguintes o resultado do exercício teórico e de pensamento realizado – essa é a expectativa para as pesquisas futuras – espero contribuir para a ampliação e renovação do campo e apontar os caminhos para uma sociologia pós-colonial, não-eurocêntrica, no Brasil.

INTRODUÇÃO: APRESENTAÇÃO GERAL DA PESQUISA

O objeto

O objeto desta pesquisa é a obra *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, um clássico do Pensamento Social Brasileiro. Ao todo, a edição inaugural de 1936, da Editora José Olympio, sofreu quatro modificações nas edições de 1948 (2ª - Editora José Olympio), 1956 (3ª - Editora José Olympio), 1963 (4ª - Editora UnB) e 1969 (5ª - Editora José Olympio). A obra foi comemorada nas reedições especiais de 1971, 1976, 1986, 2006 e 2016. A última, organizada por Lilian Schwarcz e Pedro Monteiro e editada pela Companhia das Letras, é um ótimo cotejo das várias edições. Foram quase 30 edições da obra, traduzidas para o espanhol, o italiano, o francês, o japonês, o alemão e o inglês. Acredita-se que sua literatura secundária poderia ocupar uma biblioteca e, até hoje, críticos e comentadores não chegaram a um consenso sobre a interpretação correta de cada capítulo. (COSTA, 2014).

Raízes do Brasil é um ensaio de interpretação da formação da sociedade brasileira, unindo história da colonização portuguesa e sociologia dos processos colonizadores. Sérgio Buarque tem como tese central a *cultura da personalidade* ou *personalismo* português como a raiz principal da subjetividade, da sociabilidade e da própria sociedade brasileira, bem como a fonte da falta de racionalidade necessária à modernização e democratização autênticas do Brasil. Utiliza-se do arcabouço teórico-metodológico weberiano, principalmente seus tipos ideais e da metodologia dos contrastes e contrários do pensamento latinoamericano da época, para criar seu conceito-chave de *homem cordial*, além de outras fontes da história social, da antropologia, da sociologia, da etnologia e da psicologia.

Divide-se em sete capítulos: 1 (*Fronteiras da Europa*), 2 (*Trabalho & Aventura*), 3 (*Herança Rural*), 4 (*O Semeador e o Ladrihador*), 5 (*Homem Cordial*), 6 (*Novos Tempos*) e 7 (*Nossa Revolução*). Ao longo dos capítulos, o autor desenvolve o argumento partindo da colonização (tentativa de implantação da cultura europeia), seguindo para a pós-colonização (permanência dos velhos padrões coloniais) e finalizando com perspectivas para o futuro (necessidade de aniquilação das raízes europeias). Ao longo dos

anos, nas cinco edições conhecidas da obra, Sérgio Buarque realizou significativas atualizações no texto e, até hoje, inúmeros pesquisadores refletiram sobre os limites e possibilidades do clássico, principalmente do conceito típico-ideal de *homem cordial*, para um diagnóstico do presente em suas épocas.

Grande parte do livro é redigido em um estágio de estudo de Sérgio Buarque na Alemanha, em fins dos anos 1920 e início dos anos 1930. Weber havia falecido em 1920 e gozava de grande prestígio nas universidades alemãs à época. As então recentes teses weberianas inspiram fortemente o aparato reflexivo de Sérgio Buarque, além de outros autores alemães, franceses e norte-americanos. Vários trabalhos concluíram que o arcabouço teórico weberiano, utilizado pelo autor, explica a história e a sociedade brasileira à partir da falta de racionalidade e suas consequências não modernas, em especial as inconsistências da democracia brasileira.

Raízes do Brasil foi escrito na forma de *ensaio histórico-sociológico* (NICOLAZZI, 2016). As leituras e releituras da obra foram se modificando ao longo dos anos, contribuindo significativamente para sua *fortuna crítica* (VAINFAS, 2016). Destaco também, como decisivos para inserir seu livro de estreia na densa camada de memória disciplinar das ciências sociais (CARVALHO, 2017), a escrita de si de Sérgio Buarque, suas memórias autocríticas, a incorporação de elementos paratextuais e as sucessivas comemorações do texto. Os dez balanços – além de um filme – mais relevantes das recepções e leituras do clássico nas ciências sociais, na historiografia e no pensamento social brasileiro são:

1. o livro *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*, da Secretaria de Cultura do Estado de São Paulo em conjunto com o Instituto de Estudos Brasileiros em 1988, organizado por Arlinda Rocha Nogueira, Floripes de Moura Pacheco, Márcia Pilnik e Rosemarie Erika Horch;

2. o livro *Raízes de Sérgio Buarque de Holanda*, da editora Rocco em 1989, organizado pelo biógrafo, ensaísta, historiador e jornalista Francisco de Assis Barbosa;

3. o livro *Sérgio Buarque de Holanda e o Brasil*, da Fundação Perseu Abramo em 1998, organizado pelo sociólogo e crítico literário Antonio Candido;

4. o livro *Perfis buarqueanos: ensaios sobre Sérgio Buarque de Holanda*, da Fundação Memorial da América Latina em conjunto com a Imprensa Oficial do Estado de São Paulo em 2005, organizado pelo historiador João Ricardo de Castro Caldeira, fruto do seminário homônimo organizado em 2002;

5. o dossiê *Raízes do Brasil: 70 anos interpretando o Brasil* de 2006 e o dossiê *Raízes do Brasil, 80 anos: Perguntas sobre nossa sanidade e saúde democráticas* de 2016, organizado pela Revista do Instituto Humanitas, edições 205 e 498, respectivamente;

6. o livro *Sérgio Buarque de Holanda: Perspectivas*, da editora da UNICAMP em conjunto com a EdUERJ em 2008, organizado pelo sociólogo Pedro Meira Monteiro e pelo historiador João Kennedy Eugênio;

7. o livro *Sérgio Buarque de Holanda: Escritos Coligidos (1920-1979)*, da editora Perseu Abramo em 2011, organizado pelo historiador Marcos Costa;

8. o livro *A atualidade de Sérgio Buarque de Holanda*, da Editora da Universidade de São Paulo - Edusp em 2012, organizado pelo antropólogo Stelio Marras, fruto de seminário homônimo realizado em 2011 pelo Instituto de Estudos Brasileiros da USP;

9. a *edição crítica comemorativa aos 80 anos de Raízes do Brasil*, produzido pela Editora Companhia das Letras em 2016, organizada pela historiadora e antropóloga Lilian Moritz Schwarcz e pelo sociólogo Pedro Meira Monteiro reunindo diversos autores;

10. o dossiê *Sérgio Buarque de Holanda: 80 anos de Raízes do Brasil*, organizado pela historiadora e cientista política Ângela Maria de Castro Gomes em 2016 na Revista Brasileira de História;

11. o filme *Raízes do Brasil: uma cinebiografia de Sérgio Buarque de Holanda*, de 2004, dirigido por Nelson Pereira dos Santos e produzido pela Bretz Filmes;

O ponto em comum entre todos os balanços elencados é de que *Raízes do Brasil*, tanto para autores consagrados quanto para os novos estudiosos da obra, está aberto a diversas interpretações, de diferentes perspectivas e, a cada balanço, cria-se a expectativa de novas e inovadoras investigações (ANHEZINI, 2012). Mas, acima de tudo, constituem-se numa reunião de interpretações, mesmo que contrastantes, que possibilitam uma significativa reflexão coletiva. Afinal, segundo Monteiro e Eugênio (2008), o mais importante num balanço é permitir dialogar, crítica, criativa e apaixonadamente com a obra.

O tema, o problema e a hipótese

Com o tema *Caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no Brasil: pressupostos e pistas para um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, à partir da releitura crítica de “Raízes do Brasil”*, o presente trabalho apresenta pressupostos e pistas para um diálogo decolonial³ com Sérgio Buarque de Holanda, de uma perspectiva pós-colonial, a partir da releitura crítica de sua consagradíssima obra. Afastando-me das leituras weberianas dos comentadores, um distanciamento estratégico necessário – por estarem ligadas, sobremaneira, à lógica eurocêntrica – a questão central é como *Raízes do Brasil* dialoga com a discussão de *colonialidade* tão presente no pensamento pós-colonial dos dias atuais? A partir daí, a hipótese é de que inovações teóricas e conceituais emergem da releitura da obra à luz da teoria pós-colonial, uma aproximação estratégica possível e essencial para a

³ Luciana Ballestrin (2013) explica que o termo *descolonial* (ou decolonial) vai além da mera descolonização. Para a autora, descolonização denota superação do colonialismo e do imperialismo. Por outro lado, a *decolonialidade* (ou *descolonialidade*) busca superar a *colonialidade*, que é a permanência, mesmo após a descolonização formal, da situação colonial e imperial, dos padrões coloniais do poder, do ser, do saber e do sentir. Como resposta a essa lógica, a Teoria Decolonial propõe o “giro decolonial”, indicando uma “virada ou “inversão” nessa lógica. Aqui, utilizo o termo “diálogo decolonial” com o sentido de aproximar o pensamento de Sérgio Buarque do pensamento pós-colonial para uma possível virada ou inversão no olhar e na forma como geralmente o autor é lido.

renovação e ampliação do campo sociológico. Partiu-se, portanto, do pressuposto de que é possível fazer novas perguntas e obter respostas outras, alternativas, às que surgem quando a leitura é feita vinculada ao arcabouço teórico weberiano.

O formato ensaístico torna *Raízes do Brasil* uma obra aberta que nos convida a dialogar e refletir sobre o Brasil, trazendo novas questões a cada leitura (WEGNER, 2006). Por ter sido escrito na forma de um ensaio que fazia perguntas para as quais não dava respostas fechadas, Holanda abriu possibilidade para que os comentários pudessem ser articulados sempre de maneiras diferentes (WEGNER, 2016a). Essas e outras características, elencadas na descrição do objeto, abrem a possibilidade de problematização da obra no campo do pensamento social brasileiro, articulado a perspectivas teóricas transnacionais críticas, não eurocêntricas.

Não é necessário demonstrar a importância da obra para o pensamento social brasileiro. O diálogo sugerido no tema é o aceite do convite que o próprio autor faz. A proposta deste trabalho⁴ é apontar elementos para articular o que há de acúmulo no campo, em relação ao livro, com o pensamento pós-colonial, ainda que não constitua uma matriz teórica única, mas que, inquestionavelmente, se propõe a um esforço para delinear uma referência epistemológica crítica às concepções dominantes de modernidade (COSTA, 2006). Entendo *diálogo decolonial* como esse esforço de descolonização

⁴ O crítico literário mineiro Silvano Santiago em *A literatura brasileira em perspectiva pós-colonial – um depoimento* afirma que: “É preciso pensar profundamente esse campo semântico, que está em aberto, propor outro paradigma. Que precisa ser pensado em literatura, em economia, em política, em sociologia. Neste século 21, precisamos fazer com o conceito de ‘inserção’ o que Antonio Candido fez com o de ‘formação’ no século 20” (SANTIAGO, 2015). Silvano define o *ponto de vista pós-colonial* como um *entre-lugar*, ou seja, lugar de respostas normativas ao eurocentrismo predominante nas ciências humanas de modo geral e nos estudos literários em particular. E essa resposta é o que romperia com o *paradigma da formação*, de Antonio Cândido, e inauguraria o *paradigma da inserção* (do que chama de “Linguagem Brasil no Mundo”). Parece ser precursor do esforço teórico a que me proponho. Será objeto de pesquisas futuras. Quem realiza esforço teórico mais próximo do que aqui realizo é o sociólogo Marcos Oliveira, que em um artigo resume sua proposta: “[...] apresentar alguns dos problemas da interpretação do Brasil feita por Sérgio Buarque de Holanda, que, ao assumir certos pressupostos da teoria de Max Weber sobre a singularidade da modernidade europeia, contribuiu para a aceitação do imaginário segundo a qual a modernidade no Sul global é apenas um desvio da modernidade perfeitamente plena do Norte. Suas reflexões, cuja influência ainda hoje se sente nos modelos explicativos dos problemas brasileiros, serão discutidas à luz do conceito de *colonialidade*” (OLIVEIRA, 2018).

epistêmica do pensamento buarqueano, fruto de um olhar desde a Europa e, acima de tudo, de ampliação das linhas de leitura de *Raízes do Brasil*.

Estou interessado, assim como Costa, nas contribuições dos estudos pós-coloniais para as Ciências Sociais – em especial à Sociologia –, nas críticas que as endereçam, na suposta ameaça de implosão das suas bases epistemológicas e nas alternativas que propõem. Segundo Sérgio Costa, acredita-se que a crítica pós-colonial é dirigida não ao conjunto das Ciências Sociais, ou da Sociologia em particular, mas às teorias da modernização. Se considerássemos que para alcançar a modernidade é preciso passar pelo processo de modernização, talvez sim. Eu discordo desse ponto de vista e concordo com ele, conforme colocado no parágrafo anterior, quando afirma que o debate pós-colonial mais amplo questiona as perspectivas hegemônicas de modernidade. Para Sérgio Costa, o argumento pós-colonial explora as fronteiras da teoria e produz uma reflexão para além dela (COSTA, 2006). Sérgio Buarque, já no início de *Raízes do Brasil* e ao longo de toda a obra, parece criticar as teorias da modernização como incompatíveis à nossa realidade social, histórica e cultural. Na linha do que Costa propõe, tangenciei a crítica buarqueana às teorias da modernização, mas fui além – afastando-me das leituras weberianas e vislumbrando possibilidades de diálogo com a teoria pós-colonial. Por isso que essa pesquisa se propõe a traçar caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no Brasil.

O percurso de construção do movimento pós-colonial constitui-se: [1] pela perspectiva crítica africana e afrodiáspórica (Pan-africanismo e Afrocentricidade), [2] pela perspectiva crítica euroasiática⁵ (Grupo de Estudos Subalternos Sul-asiáticos e Estudos Culturais), [3] pela perspectiva crítica latinoamericana (Grupo Modernidade/Colonialidade e Grupo de Estudos sobre Colonialidade) e [4] pelas epistemologias do Sul, que se propõem globais. Esses quatro pontos de vista, em conjunto, ajudam a demonstrar que a gênese do movimento pós-colonial é mundial, constitui um desafio estratégico global de resistência ao eurocentrismo (SETH, 2016) e vem se consolidando há mais de

⁵ Proponho a perspectiva euroasiática, apesar de contraditório incluir a Europa na perspectiva pós-colonial, que critica o eurocentrismo, por dois motivos: [1] a gênese do movimento pós-colonial é global, incluindo o continente; e [2] propõe-se que a teoria pós-colonial tenha surgido no interior das universidades europeias, com Stuart Hall, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, mesmo eles não sendo europeus.

um século, desde fins do século XIX, com a emergência do *pan-africanismo por essência*.

Esse quadro será objeto de pesquisa futura, mas, por ora, dá a visão geral dos autores com os quais poderia ter debatido para a definição do que é o pós-colonial, para a releitura crítica de *Raízes do Brasil* e para dialogar, decolonialmente, com Sérgio Buarque de Holanda. Não julgo o autor e nem o sentencio, pois o objetivo não é interrogá-lo com questões pós-coloniais, nem provar que é pós-colonial, por talvez antecipar argumentos do campo. Se chegar ao ponto de interrogá-lo, será no sentido dado por Bhabha⁶ (1998), para questionar seu lugar discursivo e disciplinar. Portanto, meu objetivo é apontar elementos para um diálogo decolonial, visando a ampliação das linhas de leitura da obra e do pensamento social do autor. Algumas perguntas poderiam ser feitas, como por exemplo, se Holanda [1] *aposta na modernidade?* ou [2] *se é crítico do eurocentrismo?* Mas, a aproximação e articulação com a perspectiva pós-colonial, ao mesmo tempo que busca inovações teóricas e conceituais, visa contribuir para a renovação teórico-metodológica do campo.

Quadro 01: A construção do movimento pós-colonial

GRUPO	PERÍODO	REPRESENTANTES PRINCIPAIS
Pan-africanismo por essência⁷	A partir do final do século XIX	W. E. B. Du Bois, Cheik Anta Diop, Frantz Fanon, Anna Julia Cooper, Edward Wilmot Blyden, Martin Delany, Ida B. Wells, Mary Church Terrell, Marcus Mosiah Garvey, Amy Jacques Garvey, Carter G. Woodson, Mary McLeod Bethune, Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire, Ella Baker, Malcolm X, Fannie Lou Hamer, Kwame Turé, Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Amílcar Cabral, Stevie Biko, Walter Rodney e John Henrik Clarke.
Afrocentricidade⁸	A partir da década de 1960	Molefi Kete Asante, Ama Mazama, Marimba Ani, Maulana Karenga, Tony Martin, Leonard Jeffries, Linda Meyers, Theophile Obenga, Oba T'Shaka, Wade Nobles, Chinweizu, Ngũgĩ wa Thiong'o, Danjuma Modupe, Runoko Rashidi, Cleonora Hudson, Katherine Kemi Bankole, James Conyers, Bobby Wright, Amos Wilson, Na'im Akbar e Kobi Kambon.

⁶ Para Homi Bhabha, em sua obra *Interrogando a identidade*, o que se interroga não é a imagem da pessoa, mas o lugar discursivo e disciplinar onde está estratégica e institucionalmente colocada. Para o autor, é abrir uma margem de interrogação que causa um deslizamento subversivo, que leva ao limite daquilo que permanece não-dito. Para Bhabha: "Relembrar Fanon é um processo de intensa descoberta e desorientação. Relembrar nunca é um ato tranquilo, de introspecção ou retrospectiva. É um doloroso re-lembrar, uma reagregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente." (BHABHA, 1998, p. 101). Para Bhabha, isso só é possível voltando à obra e não interrogando o autor.

⁷ Ver em ODUDUWA, 2019.

⁸ Ver em NASCIMENTO, 2009.

Quadro 01 (Continuação): A construção do movimento pós-colonial

Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos⁹	A partir da década de 1970	Ranjit Guha, Shahid Amin, Partha Chatterjee, Gyan Prakash, Dipesh Chakrabarty, Sudipta Kaviraj, David Hardiman, David Arnold, Gyan Pandey, Gautam Bhadra, Gayatri Chakravorty Spivak, Edward Said, Sumit Sarkar, Susie Tharu, Touraj Atabaki, Ajay Skaria, Shail Mayaram, M.S.S Pandian, Qadri Ismail, Aamir Mufti, Kamran Asdar Ali, Lata Mani
Estudos indígenas¹⁰	A partir de 1970	Akinsola Akiwowo, Marisol de la Cadena, Linda Tuhiwai Smith, Graham Smith, Leonie Pihama, Angela Cavender Wilson, Devon A. Mihesuah, Winona LaDuke, Elder Jim Dumont, Marie Ann Battiste, Orin Starn, Michael Dunn, Ray Barnhardt, Jack Weatherford, Angayuqaq Oscar Kawagley, Gersen Baniwa, Eduardo Viveiros de Castro, Manuela Carneiro da Cunha, David Kopenawa Yanomami, Paul Elliott Little
Crítica Literária e Estudos Culturais nos Estados Unidos e Inglaterra¹¹	A partir da década de 1980	Homi Bhabha, Edward Said, Stuart Hall, Paul Gilroy, Catherine Hall, Angela McRobbie, Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson, Lawrence Grossberg, Paul Gay, John Fiske, Paul Willis, David Morley, Cherlotte Brunson, Richard Dye.
Epistemologias do Sul¹²	A partir de 1995	Boaventura de Sousa Santos, Maria Paula Meneses, João Arriscado Nunes, Antoni Aguiló Bonet, Carlos Lema Añón e Nilma Lino Gomes, Margarida Gomes, Lassalet Paiva, Anibal Quijano, Paulin J. Hountondji, Radha D'Souza, Mogobe B. Ramose, Ebrahim Moosa, Dismas A. Masolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres, Kabengele Munanga, Ramón Grósfoguel, Shiv Visvanathan, Milton Santos, Amina Mama.
Grupo de Estudos Subalternos Latinoamericano¹³	Década de 1990 (extinto em 1998)	Santiago Castro-Gómez, Eduardo Mendieta, Anibal Quijano, Walter Mignolo, Ramon Grosfoguel, Ileana Rodríguez, John Berverley, Robert Carr, José Rabasa e Javier Sanjinés.
Grupo Modernidade / Colonialidade¹⁴	À partir de 1998	Anibal Quijano, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Immanuel Wallerstein, Santiago Vastro-Gómez, Nelson Maldonado-Torres, Ramón Grosfoguel, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Catherine Walsh, Boaventura Santos, Zulma Palermo, Freya Schiwy, Javier Sanjinés, José David Saldívar, Lewis Gordon, Margarita Cervantes de Salazar, Libia Gueso, Marcelo Fernández Osco, Ana Margarita Cervantes-Rodríguez, Linda Alcoff, Eduardo Mendieta, Elina Vuola, Marisa Belausteguigoitia e Cristina Rojas
Grupo de Estudos Sobre Colonialidade¹⁵	À partir de 2008	Luciana Arias, Paz Concha, Graciela Corbato, Lena Dávila da Rosa, Patricia Figueira, Sebastián Garbe, Matías Larsen, Diego Murmis, Ayelen Orduna, Pablo Quintero, Violeta Ramírez, María Sasso, Mariana Schmidt, Laura Szmulewicz e Cecilia Wahren

⁹ Ver em CHATUVERDI, 2000.

¹⁰ Ver em PANTOJA, 2016 e em ROSA, 2019.

¹¹ Ver em STOREY, 1996.

¹² Ver em SANTOS e MENESES, 2010 e SANTOS, 2018.

¹³ Ver em GLES, 1998.

¹⁴ Ver em BALLESTRIN, 2013.

¹⁵ Ver em QUINTERO; CONCHA ELIZALDE e FIGUEIRA, 2019.

O sentido de “pós”, em pós-colonial, é não só cronológico, mas uma operação de reconfiguração do campo discursivo e o de “colonial” está para além do colonialismo, incluindo a colonização e a colonialidade, bem como informa diversas situações de opressão historicamente construídas (COSTA, 2006). Isso significa que já havia autores pós-coloniais antes dos considerados fundadores do movimento¹⁶. O cânone sociológico considera Edward Said, com sua obra *Orientalismo*, de 1978, como *manifesto de fundação* do movimento pós-colonial. Ao afirmar que o Oriente é produção do Ocidente (*Orientalismo*) e que a história da modernidade gira em torno das ideias e representações pautadas nesse binarismo, Said oferece os pressupostos teóricos do movimento pós-colonial (COSTA, 2006), da perspectiva do *Ocidente* (colonizador) para o *resto do mundo* (colonizado). Mas é com Aimé Cesaire, Albert Memmi e Frantz Fanon, que o argumento colonial ganha a força de *giro decolonial*, dando um passo decisivo na crítica do eurocentrismo, da perspectiva do colonizado para o colonizador, incluindo a dimensão política, social e subjetiva da relação colonial e imperial.

Para os fins desta pesquisa, adotarei Cesaire, Memmi e Fanon como *tríade de pais fundadores* do pensamento pós-colonial porque, apesar de anteriores à institucionalização do campo e de não o terem sistematizado, [1] já trabalhavam com essa *divisão binária* do mundo, [2] inauguram a descrição do mundo da perspectiva dos não-brancos e colonizados e [3] estão no interior do colonialismo, o que os favorece na proposta de *recontar a história* da perspectiva do colonizado. Dito isto, defino o pós-colonialismo como movimento teórico e político de crítica às concepções eurocêntricas de modernidade, que reconhece o *encontro colonial* (CONNELL, 2011) ou a *diferença colonial* (MIGNOLO, 2003), a relação *colonizador* e *colonizado*, como ponto de partida não só para desafiar o eurocentrismo como também para a releitura, reinterpretação e reescrita da história da modernidade, do ponto de vista do colonizado.

Objetivos e aspectos teórico-metodológicos

¹⁶ São comumente considerados fundadores do movimento, pelo cânone sociológico: Edward Said, Homi Bhabha e Gayatri Spivak, com variações.

O presente trabalho consiste em uma pesquisa teórica, bibliográfica, articulando teoria social, pensamento social brasileiro e pensamento pós-colonial. Utilizei como fontes de pesquisa o clássico, alguns de seus comentadores e autores do pensamento pós-colonial, teoria social e pensamento social:

Quadro 02: *As principais fontes de pesquisa*

Objeto de pesquisa	<i>Raízes do Brasil</i>
Comentadores da obra objeto de pesquisa	Antonio Candido, Pedro Meira Monteiro, Lília Schwarcz, Robert Wegner, Bernardo Ricupero, Sérgio Costa, Fernando Nicolazzi, Ronaldo Vainfas, Raphael Carvalho, Karina Anhezini, Luiz Werneck Viana, Maria Odila Dias, Eliane Fleck, Carlos Eduardo Sell, Adriana Carvalho, Wallace Faustino, Ricardo Caldeira, João Marcos Coelho, Marcos Costa, Stelio Marra, Arlinda Nogueira, João Cesar Rocha, Leopoldo Waizbort, George Avelino Filho
Autores centrais do pensamento pós-colonial	Aimé Cesaire, Albert Memmi, Frantz Fanon.
Outros autores em teoria social e pensamento social	Sérgio Costa, Homi Bhabha, Pierre Bourdieu, Stuart Hall, Anibal Quijano, Ramon Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Walter Mignolo, Gabriel Abend, Gangolf Hübinger, Stephen Kalberg, Sanjay Seth, Raewin Connell, Julian Go, João Maia, Dipesh Chakrabarty, Partha Chaterjee, Boaventura de Sousa Santos, Silvano Santiago

Sérgio Buarque, ao escrever o texto na forma de ensaio, nos ofereceu uma obra aberta que convida para o diálogo e reflexão sobre o Brasil, sobre os indivíduos, sobre suas sociabilidades e sobre nossa sociedade. Claudinei Mendes, historiador brasileiro, destaca o caráter ensaístico de boa parte da historiografia brasileira na primeira metade do século XX, dando certa irreverência criativa aos esforços de síntese do processo histórico nacional (MENDES, 2012). Cabe lembrar que as ciências sociais e humanas no Brasil, nesse período, estavam constituindo-se e, por conta disso, predominavam os ensaios macro-interpretativos que foram sendo preteridos com a institucionalização das ciências humanas, em favor das monografias mais técnicas, que proporcionariam maior formalismo acadêmico e cientificidade (AXT e SCHÜLER apud MENDES, 2012). Isidoro Alves, antropólogo brasileiro, afirma que o ensaio é a melhor maneira de trabalhar, criativamente, temas frequentemente duros, dando maior liberdade conceitual e flexibilidade na

abordagem de um tema ou análise de um problema (ALVES, 2000). Essa abertura criativa para o diálogo e reflexão é o que permite a releitura crítica e oferecer subsídios para o diálogo decolonial, viabilizando a problematização da obra em seu aspecto de sociologia dos processos colonizadores e de história da colonização portuguesa no Brasil, por meio de aproximações possíveis e distanciamentos necessários.

Conforme já me referi, Sérgio Buarque escreve boa parte da obra em terras alemãs, em sua estadia à trabalho como jornalista e estudante nos círculos universitários, no final da década de 1920 e início da de 1930, um momento em que a obra de Mas Weber era amplamente. Além de Weber, o contato com a tradição culturalista e historicista alemã o influenciou fortemente (AVELINO FILHO, 1987, p. 41). Mas a proposta aqui é afastar-me da perspectiva weberiana e utilizar a perspectiva pós-colonial, que questiona a racionalidade ocidental moderna eurocêntrica, para reexaminar as raízes de nossa subjetividade, de nossas sociabilidades e de nossa sociedade, travando um diálogo com Sérgio Buarque que nos conduza a novas perguntas, novas respostas e novas formulações teóricas.

Fiz uma releitura panorâmica da obra, mas uma releitura crítica, distanciando-me das leituras weberianas, um distanciamento tático necessário, pois essas análises estão situadas na perspectiva eurocêntrica. Boaventura de Sousa Santos, sociólogo português e Maria Paula Meneses, antropóloga moçambicana afirmam que uma *epistemologia do Sul* assenta em três orientações: [1] aprender que existe o Sul, [2] aprender a ir para o sul e [3] aprender a partir do Sul e com o Sul (SANTOS e MENESES, 2010). Esse afastamento estratégico das leituras weberianas visa assumir uma perspectiva não-eurocêntrica (releitura crítica), para aprender nela e com ela (diálogo decolonial).

À partir da extração de fragmentos do texto e articulando teoria social, pensamento social brasileiro e pensamento pós-colonial, o objetivo da análise era verificar em que medida a obra dialoga com a atual discussão sobre *colonialidade*, que indica a continuidade das formas coloniais e imperiais de

dominação – a *permanência da situação colonial*¹⁷, da diferença colonial entre colonizador e colonizado – uma relação fundamentalmente antagônica que se reproduz nas dimensões do poder, do ser e do saber, mesmo após o fim da colonização e do colonialismo (MIGNOLO, 2017). A partir daí, esperava-se apontar elementos para o diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda e caminhos para a consolidação de uma Sociologia Pós-colonial no Brasil.

Aníbal Quijano, sociólogo peruano, com base nos argumentos de Ramon Grosfoguel, sociólogo porto-riquenho e Santiago Castro-Gómez, filósofo colombiano, afirma que o objetivo do pós-colonialismo é sobrepujar a *colonialidade* (QUIJANO, 2005), dimensão singular da modernidade europeia, ocultada pela invenção mitológica da raça. Esse compromisso pós-colonial de transcender a *colonialidade* é o que Castro-Gómez e Grosfoguel (2007) chamam de *giro decolonial*. Ramon Grosfoguel propõe, com sua crítica à estrutura epistêmica do mundo moderno, superar a modernidade eurocêntrica sem desperdiçar o melhor da modernidade, com uma perspectiva epistêmica proveniente do lado subalterno da *diferença colonial* (GROSFOGUEL, 2008). Reli a obra de Sérgio Buarque para verificar o quanto dialoga com esse conceito de Colonialidade e em que lado da diferença colonial se posiciona.

Walter Mignolo, semiólogo argentino e Júlio Pinto, sociólogo brasileiro, argumentam que o principal esforço dos diversos estudiosos pós-coloniais é o de desconstrução do discurso da modernidade, depurando-o de seu eurocentrismo. Trazem, nesse argumento, a grande questão do campo teórico pós-colonial: *a modernidade é de fato universal?* (MIGNOLO e PINTO, 2015). Afirmam também que esse discurso tem correlatos, a saber, a racionalidade, o desenvolvimento, a democracia e os direitos humanos, todos trazendo consigo uma retórica de dominação cultural, econômica e política do mundo. Na releitura de *Raízes do Brasil*, verifiquei o ponto de vista de Holanda sobre a modernidade e a presença no texto de seus discursos correlatos.

Sanjay Seth, cientista político indiano, afirma que a sociologia histórica e a teoria pós-colonial são duas estratégias de desafio ao eurocentrismo, a

¹⁷ A permanência da situação colonial é não só continuidade e resquícios do passado. É atualização ou reprodução da situação colonial. Denota um passado que se reatualiza pelo presente. O *tradicional* e o *atraso* são atualizados pelo *moderno* e pelo *progresso*. Permanência e mudanças estão em estreito contato (PERRUSO, 2013).

primeira pelo esforço de recontar a história do surgimento do mundo moderno, questionando a centralidade da Europa e a segunda ao problematizar os pressupostos teóricos e conceituais que regem as ciências sociais e o pensamento europeu, também deslocando a Europa de sua posição de centralidade (SETH, 2016). No reexame do ensaio buarqueano, verifiquei a posicionalidade da Europa em seu discurso e pontuei a necessidade ou não de desafiá-la.

Dipesh Chakrabarty, historiador indiano, afirma que, no discurso acadêmico da história, certa versão da Europa, cenário do nascimento da Modernidade, é o sujeito soberano e teórico de todas as histórias, consideradas subalternas (CHAKRABARTY, 1998). Partha Chatterjee, cientista político e antropólogo também indiano, considera que não pode haver apenas uma modernidade e que verdadeira modernidade consiste em determinar as formas particulares de modernidade que são adequadas a cada sociedade (CHATERJEE, 2004). Ao reler *Raízes do Brasil*, procurei apurar como Sérgio Buarque trabalha com esse discurso acadêmico da história e com as particularidades da modernidade da sociedade brasileira.

Stuart Hall, teórico cultural e sociólogo jamaicano, explica que a perspectiva pós-colonial lança um novo olhar para a colonização, não mais como um subenredo da história europeia. Afirma que o pensamento pós-colonial se propõe a construir uma narrativa reencenada da colonização como um grande evento de ruptura histórica com efeitos globais, visto que demove a Europa de sua centralidade, sugerindo a desmistificação do que chama de “estória” – no sentido de historieta ou narrativa ficcional, insignificante, sem importância – da modernidade capitalista europeia e propondo redirecionarmos os holofotes para os distintos “eventos” ocorridos nas diversas regiões colonizadas e os efeitos desse processo (HALL, 2003). Na revisão de *Raízes do Brasil*, observei como Sérgio Buarque apresenta sua narrativa do processo histórico e se, em algum grau, a colonização aparece como subenredo da história europeia.

Raewin Connell, cientista social australiana, afirma que o *encontro colonial*, como experiência histórica que envolve a maior parte do mundo, é o ponto axial para o que chamou de *Southern Theory* (Teorias do Sul). Para a autora, quando a teoria e o pensamento social emergem da discussão do

encontro colonial, tornam-se uma das estratégias de resistência e de crítica pós-colonial ao pensamento eurocentrado. Connell critica a maior parte da produção teórica, que se pretende atual, em Sociologia, por negligenciarem esse ponto. Isso se deve ao caráter eminentemente hegemônico da Sociologia europeia. A autora propõe então 4 estratégias de resistência à hegemonia da metrópole: [1] enfatizar as distintas tradições nacionais ou estilos de trabalho intelectual, [2] busca por sistemas indígenas de conhecimento, [3] crítica pós-colonial do pensamento europeu e [4] tentativa de encontrar, fora das tradições europeia e norte-americana, bases para um universalismo alternativo (CONNELL, 2012). Procurei investigar a forma como Sérgio Buarque considera o encontro colonial e que pensamento sociológico surge daí.

João Marcelo Ehlert Maia, sociólogo brasileiro, que desenvolve pesquisa centrada nas possibilidades de produzir discussão teórica atual a partir dos estudos do pensamento social brasileiro, acredita que para extrair dos estudos de pensamento brasileiro ferramentas teóricas significativas é preciso articular esses estudos em campo teórico mais amplo e transnacional. O autor parte do pressuposto de que a sociologia global vem passando por um processo de descentramento teórico, à partir de trabalhos que questionam os fundamentos eurocêntricos da disciplina, à partir de lugares outros e de discursos outros, da crítica de conceitos sociológicos e da revisão de teorias de médio alcance (MAIA, 2011).

Maia afirma também que se os clássicos formam o substrato que sustenta e nutre a discussão teórica contemporânea, é urgente a necessidade do esforço de (re)leitura e (re)interpretação dessas obras, ou seja, de trabalhos em pensamento social. Para ele, esse esforço é o que torna cada vez mais fértil a produção teórica em sociologia. Infere, a partir daí, que não há uma separação tão rigorosa entre teoria social e pensamento social. O autor acredita que a teoria social se constitui pela (re)leitura e (re)interpretação dos clássicos e, por isso, é importante questionar a universalidade das teorias, ou seja, seu eurocentrismo (MAIA, 2011). Foi exatamente isso que fiz ao reler a obra de Holanda. A discussão teórica que realizei visava extrair os elementos e pistas que subsidiassem um futuro diálogo para reinterpretar o clássico e renovar o campo sociológico.

Pierre Bourdieu, filósofo e sociólogo francês, afirma que a Sociologia cria problemas, por ser uma ciência crítica em posição crítica, por propor temas e objetos de pesquisa em constante disputa, por revelar verdades ocultas, reprimidas e perturbadoras e que o avanço da ciência se dá na comunicação entre teorias opostas (BOURDIEU, 1983). Gabriel Abend, sociólogo uruguaio, em suas reflexões sobre o significado de *teoria* na linguagem sociológica, afirma que as dificuldades no fazer sociológico constituem um *problema semântico* e propõe sete significados para *teoria*, como uma espécie de *terapia semântica*, considerando a pluralidade e disputa de significados (ABEND, 2008). Julian Go, sociólogo americano, se preocupa com o quanto o pensamento social pode reorientar a teoria social, como a teoria social pode informar o pensamento social e de que maneira a teoria social pode ser transformada pelo pensamento pós-colonial. Para ele, a Sociologia poderia aprender com o pensamento pós-colonial, mas, para isso, seria preciso vencer a tendência da maioria dos sociólogos em considerar Sociologia e pensamento pós-colonial como irreconciliáveis (GO, 2016). Utilizei Bourdieu, Abend e Go como interlocutores para fundamentar a articulação teoria social, pensamento social e pensamento sociológico, bem como orientar a releitura de *Raízes do Brasil* para extrair os pressupostos e pistas para o diálogo decolonial.

Luiz Werneck Vianna, cientista social, informa que Sérgio Buarque começa a redigir a obra na Alemanha, sob influência da teoria social e política que lá se cultivava à época (VIANNA, 2016). Robert Wegner, sociólogo, atesta que Sérgio Buarque foi o primeiro autor no Brasil a utilizar de maneira sistemática a obra de Max Weber (WEGNER, 2006). Para Wegner, o livro é uma reflexão sobre o que seria da nossa sociedade, que tentava seguir o modelo do capitalismo ocidental e da democracia liberal (WEGNER, 2016a). Eliane Fleck, também historiadora, destaca que foi sob a influência do historicismo alemão e da metodologia dos *Annales* que Sérgio Buarque de Holanda lançou *Raízes do Brasil* em 1936 (FLECK, 2006). Para Fleck, a obra revelava uma combinação de elementos de vários campos das ciências humanas e sociais, promovendo o rompimento com as visões teleológicas da história, com os racionalismos e com os determinismos científicos.

Carlos Eduardo Sell, sociólogo, atesta que o problema central nas investigações teóricas e empíricas de Max Weber seria a determinação da

gênese e das características do racionalismo ocidental e moderno. Para Sell, teoria weberiana da sociedade integraria leituras evolucionistas e historicistas em uma espécie de história do desenvolvimento das sociedades modernas (SELL, 2014). Adriana Carvalho, cientista política, também esclarece que, em Weber, a racionalidade é o que caracteriza a especificidade da sociedade moderna ocidental. Para a autora, Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*, embasado em Weber, explica a sociedade brasileira pela falta da racionalidade moderna ocidental e suas consequências (CARVALHO, 2011). A leitura de Wallace Rodrigues, cientista social, é de que Holanda conduz seu argumento na linha de que o brasileiro é incapaz de consolidar uma sociedade plenamente moderna, pois o sentimentalismo expresso pela cordialidade é incompatível com o racionalismo ocidental clássico (ROCHA RODRIGUES, 2015).

Antônio Candido, sociólogo e crítico literário, provavelmente o mais autorizado comentador da obra, afirmou que Sérgio Buarque de Holanda foi duplamente influenciado no momento de sua escrita (CANDIDO apud HOLANDA, 1995). Por um lado, incontestavelmente, pela *teoria* weberiana, em especial sua sociologia histórica e metodologia dos tipos ideais. Por outro, pelo *pensamento* latinoamericano, marcado pela reflexão da realidade e da história baseada no senso de contrastes e de contrários. Unindo teoria social (weberiana) e pensamento social (latinoamericano), Buarque de Holanda construiu seu argumento baseado numa metodologia dos contrários que amplia o pensamento latinoamericano e modifica a teoria weberiana. Tudo indica que Holanda uniu teoria social e pensamento social (CANDIDO apud HOLANDA, 1995; RICUPERO, 2007).

No capítulo 1, apresento uma visão geral dos capítulos de *Raízes do Brasil*, descrevo o percurso que segui na releitura crítica não weberiana da obra e apresento meus principais interlocutores. Partirei das diversas leituras weberianas, seguirei afastando-me dessas leituras e avançarei articulando teoria e pensamento social. Maria Odila Dias, historiadora, ao comentar que, apesar da presença de Max Weber em *Raízes*, o livro enveredou por um caminho que não era estritamente weberiano (DIAS, 2006). Essa constatação de Maria Odila foi demonstrada por outros estudiosos da obra buarqueana. E corrobora para impulsionar o afastamento das leituras weberianas, juntamente com as considerações de dois estudiosos de Weber, que colocam em questão

o eurocentrismo da perspectiva teórico-metodológica weberiana. Stephen Kalberg, sociólogo americano e importante weberólogo¹⁸, afirma que, no início do século XX, os estudos históricos e comparativos weberianos, de certa forma, ameaçavam o cerne da superioridade do ocidente moderno por lançarem luz sobre suas crises e dilemas singulares (KALBERG, 2010). Assim como Gangolf Hübinger, historiador alemão, que estuda Weber como *pensador da história* e sustenta que a grande questão weberiana é a peculiaridade específica do racionalismo ocidental e, no interior dele, do moderno racionalismo ocidental, que contém em si a crença europeia, cientificamente fundamentada, de que pode dominar, pelo cálculo racional, todo o resto do mundo (HÜBINGER, 2012). Feito o afastamento, procedo à articulação entre teoria social, pensamento social e pensamento pós-colonial, a começar pela perspectiva do Sul, em seguida pela perspectiva latinoamericana e fechando com a perspectiva euroasiática.

No capítulo 2, considerando que *Raízes do Brasil* é uma obra modelar na historiografia e no pensamento social brasileiro, bem como investiga a sociologia dos processos colonizadores e da história da colonização portuguesa no Brasil, verifico como Sérgio Buarque discute o *encontro colonial*, qual o olhar que dirige para a colonização e que discurso da modernidade constrói para definir nossas raízes, seu diagnóstico do presente e suas perspectivas para o futuro. A partir da apresentação do pensamento de Holanda e de cada um dos três pais fundadores do pensamento pós-colonial, apresento pressupostos e pistas para o diálogo decolonial entre os quatro autores.

Há duas afirmações muito significativas feitas por Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*. Uma encontra-se logo no primeiro capítulo, *Fronteiras da*

¹⁸ O termo *weberologia* é atribuído ao crítico literário, ensaísta, diplomata, sociólogo e cientista político José Guilherme Merquior (1941-1991). É amplamente utilizada nos estudos sobre Max Weber, por autores como Leopoldo Waizbort e Carlos Eduardo Sell. Em entrevista à revista IHU Online, o sociólogo sueco Richard Swedberg, professor da Universidade de Cornell, EUA, afirma: “Para ser direto: nunca existiu escola weberiana de sociologia. O que existe, na verdade, é uma grande quantidade de cientistas que utilizam pequenas partes do trabalho de Weber em suas análises. Há, também, uma explicação detalhada, aparentemente sem fim, daquilo que Weber realmente ‘quis dizer’, bem como uma preocupação com particularidades intrincadas de seu trabalho e vida – o que pode ser chamado de *weberologia*” (SWEDBERG, 2005, p. 28). O termo *weberólogo* é aqui utilizado de acordo com a apresentação de Stephen Kalberg em sua obra pela editora Zahar.

Europa: “somos, ainda hoje, uns desterrados em nossa terra” e a outra no último capítulo, *Nossa Revolução*: “a sociedade foi mal formada nesta terra, desde suas raízes”. Essas declarações fizeram-me lembrar, em primeiro lugar, de Aimé Césaire, poeta, dramaturgo, ensaísta e político da negritude, em seu *Discurso sobre o colonialismo* (1950) quando escreve que a colonização produz sociedades esvaziadas delas mesmas e de homens desarraigados de suas terras (CESAIRE, 2010). Em segundo lugar, de Albert Memmi, escritor e ensaísta tunisiano, em seu *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1957) quando discorre que a sociedade colonial é uma sociedade enferma, incapaz de produzir novas estruturas e provoca mutilação social e histórica no colonizado, mesmo após a colonização (MEMMI, 2007). Em terceiro lugar, de Frantz Fanon, psiquiatra, filósofo e ensaísta martinicano, em seu *Os condenados da terra* (1961) quando apresenta a sociedade colonial como um panorama social de desordem absoluta, um mundo compartimentado em que o colonizado é relegado à completa exclusão, como verdadeiro condenado da terra (FANON, 2005).

Os autores escreveram esses clássicos fundadores do pensamento pós-colonial 14, 21 e 25 anos, respectivamente, após *Raízes do Brasil*. Sem temer o risco de anacronismo e, reiterando, assumindo os três como pais fundadores do pensamento pós-colonial, os aproximei a Sérgio Buarque porque [1] há aproximações significativas entre *Discurso*, *Retratos*, *Condenados* e *Raízes*, [2] partem do encontro colonial e do binarismo Ocidente x Oriente com seus efeitos na subjetividade, nas relações sociais e na construção da sociedade e [3] escrevem do interior do colonialismo e da sociedade colonial, o que é um importante contraponto com Holanda, que escreve desde a Europa e após o fim do colonialismo em sua sociedade.

Tomando *Raízes do Brasil* como livro-problema (ROCHA, 2011), e com base nos autores aqui apresentados, nas páginas seguintes, investigarei para onde nos leva a aproximação entre teoria social, pensamento social brasileiro e pensamento pós-colonial, considerando que são possivelmente conciliáveis, não apresentam limites tão rígidos e que esses campos podem contribuir significativamente uns com os outros. Uma releitura crítica pode ser perturbadora. Um diálogo decolonial pode revelar verdades reprimidas. Mas espero que, na conclusão da pesquisa, a proposta de releitura produza

resultados inesperados e os elementos para esse diálogo apontem para a produção de teoria atual, bem como a renovação teórica, conceitual e metodológica.

1. CAPÍTULO 1: UMA (RE)LEITURA CRÍTICA NÃO-WEBERIANA

Neste capítulo, descrevo o percurso que segui na releitura crítica de *Raízes do Brasil*. Começo com uma visão geral dos capítulos da obra. Em seguida apresento as leituras weberianas e discuto a epistemologia e metodologia de Max Weber. Feito isso, afasto-me dessas leituras e avanço articulando teoria e pensamento social. Esse afastamento é estratégico e necessário porque essas leituras estão por demais vinculadas à lógica eurocêntrica. Afastar é possibilitar um novo olhar, novas perguntas, novas respostas e expandir as linhas leitura da obra.

Deslocar o debate em relação à Weber é um desafio. Não dá para anular, pois a presença de suas ideias é muito forte e marcada. Sérgio Buarque utilizou a metodologia weberiana, a sustentou até a 5ª edição¹⁹ e as diversas leituras e recepções da obra confirmam isso. O autor discorre como foi a experiência colonial, mas parece não a colocar em questão, o que também não se vê em seus comentadores, apesar da crítica à colonização portuguesa. A primeira questão é que o autor escreve o texto na Europa, com um olhar da Europa. A segunda é que as leituras weberianas dos estudiosos da obra buarqueana, ao longo dos anos, são escritas no Brasil, mas com o mesmo olhar da Europa. Por isso que o afastamento que fiz foi estratégico, pois permitiu a releitura com e contra Holanda.

1.1. Visão geral dos capítulos de *Raízes do Brasil*

Nesta seção, gostaria de retomar as ideias de cada capítulo²⁰ para contextualizar e situar o leitor na obra seminal de Sérgio Buarque de Holanda. Conforme afirma Antônio Candido, em seu célebre prefácio, em *Raízes*, Holanda analisa os fundamentos de nosso processo histórico, desde nossas origens, conforme aponta o título. Explora, pela metodologia dos tipos ideais weberianos, atualizada pelo senso de contrastes e contrários do pensamento

¹⁹ Pedro Meira Monteiro afirma que a teoria weberiana estaria presente nas orientações de investigação de Sérgio Buarque desde a primeira edição de *Raízes do Brasil* até os estudos posteriores (MONTEIRO, 1999) Para o autor, há uma estreita proximidade entre os procedimentos científicos weberianos e a postura metodológica buarquiana.

²⁰ Com base no sumário da edição de 1995 da editora Companhia das Letras.

latinoamericano, pares tipológicos, em sua relação dinâmica no processo histórico – trabalho e aventura; método e capricho; rural e urbano; burocracia e caudilhismo; norma impessoal e impulso afetivo –, selecionando-os do nosso modo-de-ser ou da nossa estrutura social e política, para analisar e compreender o Brasil e os brasileiros (CANDIDO apud HOLANDA, 1995, p. 12 e 13).

No capítulo 1, *Fronteiras da Europa*, o autor escreve sobre o mundo novo e a velha civilização, o exagerado personalismo e suas consequências, a volta à tradição como artifício, o sentimento de irracionalidade específica dos privilégios e das hierarquias, o sentido da antecipação da mentalidade moderna pelos povos ibéricos, o trabalho manual e mecânico como inimigos do personalismo e a obediência como fundamento de disciplina.

No capítulo 2, *Trabalho & Aventura*, Sérgio Buarque discorre sobre Portugal e a colonização das terras tropicais, o trabalho e a aventura como dois princípios reguladores da atividade humana, a plasticidade social dos portugueses, se foi criada aqui uma civilização agrícola, a carência de orgulho social, a desonra associada aos trabalhos vis, a organização do artesanato e sua relativa debilidade na América portuguesa, a incapacidade de livre e duradoura associação, a “moral das senzalas” e sua influência e o malogro da experiência colonial holandesa.

No capítulo 3, *Herança Rural*, Holanda examina a Abolição como marco divisório entre duas épocas, a incompatibilidade do trabalho escravo com a civilização burguesa e o capitalismo moderno, os eventos desde a Lei Eusébio à crise de 1864, o patriarcalismo e espírito de facção, as causas da oposição suprema conferida às virtudes da imaginação e da inteligência, as ideias de Visconde de Cairu, o decoro aristocrático, a ditadura dos domínios agrários e o contraste entre a pujança das terras de lavouras e a mesquinhez das cidades na era colonial.

No capítulo 4, *O Semeador e o Ladrihador*, Sérgio Buarque examina a fundação das cidades como instrumento de dominação, o zelo urbanístico dos castelhanos como triunfo completo da linha reta, o questão da ocupação da marinha ou do interior, a rotina contra a razão abstrata, o espírito da expansão portuguesa, a nobreza nova dos Quinhentos, o realismo lusitano, o papel da

Igreja, a vida intelectual na América espanhola e no Brasil, a língua-geral em São Paulo, a aversão às virtudes econômicas e a relação natureza e arte.

No capítulo 5, *Homem Cordial*, explora a incompatibilidade entre a lei geral e a lei particular através dos mitos de Antígona e Creonte de Sófocles, a Pedagogia moderna e as virtudes antifamiliares, o patrimonialismo, o conceito de homem cordial, a aversão ao ritualismo e suas manifestações na vida social, na linguagem e nos negócios, bem como a religião e a exaltação dos valores cordiais.

No capítulo 6, *Novos Tempos*, versa sobre o princípio da moral *finis operantis*, o sentido do bacharelismo, como se pode explicar o êxito dos positivistas, as origens da democracia no Brasil como mal-entendido, os nossos românticos e suas manifestações como *Etos* e *Eros*, o apego bizantino aos livros, a miragem da alfabetização do povo e o desencanto da realidade. Apreendi indicadores significativos da *colonialidade do saber* nos trechos destacados.

Por fim, no capítulo 7, *Nossa Revolução*, Sérgio Buarque aborda as agitações políticas na América Latina, a contraposição *iberismo* vs. *americanismo* (passando pelo caudilhismo), a questão do senhor de engenho ao fazendeiro, o aparelhamento do Estado no Brasil, a relação política e sociedade, o caudilhismo e seu avesso, a ideia de uma revolução vertical, as oligarquias e prolongamentos do personalismo no tempo e no espaço, a democracia e formação nacional, as novas ditaduras e as perspectivas para o futuro.

A partir da releitura crítica de *Raízes do Brasil*, divido metodologicamente seus capítulos em três grupos. O primeiro inclui os capítulos 2 (*Trabalho & Aventura*), 4 (*O Semeador e o Ladrilhador*) e 5 (*Homem Cordial*), onde Sérgio Buarque discorre sobre a aventura colonial portuguesa, sobre o processo civilizatório português em perspectiva comparada e desenvolve seu conceito típico-ideal weberiano de *homem cordial*, fruto dessa estrutura e padrão ancestral de convívio humano. Nesses capítulos, em linhas gerais é possível perceber que a perspectiva weberiana de modernidade e sua metodologia dos tipos-ideais é utilizada para descrever não somente os indivíduos e a sociedade colonial, mas a percepção da história moderna pelo binarismo Ocidente/Resto do mundo. O segundo grupo abarca os capítulos 1

(*Fronteiras da Europa*), 3 (*Herança Rural*) e 6 (*Novos Tempos*). Holanda apresenta Portugal e Espanha como *fronteiras* e *territórios-ponte* da europeização do mundo, descreve a estrutura social *sui generis* aqui constituída e problematiza as formas de vida copiadas de nações socialmente mais avançadas. Neles, verifiquei que a persistência de nossas raízes coloniais, conforme exposto por Holanda, se aproxima da ideia de *colonialidade* - do ser, do poder e do saber - discutida hoje no campo teórico da (pós)colonialidade. No terceiro grupo, sozinho, está o capítulo 7 (*Nossa Revolução*). O autor afirma que a *grande revolução brasileira* é uma revolução lenta, mas a única verdadeira revolução que vínhamos experimentando em nossa história. Para o autor, essa revolução é o que liquidará os fundamentos personalistas e aristocráticos que ainda permanecem em nossa sociedade, o que revogará a velha ordem colonial patriarcal, com todas as suas consequências morais, sociais e políticas.

1.2. Os tipos ideais e as leituras weberianas de *Raízes do Brasil*

O período de um ano e meio que Sérgio Buarque passou na Alemanha foi decisivo para a concepção e escrita de *Raízes do Brasil*. Apesar de ter ido como jornalista, correspondente do “O Jornal”²¹ – para algumas reportagens sobre a Alemanha, Rússia e Polônia –, nesse período, frequentou os meios acadêmicos e teve contato, além das obras de Max Weber, com os trabalhos de Simmel, Meinecke, Sombart, Rilke, Stefan George, Ernst Kantorowicz e outros²² (CANDIDO, 1982, pp 4-9). Antonio Candido percebe, no seu consagrado prefácio à obra, que Holanda uniu teoria e pensamento social, conforme já me referi, percepção compartilhada por Lilian Schwarcz, que afirma que Sérgio Buarque introduz, com base em Weber, dicotomias e tipologias – quase tipos polares – e, com base no senso de contrários de Sarmiento e Euclides da Cunha, atualizou a metodologia dos opostos, fiel à velha tradição latinoamericana, além de oferecer significativa explicação para os extremos da sociedade brasileira (SCHWARCZ, 2007, p. 85). Vários

²¹ “O Jornal” foi um periódico diário que circulou no Rio de Janeiro de 1919 à 1974, de propriedade de *Diários Associados*, de Assis Chateaubriand.

²² Representantes principais do culturalismo e do historicismo alemão da época.

trabalhos concluíram que o arcabouço teórico weberiano, utilizado por Holanda, explica a história e a sociedade brasileira a partir da falta de racionalidade e suas consequências não modernas, em especial as inconsistências de nossa democracia.

A sociologia weberiana afirma que um *evento histórico* é considerado um *problema sociológico* quando o caráter de fenômeno social deste episódio da vida cultural está condicionado pela orientação de nosso *interesse de conhecimento* e essa propensão define-se conforme o *significado cultural* que atribuímos ao evento. É uma *sociologia da cultura*, cuja pesquisa se concentra no estudo dos acontecimentos da vida humana a partir da sua *significação cultural*. Também é uma *sociologia da realidade* que procura compreender, por um lado, as conexões e *significação cultural* da realidade da vida e, por outro, as causas pelas quais a sociedade se desenvolveu, historicamente, de um modo e não de outro (WEBER, 1999, p.79).

Para Weber, um fenômeno histórico desempenha um papel, e o *fato* histórico de desempenhar esse papel é o que interessa na compreensão de sua *significação* cultural e explicação causal de sua origem histórica. Para o autor, um fenômeno histórico é *significativo na sua especificidade*, porque apenas uma parte da realidade é interessante e significativa para nós, já que somente essa parcela se relaciona com as *ideias de valor culturais* para nós, ou seja, possuem para nós *significação geral para a cultura*, merecem ser por nós conhecidos e serem objetos da explicação causal como fenômeno cultural. Afirma ainda, que todo conhecimento da realidade cultural é sempre um conhecimento subordinado a pontos de vista especificamente particulares, isto é, de uma tomada de posição consciente perante o mundo, distinguindo assim o essencial e o que lhe importa (WEBER, 1999, p. 94-97).

Reitero que adoto, aqui, *Raízes do Brasil* como livro-problema (ROCHA, 2011) justamente por trazer a interpretação buarqueana dos eventos históricos que fizeram da sociedade brasileira o que é e sua *significação* cultural. A grande questão é que, utilizando a metodologia weberiana, selecionou, segundo sua posição (na Europa) e ponto de vista (da Europa), os elementos da realidade singular que estavam relacionados com suas *ideias de valor* e seus interesses de conhecimento, dando a eles *significação* cultural e explicações causais. Essas *ideias de valor* que dominaram Sérgio Buarque e a

sua própria época, determinaram seu objeto de estudo (as “raízes” do Brasil) e os limites desse estudo.

Weber faz uma afirmação que incomoda:

No que se refere ao *método* da investigação – o “como” – é o ponto de vista dominante que determina a formação dos conceitos auxiliares de que se utiliza; e quanto ao modo de *utilizá-los*, o investigador encontra-se evidentemente ligado às normas do nosso pensamento. Porque só é uma verdade científica aquilo que *pretende ser válido* para todos os que *querem* a verdade (WEBER, 1999, p. 100).

Nessa afirmação, Weber parece assumir seu eurocentrismo. Considerando que o eurocentrismo revela o domínio da Europa na divisão colonial e imperial do conhecimento (LANDER, 2005), quando Weber afirma que sua metodologia leva em conta o “ponto de vista dominante”, me parece que esse ponto de vista é o europeu; quando declara que considera as “normas do nosso pensamento”, tudo indica que se trata do pensamento normatizado europeu; quando alega que observa que se relaciona a “todos os que querem a verdade”, é quase inevitável supor que esteja se referindo aos europeus. Dentro dessa geopolítica do conhecimento, tudo que se pretenda científico deverá operar dentro desse regime de verdade. Portanto, a Europa que legitima os investigadores, os métodos de investigação, os conceitos auxiliares e a teoria resultante. Essa aparente assunção do seu eurocentrismo, por parte de Weber, é apenas uma observação e não uma constatação, para substanciar a afirmação anterior de que Sérgio Buarque, ao adotar o método weberiano, assumiu um ponto de vista eurocentrado.

O autor alemão passa então à tratar da “objetividade” do conhecimento nas ciências da cultura, para responder a questão: “Qual a significação da *teoria* e da formação teórica dos conceitos para o conhecimento da realidade cultural?”. Para Weber, a relação entre trabalho “teórico” e trabalho “histórico” é problemática nas ciências sociais, pois o método teórico e “abstrato” se opõe veementemente à investigação histórica e “empírica”, pois seria impossível substituir, metodologicamente, conhecimento histórico da realidade por teorias abstratas. É nesse ponto que constrói o seu conceito de *tipos ideais* (WEBER, 1999, p.100-105).

O *tipo ideal* weberiano constitui-se de um *quadro ideal* de pensamento, onde são pintados relações e eventos da vida histórica. Essa imagem *pensada*, esse *constructo* do pensamento, por ser idealizado a partir da seleção de determinados traços da realidade, caracteriza-se como uma *utopia*²³. Esse processo de seleção intelectual de aspectos da realidade é unilateralmente *acentuado*, a partir de *um ou mais* pontos de vista e da articulação de diversos fenômenos singulares e significativos. Eis que esse retrato mental utópico da realidade é o que define o *tipo ideal* weberiano (WEBER, 1999, p. 105-106). Importante destacar que, para Weber, esse quadro mental ideal, em sua pureza conceitual e por se tratar de uma *utopia*, esse *constructo* não pode ser encontrado empiricamente na realidade. Nesse ponto, o autor afirma que é tarefa da historiografia determinar, em cada caso particular, em cada tipologia ideal, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal.

Mas Weber também assegura que, desde que aplicado correta e criteriosamente, o tipo ideal desempenha muito bem a função de representar, utopicamente, aspectos singulares e significativos da realidade, em benefício da investigação e da representação. Em especial, no tocante à investigação, afirma o autor, “o tipo ideal não é uma hipótese, mas pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses” (WEBER, 1999, p. 106). Desenvolve melhor esse argumento depois, conforme exponho no próximo parágrafo. O que posso inferir daqui é que essa declaração é provocativa, no sentido de apontar para outras hipóteses diversas à formulada pelo investigador ao construir um *tipo ideal*. Considerando *Raízes do Brasil*, é mais um indício de

²³ *Utopia* da justaposição dos termos gregos antigos “ou” (prefixo de negação) e “top(o)” (lugar), significando o “não lugar” ou “lugar que não existe”. É um termo inventado por Thomas More e serviu de título para sua principal obra, escrita em latim por volta de 1516. O livro é um projeto humanista de transformação social e representa aspectos capitais do humanismo renascentista. Segundo a versão de vários historiadores, More se fascinou pelas narrações extraordinárias do navegador português Rafael Hitlodeu, que navegara com Américo Vespúcio nas suas últimas viagens e ficara no litoral da América enquanto Vespúcio regressava à Europa. A palavra tem, como significado um lugar ideal que não é no agora, mas que pode ser construído no futuro. A palavra é atribuída a tentativas de construir modelos socioeconômicos melhores que os atuais e que, não existindo no presente, podem acontecer no futuro. É uma palavra usada frequentemente para descrever realidades perfeitas não atingíveis ou ainda não atingidas. Suspeito que Weber tenha se utilizado esse olhar europeu para os não europeus na formulação da sua metodologia típico-ideal. Apesar de existir concretamente, em toda sua beleza e plenitude, o que se viu na América era um não-lugar, que deveria ser colonizado e trazido à civilização.

que outras hipóteses, hipóteses alternativas, podem ser propostas na releitura crítica da obra. Inclusive hipóteses pós-coloniais.

Outra formulação diz que o *tipo ideal* é, acima de tudo, uma tentativa para apreender os indivíduos históricos ou os seus diversos elementos em conceitos *genéticos*, ou seja, conceitos limites puramente ideais que esclarecem as *significações* culturais importantes de elementos significativos da realidade. Weber depreende, a partir daí, que o historiador que contorna a elaboração de tipos ideais, por ser um constructo teórico ou por achar que não tem *significação* prática, consciente ou inconscientemente, mesmo utilizando outros caminhos analíticos, acaba utilizando (e chegando) a formulações similares. Isso geralmente ocorre quando o historiador não compreende que os tipos ideais não são somente meios auxiliares puramente *lógicos*, mas também *práticos*, pois são ideais à partir dos quais se *julga* a realidade, avaliando-a. Além disso, o *tipo ideal* é construído de acordo com as necessidades da investigação (WEBER, p. 109-115).

Sérgio Buarque destaca um importante aspecto psicológico – o sentido subjetivo – da colonização portuguesa: o *espírito aventureiro*, caracterizado pela falta de racionalidade e meticulosidade. É nesse excerto, com o par tipológico *aventureiro* x *trabalhador*, que Buarque de Holanda revela, claramente, que se apropria do conceito de *tipos ideais* weberianos, inclusive apresentando o conceito do sociólogo alemão:

Nas formas de vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que se combatem e regulam diversamente as atividades dos homens. Esses dois tipos encarnam-se nos tipos do aventureiro e do trabalhador. [...] Existe uma ética do trabalho, como existe uma ética da aventura. [...] Entre esses dois tipos, não há, em verdade, tanto uma oposição absoluta como uma incompreensão radical. Ambos participam, em maior ou menor grau, de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador possuem existência real fora do mundo das ideias. Mas também não há dúvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e a melhor ordenar nosso conhecimento dos homens e dos conjuntos sociais. E é nessa extensão superindividual que eles assumem importância inestimável para o estudo da formação e evolução das sociedades. (HOLANDA, 1995, p. 44-45)

Sérgio Buarque explica a instauração, à partir de nossas raízes coloniais, de uma *civilização de raízes rurais* no Brasil:

Toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora dos meios urbanos. É preciso considerar esse fato para se compreender exatamente as condições que, por via direta ou indireta, nos governaram até muito depois de proclamada nossa independência política e cujos reflexos não se apagaram ainda hoje [...] não foi a rigor uma civilização agrícola o que os portugueses instauraram no Brasil, foi, sem dúvida, uma civilização de raízes rurais. É efetivamente nas propriedades rústicas que toda a vida da colônia se concentra durante os séculos iniciais da ocupação europeia: as cidades são virtualmente, se não de fato, simples dependências delas. Com pouco exagero, pode dizer-se que tal situação não se modificou essencialmente até a Abolição. 1888 representa o marco divisório entre duas épocas; em nossa evolução nacional, essa data assume significado singular e incomparável. (HOLANDA, 1995, p. 73)

Sérgio Buarque desenvolve seu mais famoso conceito, o do *homem cordial*, como segue:

Já disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade - daremos ao mundo o "homem cordial". A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar "boas maneiras", civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo - ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças. [...] Nossa forma de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. [...] Além disso a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. [...] Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. (HOLANDA, 1995, p. 146-147)

Como filho da velha estrutura colonial, o *homem cordial* é resultado do *personalismo* português, somado ao seu espírito aventureiro, conformados à realidade brasileira, dando origem a nossa *civilização de raízes rurais*, que Sérgio Buarque considera uma estrutura *sui generis*. Com as *raízes coloniais* (tentativa de europeização do Brasil pelo *iberismo*) e a *persistência dessas raízes* (predomínio dos domínios rurais e patriarcais), produz-se e revela-se ao mundo a *cordialidade* brasileira. Nessas três passagens, acima citadas, é possível apreender o *sentido subjetivo* (personalismo e espírito aventureiro) e a *significação cultural* (cordialidade) do evento histórico (colonização portuguesa), apresentado como problema sociológico (singularidade característica da sociedade brasileira, em seu contexto, sua significação cultural e as causas históricas que a fizeram ser o que é, ou seja, a

persistência dos padrões coloniais), abarcados no modelo teórico típico-ideal *homem cordial*.

Weber conclui, reconhecendo que o conceito histórico surge de uma perspectiva teórica particular e, logo, parcial. Para suplantar isso, que chama de *vacuidade retórica*, é preciso determinar – clara, rigorosa e conceitualmente – diferentes pontos de vista possíveis. Se o conceito histórico é parcial, implica dizer que seu conteúdo é variável e, desse modo, é preciso reconstruí-lo, refinando-o. Isto posto, Weber demonstra a transitoriedade das construções típico-ideais e a inevitabilidade de novos quadros mentais à partir de outras posições, outras perspectivas e outros olhares por parte do investigador. Por conseguinte, para o autor, a ciência social amadurecida significa sempre uma *superção* do tipo ideal, a começar pela ordenação teórica dos fenômenos sociais pelo enquadramento intelectual, passando pela decomposição desses quadros mentais assim obtidos e seguindo com a construção de novos constructos teóricos (WEBER, p. 120-125).

O progresso da ciência social, para Weber, sempre foi e sempre será vinculado aos esforços de crítica da construção dos conceitos, da construção desses quadros mentais, dos tipos ideais. Mas, reforça, a crítica de conceitos, a formulação de novos tipos ideais, tem por objetivo apreender a significação cultural de complexos históricos e concretos, aproximando-os cada vez mais do real (WEBER, p. 127). A releitura crítica de *Raízes do Brasil* foi feita tomando outras posições teórico-metodológicas, a partir de outras perspectivas teóricas e dirigindo outro olhar. A hipótese, reafirmando, é a de que renovações teóricas e conceituais surgem ao dar relevo a outros aspectos possíveis, pela crítica, complexificando as leituras da obra até então. Mas, para isso, precisei afastar-me das leituras weberianas.

Afastar-me dessas leituras do clássico é, a partir de uma releitura panorâmica, assumir outros pontos de vista e dar relevo ao que não está dado pelo reexame a partir do ponto de vista de outros pesquisadores, propiciando novas formulações ou novos diálogos com a obra. Isso fica claro na seguinte proposição weberiana:

Ocorre que é possível, e deve mesmo considerar-se como certo, formular muitas e mesmo inúmeras utopias deste tipo, das quais *nenhuma* se pareceria com outra, das quais

nenhuma poderia ser observada na realidade empírica como ordem realmente válida numa sociedade [...] Do mesmo modo que existem os mais diferentes “pontos de vista”, a partir dos quais podemos considerar como significativos os fenômenos citados, pode igualmente fazer-se uso dos mais diferentes princípios de seleção para as relações suscetíveis de serem integradas no tipo ideal de uma determinada cultura (WEBER, p. 107).

Veremos, nas duas seções seguintes, por que me distanciei das leituras weberianas, quais os pontos de vista que adotarei e como, na releitura crítica, utilizarei critérios de seleção específicos de uma posição e de um olhar pós-coloniais.

1.3. Por que afastar-me das leituras weberianas dos comentadores?

Para Isidoro Alves, o ensaio, proporciona a *síntese explanativa* do resultado do trabalho de investigação e representação social feito pelo pesquisador, fruto do esforço para chegar à sua própria configuração da realidade social a partir das teorias, da observação, das sugestões hipotéticas, da reflexão e da escrita (ALVES, 2000). O fato de não possuir amarras estruturais, ou seja, por ter um formato aberto, permite rememorações autocríticas, incorporação de elementos paratextuais e atualizações, assim como fez Sergio Buarque em *Raízes do Brasil*. Claudinei Mendes afirma, com base em Massaud Moisés (2004), teórico literário brasileiro, que há três ideias básicas no formato ensaístico: [1] o “alto exercício das faculdades”, [2] a “liberdade pessoal” e [3] o “esforço constante pelo pensar original” (MENDES, 2012, p. 91). Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes*, abarca essa três ideias. A formulação do *homem cordial*, como tipo ideal, exigiu alto exercício da razão (para criar o quadro mental), a liberdade pessoal (para assumir o ponto de vista particular) e o esforço constante pelo pensar original (formulação de [novas] hipóteses).

Mendes vai além de Isidoro e faz uma ampla e criteriosa análise sobre o ensaísmo na historiografia brasileira, constatando a predominância dos ensaios macro-interpretativos na primeira metade do século XX (MENDES, 2012). Para o autor, a irreverência criativa do formato ensaístico foi a mais adequada para o esforço de síntese do processo histórico nacional. Constata que essas obras,

dentre as quais *Raízes do Brasil* se inclui, [1] buscavam apreender o processo histórico brasileiro na totalidade, [2] visavam explicar o Brasil da época dos autores e [3] partiam do pressuposto de que o presente é explicado pelo passado. Sendo assim, se propuseram a compreender o Brasil do presente, em sua época, pela análise do período colonial, chegando à conclusão de que o modo como havíamos nos constituído como colônia explicava a atualidade (MENDES, 2012, p. 94). Importante retomar, neste ponto, a observação de que as ciências sociais estavam se constituindo no Brasil, na primeira metade do século XX e, por conta disso, o predomínio do caráter ensaístico nas obras do período. O que mudou a partir da segunda metade, com a consolidação das ciências humanas e sociais, quando as obras assumiram características mais monográfica.

O autor propõe uma caracterização aproximada dos textos ensaísticos de nossa historiografia, como [1] textos que não se sustentam em ampla base documental, [2] cujo objeto de análise está centrado no interior da relação metrópole-colônia e [3] que predominantemente se concentram na primeira metade do século XX. A historiografia posterior critica o caráter generalizante desses trabalhos, a documentação limitada e o objeto não centrado no império português (MENDES, 2012, p. 93). Nesse sentido, a releitura de *Raízes do Brasil* mostra que Sérgio Buarque, apesar de produzir a obra no formato de ensaio, utiliza-se de sólida base documental e abarca no seu objeto de análise o pioneirismo e vanguardismo do império português no colonialismo. É um indício de inovação na obra buarqueana.

O objetivo dos ensaios, então, seria o processo histórico. Organizam-se em torno de uma tese, apresentada, em geral, no início do texto e que conduz todo o argumento. Mendes constata também que a maioria dos títulos dos ensaios da historiografia brasileira metade do século XX trazem os vocábulos “formação”, “raízes” e similares, pois carregam em si o pressuposto de que no período colonial encontrava-se a chave para explicar os problemas do Brasil à época. Esses termos expressam a busca, por um lado, por características peculiares da história do Brasil e, por outro, por tendências em relação ao futuro. Aqui há um ponto crucial, o de que o ensaio vislumbra o futuro. Com base nas linhas de desenvolvimento do passado e do presente, delinea perspectivas para o futuro. Na verdade, observa-se que os olhos dos autores

estão mais voltados para o presente e futuro, mas fica claro a enlaçada entre passado, presente e futuro. (MENDES, 2012, p. 95).

A partir da releitura de *Raízes do Brasil*, verifiquei que é exatamente esse o movimento de Sérgio Buarque, começando por [1] *nossas raízes*, um estudo do passado ou da colonização, passando por [2] *nossa herança*, um exame do presente como herança do passado colonial e chegando em [3] *nossa revolução*, considerações sobre o futuro a partir da solução das vicissitudes do presente. Traça uma linha mestra ou fio condutor com as tendências gerais de nosso processo histórico. Mendes afirma que as interpretações em formato ensaístico da nossa historiografia são construídas dessa forma, em três partes: [1] estudo do passado colonial, [2] exame do presente como herança colonial e [3] vislumbrar o futuro, se os problemas do presente forem solucionados (MENDES, 2012, pp. 95-96). Mas alerta que a terceira parte geralmente está subentendida. Realmente, em *Raízes do Brasil*, Holanda afirma que é preciso aniquilar as raízes coloniais para construirmos uma nova sociedade (HOLANDA, 1995, p. 172), apontando assim um futuro possível e, acredito eu, esperado pelo autor.

Finalizando essas considerações sobre o formato ensaístico, essencial para entender a proposta teórico-metodológica de Sérgio Buarque, a percepção do passado nos ensaios da primeira metade do século XX, dependia muito do posicionamento político de cada autor diante das questões de sua época e, portanto, do seu presente. Mendes afirma, citando o historiador François Guizot, que o passado muda com o presente, para fundamentar que o historiógrafo, com suas ações políticas, com sua visão de mundo e com as questões colocadas por sua época, assume determinado ponto de vista para descrever e interpretar as tendências gerais da história do Brasil. Nessa linha, Robert Wegner faz uma reflexão importante quanto às intenções de Sérgio Buarque em utilizar o formato ensaístico:

Sobre *Raízes do Brasil*, os estudiosos têm apontado a importância de interpretá-lo como um ensaio. Assim, sua forma é tão importante quanto o conteúdo. Nesse sentido, sugiro que a ausência de fecho programático, característica tão notada pelos primeiros críticos, faz parte de uma atitude ensaística e configura um posicionamento político de Sérgio Buarque. Não afirmar como o Estado deve se organizar é se dirigir para o espaço público, para os cidadãos que ousam pensar o país e a

si mesmos, e não para os intelectuais que se viam como participantes do processo de *state-building*. É como se, com o lançamento de *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque estivesse fazendo uma aposta dirigida ao espaço público e ao seu fortalecimento. Um “lance” dirigido aos debates nos cafés, nos bares, nas organizações civis. E aqui vale salientar mais um detalhe do caráter ensaístico do livro: ao descrever o caráter nacional e dizer aos seus contemporâneos que eram “homens cordiais”, Sérgio se dirigia a todos e a cada um. Era, ao mesmo tempo, uma constatação e uma provocação (WEGNER, 2016b, p. 117-1180).

É também à partir da escolha de Sérgio Buarque, intelectual e política, de utilizar a teoria e a metodologia weberiana, somada a forma ensaística tão característica da historiografia brasileira de sua época, que formulo minha hipótese de que é possível aproximá-lo da teoria pós-colonial – que se propõe a criticar frontalmente a cultura moderna ocidental e a reescrita da história à partir da auto-observação e auto-representação Ocidental [da Europa]. O formato ensaístico da escrita de *Raízes do Brasil*, que comentadores de várias gerações consideram a abertura buarqueana para o diálogo e a reflexão sobre a obra, como um *livro-problema*, é o que, de fato, impulsiona-me à afastar-me das leituras weberianas, para além da recomendação de Weber de adotar outros pontos de vista e crítica dos tipos ideais.

Vimos as possibilidades criativas e liberdade teórico-conceitual proporcionadas pelo formato ensaístico. Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*, deu forma ensaística ao conteúdo [não somente] weberiano. Retomando as ponderações de Robert Wegner, em outras palavras, o conteúdo da obra é significativamente permeado pela metodologia weberiana da tipificação e comparação e o melhor formato do texto para abarcar esse conteúdo é, inquestionavelmente, o ensaio, seguindo a linha da historiografia brasileira na primeira metade do século XX, por se tratar de uma análise do processo histórico que, tendo o período colonial como chave explicativa, constituiu a sociedade brasileira da época. A ausência de fecho programático na obra, que Wegner considera um posicionamento político de Sérgio Buarque, também se aproxima da ideia de análise do passado à partir do posicionamento político dos autores na historiografia contemporâneos à Holanda, além de estar de acordo com o movimento característico da ensaística do passado para o presente, seguindo com o apontamentos das tendências para o futuro a partir das soluções dos entraves do presente.

Antes de afastar-me das leituras weberianas e aproximar Holanda, estrategicamente, a autores do pensamento pós-colonial, gostaria de apresentar algumas considerações de dois importantes estudiosos de Weber para expor os possíveis pontos de crítica da própria perspectiva teórico-metodológica weberiana, de reflexão da modernidade e da história moderna ocidental. Conforme já mencionado, ambos estudam Weber como *pensador da história*, preocupado com fenômenos e problemas histórico-culturais e consideram a teoria e método weberiano, à época, abalar a viga mestra de sustentação do edifício epistemológico de superioridade do Ocidente. Portanto, esse retorno é para verificar se, por “ameaçar a superioridade do Ocidente”, a teoria weberiana poderia ser considerada não-eurocêntrica.

Stephen Kalberg afirma que a sociologia weberiana colocava em xeque a hegemonia ocidental por reconhecer e investigar as crises e dilemas singulares da modernidade europeia, através de seus estudos históricos e comparativos. A sua questão central seria *por que se pode afirmar que o Ocidente é singular?* Para Weber, a história é multicausal e, por isso, a definição da singularidade do Ocidente Moderno e a formulação de uma explicação causal para a gênese da sociedade ocidental deveria ser feita pela pesquisa descentralizada inter-civilizacional. À época de Weber, fins do século XIX e início do século XX, esse caráter radicalmente comparativo de sua Sociologia, somado à proposta de investigação do *outro* em seus próprios termos, pareceu prefigurar uma rejeição ao *amplo arco de valores do ocidente* e uma ruptura com as ideias eurocêntricas (KALBERG, 2010).

Segundo Kalberg, e como já aludido, a Sociologia histórico-comparativa weberiana busca a compreensão do sentido subjetivo do *outro*, ou seja, a apreensão racional do sentido subjetivo da ação social. Para isso, Weber propõe os *tipos ideais* como ferramenta analítica, um constructo mental, para o domínio intelectual do empiricamente dado e para compreensão da *singularidade característica* da realidade da vida em seu contexto, sua significação cultural e causas históricas que a fizeram ser o que é. Os tipos ideais, completa, são instrumentos de análise da realidade social, construída historicamente, e permitem a compreensão interpretativa da significação cultural das ações sociais. Portanto, observa Kalberg, Weber faz uma

Sociologia integralmente antropocêntrica do sentido subjetivo e da realidade empírica.

Gangolf Hübinger enuncia, assim como Stephen Kalberg, que Weber busca apaixonadamente responder porque a cultura moderna constituiu-se de uma forma e não de outra. A paixão intelectual dele concentra-se em responder à questão *O que significa que sociedades se descrevam e se experienciem como “modernas”?* O autor faz uma Sociologia histórica da modernidade, com ênfase na autorrepresentação peculiar do Ocidente e suas consequências, partindo da investigação de quais são os domínios da vida social em que os contemporâneos identificam rupturas entre formas de vida tradicionais e modernas. Hübinger constata que a mirada weberiana se dá no período de industrialização das nações ocidentais, às portas do século XX, em que se via a transformação das *sociedade burguesas de elite* em *cultura democrática de massas* – nos EUA, apreende os sinais da transformação de uma *sociedade agrária* para uma *sociedade do alto capitalismo*. O autor constata que Weber evita o termo *Modernidade* e utiliza *homem moderno, vida moderna, cultura moderna*. Como *pensador da história*, que trata de todos os temas sob a perspectiva histórica, visando um conhecimento cultural e histórico pleno, esses termos estão relacionados aos *problemas histórico-culturais* ou *fenômenos histórico-culturais* que permeiam sua sociologia (HÜBINGER, 2012, p. 120-121).

Citando Reinhardt Koselleck, historiador alemão, Gangolf apresenta a visão de que é preciso escrever e reescrever a história moderna, muitas e muitas vezes. Com isso, Hübinger apresenta a proposta weberiana, às ciências da cultura, de que cada geração – embora não escreva sua história de maneira completamente nova – a reescreva sempre de maneira significativa. Para Hübinger, considerando 1900 como limiar cultural e época axial para a cientifização da auto-observação social, a junção entre a concepção weberiana de reconfiguração reflexiva da realidade e a visão koselleckiana de reescrita da história, tem-se o *perspectivismo radical*, que fundamenta a crítica aos weberianos como tipificadores incorrigíveis, motivados por uma disposição comparativa. Mas Gangolf assevera que o *perspectivismo radical* weberiano está ligado à sua proposta de constatação conceitual clara e acurada dos

diversos pontos de vista de investigação, por meio da tipificação e da comparação, para aproximação da realidade objetiva (HÜBINGER, p. 121).

Por fim, como já citado anteriormente, Gangolf Hübinger coloca que o tema central em Weber é a peculiaridade do moderno racionalismo ocidental. Para o historiador, a evolução cultural europeia teria sido marcada, em seu âmago, pela crença, embasada na Ciência, de que, pelo cálculo racional seria possível dominar tudo no mundo. Lista três fatores da especificidade da desenvolvimento cultural da Europa, a saber: [1] as cidades ocidentais com seus potenciais de democratização, [2] as monarquias do início da era moderna com seus potenciais de burocratização e [3] o capitalismo e as ciências modernas com seu potencial de racionalização. Para Weber, complementa Gangolf, esses três fatores derivam da ação das duas racionalidades opostas da modernidade, o Estado Moderno e o Capitalismo Moderno (HÜBINGER, 2012, p. 130-134).

Podemos apreender, pelas considerações de Gangolf Hübinger e Stephen Kalberg, que sociologia de Weber, apesar de pretender romper com o eurocentrismo e ameaçar a superioridade da autorrepresentação Ocidental, ao buscar a singularidade, os dilemas e as crises da Modernidade Europeia, mantém-se na chave eurocêntrica porque, em última instância, busca a singularidade da modernidade Ocidental. Assim sendo, apesar de Holanda ter descrito o caráter nacional, seu *homem cordial*, utilizando a metodologia dos tipos ideais weberianos para compreender o sentido subjetivo e a significação cultural do processo histórico nacional, por ser uma teoria que mantém o europeísmo, as leituras weberianas da obra também estão por demais vinculadas à chave eurocentrada. Em vista disso, afastar-me-ei, taticamente dessas leituras e adotarei, estrategicamente, uma releitura pós-colonial.

Retomando uma das considerações sobre Weber, para marcar definitivamente meu afastamento, o conceito do tipo ideal não é uma hipótese, mas um constructo teórico, uma *utopia* representativa da realidade empírica que permite a formulação de hipóteses. A releitura crítica intencionava romper com a *retrotopia*²⁴ das leituras weberianas de *Raízes do Brasil*. Como não é

²⁴ *Retrotopia*, para Zygmunt Bauman (2017), é a busca no passado de elementos que nos deem uma perspectiva de futuro. Não se trata de distopia, negação ou antítese da utopia, por

observável na realidade, os tipos ideais weberianos não descrevem a nossa realidade, mas uma parcela ou aspecto singular e significativo, para o investigador, permitindo compreender o sentido subjetivo e a significação cultural da realidade, bem como propor hipóteses. Logo, a questão que fica é se o *homem cordial* buarqueano, um tipo ideal, realmente descreveria nossa sociedade ou apenas permitiria compreender o sentido subjetivo e a significação cultural da sociabilidade dos indivíduos, e não a totalidade das sociabilidades ou a própria sociedade brasileira. Colocando a questão em outras palavras, o *homem cordial* permitiria, à Sérgio Buarque, propor hipóteses para as origens do Brasil?

1.4. Os interlocutores da releitura crítica de *Raízes do Brasil*

Realizei a releitura crítica de *Raízes do Brasil*, esforçando-me para adotar: [1] a perspectiva crítica africana e afrodiaspórica (Pan-africanismo e Afrocentricidade), [2] a perspectiva crítica euroasiática (Grupo de Estudos Subalternos Sul-asiáticos e Estudos Culturais), [3] a perspectiva crítica latinoamericana (Grupo Modernidade/Colonialidade e Grupo de Estudos sobre Colonialidade) e [4] a perspectiva das epistemologias do Sul, que se propõem globais. Essas quatro perspectivas formam o que assumo como movimento pós-colonial e mostram que sua gênese é mundial. Juntas, constituem um desafio estratégico global de resistência ao eurocentrismo, que vem se desenvolvendo e consolidando há mais de um século, não somente a partir das décadas de 1970 e 1980, conforme se costuma considerar como marco da institucionalização do pós-colonialismo. Rer a obra, do ponto de vista pós-colonial, visa dar relevo à possíveis aspectos que as leituras weberianas não dão conta. Nesta seção, trago alguns interlocutores das perspectivas do Sul, latinoamericana e euroasiática do pensamento pós-colonial. Na seção seguinte, aciono os da perspectiva africana e afrodiaspórica, a já *referida tríade de pais fundadores*, centrais na interlocução com Sérgio Buarque.

descrença ou desilusão em relação ao futuro, mas uma negação da negação da utopia, ou seja, a busca por modelos utópicos do passado, já ultrapassados e até malogrados, para uma nova tentativa de construção de um futuro possível. Aqui, utilizo “retrotopia” para reconfirmar minha posição de que as leituras weberianas estão inseparavelmente presas à lógica e perspectiva eurocêntrica de produção e reprodução do mundo.

Quadro 03: Interlocutores centrais

PERSPECTIVA PÓS-COLONIAL	INTERLOCUTORES DA RELEITURA CRÍTICA E DIÁLOGO DECOLONIAL
Do Sul	Raewyn Connel, Pierre Bourdieu, Gabriel Abend e Julian Go
Latinoamericana	Aníbal Quijano, Ramon Grósfoguel, Santiago Castro-Gomez, Walter Mignolo e Júlio Pinto
Euroasiática	Sanjay Seth, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty e Partha Chatterjee
Africana e afrodiaspórica	Aimé Cesaire, Albert Memmi e Frantz Fanon

A *colonialidade* expressa a permanência dos efeitos da colonização, enraizando-se nevrálgicamente em todas as esferas de nossa vida e existência social, mesmo após o fim da colonização. Sérgio Buarque escreve que a estrutura de nossa sociedade colonial continua nos governando, para além de nossa independência política, e seus reflexos são sentidos até os dias de hoje. A aproximação estratégica com esses autores é o início da investigação do quanto *Raízes do Brasil* dialoga com o atual debate sobre *colonialidade*. A escolha dos referenciais teóricos pós-coloniais, aqui, foi feita após percorrer a trajetória de construção do campo (Quadro 01), partindo da perspectiva africana e afrodiaspórica, passando pela perspectiva euroasiática, seguindo pela perspectiva latinoamericana e chegando à perspectiva do Sul. Para a interlocução, faço o caminho contrário, por considerar a perspectiva africana e afrodiaspórica a que possui maior potencial para um possível diálogo decolonial.

1.4.1. A perspectiva do Sul

Raewyn Connell afirma que os grandes nomes da sociologia, como Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Ulrich Beck e Jürgen Habermas não tem um conhecimento mais profundo ou poderoso de nossas sociedades, nem mesmo as conhecem, nada sabem sobre elas. Mas, assinala em contrapartida, seus paradigmas teóricos são dominantes e determinam o

aparato teórico-metodológico de investigação e representação da realidade social, mesmo esses paradigmas sendo fruto da reificação da experiência social do Norte Global. Para Connell, nossas instituições são estruturadas para receber esses paradigmas e nossos pesquisadores para citá-los e utilizá-los (CONNELL, 2012, p. 09-10). A partir daí, seria o *homem cordial*, *tipo ideal* utilizado em *Raízes do Brasil*, um instrumento de análise incompatível com o pensamento social brasileiro? Pelo já exposto, acredito que se o *tipo ideal* weberiano é uma *utopia*, e a *utopia*, por definição, é um ideal a ser realizado no futuro e um projeto alternativo de sociedade, o *homem cordial*, como expressão da subjetividade, estaria por constituir-se – a ser dado ao mundo, nas palavras de Sérgio Buarque – e a *cordialidade*, como forma de sociabilidade, estaria no horizonte de nosso devir. Talvez por isso Holanda encerra *Raízes* com apontamentos para o futuro, *nossa revolução*, uma revolução em curso.

Raewyn Connell define teoria social como o trabalho que o Centro faz, envolvendo a formulação de conceitos, a construção de argumentos causais e a definição e desenvolvimento de métodos. Para a autora, há uma divisão social do trabalho na produção do conhecimento sociológico e essa geopolítica do conhecimento envolve a coleta de dados em grande escala no mundo colonizado e periferia global pós-colonial (*Sul Global*) e a aplicação de conhecimento organizado pela metrópole e centro imperial (*Norte Global*). As experiências são coletadas no Sul Global e processadas no Norte Global, retornando depois como paradigmas a serem seguidos, ou seja, nossas instituições de conhecimento são estruturadas para receber instruções da metrópole, por um lado e há uma *extroversão*²⁵ dos nossos intelectuais, por outro, que são orientados para fontes de autoridades externas à nossas sociedades. Raewyn declara que a imaginação sociológica do Norte não incorpora o colonialismo como um processo social significativo, ou seja, não formula teorias e métodos a partir da experiência social de quem foi colonizado, se envolveu na colonização ou ainda está imerso numa situação neocolonial (CONNELL, 2012, p. 09-11). Uma questão que colocaria, no diálogo decolonial

²⁵ Termo proposto por Paulin Hountondji, filósofo, político e acadêmico beninense, que propõe a ideia de conhecimento endógeno, que em linha gerais significam conhecimentos de África e de africanos (HOUNTONDJI, 2010).

com Sérgio Buarque, é se considera a experiência social colonial, em todas as suas dimensões, em especial a dos povos colonizados, como algo significativo.

Mas Connell afirma que, se teoria é o trabalho que o Centro faz, a mudança revolucionária é possível, desde que esse trabalho, de produção de novos paradigmas, seja feito em lugares outros, na periferia. Apresenta, então, quatro estratégias de resistência à hegemonia do Norte Global, a saber [1] enfatizar as distintas tradições nacionais, [2] buscar por sistemas de conhecimento indígenas, [3] crítica pós-colonial do pensamento europeu e [4] encontrar bases para um universalismo alternativo. Aqui, de certa forma, ao selecionar o clássico *Raízes do Brasil* como objeto da pesquisa, enfatizo o Pensamento Social Brasileiro como nossa tradição nacional e ao utilizar o pensamento pós-colonial como aporte de releitura crítica, confronto as estratégias 1 e 3. Considero que aproximar esses dois artifícios permite explorar o que Raewyn considera que deveria ser o ponto central da teoria social, o *encontro colonial*. Para a autora, considerar como ponto de partida o *encontro colonial*, é formular uma teoria que abarque a experiência histórico-social da maior parte das pessoas do mundo. Além disso, continua Connell, essa teoria que emerge da experiência histórica do *encontro colonial* incorpora em si [1] a constituição da sociedade colonial, [2] as transformações das relações sociais sob o poder colonial, [3] as lutas pela descolonização, [4] a instalação de novas relações de dependência e [5] as lutas para aprofundar ou desafiar essa dependência. A autora afirma que a estruturação colonial da realidade social não termina com o fim da descolonização formal, ou seja, o *encontro colonial* assume outras formas mesmo após a independência (CONNELL, 2012, p. 11-12). A mirada pós-colonial para *Raízes do Brasil* visava verificar, exatamente por essa linha, como Sérgio Buarque tratou o *encontro colonial* na investigação de nossas raízes históricas.

Pierre Bourdieu está inserido no panteão de autores eurocêntricos paradigmáticos repreendidos por Raewyn Connell, por ser europeu e por estar academicamente localizado numa instituição de elite da metrópole, a Escola Normal Superior de Paris. Mas se considerarmos o jovem Bourdieu, cujos primeiros trabalhos – contemporaneamente à Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon – tinham o colonialismo como objeto de estudo e expuseram as vicissitudes do domínio colonial Francês na Argélia e criticavam o colonialismo

como uma forma social estruturada na racialização e na violência, resultando em *Sociologia da Argélia (1958)* e outros trabalhos etnossociológicos sobre as sociedades tradicionais argelinas, em especial os cabilas, considero que Bourdieu tem traços epistemologicamente pós-coloniais e pode figurar aqui, com muita cautela, como interlocutor em meu esforço de articulação de teoria e pensamento social, de uma perspectiva crítica. Digo “traços” pois, além de, na juventude, ter sido um crítico da falta de rigor científico de Cesaire, Memmi e Fanon – uma das melhores formas de se livrar de verdades perturbadoras é dizer que elas não são científicas, uma atitude bem eurocêntrica, que ele mesmo denuncia – a sociologia madura bourdieusiana oculta o colonialismo de suas análises, mesmo sendo seu conceito de *violência simbólica* muito influenciado pelos seus trabalhos da juventude (PETERS, 2017; GO, 2018).

O eurocentrismo de Bourdieu fica evidente no início de sua entrevista à Pierre Thuillier, publicada na revista *La Recherche*, nº 112, em junho de 1980. Declara que só é digno de ser chamado de sociólogo aquele que possui um capital comum de aquisições, conceitos, métodos, procedimentos de verificação. O entrevistado afirma que a rigorosa exigência quanto à cientificidade da Sociologia é porque ela perturba, cria problemas, é uma ciência crítica, em posição crítica, sempre em xeque, sempre na iminência de revelar coisas ocultas ou reprimidas, verdades que ameaçam ruir as bases do imperialismo sociológico. Isso implica, continua, em interrogar constantemente o sociólogo que, por sua vez, se interroga e interroga incessantemente, por um lado, a si mesmo, seus aportes teórico-metodológicos, seu pensar, seu olhar e seu fazer científico e, por outro, os *epistemocratas*²⁶, que resistem fortemente a encarar os objetos sociológicos de uma perspectiva crítica e incluir, em seu horizonte de possibilidades, o problema crítico. Por conta disso, seus temas e objetos de pesquisa são verdadeiros campos de luta, de disputa, de constantes acusações de não-cientificidade, pois as pessoas têm medo do que vão

²⁶ Platão, na *República*, desenvolve uma utopia alimentada pelo desejo de uma *epistemocracia*, o governo do conhecimento, do mais sábio. Os filósofos, guardiões da verdade, governariam. Ideia que mais tarde, século XVIII, o Despotismo Esclarecido ressuscitou. Bourdieu, na própria entrevista, define que *epistemocratas* são uma boa parte dos que lêem sociologia e dos que a financiam. Parece-me que Bourdieu relaciona os *epistemocratas* ao *imperialismo sociológico* e, por isso, *epistemocratas* seriam os defensores de uma Ciência Social centrada na Europa, a *epistemocracia* da Modernidade, o centro proposto por Raewyn Connel.

encontrar e, com isso, preferem se livrar de possíveis verdades perturbadoras ocultadas. Portanto, para Bourdieu, a Sociologia desencanta o sociólogo, pois o coloca em jogo em seus próprios objetos, no próprio campo das lutas científicas e o confronta constantemente com realidades duras no campo da produção cultural e, particularmente, no subcampo de lutas da Sociologia (BOURDIEU, 1983).

Pierre Bourdieu compartilha a máxima de Gaston Bachelard, filósofo e poeta francês, de que “só existe a ciência do escondido”. Considerando o jovem Bourdieu e as considerações acima, quando Bourdieu afirma que o sociólogo está tão melhor armado para descobrir este escondido quanto melhor armado cientificamente estiver, quanto melhor utilizar o capital de conceitos, métodos, técnicas, acumulados por seus predecessores (BOURDIEU, 1983, p. 19), podemos deixar de lado o eurocentrismo de sua sociologia madura que, como já foi dito, encobre o colonialismo de suas investigações, e colocar uma importante questão para extrair importantes elementos para subsidiar a releitura crítica e o debate decolonial com Sérgio Buarque: *Raízes do Brasil* trata apenas da colonização como fenômeno cultural ou também trata do colonialismo como forma social estruturada na racialização e violência? O objeto de estudo de Holanda é a colonização ou o colonialismo? O exercício teórico de releitura e diálogo tem por objetivo assumir uma posição crítica para encarar o objeto dessa pesquisa, *Raízes do Brasil*, como problema crítico, visando revelar coisas ocultas e reprimidas, descobrir o escondido, no procedimento teórico-metodológico de Sérgio Buarque. Para isso, armei-me com o máximo de acúmulos da fortuna crítica da obra, do pensamento social brasileiro, da teoria social, do pensamento social e do pensamento pós-colonial.

Gabriel Abend, realiza uma significativa pesquisa sobre o significado da ‘teoria’²⁷ em Sociologia. Verifica que a onipresença da palavra no léxico da sociologia contemporânea, em especial no subcampo da teoria sociológica,

²⁷ Gabriel Abend segue as convenções tipográficas de John Lyons (1977), embora faça algumas modificações: (i) aspas simples: 1. para lexemas e expressões (quando são mencionados e não usados); 2. pela citação de sentenças; 3. em vez de aspas duplas dentro de aspas duplas; (ii) aspas duplas: 1. para significados; 2. para citações de outros autores; 3. para títulos de artigos; 4. em vez de aspas simples entre aspas simples; (iii) itálico: 1. para ênfase; 2. para títulos de livros e revistas; 3. para palavras em outros idiomas que não o inglês. Mas, para os fins dessa pesquisa, utilizarei aspas duplas em todos os termos.

desdobrando-se nos termos “teoria”, “teórica” e “teorizar”, bem como grande confusão quanto ao seu significado. Expõe sua argumentação orientado por duas questões: o que significa “teoria” na linguagem sociológica? e o que deveria significar “teoria” no léxico sociológico? Desenvolve as duas questões em 5 etapas, a saber, [1] explica por que é uma boa ideia fazer uma pergunta semântica sobre “teoria”, [2] investiga a “teoria” e suas inflexões para diferentes sociólogos em diferentes contextos sociológicos e, a partir daí, apresenta sete sentidos diferentes para a palavra “teoria”, que distingue por meio de subscritos (teoria₁, teoria₂, teoria₃, teoria₄, teoria₅, teoria₆ e teoria₇), [3] considera se a polissemia da palavra “teoria” é uma coisa boa ou má e mostra que, pela falta de clareza à respeito da extensão e intenção da palavra “teoria”, a Sociologia sofreu consequências indesejáveis, [4] examina a questão “o que deveria significar “teoria”?”, que denomina *dilema semântico*, o que se deve fazer em relação à esse dilema e o que poderíamos aprender a respeito com a literatura teórica, em termos de erros a evitar e de perspectivas a construir e [5] propõe que a Sociologia passe por uma *terapia semântica*, sem se desviar do *dilema semântico* e encará-lo antes de interrogar a “teoria” com questões políticas, ontológicas e epistemológicas (ABEND, 2008, p. 173).

Abend afirma que as palavras “teoria”, “teórica” e “teorizar” são amplamente utilizadas por todos os sociólogos. Ratifica que o ofício dos sociólogos é “teorizar” sobre objetos sociais²⁸ e, com efeito, oferecer “teorias” sobre objetos sociais é o que, indiscutivelmente, faz da Sociologia uma ciência social. É também generalizada a ideia de que a pesquisa empírica deve ser impulsionada ou informada pela “teoria”. Isso se reflete nas revistas de sociologia, que tendem a rejeitar artigos “a-teóricos”, “não-teóricos” ou “sem relevância teórica”, sob a acusação de que não oferecerão contribuição teórica significativa à literatura sociológica, seja qual for a temática desenvolvida. Em suma, não é muito claro o significado dos termos “teoria”, “teórica” e “teorizar” na linguagem sociológica, não obstante sua onipresença e essa confusão semântica levou a muitas falhas de comunicação, dentro e fora do subcampo da teoria sociológica. Abend alega que, para o progresso epistemológico da

²⁸ Abend utiliza o termo *social things* (coisas sociais), muito provavelmente inspirado na ideia durkheimiana de *atos sociais como coisas*, ou seja, objetos sociológicos analisáveis e teorizáveis.

Sociologia, é preciso sólida base lógica e semântica e, em razão disso, o *dilema semântico* não pode ser negligenciado, pois não se trata de um problema filosófico abstrato e sim um problema prático (ABEND, 2008, p. 173-174).

Para o sociólogo uruguaio, a Sociologia tem sido atormentada por disputas sobre o que é uma boa teoria, o que constitui uma contribuição teórica significativa, se há avanços teóricos em Sociologia, quais os rumos da teoria sociológica, quais os paradigmas teóricos que devem ser privilegiados, quais são as funções da teoria, o que faz texto ser considerado teórico (ou ateorico/não-teórico). A “teoria” está no coração de problemas, debates, projetos e instituições sociológicas. Com base nisso, expõe três razões pelas quais a sociologia precisa de uma análise semântica da “teoria. Primeiro, ela melhorará a compreensão e a comunicação, sem as quais não poderá haver discussão substantiva, produtiva e significativa. Segundo, evitará a crença de que a “teoria” é um objeto a ser encontrado e que nossos conceitos ou linguagem podem rastrear, pois não há referente real ou objetivo para a “teoria”. Conseqüentemente, em terceiro lugar, mostrará que o uso da palavra “teoria” é, em grande parte, um problema político ou de ordem prática. O autor adverte que os problemas em que a sociologia está interessada não podem ser resolvidos nem dissolvidos por meio de análise conceitual ou linguística, uma vez que os problemas sociológicos são problemas genuínos, não meros enigmas linguísticos. E defende que esses problemas sociológicos genuínos seriam muito mais bem tratados se nossas palavras e conceitos fossem mais (ABEND, 2008, p. 175).

Abend identifica sete sentidos diferentes da palavra “teoria” na linguagem sociológica. Faz um exercício descritivo e não avaliativo, uma lexicografia e não tipologia do termo “teoria”. Propõe uma descrição empírica das diferentes sentidos e formas pelas quais a palavra “teoria” é utilizada por um número razoavelmente grande de pessoas a quem podemos chamar de “sociólogos”. O autor também enfatiza que essas formas e sentidos pode ser considerada semanticamente incorreta ou simplesmente incorreta por outra parcela significativa de pessoas que também podem ser consideradas “sociólogos”. Mas, reforça Abend, tanto um quanto outro grupo jamais chegará ao ponto de considerar os usos de “teoria”, de um ou de outro, um erro ou

devaneio sociológico. Portanto, a abordagem semântica do autor não pressupõe um conceito de “teoria”, não assume nenhum compromisso ontológico e nem faz reivindicações normativas. Trata-se de apresentar o que diferentes sociólogos parecem querer dizer quando usam as palavras “teoria”, “teórica” e “teorizar” (ABEND, 2008, p. XXX). Não é uma questão de desacordo, mas disputa de significados. A abordagem semântica é uma experiência de pensamento, uma experiência reflexiva.

Quadro 04: os sete sentidos de "teoria" de Gabriel Abend

TEORIA	SENTIDO
teoria₁	É uma proposição geral, ou sistema logicamente conectado de proposições gerais, que estabelece uma relação entre duas ou mais variáveis. Quando se diz que "as investigações empíricas devem dar um contributo teórico", o que geralmente se pretende dizer é que "as investigações empíricas devem dar um contributo teórico ₁ "
teoria₂	É uma explicação de um fenómeno social específico. Esta explicação deve identificar uma série de "fatores" ou "condições", que individualmente devem passar uma espécie de teste contrafactual de relevância causal, cujos resultados devem ser considerados na interpretação do fenómeno em questão
teoria₃	É uma explicação de fenómenos empíricos no mundo social. O que as teorias ₃ oferecem é uma "interpretação", "leitura" ou "busca pelo sentido" original de uma determinada parcela do mundo empírico. Podem lançar uma nova luz sobre um problema empírico, ajudar a compreender algum processo social, ou revelar o que "realmente" se passava numa determinada conjuntura
teoria₄	Se refere aos estudos e aos estudantes dos escritos e autores clássicos, como Marx, Weber, Durkheim, Simmel, Parsons, Habermas ou Bourdieu. Estes "estudos" também são denominados "interpretações", "análises", "críticas", "reconstruções hermenêuticas" ou "exegeses".
teoria₅	É uma <i>Weltanschauung</i> , ou seja, uma perspectiva geral a partir da qual se vê e interpreta o mundo. As teorias ₅ não são sobre o mundo social em si, mas sobre como olhá-lo, apreendê-lo e representá-lo. Ou seja, as teorias ₅ centram-se no nosso arcabouço conceitual e linguístico.
teoria₆	Referem-se a relatos que têm um componente normativo fundamental. O ponto básico é que a palavra "teoria" pode ser usada para se referir a um relato normativo, ou até mesmo político. A expressão "teoria social" transcende a disciplina da sociologia e tem estreitas ligações com as humanidades.

Quadro 04 (Continuação): os sete sentidos de "teoria" de Gabriel Abend

teoria₇	Refere-se ao estudo de certos problemas especiais que a Sociologia tem encontrado. Mesmo nas investigações empíricas, não são problemas empíricos em si e não podem ser resolvidos por métodos empíricos. São problemas "filosóficos", na medida em que exigem uma reflexão sobre a natureza do conhecimento, da linguagem e da realidade, bem a análise conceitual.
---------------------------	--

Situo minha pesquisa dentro da teoria₄ (com elementos da teoria₅, teoria₆ e teoria₇), ou seja, estudo das obras dos clássicos e suas interpretações, análises, críticas e reconstruções hermenêuticas. E a busca por pressupostos e pistas para o diálogo decolonial, bem como a indicação de caminhos para uma Sociologia Pós-colonial no Brasil, futuramente, estão colocadas nas propostas das as teorias₃ e teoria₆. Para Abend, é a releitura no sentido de um diálogo contínuo com essas obras. Mas acredito que voltar aos clássicos nem sempre é somente voltar, mas sim reconstruir, abrir novas possibilidades. Na construção do objeto desta pesquisa, foi exatamente isso que ocorreu. A releitura de *Raízes do Brasil* não foi somente um retorno ao clássico, mas um diálogo com o clássico que permitiu novas possibilidades de perguntas, de questões e, conseqüentemente, de reconstrução do próprio objeto de análise.

Julian Go propõe-se a pensar sobre o conhecimento a partir da crítica pós-colonial dos modos de pensar eurocêntricos. Observa que a teoria social emergiu dentro da cultura metropolitana do moderno imperialismo europeu e o pensamento pós-colonial no interior dos movimentos anticoloniais de oposição. A teoria social foi institucionalizada como ciência social e o pensamento social foi considerado, no máximo, um projeto humanista. Mas o que interessa ao autor é o quanto a teoria pode aprender com o pensamento, que expressa nas seguintes questões: Como o pensamento social pode reorientar a teoria social? Como a teoria social pode informar o pensamento social? A teoria social pode ser transformada pelo pensamento pós-colonial? Para o autor, a maioria dos sociólogos, quando conhecem a teoria pós-colonial, consideram seus trabalhos inconciliáveis com o campo pós-colonial, ou pelo menos não sabem como articulá-los. Outros sociólogos veem a teoria pós-colonial como pouco mais que uma moda passageira, sem substância. Na melhor das hipóteses, a teoria pós-colonial celebra perigosamente o cultural e o particular em detrimento do

material e do universal. Ou corre, perigosamente, perto da política de identidade e do humanismo normativo; portanto, longe da teoria social "objetiva" e da ciência social "real". Por outro lado, estudiosos de humanidades acham que as ciências sociais é que são o problema. Eles veem seu eurocentrismo e suas reivindicações de pura "objetividade" e conhecimento total, como mais uma manifestação da cultura do império que requer destruição. Para eles, a sociologia é parte do problema e, portanto, deve ser interrompida rapidamente. Ademais, muitos estudantes de pós-graduação, com os quais teve contato, também manifestaram insatisfação com a Sociologia tradicional, por seu suposto paroquialismo eurocêntrico, estagnação teórica e aparente irrelevância para um diagnóstico do presente. Com isso, sugere que a ciência social pode ser transformada pelo pensamento pós-colonial e, vai além, propondo a realização de uma ciência social pós-colonial (GO, 2016, p. ix-xi).

Em outro trabalho, Julian Go afirma que os estudos da *(pós)colonialidade*, nas ciências humanas, assumiram a forma de teoria pós-colonial, que tem o potencial de reorientar a teoria e a pesquisa sociológica. Para Go, é preciso considerar dois eventos monumentais do século XX. O primeiro foi o "alto imperialismo", quando os impérios coloniais modernos (Inglaterra, França, Alemanha, Estados Unidos, Itália e outros) desferiram novos ataques à Ásia, África e quase todo o globo. O segundo foi a "retração e declínio imperial", com o desmantelamento dos mesmos impérios coloniais que estavam se expandindo anteriormente, somado à independência e perspectivas de desenvolvimento dos novos Estados-nação pós-coloniais. O que esses dois eventos têm a ver com a Sociologia? Por um lado, a sociologia disciplinar, como a conhecemos hoje, foi fundada exatamente durante o primeiro momento - a era do alto imperialismo - no final do século XIX e no início do século XX. Além de ter sido inaugurada nesse período, a Sociologia o abarcou diretamente. Na Europa e nos Estados Unidos, os sociólogos fundadores afirmaram e reproduziram o olhar imperial em seus trabalhos. Seus dados, geralmente, dependiam do conhecimento do "Outro abatido" da expansão imperial. Muitas das questões em que eles pensavam estavam diretamente ligadas ao novo imperialismo. Por outro lado, o envolvimento da sociologia com as questões relacionadas ao segundo momento, da *(pós)colonialidade*, permanece obscuro. A sociologia respondeu ao novo

imperialismo, mas ainda não está claro como respondeu à descolonização e ao pós-colonialismo, se é que o fez. Isto posto, qual a relação entre sociologia e (pós)colonialidade? Como a sociologia pode envolver questões associadas à era pós-colonial? Há uma articulação entre (pós)colonialidade e pensamento sociológico? (GO, 2013, p. 3-4).

Mobilizo Julian Go para apontar pressupostos e pistas para o diálogo pós-colonial entre Sérgio Buarque, Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon, no próximo capítulo. A crítica pós-colonial aos modos eurocêntricos de pensar, aqui, começa com a escolha da *tríade de pais fundadores* que, como mencionei anteriormente, antes da institucionalização do pós-colonialismo como movimento teórico, foram os primeiros a chamar a atenção para o ponto de vista do colonizado, dentro da situação colonial. Go afirma, justamente, que a teoria pós-colonial tem o potencial de reorientar a teoria e o pensamento sociológico. Por conta disso, me ajudou testar a hipótese de pesquisa de que inovações teórico-metodológicas surgirão desse diálogo decolonial, pela aproximação do pensamento social de Sérgio Buarque com o pensamento pós-colonial de Césaire, Memmi e Fanon.

1.4.2. A perspectiva latinoamericana

Como já mencionei, Aníbal Quijano, com base nos argumentos de Ramon Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez, denuncia a continuidade das formas coloniais de dominação. Para o autor, não existe modernidade sem *colonialidade* e nem economia-mundo capitalista sem as Américas, ou seja, a emergência da *colonialidade* se deu no contexto de guerra e genocídio promovidos quando da conquista das Américas. Portanto, a *colonialidade* origina-se nas Américas e mundializa-se das Américas, tendo como marco zero o ano de 1492. E mais, propõem que a ideia de raça, como construção da diferença, superioridade e pureza da raça branca, e como categoria mental que classifica a população mundial, identificando os povos pela falta ou pelo excesso (de racionalidade e outros atributos eurocêntricos) é um mito que oculta a *colonialidade* e a *diferença colonial*, operando na existência social e individual cotidiana (MIGNOLO, 2017). O argumento pós-colonial, da perspectiva latinoamericana, está comprometido com a superação da

colonialidade, o *giro decolonial* (CASTRO-GÓMEZ e GROSFOGUEL, 2007). Meu objetivo, ao reler a obra de Sérgio Buarque, foi verificar o quanto dialoga com essa perspectiva da *colonialidade*. Holanda dedica boa parte de *Raízes do Brasil* à permanência dos velhos padrões coloniais e contorna a questão da raça, ao declarar que os portugueses não possuíam o menor orgulho de raça, por serem um povo mestiço, desde antes da colonização do Brasil, por terem se misturado a africanos e mouros na Península Ibérica.

Walter Mignolo e Júlio Pinto, mencionados anteriormente, se propõem a responder à questão: *a modernidade é de fato universal?* Juntamente com essa questão, se perguntam “quando a ideia de Brasil foi inventada e como essa invenção se tornou o fundamento de uma história territorial que apagou outras memórias e territorialidades” (MIGNOLO e PINTO, 2015, p. 382). Para os autores, o Brasil é parte de uma modernidade inventada, pois na verdade tratava-se do período conhecido como *Renascimento* e a invenção do Brasil foi precedida pela invenção das “Índias Ocidentais” e do “Novo Mundo”, este último representando o resto do mundo não conhecido pelos europeus. Essa história territorial inventada, declaram, foi a justificativa perfeita para o apagamento, supressão e genocídio de outras territorialidades e memórias, em nome do *renascimento* e da *salvação*. Sendo assim, concluem os autores, a invenção do Brasil, aliada à invenção do Novo Mundo, justificou o genocídio dos povos indígenas nativos e africanos escravizados, povos soberanos e com história e cultura pregressos. Os estudos pós-coloniais, segundo Mignolo e Pinto, buscam desconstruir esse discurso de modernidade, que vem acompanhado de discursos correlatos igualmente inventados, a racionalidade, o desenvolvimento, a democracia e os direitos humanos:

Tal discurso de modernidade, racionalidade, desenvolvimento, democracia e direitos humanos não somente procura esconder seu caráter local, regional, europeu, por trás de uma máscara universal, mas também busca ocultar a participação de não europeus em sua articulação dialógica. Na verdade, os não europeus, “não ocidentais” são totalmente excluídos do diálogo, sequer são considerados Outros propriamente ditos; ao contrário, são dessubjetivizados, reduzidos a meros objetos de estudo, dominação e exploração. Mais: não apenas nega a participação de não europeus em sua articulação dialógica, por não considerá-los sujeitos – não admitindo, por exemplo, o fato de que não haveria Europa se não existissem a América, a África e a Ásia –, o discurso europeu ocidental suprime todo e qualquer outro discurso. Ou seja, além de se apresentar como totalidade, o discurso europeu ocidental é também totalitário. (MIGNOLO e PINTO, 2015, p. 387)

E mais:

Obviamente, o período que antecede o século 16 registra outros casos de expansão colonial e imperial, mas nenhum apresentou a mesma natureza e o mesmo alcance do colonialismo e do imperialismo modernos. [...] Nenhuma, contudo, chegou ao ponto de articular um discurso tão universalista e totalitário como o que veio a ser estruturado pelos europeus ocidentais a partir do Renascimento. [...] Assim é que, a partir do “marco zero” e do “topo da escalada civilizatória”, e tomando a própria cosmologia, ciência e tecnologia, forma de organização econômica e política como valores e regras universais, os europeus saíram a dividir o mundo entre ocidente e oriente, norte e sul, bárbaros e civilizados, tradicionais e modernos, criando novas identidades sociais, como “índio”, “negro” e “mestiço”, e recriando outras tantas. “Espanhóis”, “portugueses” e, mais tarde, “europeus”, que antes simplesmente indicavam origem geográfica, adquiriram, em relação a essas novas identidades, conotação racial. (MIGNOLO e PINTO, 2015, p. 388)

Quando Sérgio Buarque, no início de *Raízes do Brasil*, questiona a tentativa de implantação da cultura europeia em nosso território, parece colocar a questão *se a modernidade é de fato universal*. Da mesma forma, quando declara que a forma atual de nossa cultura veio de Portugal, dá a entender que o Brasil é parte de uma modernidade inventada. Ademais, Holanda aparenta ocultar a participação de não-europeus – nativos e adventícios, como afirma – na construção dessa modernidade herdada. Apesar de trabalhar com os binarismos do pensamento eurocentrado, por meio dos pares tipológicos que aludimos, não desenvolve a racialização e a violência da colonização. A aproximação dialógica, com Cesaire, Memmi e Fanon, contribuirá para compreender a posição do autor.

Para Ramon Grosfoguel, devemos inverter a lógica epistêmica ocidental, deslocando nosso olhar para o lado subalterno da *diferença colonial*, a perspectiva do colonizado. Para o autor, devemos levar à sério o pensamento crítico dos colonizados em toda sua complexidade. Afirma que é preciso abandonar as críticas eurocêntricas ao eurocentrismo e promover a crítica dos saberes silenciados e subalternizados ao eurocentrismo, ou seja, descolonizar a epistemologia e o cânone ocidentais, no sentido de transcendê-los epistemologicamente. Mas, faz um alerta para os riscos do fundamentalismo, ou seja, a premissa de que existe apenas uma única tradição epistêmica a partir da qual pode alcançar-se a verdade e a universalidade. Portanto, o

*pensamento de fronteira*²⁹, depreende, não é uma crítica anti-européia fundamentalista e essencialista, mas uma crítica ao nacionalismo, ao colonialismo e aos fundamentalismos, quer eurocêntricos, quer terceiro-mundistas. Em vista disso, aponta três requisitos fundamentais para uma perspectiva crítica epistêmica de(s)colonial: [1] um cânone de pensamento mais amplo do que o ocidental; [2] um diálogo crítico entre diversos projetos críticos políticos, éticos e epistemológicos; [3] levar a sério as perspectivas, cosmologias e visões de pensadores críticos do Sul Global. Além disso, sugere como nortes de reflexão, que uma perspectiva de(s)colonial [1] deve apontar a um mundo pluriversal, e não universal e [2] deve pensar a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados (GROSFOGUEL, 2008; 2013).

Grosfoguel também sustenta que o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído às custas do genocídio/epistemicídio dos sujeitos coloniais. Esse privilégio, explica o autor, consiste em [1] definir o que é verdade, [2] definir o que é realidade e [3] definir o que é melhor para os demais. São, portanto, a base dos projetos imperiais/coloniais/patriarcais que, pautados pela autoridade do conhecimento norte-cêntrica e utilizando-se de mecanismos universitários, militares, internacionais e estatais regem o sistema-mundo, em especial a dominação ocidental capitalista do mundo. Segundo o autor, esses epistemicídios/genocídios dos sujeitos coloniais se dão, por um lado, pelo racismo/sexismo da estrutura das universidades ocidentalizadas e do mundo moderno e, por outro, pelos quatro genocídios/epistemicídios fundantes da estrutura epistêmica moderno-colonial e das universidades ocidentalizadas: [1] contra muçulmanos e judeus na conquista de Al-Andalus³⁰, [2] contra os povos nativos na conquista das Américas, [3] contra povos africanos na conquista da África e na escravização desses povos nas Américas, [4] contra

²⁹ Conceito proposto por Walter D. Mignolo. Em seu texto *Desafios Decoloniais hoje*, Mignolo afirma que “o pensamento fronteiriço é a singularidade epistêmica de qualquer projeto decolonial. Por quê? Porque a epistemologia fronteiriça é a epistemologia do *anthropos* que não quer se submeter à *humanitas*, ainda que ao mesmo tempo não possa evitá-la [...] O pensamento fronteiriço é, dito de outra forma, o nosso pensamento, do *anthropos*, de quem não aspira se converter em *humanitas*, porque foi a enunciação da *humanitas* o que o tornou *anthropos*. Desprendemo-nos da *humanitas*, tornamo-nos epistemologicamente desobedientes, e pensamos e fazemos descolonialmente, habitando e pensando nas fronteiras e nas histórias locais, confrontando-nos aos projetos globais” (MIGNOLO, 2017, p. 16-21).

³⁰ Al-Andalus ou al-Ândaluz é o termo cunhado pelo arabista espanhol Frederico Corriente para a palavra usada pelos árabes para referir à atual Península Ibérica, único território europeu que participou da Idade de Ouro Islâmica, a partir do séc. VIII (de 711-1492).

as mulheres europeias queimadas vivas acusadas de bruxaria. Mas o que interessa especialmente a esta pesquisa é uma questão fundamental, colocada por Grosfoguel com base em Boaventura Santos, sobre as estruturas epistêmicas contemporâneas: *como foi possível que os homens de cinco países da Europa Ocidental (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e “Estados Unidos”) alcançassem o privilégio epistêmico de monopolizar a autoridade do conhecimento do mundo, com sua experiência sócio-histórica e visão de mundo servindo de base para o cânone do pensamento e da produção teórica nas universidades, mesmo com a diversidade epistêmica mundial, ao ponto de que hoje em dia se considere o seu conhecimento superior ao do resto do mundo, ainda que, com efeito, constituam estruturas epistêmicas tão provincianas camufladas de universais?* (GROSFOGUEL, 2016).

Uma releitura crítica e um diálogo decolonial se propõem um exercício de *pensamento fronteiro*, como sugere Mignolo (2017), adotando uma perspectiva epistêmica de(s)colonial, no Brasil, do Brasil e no interior de nossas histórias locais – em contraposição à História Global. Sendo assim, a aproximação do pensamento social de Sérgio Buarque com o pensamento pós-colonial dos pais fundadores permitirá analisar, criticamente, a perspectiva buarqueana, em especial se aponta para um mundo pluriversal e se pensa a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados.

1.4.3. A perspectiva euroasiática

Sanjay Seth busca as vantagens de um desafio pós-colonial ao eurocentrismo. Para o autor, desafiar o eurocentrismo das Ciências Sociais significa, por um lado, criticar o eurocentrismo, contestando o privilégio da Europa e seu pensamento e, por outro, provincializar a Europa, desalojando a Europa e seu pensamento de seu privilégio e de sua centralidade. Para isso, observa Seth, há duas estratégias: a Sociologia Histórica e a Teoria Pós-colonial. Afirma que a Sociologia Histórica questiona a “narrativa convencional” de desenvolvimento do capitalismo e da modernidade como um conto de desenvolvimento endógeno da Europa, ou seja, começam na Europa e se espalham para o resto do mundo pelo colonialismo, pelo comércio e pelo exército. A proposta da Sociologia Histórica é recontar a história de surgimento

do mundo moderno, propondo “narrativas alternativas”, nas quais a Europa não ocupa posição de centralidade, pois a história do desenvolvimento do capitalismo e da modernidade, da perspectiva dessas narrativas, é resultado de interconexões estruturais entre diferentes partes do mundo, anteriores à ascensão da Europa e que propiciaram sua ascensão, e não devido a qualquer traço ou junção de peculiaridades excepcionais europeus, como racionalidade, instituições, empreendedorismo ou tecnologia. Já a Teoria Pós-colonial, para o autor, denuncia que os relatos dominantes nas Ciências Sociais são eurocêntricos e os conceitos que formulam são moldados por esses relatos, ou seja, a genealogia dos relatos e conceitos é europeia e provincial. Por isso que Seth ratifica a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty *de provincializar a Europa*, ou seja, explorar as capacidades e limitações de categorias eurocêntricas em contextos não europeus, ao invés de simplesmente rejeitar a Europa e o pensamento europeu e desenvolver narrativas alternativas. O autor acrescenta que a abordagem pós-colonial propõe a correção dos preconceitos das Ciências Sociais, pois suas categorias são produto de uma história europeia e, em função disso, não são adequadas a todos os lugares, mesmo em suas versões corrigidas. Seth adiciona que não se pode prescindir dessas categorias, pois elas fornecem compreensão parcial, são indispensáveis, porém insuficientes. Concluindo, examinando criticamente as pretensões universalistas das Ciências Sociais. em relação aos passados e presentes não-ocidentais, a Sociologia Histórica parte do princípio de que as Ciências Sociais podem ser feitas para serem aplicadas em todo lugar, mas a Teoria Pós-colonial argumenta que as Ciências Sociais são inteiramente adequadas a lugar nenhum (SETH, 2016).

Em outro trabalho, Sanjay Seth afirma que nós, modernos, presumimos que somente o Ocidente desenvolveu uma tradição de historiografia, enquanto o resto do mundo teria somente mitos, épicos religiosos e lendas, ao invés da escrita da história. A história ocidental, argumenta, pressupõe uma historiografia racional que reconta e reescreve os passados não ocidentais em termos alheios aos que figuravam nesses passados, pois, segundo propõe a historiografia ocidental, os mitos, épico religiosos e lendas serviriam, quando muito, como matérias-primas pouco confiáveis para reconstrução de seus passados, pois essas tradições intelectuais originárias tinham demonstrado

serem insuficientes na tarefa de registrar e narrar a sua história, ao misturarem mito e realidade, desejos e fatos, deuses e homens. Esses parâmetros obscuros de avaliação – que Seth chama de *compromissos epistêmicos* –, definiram que os não-ocidentais eram incapazes de representar seus próprios passados, foram os mesmos parâmetros que definiram, mais tarde, que os não-ocidentais estavam presos nesse passado, que eram atrasados, que estavam passos atrás ou abaixo na escala social evolutiva. A tese do autor é de que história é um código e esse código é incapaz de decodificar passados não-ocidentais. Seth propõe que reconsideremos essa atitude historiográfica eurocêntrica, ou seja, a atitude de olhar, pensar e agir de modo imperial, aplicando a *Razão* aos passados não-ocidentais e passemos a uma atitude historiográfica não-eurocêntrica, recontando os passados não-ocidentais através do diálogo entre diferentes tradições de *Raciocínio*. O autor chama de *Razão* a esse complexo conjunto de atitudes comprometidas com as ideias de singularidade e universalidade, que se manifesta na forma de uma série de exclusões. Seth, em sua tese, propõe também a problematização dessa *Razão* ocidental, pluralizando-a no diálogo com diferentes tradições de *Raciocínio* não-ocidentais, levando a diferentes formas de representação do passado, abandonando, ademais, qualquer presunção de privilégio epistêmico (SETH, 2013).

Sanjay Seth ajuda a reler *Raízes do Brasil* e identificar a posição da Europa e seu pensamento na narrativa de Sérgio Buarque. Verificando a centralidade europeia e a incapacidade de seus conceitos e categorias, é possível questionar a narrativa da modernidade, deslocando a Europa do centro e, partir daí, é possível propor narrativas alternativas desvinculadas dos *compromissos epistêmicos* e da *atitude historiográfica eurocêntrica*, ou seja, recontando e auto-representando nosso passado, nossas raízes. O possível diálogo decolonial, resultante dessa releitura, pode colocar a *Razão* Ocidental em questão e acionar *Raciocínios* não Ocidentais para decodificar seus passados e produzir categorias e conceitos mais adequados.

Como mencionei na introdução, Stuart Hall afirma que o pensamento pós-colonial não vê a colonização como subenredo da história europeia, reencenando-a como um fenômeno de ruptura histórica, de proporções globais, que descentraliza a Europa. Hall desmistifica a *estória* da modernidade. O

autor considera que, à partir de 1492, todo o processo de expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial constitui o objeto dessa “renarração” da colonização pela perspectiva pós-colonial. Com a questão de quando foi o pós-colonial e o que deveria ser incluído e excluído de seus limites, afirma que o conceito de *(pós)colonialidade* descreve e caracteriza a mudança nas relações globais decorrentes da *pós-independência* e *pós-descolonização*, bem como as relações resultantes dessa nova estrutura e conjuntura de poder. Dessa forma, o termo *pós-colonial*, para o autor, refere-se à descolonização e seus efeitos nas sociedades colonizadoras e colonizadas, sem se ater a determinada sociedade ou época. Mas o ponto mais interessante do desenvolvimento teórico do autor, e o mais útil para essa pesquisa, é quando afirma que a transição para o *pós-colonial* significa persistência dos efeitos da colonização e deslocamento da diferença colonial colonizador/colonizado para a internalização na sociedade colonizada. Por isso que afirma que não há morte para o colonial, mas sobrevivência através de seus efeitos secundários (HALL, 2003).

O autor afirma que o prefixo *pós* de *pós-colonial* carrega uma carga epistêmica e cronológica, já que pretende romper com o momento histórico da colonização (“posterior” ao colonial) e inaugurar um novo movimento epistemológico (“indo além” do colonial). Para ele, há uma tensão produtiva entre o epistemológico e o cronológico nesse *entrelugar* do *pós-colonial*. E mais, que o *pós-colonial*, com a crise de compreensão gerada pela incapacidade das velhas categorias de explicar o mundo e a realidade, constitui-se numa necessidade da época. Ao afirmar que o pensamento pós-colonial é um paradigma em formação e que se propõe a pensar no limite, aponta para sua dimensão crítica. Confrontado com a teoria social tradicional, a pergunta que suscitaria seria *Pra que serve a teoria social?* nos levaria a refletir sobre o que fazer com a velha Sociologia nesses novos tempos. A teoria social deveria ser construída a partir da reflexão das sociedades sobre elas mesmas. Mas o que se observa é que a Europa é o sujeito das reflexões sociológicas hegemônicas. Os clássicos da Sociologia estão no *Norte Global* e oferecem um paradigma ocidental eurocentrado de modernidade para o *Sul Global*. É aí que entra o pensamento pós-colonial, questionando isso (HALL, 2003).

Na revisão de *Raízes do Brasil*, observei que o tema de Sérgio Buarque é a modernidade brasileira. Apresenta sua narrativa do processo histórico, colocando Portugal e seu *iberismo* no centro da explanação. Em seguida, trata da descolonização e da persistência dos seus efeitos, mas não promove o deslocamento da diferença colonial. O próprio Sérgio Buarque, ao utilizar Weber, um clássico situado no *Norte Global*, emprega um paradigma eurocentrado de modernidade, para identificar nossas raízes, mesmo se tratando de uma região não Ocidental, do Sul *Global*. A aproximação com o pós-colonial me possibilitará pensar, no limite, nossas raízes coloniais e a persistência delas. Chamou a atenção, ademais, que Hall utiliza o termo *entrelugar* [do pós-colonial], que me remeteu à Silviano Santiago, que conforme vimos, propõe o *entrelugar* como lugar de respostas normativas ao eurocentrismo.

Dipesh Chakrabarty afirma que, no discurso acadêmico da história, certa versão da Europa, cenário do nascimento da Modernidade, é o sujeito soberano e teórico de todas as histórias, consideradas subalternas. O historiador afirma que, nessa versão, a *história da Europa* é a narração mestra e as *outras histórias* são variações dessa narração mestra. Essa *Europa*, segundo Chakrabarty, domina o discurso da história ocidental, tendo como referenciais e paradigmas as obras de grandes historiadores, culturalmente europeus, o que revela dois sintomas da subalternidade das histórias não-ocidentais. O primeiro deles é que os historiadores terceiro-mundistas sentem necessidade de citar obras europeias e os historiadores europeus não sentem a obrigação de corresponder. O autor chama esse primeiro sintoma de *desigualdade de ignorância* ou ignorância assimétrica porque, por um lado, esses autores canônicos produzem suas obras em relativa ignorância das histórias não ocidentais e, por outro, não podemos corresponder e nem sequer nos permitir a igualdade ou simetria de ignorância em relação à história ocidental. Isso reforça, completa Chakrabarty, o domínio da Europa como sujeito de todas as histórias, o que traduz uma condição teórica profunda que revela o segundo sintoma da subalternidade das histórias subalternas, que o autor chama de *clarividência dos sábios europeus*, que em seus pronunciamentos e teorias se propõem a abarcar toda a humanidade, mas no fundo possuem a ignorância relativa da maior parte do gênero humano.

Chakrabarty destaca, com isso, o paradoxo dessa clarividência ao dizer que para nós, terceiro-mundistas, estas teorias nos parecem úteis para entender nossas sociedades, apesar da ignorância de nós inerente a essas teorias. O pesquisador indiano verifica que essa perspectiva da História europeia, como enteléquia³¹ da razão universal, afirma que somente a *Europa* é conhecível teoricamente e que as demais histórias são investigáveis, tendo a *Europa* como esqueleto teórico (CHAKRABARTY, 1998).

Chakrabarty também coloca que os estudos subalternos constituem o estudo dos fracassos da nação para chegar a ser o que deveria ser, considerando, pela perspectiva das narrativas da transição histórica, que esse fracasso se deu por insuficiências tanto da burguesia quanto da classe trabalhadora. O autor explica que a perspectiva da transição histórica tende a ler a história subalterna como carência e algo incompleto. Também esclarece que essas narrativas são a pedra fundamental da ideologia colonialista/imperialista e são compartilhadas tanto pela imaginação colonialista/imperialista quanto pela nacionalista, onde os subalternos aparecem como súditos e não como cidadãos, pois os nativos – figuras representadas por imagens de carência, insuficiência ou fracasso – nunca tiveram a capacidade para cidadania. Além disso, completa, a tutela colonial/imperial era um período necessário para se alcançar o fim de toda a história, a cidadania e o Estado-nação. O historiador afirma que a outorga da condição de súdito e a negação da cidadania é representada pela conversão de camponeses e trabalhadores em classes subalternas coloniais, que carregam o fardo da insuficiência e, por conta disso, precisam ser educados para serem alçados da ignorância, do provincianismo e da falsa consciência. Chakrabarty conclui que a narração da transição histórica é fruto das práticas, instituições e discursos do individualismo burguês, que inaugura o nacionalismo. Elucida que esse individualismo caracteriza-se pelo maior desejo de ser um súdito legal e de conquistar a cidadania do que ser um indivíduo moderno. Indignado, Chakrabarty afirma que esse desejo de se converter em

³¹ Entelequia ou enteléquia (do grego *entelécheia* e do latim *entelechēa* - *en*, 'dentro' + *telos*, 'finalidade' / *entelos*, 'finalidade interior' + *echein*, 'ter'), na filosofia aristotélica, é a realização plena e completa de uma tendência, potencialidade ou finalidade natural, concluindo um processo transformativo. Aqui, traduz a perspectiva evolucionista que coloca a Europa no topo da escala evolutiva social, ápice da civilização.

Europeu é desprezível. Por fim, em afirmação crucial, declara que pensar o moderno ou o Estado-nação era pensar uma história cujo sujeito teórico era a Europa e essa Europa, desde já, não era senão uma obra de ficção que o colonizador contava aos colonizados no processo de fabricação da dominação colonial. Depreende, daí, que o primeiro passo de um esforço crítico deve surgir de um gesto de inversão, ou seja, onde se lê carência e insuficiência, que leiamos plenitude e criatividade. Isto posto, o segundo passo crítico à modernidade europeia seria deslocar essa Europa, imaginária e hiper-real, do centro e provincializá-la³² (CHAKRABARTY, 1998).

Nesse ponto, é importante citar o que Dipesh Chakrabarty propõe:

É demonstrável que esta Europa, como o “Ocidente”, é uma entidade imaginária, mas a demonstração como tal não diminui seus atrativos ou poder. O projeto de provincializar a “Europa” tem que incluir alguns adicionais: 1) o reconhecimento de que a atribuição por parte da Europa do adjetivo moderno para ela mesma é uma peça da história global, que é uma parte integrante do relato do imperialismo europeu; e 2) a compreensão de que esta comparação de uma certa visão da Europa com a “modernidade” não é obra exclusiva dos europeus; os nacionalismos terceiro-mundistas, como ideologias modernizadoras *par excellence*, são sócios com partes iguais neste processo. Não pretendo passar superficialmente os momentos anti-imperialistas nas trajetórias destes nacionalismos; só ressalto que o projeto de provincializar a “Europa” não pode ser um projeto nacionalista, autoctonista ou atavista. Ao desenvolver o inevitável enredo da história – uma forma disciplinada e institucionalmente regulamentada de memória coletiva – com as narrativas globais dos “direitos”, da “cidadania”, do Estado-nação, das esferas “pública” e “privada”, não se pode expor a problemática da “Índia” ao mesmo tempo que desmantela a “Europa”. A ideia é escrever na história da modernidade as ambivalências, contradições, uso da força e das tragédias e das ironias que a acompanham. É inegável que a retórica e as reivindicações de igualdade (burguesa), de direitos dos cidadãos, da autodeterminação mediante um Estado-nação soberano, em muitas circunstâncias, dão poder, em suas lutas, a grupos sociais marginalizados – este reconhecimento é indispensável para o projeto de *Subaltern Studies* (CHAKRABARTY, 1998, p. 24)

Sérgio Buarque afirma que a europeização do Brasil fracassou porque faltava à Portugal o europeísmo necessário. Essa narração da transição [para a modernidade europeia, presente em *Raízes do Brasil*, é norteadada pela carência

³² *Provincializar a Europa* é a grande proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty e dos Estudos Subalternos. Significa deslocar a Europa do centro à partir da crítica da sua singularidade e universalidade, desmistificando sua hiper-realidade, ou seja, denunciando a autorrepresentação fantasiosa da Europa como Império da “estória” que criou e anunciando sua condição real de província de uma nova “história”. Chakrabarty alerta não pode ser um projeto de relativismo cultural e nem um projeto nacionalista, autoctonista ou atavista.

e insuficiência. Como propõe Chakrabarty, é preciso um gesto de inversão que converta carência e insuficiência em plenitude e criatividade. É possível que, quando Holanda proclama a necessidade de aniquilar as raízes ibéricas para inaugurarmos uma nova sociedade, esteja declarando algo similar à esse gesto de inversão. A aproximação estratégica de Sérgio Buarque à Cesaire, Memmi e Fanon é potencialmente produtiva nesse gesto crítico de inversão. Como a crítica começa onde a narrativa da transição termina, é preciso identificar, com precisão, onde Sérgio Buarque termina sua história cultural do encontro colonial luso-brasileiro

Partha Chatterjee afirma, claramente, que seu tema é a modernidade e, como enfatiza, a “nossa modernidade [subalterna]”. Para o autor, outras modernidades são uma possibilidade e há certas peculiaridades nas modernidades subalternas que apontam para isso. Sua questão central é “como concebemos nossa modernidade [subalterna]?” e, considerando a colonização como divisor de águas, desenvolve seu argumento sobre a modernidade contrapondo “aqueles dias” a “hoje em dia”. Chatterjee, utilizando os termos “moderno”, “novo”, “progresso” e “melhoramento”³³, afirma que em relação “àqueles dias”, acredita-se que é possível verificar sete áreas onde a modernidade surtiu efeito, no sentido desses quatro termos: saúde, educação, renda, vida social, virtude, civilidade e religião. Mas, verifica que, na verdade, a colonização significou profundas mudanças na qualidade da sociabilidade. Chatterjee afirma que modernidade era a nova civilização inaugurada sob o domínio do colonizador. Para o autor, a temática principal na comparação entre “aqueles dias” e “hoje em dia” é o corpo e ressalta que nem todos os meios adotados para os indianos se tornarem modernos eram adequados. Constata que a insistência em utilizar esses meios provocou um declínio na saúde do povo, por conta da [1] degradação ambiental e insalubridade, [2] escassez alimentar e excesso de bebidas, [3] trabalho sem rotina e falta de exercícios e

³³ Chatterjee afirma: “Em 1873, Rajnarayan Basu tentou fazer uma avaliação comparativa de ‘Se kal ar e kal’ (Aqueles dias e hoje em dia). Por ‘aqueles dias’, ele queria dizer o período antes da completa introdução da educação em inglês na Índia. A palavra ‘adhunik’, no sentido em que nós usamos hoje, em bengali para dizer ‘moderno’, não era usada no século XIX. A palavra usada então era ‘nabya’ (novo): o ‘novo’ era aquilo que estivesse inextricavelmente relacionado à educação e pensamento europeus. Outra palavra muito usada era ‘unnati’, um equivalente ao conceito europeu do século XIX de ‘melhoramento’ ou ‘progresso’, uma idéia que hoje designamos pela palavra ‘pragati’.”

[4] modo de vida descoordenado, indisciplinado, de muitos desejos e consumista. Depreende, então, que não pode haver apenas uma modernidade, a despeito de geografia, tempo, meio ambiente e condições sociais. Chatterjee admite que a verdadeira modernidade consiste em determinar as formas particulares de modernidade que são adequadas a circunstâncias também particulares. Por isso, completa, se há uma definição universalmente aceita de modernidade, essa modernidade, ao nos ensinar a empregar sua racionalidade, permitiria ou deveria permitir identificarmos as formas particulares de nossa própria modernidade (CHATTERJEE, 2004, p. 45-51).

O pensamento europeu, percebe Chatterjee, utiliza-se de estratégia para descrever o tempo presente em termos históricos, com três peculiaridades: [1] evento revolucionário que põe fim à época anterior e inaugura uma nova, [2] apresenta sinais de algum fenômeno revolucionário futuro a se gestar e [3] transição entre o passado e alguma época futura que ainda não chegou. Mas o autor coloca a questão de por que, por mais de cem anos, os mais destacados proponentes de nossa modernidade falaram tanto dos sinais de “declínio social” e não dos sinais de “progresso social”? A resposta de Partha Chatterjee é que a história de nossa modernidade foi entrelaçada à história do colonialismo e, por conta disso, nós nunca pudemos acreditar que houvesse um domínio universal da livre expressão, desvinculado de raça ou racionalidade. Isso, como propõe o autor, é fruto de nossa “intuição perspicaz”, o que nos leva a questionar se somos consumidores ou produtores dessa modernidade que se propõe universal. Com isso, a nova *intelligentsia* – desiludida quanto a liberdade irrestrita de pensamento e expressão que daria vazão aos seus sentimentos nacionalistas – passou a buscar, como parte do projeto cultural do nacionalismo, qual seria a principal força motora da nossa modernidade, para produzir uma modernidade definitivamente nacional. Com esse embate entre o *domínio do governo* e o *domínio da intelligentsia* pelo triunfo do projeto cultural do nacionalismo, Chatterjee reconhece que a terra prometida da modernidade não existe fora das redes de poder, ou seja, não se pode ir contra ou a favor da modernidade, pode-se apenas vislumbrar estratégias para enfrenta-la. O cientista social indiano afirma que nessa arena

mundial da modernidade, os subalternos são proscritos e intocáveis³⁴, por isso que ninguém acredita no seu protagonismo como produtores dessa modernidade. Conclui com a convicção de que o que faz nascer o sentimento de que essa condição precisa ser mudada, que o presente precisa ser modificado e de que é nossa tarefa promover essa transformação, surge da nossa ligação com o passado, no sentido da autenticidade de nosso passado e do potencial para fundamentar a construção de nossa “verdadeira” modernidade (CHATERJEE, 2004, p. 46-63).

Como Sérgio Buarque concebe nossa modernidade? A releitura da obra demonstrou que Sérgio Buarque quase não faz referência a “naqueles dias” (anteriores à colonização), o que demandaria falar dos povos nativos e adventícios. Em *Raízes do Brasil*, “naqueles dias” é o período colonial e “hoje em dia” é o pós-abolição, marco divisório. Quais seriam as profundas mudanças na qualidade das sociabilidades, com a colonização, destacadas por Holanda? A afirmação inicial de *Raízes* sobre a tentativa de implantação da cultura europeia no Brasil traz elementos da afirmação de Chatterjee de que não pode haver somente uma modernidade possível, se levarmos em conta geografia, tempo, meio ambiente e condições sociais. Sérgio Buarque explica as formas particulares de nossa modernidade pela herança Ibérica e o movimento da obra parece seguir as três peculiaridades do tempo presente no pensamento europeu: [1] evento revolucionário que põe fim à época anterior e inaugura uma nova, [2] apresenta sinais de algum fenômeno revolucionário futuro a se gestar e [3] transição entre o passado e alguma época futura que ainda não chegou.

³⁴ Proscritos e intocáveis, no sentido empregado por Chatterjee, remete à excluídos, párias, desterrados e condenados. Na seção seguinte, esses termos farão muito sentido, ao comparar Holanda, Fanon, Memmi e Césaire.

2. CAPÍTULO 2: PRESSUPOSTOS E PISTAS PARA O DIÁLOGO

Neste capítulo, apresento os principais pressupostos, orientações, pistas, elementos e anotações para o diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, aproximando-o dos autores pós-coloniais centrais nesta pesquisa, Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon. O objetivo é completar o quadro investigativo, iniciado no capítulo anterior, com os interlocutores da releitura crítica de *Raízes do Brasil* e explicitar o itinerário do pensamento dos autores, com suas concepções sobre o *encontro colonial*, acerca de suas narrativas da colonização e com relação à modernidade Ocidental. Daí, analisar o movimento macro-interpretativos feito por Sérgio Buarque de nosso processo histórico – desde nossas raízes, passando por sua análise do presente e chegando em suas possibilidades para o futuro – com o ponto de vista do pós-colonialismo.

Como vimos no capítulo anterior, a abertura da obra, como ensaio, abre probabilidades de interlocução crítica e criativa. Outros autores e escolas criticam a estrutura epistêmica da modernidade ocidental, mas sujeitei-me aos riscos do debate e escolhi pensadores pós-coloniais para abrir novas linhas de leitura com a aproximação. Essa articulação entre os campos, que se propõe a uma *fecundação mútua* (CÂNDIDO, 1989), promete excelentes prognósticos e nos responderá se Sérgio Buarque é crítico do eurocentrismo ou se aposta na modernidade europeia, se quer a constituição de um Estado moderno no Brasil, nos moldes europeus ou se não acredita nesse projeto de modernidade, bem como se pode ser considerado um autor pós-colonial *avant la lettre*³⁵ ou apenas apresenta feições ou traços de (pós)colonialidade em seu pensamento.

A partir da releitura crítica panorâmica da obra, extraí os excertos mais expressivos e realizei um trabalho de exposição textual, com as linhas gerais do pensamento dos quatro autores, na seção *Pressupostos*, e as

³⁵ A expressão idiomática francesa *avant la lettre* significa “antes do termo existir” e, em seu sentido cultural, assinala o uso anacrônico de uma palavra, ideia ou conceito. Aqui, é utilizada para colocar a questão de se Sérgio Buarque foi um pensador pós-colonial antes da instituição do campo. Vimos que o campo pós-colonial foi construído através de uma longa trajetória histórica e que há autores *avant la lettre* sim, a exemplo da tríade de pais fundadores Memmi, Césaire e Fanon.

considerações sobre a ideia de *revolução*³⁶, presentes em suas respectivas obras, na seção *Pistas*.

Recupero aqui, na íntegra, um detalhe que expus na visão geral dos capítulos de *Raízes do Brasil*, por entender que é essencial antes de passar aos pressupostos e pistas deste capítulo. Para a releitura crítica da obra, dividi metodologicamente seus capítulos em três grupos. O primeiro grupo inclui os capítulos 2 (*Trabalho & Aventura*), 4 (*O Semeador e o Ladrilhador*) e 5 (*Homem Cordial*) de *Raízes do Brasil*, onde Sérgio Buarque discorre sobre a aventura colonial portuguesa, sobre o processo civilizatório português em perspectiva comparada e desenvolve seu conceito típico-ideal weberiano de *homem cordial*, fruto dessa estrutura e padrão ancestral de convívio humano. Nesses capítulos, em linhas gerais é possível perceber que a perspectiva weberiana de modernidade e sua metodologia dos tipos-ideais é utilizada para descrever não somente os indivíduos e a sociedade colonial, mas a percepção da história moderna pelo binarismo Ocidente/Resto do mundo. O segundo grupo abarca os capítulos 1 (*Fronteiras da Europa*), 3 (*Herança Rural*) e 6 (*Novos Tempos*) da obra. Holanda apresenta Portugal e Espanha como *fronteiras e territórios-ponte* da europeização do mundo, descreve a estrutura social *sui generis* aqui constituída e problematiza as formas de vida copiadas de nações socialmente mais avançadas. Neles, verifiquei que a persistência de nossas raízes coloniais, conforme exposto por Holanda, se aproxima da ideia de *colonialidade* - do ser, do poder e do saber - discutida hoje no campo teórico da (pós)colonialidade. No terceiro grupo, sozinho, está o capítulo 7 (*Nossa Revolução*). O autor afirma que a grande revolução brasileira é uma revolução lenta, mas a única verdadeira revolução que vínhamos experimentando em nossa história. Para Sérgio Buarque, essa revolução é o que liquidará os fundamentos personalistas e aristocráticos que ainda permanecem em nossa sociedade, o que revogará a velha ordem colonial patriarcal, com todas as suas consequências morais, sociais e políticas.

³⁶ O objetivo é que, à partir dos argumentos de cada autor sobre a ideia de revolução, possamos retirar, futuramente, uma concepção de revolução enquanto *renovação ou giro decolonial* à partir do já radicalizado argumento pós-colonial de Cesaire, Memmi e Fanon.

2.1. Os pressupostos

Para elencar os pressupostos do diálogo decolonial, começo retomando Gabriel Abend (2008), com seus significados de “teoria”. Para Abend, a *teoria*³ consiste na “interpretação”, “leitura” ou “busca por sentido” de determinado processo social ou cultural, lançando luz sobre o que “realmente” se passava em determinado contexto e conjuntura. Dito isto, apresento o pensamento dos autores para extrair elementos que nos impulsionem na busca, através do diálogo decolonial futuro, pelo real sentido da colonização e, em consequência, de nossas raízes coloniais.

Conforme já expus previamente, há duas afirmações muito significativas feitas por Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*. Uma encontra-se logo no primeiro capítulo, *Fronteiras da Europa*: “somos, ainda hoje, uns desterrados em nossa terra” e a outra no último capítulo, *Nossa Revolução*: “a sociedade foi mal formada nesta terra, desde suas raízes”. Essas declarações fizeram-me lembrar de Aimé Cesaire, em seu *Discurso sobre o colonialismo* (1950) quando escreve que a colonização produz sociedades esvaziadas delas mesmas e de homens desarraigados de suas terras (CESAIRE, 2010). Assim como de Albert Memmi, em seu *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1957) quando discorre que a sociedade colonial é uma sociedade enferma incapaz de produzir novas estruturas e provoca mutilação social e histórica no colonizado, mesmo após a colonização (MEMMI, 2007). Da mesma forma que Frantz Fanon, em seu *Os condenados da terra* (1961) quando apresenta a sociedade colonial como um panorama social de desordem absoluta, um mundo compartimentado em que o colonizado é relegado à completa exclusão, como verdadeiro condenado da terra (FANON, 2005). Reitero também que os autores escreveram esses clássicos fundadores do pensamento pós-colonial 14, 21 e 25 anos, respectivamente, após *Raízes do Brasil* e os aproximo em busca de pressupostos e pistas para um diálogo decolonial por ter percebido, na releitura crítica, que [1] há aproximações significativas entre *Discurso*, *Retratos*, *Condenados* e *Raízes*, [2] partem do encontro colonial e do binarismo Ocidente x Oriente, com seus efeitos na subjetividade, nas relações sociais e na construção da sociedade e [3] escrevem no/do interior do colonialismo e da

sociedade colonial, um importante contraponto com Holanda, que escreve desde a Europa e após o fim do colonialismo em sua sociedade.

Importante recuperar, aqui, pontos centrais das reflexões teóricas dos interlocutores da releitura crítica para determinar o fio condutor da aproximação. Partha Chatterjee (2004), afirma que os colonizados são *proscritos e intocáveis da terra prometida da modernidade*, a mesma ideia de Sérgio Buarque (desterrados), Cesaire (desarraigados), Memmi (mutilados) e Fanon (excluídos e condenados). De acordo com Walter Mignolo e Júlio Pinto (2015), a história da colonização, geralmente baseada no discurso europeu ocidental, não apenas nega a participação de não europeus em sua articulação dialógica, por não os considerar sujeitos. Para os autores, o sujeito e o discurso Ocidental [europeu] suprimem todo e qualquer outro sujeito e discurso. Com isso, além de se apresentar como totalidade, é absolutamente totalitário. Raewyn Connell (2012) atribui importância decisiva aos esforços teóricos que emergem da experiência histórica do *encontro colonial* – os pais fundadores do pensamento pós-colonial foram pioneiros na teorização. Connell informa que o *encontro colonial* abarca a formação da sociedade colonial, as transformações nas relações sociais por conta da situação colonial, as lutas pela descolonização, dentre outros aspectos. A autora afirma que a estruturação da sociedade colonial transcende a descolonização formal, mesmo após a independência, verificando-se a produção, reprodução e atualização da situação colonial.

Ainda resgatando a interlocução feita no reexame crítico, Pierre Bourdieu (1983), apesar ter criticado Cesaire, Memmi e Fanon – em seus trabalhos de sociologia madura, que eclipsam o colonialismo – em sua juventude, com os estudos da sociedade colonial argelina (terra natal de Albert Memmi), desenvolveu o conceito de *violência simbólica* muito influenciado por suas análises do colonialismo como forma social estruturada pela racialização e violência. Ramon Grosfoguel (2008; 2013), na mesma linha, recomenda a inversão da lógica epistêmica ocidental da *diferença colonial*, assumindo o ponto de vista do subalterno e colonizado, uma perspectiva crítica epistêmica de(s)colonial. Para Grosfoguel, cinco condições são indispensáveis: um pensamento não-ocidental, um debate entre diferentes projetos críticos, levar em consideração os pensadores críticos do Sul Global, uma cosmovisão

pluriversal e pensar a partir de corpos e lugares étnico-raciais/sexuais subalternizados. Sanjay Seth (2013) propõe uma mudança da *atitude historiográfica eurocêntrica* para a *atitude historiográfica não-eurocêntrica*, ou seja, abandonar o olhar, pensar e agir imperial. Para isso, Seth sugere substituir a Razão ocidental pelo diálogo entre diferentes tradições de Raciocínio ao visitar e recontar os passados não-ocidentais. Stuart Hall (2003) defende o termo *pós-colonial* significa persistência dos efeitos da colonização e deslocamento da diferença colonial colonizador/colonizado para a o interior da sociedade colonizada. Por isso que afirma que não há morte para o colonial, mas sobrevivência através de seus efeitos secundários.

Cesaire, Memmi e Fanon já falavam dessa articulação dialógica entre colonizador e colonizado como sujeitos, recontando, em suas obras, a história da colonização da perspectiva do colonizado. Como já mencionado, de acordo com a afirmação de Julian Go (2016), o pensamento pós-colonial surgiu no interior dos movimentos anticoloniais de oposição à cultura metropolitana do moderno imperialismo europeu, nos quais a tríade estava inserida. Além disso, Julian Go (2013) garante que o envolvimento da sociologia com as questões relacionadas à *(pós)colonialidade* ainda permanece indefinido e, por isso, o retorno a esses clássicos e a proposta de diálogo decolonial visa contribuir para a reorientação da Sociologia nesse sentido, para a produção de teoria atual, à partir da articulação entre teoria social, pensamento social e pensamento pós-colonial.

A seguir, apresento o pensamento dos autores.

2.1.1. O pensamento de Holanda

Sérgio Buarque começa *Raízes do Brasil* denunciando o processo de europeização nas origens da sociedade brasileira, ou seja, apresentando nossas raízes como resultado da implantação de sementes europeias em solo brasileiro. Sua convicção de que este é o fato principal e de mais diversos desdobramentos, aponta para o sentido da *colonização* e, conseqüentemente, para sua continuidade. Isso fica claro quando escreve que nossa sociabilidade (*nossas formas de convívio*), nossa institucionalidade (*nossas instituições*) e nosso ideário (*nossas ideias*) foram importados da Europa e, com isso,

construiu-se nesta terra, chamada Brasil, uma *pseudo-nação* brasileira e, logo, foi-nos negado o

direito à essa nacionalidade (*desterrados em nossa terra*). É significativo também destacar que, quando o autor reconfirma que somos herdeiros de formas de convívio, instituições e ideias europeias, propõe que entramos numa espécie de *evolucionismo social*, onde tudo que (re)produzimos ou não, em todas as dimensões de nossa existência social, participam de um *sistema de evolução* outro.

O primeiro pressuposto é “europeização, desterro e evolucionismo social”:

A tentativa de implantação da cultura europeia em extenso território, dotado de condições naturais, se não adversas, largamente estranhas à sua tradição milenar, é, nas origens da sociedade brasileira, o fato dominante e mais rico em consequências. Trazendo de países distantes nossas formas de convívio, nossas instituições, nossas ideias, e timbrando em manter tudo isso em ambiente muitas vezes desfavorável e hostil, somos ainda hoje uns desterrados em nossa terra. Podemos construir obras excelentes, enriquecer nossa humanidade de aspectos novos e imprevistos, elevar à perfeição o tipo de civilização que representamos: o certo é que todo fruto de nosso trabalho ou de nossa preguiça parece participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de outra paisagem (HOLANDA, 1995, p. 31)

O segundo pressuposto é “europeísmo, territórios-ponte e herança ibérica”:

É significativa, em primeiro lugar, a circunstância de termos recebido a herança através de uma nação ibérica. A Espanha e Portugal são, com a Rússia e os países balcânicos (e em certo sentido também a Inglaterra), um dos territórios-ponte pelos quais a Europa se comunica com outros mundos. Assim, eles constituem uma zona fronteira, de transição, menos carregada, em alguns casos, desse europeísmo que, não obstante, mantém como um patrimônio necessário. (HOLANDA, 1995, p. 31)

O terceiro pressuposto é “iberismo, cultura da personalidade e originalidade portuguesa”:

[...] faz ressaltar uma característica bem peculiar à gente da península Ibérica, uma característica que ela está longe de partilhar, pelo menos na mesma intensidade, com qualquer de seus vizinhos do continente. É que nenhum desses vizinhos soube desenvolver a tal extremo essa cultura da personalidade, que parece constituir o traço mais decisivo da

evolução da gente hispânica, desde tempos imemoriais. Pode-se dizer, realmente, que pela importância que atribuem ao valor próprio da pessoa humana, à autonomia de cada um dos homens em relação aos semelhantes no tempo e no espaço, devem os espanhóis e portugueses muito de sua originalidade (HOLANDA, 1995, p. 32)

O quarto pressuposto é “aculturação, miscigenação e alma comum à Portugal”:

A experiência e a tradição ensinam que toda cultura só absorve, assimila e elabora em geral os traços de outras culturas, quando estes encontram uma possibilidade de ajuste aos seus quadros de vida. Neste particular, cumpre lembrar o que se deu com as culturas europeias transportadas ao Novo Mundo. Nem o contato e a mistura com raças indígenas ou adventícias fizeram-nos tão diferentes dos nossos avós de além-mar como às vezes gostaríamos de sê-lo. No caso brasileiro, a verdade, por menos sedutora que possa parecer a alguns de nossos patriotas, é que ainda nos associa à Península Ibérica, a Portugal especialmente, uma tradição longa e viva, bastante viva para nutrir, até hoje, uma alma comum, a despeito de tudo quanto nos separa. Podemos dizer que de lá veio a forma atual da nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal ou bem a essa forma (HOLANDA, 1995, p. 40).

O quinto pressuposto é “ética da aventura, formação e evolução da sociedade brasileira”:

Nas formas de vida coletiva podem assinalar-se dois princípios que se combatem e regulam diversamente as atividades dos homens. Esses dois tipos encarnam-se nos tipos do aventureiro e do trabalhador. [...] Existe uma ética do trabalho, como existe uma ética da aventura. [...] Entre esses dois tipos, não há, em verdade, tanto uma oposição absoluta como uma incompreensão radical. Ambos participam, em maior ou menor grau, de múltiplas combinações e é claro que, em estado puro, nem o aventureiro, nem o trabalhador possuem existência real fora do mundo das ideias. Mas também não há dúvida que os dois conceitos nos ajudam a situar e a melhor ordenar nosso conhecimento dos homens e dos conjuntos sociais. E é nessa extensão superindividual que eles assumem importância inestimável para o estudo da formação e evolução das sociedades. (HOLANDA, 1995, p. 44-45)

O sexto pressuposto é “civilização de raízes rurais e significado da Abolição de 1888”:

Toda a estrutura de nossa sociedade colonial teve sua base fora dos meios urbanos. É preciso considerar esse fato para se compreender exatamente as condições que, por via direta ou indireta, nos governaram até muito depois de proclamada nossa independência política e cujos reflexos não se apagaram ainda hoje [...] não foi a rigor uma civilização agrícola o que os portugueses instauraram no Brasil,

foi, sem dúvida, uma civilização de raízes rurais. É efetivamente nas propriedades rústicas que toda a vida da colônia se concentra durante os séculos iniciais da ocupação europeia: as cidades são virtualmente, se não de fato, simples dependências delas. Com pouco exagero, pode dizer-se que tal situação não se modificou essencialmente até a Abolição. 1888 representa o marco divisório entre duas épocas; em nossa evolução nacional, essa data assume significado singular e incomparável. (HOLANDA, 1995, p. 73)

O sétimo pressuposto é “ditadura dos domínios agrários, patriarcalismo e ideia de escravidão”:

Nos domínios rurais, a autoridade dos proprietários de terras não sofria réplica. Tudo se fazia consoante com sua vontade, muitas vezes caprichosa e despótica. O engenho constituía um organismo completo e que, tanto quanto possível, se bastava a si mesmo. [...] Nos domínios rurais é o tipo de família organizada segundo as normas clássicas do velho direito romano-canônico, mantidas na península ibérica através de inúmeras gerações, que prevalece como base e centro de toda a organização. Os escravos das plantações e das casas, e não somente escravos, como os agregados, dilatam o círculo familiar e, com ele, a autoridade imensa do pater-famílias. Esse núcleo bem característico em tudo se comporta como seu modelo da Antiguidade, em que a própria “família”, derivada de *famulus*, se acha estreitamente vinculada à ideia de escravidão, em que mesmo os filhos são apenas os membros livres do vasto corpo, inteiramente subordinado ao patriarca, o *liberi*. Dos vários setores de nossa sociedade colonial, foi sem dúvida a esfera da vida doméstica aquela onde o princípio de autoridade menos acessível se mostrou às forças corrosivas que de todos os lados o atacavam. Sempre imerso em si mesmo, não tolerando nenhuma pressão de fora, o grupo familiar mantém-se imune de qualquer restrição ou abalo. Em seu recatado isolamento pode desprezar qualquer princípio superior que procure perturbá-lo ou oprimi-lo. Nesse ambiente, o pátrio-poder é virtualmente ilimitado e poucos freios existem para sua tirania. (HOLANDA, 1995, p. 80-81)

O oitavo pressuposto é “preeminência das elites rurais e supremacia das virtudes do intelecto”:

Com o declínio da velha lavoura e a quase concomitante ascensão dos centros urbanos, precipitada grandemente pela vinda, em 1808, da Corte portuguesa e depois pela Independência, os senhores rurais principiam a perder muito de sua posição privilegiada e singular. Outras ocupações reclamam agora igual eminência, ocupações nitidamente citadinas, como a atividade política, a burocracia, as profissões liberais. É bem compreensível que semelhantes ocupações venham a caber, em primeiro lugar, à gente principal do país, toda ela constituída de lavradores e donos de engenhos. E que, transportada de súbito para as cidades, essa gente carregue consigo a mentalidade, os preconceitos e, tanto quanto possível, o teor da vida que tinham sido atributos específicos de sua primitiva condição. Não parece absurdo relacionar a tal circunstância um traço constante de nossa vida social: a posição suprema que nela detêm, de ordinário, certas qualidades de imaginação e inteligência. (HOLANDA, 1995, p. 82)

O nono pressuposto é “ausência de burguesia urbana, mentalidade de casa-grande e estrutura social *sui generis*”:

Um dos efeitos da improvisação quase forçada de uma espécie de burguesia urbana no Brasil está em que certas atitudes peculiares, até então, ao patriciado rural, logo se tornaram comuns a todas as classes como norma ideal de conduta. Estereotipada por longos anos de vida rural, a mentalidade de casa-grande invadiu assim as cidades e conquistou todas as profissões, sem exclusão das mais humildes. [...] nesse processo correspondeu de fato a um desenvolvimento da tradicional situação de dependência em que se achavam colocadas as cidades em face dos domínios agrários. Na ausência de uma burguesia urbana independente, os candidatos às funções novamente criadas recrutaram-se, por força, entre indivíduos da mesma massa dos antigos senhores rurais, portadores de mentalidade e tendência características dessa classe. Toda a ordem administrativa do país, durante o Império e mesmo depois, já no regime republicano, há de comportar, por isso, elementos estreitamente vinculados ao velho sistema senhorial. Essas condições representam o prolongamento de um fato muito real e sensível [...] constituímos uma estrutura *sui generis* [...]. (HOLANDA, 1995, p. 88-89)

O décimo pressuposto é “presença massiva de negros e mouros cativos em Portugal”:

A já mencionada carta de Lenard a Latônio revela-nos, pela mesma época, como pululavam os escravos em Portugal. Todo o serviço era feito por negros e mouros cativos, que não se distinguiam de bestas de carga, senão a figura. “Estou em crer”, nota ele, “que em Lisboa os escravos e escravas são mais que os Portugueses”. Dificilmente se encontraria habitação onde não houvesse pelo menos uma negra. [...] Em 1541, estima-se em 10 a 12 mil os escravos da Nigricia que entravam anualmente em seu país. [...] Com o passar do tempo não deve ter diminuído essa intrusão de sangue estranho que progredia, ao contrário, e não só nas cidades. [...] atribuía-se a cor trigueira da gente portuguesa a efeito do clima e mais ainda “da mistura com os negros, muito ordinária no povo baixo”. (HOLANDA, 1995, p. 54).

O décimo-primeiro pressuposto é “mestiçagem, ausência de orgulho de raça e plasticidade social portuguesa”:

A vida parece ter sido aqui incomparavelmente mais suave, mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais e morais [...] A isso cumpre acrescentar outra face bem típica de sua extraordinária plasticidade social: a ausência completa, ou praticamente completa, entre eles, de qualquer orgulho de raça. Ao menos do orgulho obstinado e inimigo de compromissos, que caracteriza os povos do Norte. Essa modalidade de seu caráter, que os aproxima das outras nações de estirpe latina e, mais do que delas, dos muçulmanos da África, explica-se muito pelo fato de serem os portugueses, em parte, e já no tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços. [...] para

designar os diferentes povos da Europa, os suaíles discriminam sempre: europeus e portugueses. Neste caso, o Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com a gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole. (HOLANDA, 1995, p. 52-53)

O décimo-segundo pressuposto é “contato íntimo com a população de cor e o *tornar-se negro português*”:

O escravo das plantações e das minas não era um simples manancial de energia, um carvão humano à espera de que a era industrial o substituísse pelo combustível. Com frequência as suas relações com os donos oscilavam da situação de dependente para a de protegido, e até de solidário e afim. Sua influência penetrava sinuosamente o recesso doméstico, agindo como dissolvente de qualquer ideia de castas ou raças, de qualquer disciplina fundada em tal separação. (HOLANDA, 1995, p. 55)

[...] O português entrou em contato íntimo e frequente com a população de cor. Mais do que nenhum outro povo da Europa, cedia com docilidade ao prestígio comunicativo dos costumes, da linguagem e das seitas dos indígenas e negros. Americanizava-se ou africanizava-se, conforme fosse preciso. *Tornava-se negro*, segundo expressão consagrada da costa da África. (HOLANDA, 1995, p. 64)

O décimo-terceiro pressuposto é “moral das senzalas e sua influência nas várias esferas da sociedade”:

Uma suavidade dengosa e açucarada invade, desde cedo, todas as esferas da vida colonial. Nos próprios domínios da arte e da literatura ela encontra meios de exprimir-se, principalmente a partir do Setecentos e do rococó. O gosto do exótico, da sensualidade brejeira, do chichisbeísmo, dos caprichos sentimentais, parece fornecer-lhe um providencial terreno de eleição, e permite que, atravessando o oceano, vá exibir-se em Lisboa [...]. Sinuosa até na violência, negadora das virtudes sociais, contemporizadora e narcotizante de qualquer energia realmente produtiva, a “moral das senzalas” veio a imperar na administração, na economia e nas crenças religiosas dos homens do tempo. A própria criação do mundo teria sido entendida por eles como uma espécie de abandono, um languescimento de Deus. (HOLANDA, 1995, p. 62)

O décimo-quarto pressuposto é “insuficiências do americanismo e permanência das raízes lusitanas”:

No Brasil, e não só no Brasil, iberismo e agrarismo confundem-se [...] No dia em que o mundo rural se achou desagregado e começou a ceder rapidamente à invasão impiedosa do mundo das cidades, entrou também a decair, para um e outro, todo o ciclo de influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses. Se a forma de nossa cultura ainda permanece largamente ibérica e lusitana,

deve atribuir-se tal fato sobretudo às insuficiências do “americanismo”. [...] O americano ainda é interiormente inexistente. (HOLANDA, 1995, p. 172)

O décimo-quineto pressuposto é “homem cordial, brasilidade e influência ancestral”:

Já disse, numa expressão feliz, que a contribuição brasileira para a civilização será de cordialidade - daremos ao mundo o “homem cordial”. A lhaneza no trato, a hospitalidade, a generosidade, virtudes tão gabadas por estrangeiros que nos visitam, representam, com efeito, um traço definido do caráter brasileiro, na medida, ao menos, que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal. Seria engano supor que essas virtudes possam significar “boas maneiras”, civilidade. São antes de tudo expressões legítimas de um fundo emotivo extremamente rico e transbordante. Na civilidade há qualquer coisa de coercitivo - ela pode exprimir-se em mandamentos e em sentenças. [...] Nossa forma de convívio social é, no fundo, justamente o contrário da polidez. [...] Além disso a polidez é, de algum modo, organização de defesa ante a sociedade. [...] Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social. (HOLANDA, 1995, p. 146-147)

Recuperando as considerações iniciais dos autores da introdução dos pressupostos, esses 15 pressupostos parecem abarcar a forma como Sérgio Buarque interpreta, lê e busca sentido para o processo histórico e cultural de construção de nossa sociedade. Ao buscar nossas raízes, Holanda tentou lançar luz sobre o que realmente se passou no contexto da colonização. Mesmo não abordando diretamente o *encontro colonial*, o autor parece tratar, por um lado [1] da formação da sociedade colonial (europeísmo, europeização, herança ibérica, iberismo, cultura da personalidade, ética da aventura, civilização de raízes rurais, ditadura dos domínios rurais, patriarcalismo, preeminência das elites rurais, ideia de escravidão) e [2] da produção, reprodução e atualização da situação colonial (aculturação, miscigenação, mentalidade de casa grande, insuficiências do americanismo, permanência das raízes arcaicas, homem cordial, brasilidade e influência ancestral). Por outro lado, parece negligenciar [3] as transformações das relações sociais com a situação colonial e [4] as lutas de descolonização, ao suavizar o real aspecto da colonização como forma social estruturada e estruturante pela racialização e pela violência (significado da Abolição de 1888, alma comum com Portugal, presença massiva de escravos negros e mouros cativos em Portugal,

portugueses como povo mestiço, ausência de orgulho de raça, plasticidade social, tornar-se negro português, moral das senzalas influenciando toda a sociedade). Parece que Sérgio Buarque nega, em sua história da colonização, a participação de africanos e ameríndios em sua articulação dialógica conflitual com os portugueses, numa atitude historiográfica eurocêntrica. Seria preciso inverter a lógica eurocêntrica, assumindo o ponto de vista dos colonizados, com uma atitude historiográfica não-eurocêntrica.

2.1.2. O pensamento de Cesaire

Aimé Cesaire afirma que a civilização “europeia”, a civilização “ocidental”, moldada por dois séculos de regime burguês, é incapaz de resolver dois problemas causados por sua existência: o problema do proletariado e o problema colonial. Aqui, vamos concentrar no problema colonial. Para Cesaire, a “Europa” é moral e espiritualmente indefensável e, no plano mundial, milhões de homens e mulheres se erguem do mais fundo da escravidão, como juízes, para executar a ata de acusação por todos os seus crimes históricos (CESAIRE, 2010, p. 15-16), os genocídios e epistemicídios que já sinalizamos nas seções anteriores. O autor resume seu argumento central nas seguintes palavras:

Isso significa que o essencial aqui é ver claro e pensar claro, entender atrevidamente, responder claro à inocente pergunta inicial: o que é, em seu princípio, a colonização? Reconhecer que ela não é evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer retroceder as fronteiras da ignorância, da enfermidade, da tirania; nem a expansão de Deus, nem a extensão do Direito; admitir de uma vez por todas, sem titubear por receio das consequências, que na colonização o gesto decisivo é o do aventureiro e o do pirata, o do mercador e do armador, do caçador de ouro e do comerciante, o do apetite e da força, com a maléfica sombra projetada por trás por uma forma de civilização que em um momento de sua história se sente obrigada, endogenamente, a estender a concorrência de suas economias antagônicas à escala mundial. [...] Constato que a hipocrisia é recente; que nem Cortez ao descobrir o México das grandes pirâmides, nem Pizarro diante de Cuzco (menos Marco Polo frente a Cambaluc) se reclamam os precursores de uma ordem superior, pela qual eles matam, saqueiam; apesar de terem cavalos, lanças, cobiças. Os caluniadores chegaram mais tarde, e o grande responsável neste âmbito é o pedantismo cristão por haver elaborado equações desonestas: cristianismo = civilização; paganismo = selvagerismo, das quais só poderiam resultar consequências colonialistas e racistas abomináveis, cujas vítimas deveriam ser os índios, os amarelos, os negros (CESAIRE, 2010, p. 17-18)

Cesaire vai radicalizando seu argumento, a começar por afirmar que, mesmo reconhecendo os benefícios do contato entre civilizações diferentes, a distância da colonização para a civilização é infinita, pois de todos os empreendimentos coloniais, não se podia resgatar nem um valor humano. Aqui, inicia a denúncia ao pseudo-humanismo europeu. Em primeiro lugar, constata que a colonização desciviliza o colonizador, embrutecendo, degradando, instigando a cobiça, a violência, o ódio racial, o relativismo moral. Em segundo lugar, verifica que a violência do colonizador, descivilizado e embrutecido, produz uma regressão universal, instala uma ferida grangrenada e inicia um foco infeccioso no interior da própria Europa. Em terceiro lugar, conclui que esse foco infeccioso inocula uma espécie de toxina em suas veias, que progride lentamente até resultar no enselvajamento do continente. Aimé Cesaire acusa esse pseudo-humanismo europeu pela concepção racista dos direitos do homem e por, hediondamente, solapá-los. Delata ainda que a sociedade capitalista, em seu estado atual, é incapaz de fundamentar o direito das pessoas e que, somada ao pseudo-humanismo, aspira não à igualdade entre os homens, mas à dominação, não à supressão das desigualdades, mas à sua ampliação, fazendo delas uma lei. Esse, segundo Cesaire, é o vergonhoso humanismo e idealismo ocidental. O objetivo do autor é chegar à ideia de que ninguém coloniza inocente ou impunemente, pois a nação que coloniza é uma nação enferma e moralmente ferida. Depreende, à partir daí, que a colonização, fundada sobre o desprezo do homem nativo e justificada por esse desprezo, desumaniza mesmo o homem mais civilizado e modifica quem a empreende, pois o colonizador, ao enxergar no colonizado a besta, ao trata-lo continuamente como uma, transforma-se ele mesmo em besta (CESAIRE, 2010, p. 17-30).

Ao falar do colonizado, Aimé Cesaire assegura que a colonização, por um lado, destruiu admiráveis civilizações e, por outro, introduziu um princípio de ruína em outras, condenadas ao desaparecimento. Esse processo de arruinamento, consequência do contato entre colonizador e colonizado, conforme argumenta o autor, é impulsionado, por um lado, pela força, pela brutalidade, pela crueldade, pelo sadismo, pelo golpe e, por outro lado, pela formação cultural, pela fabricação de um corpo de funcionários subalternos, de

empregados domésticos, de artesãos, de comerciantes, de interpretes. Por um lado ou por outro, Cesaire afirma que:

[...] entre colonizador e colonizado só há espaço para o trabalho forçado, para a intimidação, para a pressão, para a polícia, para o tributo, para o roubo, para a violação, para a cultura imposta, para o desprezo, para a desconfiança, para o silêncio dos cemitérios, para a presunção, para a grosseria, para as elites descerebradas, das massas envilecidas. Nenhum contato humano, somente relações de submissão que transforma o homem colonizador em vigilante, em suboficial, em feitor, em anteparo, e ao homem nativo em instrumento de produção. Cabe-me agora levantar uma equação: colonização = coisificação. Ouço a tempestade. Falam-me de progresso, de “realizações”, de enfermidades curadas, de níveis de vida acima deles mesmos. Eu, eu falo de sociedades esvaziadas delas mesmas, de culturas pisoteadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinadas, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas. [...] Falo de milhões de homens desarraigados de seus deuses, de suas terras, de seus costumes, de sua vida, da vida, da dança, da sabedoria. Falo de milhões de homens aos quais sabiamente se lhes inculcou o medo, o complexo de inferioridade, o temor, o pôr-se de joelhos, o desespero, o servilismo. [...] Jactam-se da supressão dos abusos. Eu, eu também falo dos abusos. Porém, para dizer que aos antigos – tão reais – foram superpostos outros igualmente detestáveis. Falam-me de tiranos locais devolvidos à razão; porém, eu constato que em geral o que acontece é um reaproveitamento dos tiranos. [...] De minha parte, eu faço apologia sistemática das civilizações para-europeias. [...] Cada dia que passa [...] nos faz sentir o preço de nossas ancestrais sociedades. Eram sociedades comunitárias e não para alguns poucos. Eram sociedades não só anticapitalistas, como foi dito, mas também anticapitalistas. Eram sociedades democráticas, sempre. Eram sociedades cooperativas, sociedades fraternais. Eu faço apologia sistemática das sociedades destruídas pelo imperialismo. [...] a Europa colonizadora enxertou o abuso moderno na antiga injustiça; o odioso racismo na velha desigualdade (CESAIRE, 2010, p. 31-35).

Cesaire faz mais uma apologia das civilizações ancestrais negras, afirmando que eram civilizações cortesês³⁷. Mas o autor afirma que não propõe um retorno à essas sociedades, nem o prolongamento da sociedade colonial, mas sim a criação de uma nova sociedade, edificada, conforme afirma, pela união de todos os irmãos escravos, somada à potência produtiva moderna e tendo como força motriz a antiga fraternidade das ancestrais civilizações negras. Com isso, Aimé Cesaire afirma que a ideia do negro bárbaro é uma

³⁷ Um dos significados do termo *cortês* é cordial, o que nos remete ao *homem cordial* de Sérgio Buarque em *Raízes do Brasil*. Vamos explorar isso nas pesquisas futuras, em especial a proposta de Cesaire de não reviver essas sociedades, mas sim criar uma sociedade nova. Talvez ajude a entender a ideia de “revolução em curso” de Sérgio Buarque.

invenção europeia, pois nossas civilizações sempre foram “civilizadas até o tutano”. Na verdade, acusa, o “maldito racismo” e o “maldito colonialismo” europeu revelam que bárbara é a sociedade e civilização europeia. Na verdade, Cesaire sustenta que é a burguesia que está condenada a arcar com toda a barbárie da história, em especial com o racismo e com o escravismo. Para o autor, a burguesia age segundo uma lei de desumanização progressiva segundo a qual só existe violência, corrupção e barbárie, sem contar o ódio, a mentira e a arrogância. Partindo do pensamento egóico de que a Europa e o Ocidente encarnam o respeito à dignidade humana, bem como a superioridade científica, moral e religiosa, ou seja, a superioridade em todos os domínios, a burguesia inventou dois valores que fundamentam sua barbárie: o humanismo e a nação, ambos considerados por Aimé Cesaire como prelúdio do desastre e da catástrofe, do genocídio e do epistemicídio, da redução de toda a humanidade a um monólogo, o da história ocidental. E é por isso, conclui o autor, que a Europa, se não tomar tenência, sucumbirá à suas próprias armadilhas da história. (CESAIRE, 2010, p. 43-79).

2.1.3. O pensamento de Memmi

Albert Memmi, falando sobre o sentido da viagem colonial, informa que é comum representar o colonizador como aquele que se devota aos homens, cuida dos doentes e difunde a cultura, um nobre aventureiro, enfim, um pioneiro. Mas Memmi destaca que ninguém mais acredita na *missão* cultural e moral, mesmo original, do colonizador. O autor declara que o sentido da viagem colonial é econômico pois, plano individual, continua com as mesmas dificuldades que encontra na colônia, que considera um purgatório remunerado, um exílio de base econômica, um local onde ganha-se mais e gasta-se menos, em relação à metrópole. No plano coletivo, continua o autor, o sentido é ainda mais marcadamente econômico, ou seja, a burguesia e as cabeças pensantes da colônia perceberam que os bons rendimentos, os lucros, as vantagens econômicas significavam muito mais do que o prestígio da bandeira, a expansão cultural e a direção administrativa. Memmi denuncia que a prosperidade do colono e do colonizador estava intimamente ligada à miséria do colonizado, pois a partir do momento que colono e colonizador tomam

consciência da existência do colonizado – e ao mesmo tempo, do seu próprio *privilégio* – inicia-se um movimento sistemático de usurpação, que falaremos mais a frente (MEMMI, 2007, p. 41). Antes, é importante entender o fundo de cena da constituição da relação entre colonizador e colonizado:

Ele *sabia*, é claro, que a colônia não era habitada unicamente por colonos ou por colonizadores. Tinha até mesmo uma ideia dos colonizados, graças aos livros de leitura de sua infância; acompanhara no cinema um documentário qualquer sobre alguns de seus costumes, de preferência escolhidos por sua estranheza. Mas esses homens pertenciam precisamente ao domínio da imaginação, dos livros ou do espetáculo. Não lhe diziam respeito, ou muito pouco, indiretamente, por intermédio de imagens coletivas para toda a nação, epopeias militares, vagas considerações estratégicas. Ele se inquietou um pouco quando decidiu ele próprio ir para a colônia; mas não de maneira diferente da adotada em relação ao clima, talvez desfavorável, ou à água, que diziam calcária demais. Eis que esses homens subitamente, deixando de ser um mero elemento de um cenário geográfico, instalam-se em sua vida. Ele sequer pode decidir evitá-los: deve viver em constante relação com eles, pois é justamente essa relação que lhe permite a vida que decidiu buscar na colônia; é essa relação que é frutífera, que cria o privilégio. Ele se encontra sobre o prato de uma balança em cujo outro prato está o colonizado. Se seu nível de vida é elevado, é porque o do colonizado é baixo; se pode se beneficiar de uma mão-de-obra, de uma criadagem numerosa e pouco exigente, é porque o colonizado é explorável à vontade e não é protegido pelas leis da colônia, se obtém tão facilmente postos administrativos, é porque esses lhes são reservados e o colonizado é deles excluído; quanto mais ele respira à vontade, mais o colonizado sufoca. (MEMMI, 2007, p. 41-42).

Na verdade, Albert Memmi aponta que o colonizador faz três descobertas: lucro, privilégio e usurpação. Em relação a esses três descobrimentos, que Memmi chama de três progressos da consciência do colonizador, que de certa forma o *mistificam*, o primeiro é o fator motivador determinante da própria viagem colonial, o segundo indica que todo europeu nas colônias é privilegiado, em maior ou menor grau, e o terceiro denota a ilegitimidade e injustiça da situação colonial, ou seja, o colonizador é um privilegiado não legítimo, é um *usurpador*. Há ainda, entre colonizador e colonizado, um grupo de indivíduos recrutados entre os colonizados e que decide servir aos colonizadores e defender seus interesses: agentes de autoridade, funcionários, caides, policiais. Mas peso de todo o sistema colonial recai sobre os colonizados não cooptados. Essa estrutura em três camadas

funciona, constata Memmi, como uma pirâmide dos pequenos tiranos³⁸, com toda opressão e injustiça recaindo, pesadamente, sobre o verdadeiro habitante da colônia, o colonizado. O autor avança afirmando, categoricamente, que o *racismo resume e simboliza a relação fundamental que une colonizador e colonizado* e, por conta disso, o racismo faz parte de todos os colonialismos, em todas as épocas e em todos os lugares do mundo. O racismo, afirma Memmi, compartilha da mesma essência do colonialismo e, por conta disso, é a melhor expressão do fato colonial e a própria fisionomia do colonizador. O autor está convicto de que o racismo é o nutriente essencial da *imutabilidade*³⁹ da relação histórica entre colonizador e colonizado, que teve data de nascimento, mas é eterna (MEMMI, 2007, p. 43-111).

Albert Memmi expõe outra estratégia do colonizador, a *autoabsolvição*, em que justifica todos os atos da colonização por ser portador dos valores da civilização e da história e, com essa bandeira, realiza a missão de iluminar, acreditam, a escuridão degradante em que se encontra e, assim, salvá-lo. Essa missão histórica civilizacional, afirma Memmi, seria a base da legitimidade da colonização em todos os seus sentidos e consequências. Nessa linha, a colonização seria *eterna* porque, além da missão histórica civilizacional, seria impossível a ruptura da relação colonial, pois o colonizado seria naturalmente dado à servidão e o colonizador à dominação. Denunciando esse essencialismo característico do pensamento Ocidental mais perverso, Memmi sugere que essa *autoabsolvição* fundaria uma espécie de racismo caridoso, em que o colonizado deveria ser grato pela generosidade do colonizador, o que, na verdade, revela que, nessa relação colonial paternalista, o colonizador não tem deveres e, ao mesmo tempo, o colonizado não tem direitos. Mas, insiste o autor, a existência do colonizado exige e determina uma imagem do

³⁸ Termo usado por Étienne de La Boétie, humanista e filósofo francês, em seu *Discurso da Servidão Voluntária (1548)*, que representa uma das três razões para a servidão voluntária, ou seja, uma estrutura do poder em que “o tirano submete uns por intermédio dos outros”, isto é, à partir de cinco ou seis que estão no seu segredo, o tirano submete todo o povo à servidão. Albert Memmi desenvolve da seguinte forma: “Esta é a história da pirâmide dos pequenos tiranos: cada um, socialmente oprimido por alguém mais poderoso do que ele, encontra sempre um outro menos poderoso que possa oprimir, fazendo-se assim, por sua vez, tirano”.

³⁹ Aqui, Memmi parece apresentar a fonte do conceito de colonialidade da Teoria Decolonial. O que, dentro da minha hipótese de que Cesaire, Memmi e Fanon são pais fundadores do movimento pós-colonial, faz todo sentido. Para mim, os decoloniais beberam nessa fonte (por isso os incluo no movimento pós-colonial como “perspectiva latino-americana”) e, se não o fizeram, perderam uma grande oportunidade.

colonizado. Memmi afirma que o colonizado é descrito como preguiçoso, débil, retardado perverso, com maus instintos, ladrão, ligeiramente sádico, irresponsável, inapto ao conforto, à técnica e ao progresso, familiarizado com a miséria, alheio às necessidades, ingrato, dentre outros traços cuja *síntese objetiva* é quase impossível. Isso porque, explica o autor, além de alguns desses traços serem contraditórios entre si, cada um é emprestado ao colonizado não é resultado de uma observação objetiva, mas da instituição, da acusação, que institui cada traço no colonizado. Memmi completa denunciando que o alicerce da construção dessa imagem não-objetiva do colonizado são as exigências econômicas e afetivas do colonizador, ou seja, são *vantajosos*. No limite desse processo perverso de instituir o colonizado a seu bel-prazer, está a desumanização, a despersonalização, a desnaturalização, a negação da humanidade do colonizado, a exclusão da história e da cidade, pois é um ser de carência, miserável e doente. Isso porque o colonizador é indiferente ao que o colonizado realmente é, à ponto de não ter direito nem de decidir se é colonizado ou não, mas tem a obrigação de reconhecer o colonizador. Em suma, Memmi destaca que a colonização fabrica tanto colonizados como colonizadores. (MEMMI, 2007, p. 111-132).

2.1.4. O pensamento de Fanon

Frantz Fanon traz a dimensão da violência absoluta da colonização, que abarca a *diferença colonial*, a estrutura do sistema colonial, a relação entre colonizador e colonizado, suas sociabilidades, interterritorialidades, intersubjetividades, o processo de coisificação/animalização/desumanização, bem como as relações de poder dentro da situação colonial. Sua tese central é de que a colonização é sempre um fenômeno violento, ou seja, um processo histórico impetuoso de substituição total e absoluta de indivíduos e de desordem total e absoluta da sociedade, criando um panorama social inteiramente modificado. No âmbito da diferença imperial, global, a Europa se desenvolveu subdesenvolvendo o Terceiro Mundo. No âmbito da diferença colonial, local, o colono produziu e continua a produzir o colonizado e, poderíamos dizer, o descolonizado. No ponto alto do seu argumento, Fanon descreve a estrutura do mundo colonial. O descreve como um mundo bipartido

e regido por uma *lógica maniqueísta*, onde cada espécie de homens, uma representando o bem (o colono) e outra representando o mal (o colonizado) vive em um lado da interterritorialidade bipartida. Na linha divisória estão os postos policiais e as casernas, com seus soldados, que constituem verdadeiro poder disciplinar responsável por introjetar a violência nas casas e nos cérebros dos colonizados. Radicaliza o argumento afirmando que essa *lógica maniqueísta* é levada ao limite pela *desumanização* e *animalização* do colonizado pelo colono. É justamente nesse ponto crítico da violência colonial, o da sua *desumanização* e *animalização*, que o colonizado (re)descobre sua humanidade e enxerga uma imagem clara de ação para a reação e destruição do mundo colonial. (FANON, 2005, p. 51-59)

É indispensável compartilhar a descrição completa feita por Fanon da diferença entre a cidade do colonizado e a cidade do colono:

A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não à serviço de uma unidade superior. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados. Os pés do colono nunca se mostram, exceto talvez no mar, mas nunca se está bastante próximo deles. Pés protegidos por sapatos fortes, enquanto as ruas da sua cidade são limpas, lisas, sem buracos, sem pedriscos. A cidade do colono é uma cidade empanturrada, preguiçosa, seu ventre está sempre cheio de coisas boas. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia negra, a medina, a reserva é um lugar mal afamado, povoado de homens mal afamados. Ali, nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de sapatos, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada. É uma cidade de pretos, de “turcos”. O que o colonizado lança sobre a cidade do colono é um olhar de luxúria, um olhar de inveja. Sonhos de posse. Todos os modos de posse: sentar-se à mesa do colono, deitar-se na cama do colono, se possível com a mulher dele. O colonizado é um invejoso. O colono não ignora isso e, surpreendendo o seu olhar vago, constata amargamente e sempre alerta: “Eles querem o nosso lugar”. É verdade, não há um colonizado que não sonhe, ao menos uma vez por dia, instalar-se no lugar do colono. Esse mundo compartimentado, esse mundo cortado em dois, é habitado por espécies diferentes. [...] Quando se percebe, na sua imediatez, o contexto colonial, é patente que aquilo que fragmentou o mundo é primeiro o fato de pertencer ou não a tal espécie ou raça. (FANON, 2005, p. 57-58)

Nesse momento, Fanon começa a descrever o processo de descolonização – um processo também pautado pela violência –, detalhando, longamente, a relação da burguesia colonialista com os intelectuais e elites colonizadas, com os partidos nacionalistas, e destes com a massa do povo colonizado. O ponto central é que o colonizado começa a questionar o que chamo de anti-humanismo europeu. A descoberta pelo colonizado de que sua vida, seu corpo e sua fisiologia são os mesmos que os do colono provoca um *abalo essencial no mundo colonial*. Aborda outra questão importante: a religião como subterfúgio à opressão do sistema colonial. Para ele, é através de uma *superestrutura mágica*, de uma *atmosfera de mito e magia*, das *sessões de possessão-despossessão* e da *dança* que a afetividade, a libido e a agressividade se expressem. O colonizado sobrevive, para ele, travando uma batalha constante no *plano fantasmático*, num processo de *autoilusão*. Mas, no momento da luta de libertação, o *plano fantasmático* é abandonado e a batalha é travada no *plano real*, na realidade concreta. Fanon afirma que o processo de descolonização – a experiência vivida do colonizado, a mobilização das massas, bem como a revolução – como práxis absoluta, se concretiza na e pela violência, por meio do que chama de *violência atmosférica*, um ambiente de violência à flor da pele que toma conta de vários povos colonizados e que, ao estourar, propaga-se em onda, afetando colonizados, colonos e colonialistas. Estes últimos, juntos com os dirigentes nacionais, segundo Fanon, muitas das vezes optam pela “coexistência pacífica” ou pelo “neutralismo”, que o autor chama de “violência pacífica”, como forma de reação à violência atmosférica e ao perigo de instauração do socialismo no seio das massas colonizadas (FANON, 2005, p. 60-113)

Fanon amplia sua argumentação sobre a violência absoluta da (des)colonização para o âmbito internacional. O autor trata da “diferença imperial”, da relação entre países colonialistas/imperialistas e países colonizados/independentes, da estrutura e efeitos do sistema capitalista, bem como suas propostas anti-sistêmicas. Inicia destacando o *problema da evolução dos países europeus vs. evolução dos países subdesenvolvidos*, caracterizado pela ilusão dos países do Terceiro Mundo de que poderiam atingir o mesmo desenvolvimento dos países europeus através dos esforços do povo para esse fim. Critica essa *ilusão criadora* ao afirmar que o Terceiro

Mundo criou a Europa e, além disso, condenando-o à regressão e à morte no processo de descolonização e independência. Posto isto, propõe não apenas a *reparação moral* (independência), mas a *reparação material* (redistribuição das riquezas). Isso, na sua visão, ocorreria à partir de uma dupla tomada de consciência dos colonizados, em outras palavras, *do que lhes é devido* pelas potências capitalistas colonizadoras, por um lado e *do que devem pagar*, por outro. Sugere que os países subdesenvolvidos neguem o conflito capitalismo vs. socialismo e criem valores, métodos e estilos novos. Recomenda também que os povos subdesenvolvidos deveriam evoluir em autarquia coletiva, a partir do despertar das massas europeias e de sua amalgamação com as massas subdesenvolvidas. Ao que parece, Fanon vai além da proposta de uma revolução socialista. (FANON, 2005, p. 115-126)

2.2. As pistas

Retomo Gabriel Abend (2008), como ponto de partida para relacionar as pistas do debate decolonial. Dentre os seus sete significados de “teoria”, que apresentamos no capítulo 1, a *teoria₆* carrega componente normativo fundamental. Segundo Abend, o ponto básico é que a palavra “teoria” pode ser usada para se referir a um relato normativo ou até mesmo político. Para o autor, a *teoria₆* indica que a “teoria social” transcende a disciplina da sociologia. Ao falar de “revolução”, fica muito evidente o posicionamento político dos autores. Sendo assim, apresento fragmentos da ideia de “revolução” que subsidiem o diálogo decolonial, dando os fundamentos para um projeto crítico ético, político e epistemológico.

Imprescindível retomar, aqui, detalhes cruciais das interlocuções teóricas de alguns autores da releitura crítica para nortear a aproximação. Dipesh Chakrabarty (1998), como mencionei anteriormente, afirma que a Europa hiper-real deve ser deslocada de sua centralidade e hegemonia através do projeto de provincializá-la. Chakrabarty assevera que a autorrepresentação *moderna* faz parte de sua narrativa dominante e é compartilhada com os nacionalismos terceiro-mundistas, como ideologias modernizadoras. Sendo assim, para o autor o projeto de provincializar a “Europa” não pode ser um projeto nacionalista, autoctonista ou atavista, mas sim um projeto global de reescrita

na história da modernidade com suas ambivalências, contradições, uso da força e tragédias que a acompanham, o que empodera as lutas anticoloniais, por um lado e as lutas sociais e políticas por direitos de grupos marginalizados. Partha Chatterjee (2004), como vimos em momento anterior, utiliza os termos “moderno”, “novo”, “progresso” e “melhoramento” para demonstrar que a modernidade provocou efeitos em sete áreas da vida social: saúde, educação, renda, vida social, virtude, civilidade e religião, resultando em profundas mudanças na qualidade da sociabilidade. Além disso, Chatterjee afirma que a modernidade colocou a corporalidade dessas mudanças e, comparando o antes e o depois da colonização, houve um declínio significativo na saúde do povo, por conta da [1] degradação ambiental e insalubridade, [2] escassez alimentar e excesso de bebidas, [3] trabalho sem rotina e falta de exercícios e [4] modo de vida descoordenado, indisciplinado, de muitos desejos e consumista. Para Partha Chatterjee (2004) nesse cenário moderno de declínio, os subalternos tornam-se proscritos e intocáveis, o que os leva ao limite da opressão e carências ao ponto de tomarem consciência de que a situação precisa ser mudada, que o presente precisa ser modificado e de que é nossa tarefa promover essa transformação, de construir a “verdadeira” modernidade.

Sérgio Buarque propõe a *aniquilação das raízes coloniais* para inaugurar um estilo novo, uma nova sociedade. Como acredita que a *nossa revolução está em curso*, verificarei como a ideia de revolução pós-colonial – proposta pela tríade – pode ajudar a compreender a proposta buarqueana de uma *revolução vertical*. Em entrevista à *Revista Veja*, o autor explica essa proposição:

A ideia básica era de que nunca houve democracia no Brasil e de que necessitávamos de uma revolução vertical, que realmente implicasse a participação das camadas populares. Nunca uma revolução de superfície, como foram todas na história do Brasil, mas uma que mexesse com toda a estrutura social e política vigente (COELHO; HOLANDA, 1976, p. 3).

Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon abordam a revolução como única saída do colonizado para suprimir a colonização. É a expressão em ato da recusa absoluta da situação colonial. Para os três autores, tanto o colonizado quanto o colonizador precisam suprimir a colonização em si.

Cesaire afirma que não basta uma revolução dos métodos, mas “Revolução” (CESAIRE, 2010). Memmi escreve que não é suficiente a revolta, mas superar a *revolta* e promover a *revolução* (MEMMI, 2007). Fanon discorre que é necessário um questionamento integral da situação colonial e, por meio da violência, explodir o mundo colonial, desmantelando-o (FANON, 2005).

A partir dessas considerações, apresentaremos os fragmentos de “revolução” em cada autor e caminharemos seguindo as pistas desses excertos. O quanto a “grande revolução brasileira”, proposta por Sérgio Buarque, se aproxima e/ou se afasta da “revolução” proposta no campo da (pós)colonialidade? É uma provável questão a ser respondida no diálogo decolonial que se desenrolará à partir das indicações a seguir.

2.2.1. Fragmentos de “revolução” em Holanda

Sérgio Buarque questiona “como esperar transformações profundas em país onde eram mantidos os fundamentos tradicionais da situação que se pretendia ultrapassar?” (HOLANDA, 1995, p. 78). Afirma que enquanto perdurassem os padrões econômicos e sociais herdados da era colonial, e expressos principalmente na grande lavoura servida pelo braço escravo, as transformações mais ousadas teriam de ser superficiais e artificiosas. Reforça que ainda éramos presos à economia escravocrata, mas com a fantasia de moderna de uma grande democracia burguesa, um forte indicativo da profunda incompatibilidade entre as formas de vida copiadas de nações socialmente mais avançadas, de um lado, e o patriarcalismo e personalismo fixados entre nós por uma tradição de origens secular.

Holanda esclarece que durante a Monarquia e após, já durante a República, fazendeiros escravocratas e seus filhos, cujo prestígio repousava sobre o trabalho escravo, monopolizavam a política e as instituições. Mas muitos de seus representantes manifestaram inclinações anti-traditionalistas e empreenderam significativos movimentos antiliberais. Sérgio Buarque acrescenta que o século XIX, e mesmo após a proclamação da República, foi um período de febre intensa de reformas, que somadas ao *nativismo lusófono*, culminaram com a “abolição da escravidão”, ou seja, a supressão do tráfico negreiro” (HOLANDA, 1995, p. 74)

A primeira pista é “os movimentos reformadores de cima para baixo e a grande massa do povo”:

É curioso notar-se que os movimentos aparentemente reformadores, no Brasil, partiram quase sempre de cima para baixo: foram de inspiração intelectual, se assim se pode dizer, tanto quanto sentimental. Nossa independência, as conquistas liberais que fizemos durante o decurso de nossa evolução política vieram quase de surpresa; a grande massa do povo recebeu-as com displicência, ou hostilidade. [...] A fermentação liberalista, que precedeu à proclamação da independência, constitui obra de minorias exaltadas, sua repercussão foi bem limitada entre o povo, bem mais limitada, sem dúvida, do que o querem fazer crer os compêndios de história pátria. (HOLANDA, 1995, p. 260-161)

A segunda pista é “a Abolição, a grande revolução brasileira e o aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura”:

Se a data da Abolição marca no Brasil o fim do predomínio agrário, o quadro político instituído no ano seguinte quer responder à conveniência de uma forma adequada à nova composição social. Existe um elo secreto estabelecendo, entre esses dois acontecimentos e numerosos outros, uma revolução lenta, mas segura e concertada, a única que, rigorosamente, temos experimentado em toda a nossa vida nacional. [...] A grande revolução brasileira não é um fato que se registrasse em um instante preciso; é antes um processo demorado e que vem durando pelo menos três quartos de século. [...] Ainda testemunhamos presentemente, e por certo continuaremos a testemunhar durante largo tempo, as ressonâncias últimas do lento cataclismo, cujo sentido parece ser o do aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura para a inauguração de um estilo novo, que crismamos talvez ilusoriamente de americano, porque seus traços se acentuam com maior rapidez em nosso hemisfério. (HOLANDA, 1995, p. 171-172)

A terceira pista é “ressignificação dos ideais da revolução francesa e o impersonalismo democrático brasileiro”:

Emancipando-se da tutela das metrópoles europeias, cuidaram [as nações ibero-americanas] em adotar em suas cartas políticas, os princípios que se achavam na ordem do dia. As palavras Liberdade, Igualdade e Fraternidade sofreram a interpretação que pareceu ajustar-se melhor aos nossos velhos padrões patriarcais e coloniais, e as mudanças que inspiraram foram antes de aparato do que de substância. Ainda assim, enganados por essas exterioridades, não hesitamos, muitas vezes, em tentar levar às suas consequências radicais alguns daqueles princípios. Não é, pois, de estranhar, se o ponto extremo do impersonalismo democrático fosse encontrar seu terreno de eleição em um país sul-americano. (HOLANDA, 1995, p. 179)

A quarta pista é “a antítese liberalismo-caudilhismo, liquidação dos fundamentos personalistas e revogação da velha ordem colonial patriarcal”:

Uma superação da doutrina democrática só será efetivamente possível, entre nós, quando tenha sido vencida a antítese liberalismo-caudilhismo. Essa vitória nunca se consumará enquanto não se liquidem, por sua vez, os fundamentos personalistas e, por menos que o pareçam, aristocráticos, onde ainda assenta nossa vida social. Se o processo revolucionário a que vemos assistindo [...] tem um significado claro, será este o da dissolução lenta, posto que irrevogável, das sobrevivências arcaicas, que o nosso estatuto de país independente até hoje não conseguiu extirpar. Em palavras mais precisas, somente através de um processo semelhante teremos finalmente revogada a velha ordem colonial patriarcal, com todas as conseqüências morais, sociais e políticas que ela acarretou e continua a acarretar. (HOLANDA, 1995, p. 180)

A quinta pista é “revolução vertical e amalgamação das massas populares com as camadas superiores da sociedade”:

“De uma revolução”, dizia, “é talvez o que precisa a América do Sul. Não de uma revolução horizontal [...]. O mundo está farto de tais movimentos. O ideal seria uma boa e honesta revolução, uma revolução vertical [...]”. De que maneira se efetuará essa revolução? “Espero”, respondeu Smith, “que, quando vier, venha placidamente e tenha como remate a amalgamação, não o expurgo, das camadas superiores; [...] Lembrai-vos que os brasileiros estão hoje expiando os erros dos seus pais, tanto quanto os próprios erros. A sociedade foi mal formada nesta terra, desde suas raízes”. (HOLANDA, 1995, p. 181)

Resgatando as ponderações iniciais da introdução da seção *As pistas*, as 5 pistas de Sérgio Buarque dão a dimensão de sua ideia de revolução e permitem algumas reflexões. Conforme já me referi, um dos significados de teoria é de relato normativo ou político, ampliando o esforço de produção teórica para um projeto crítico, ético, político e epistemológico. Nesse sentido, o projeto de “Provincializar a Europa”, que visa deslocar a Europa e seu pensamento da centralidade e hegemonia, em especial nas narrativas das histórias não europeias, parece se aproximar [1] das ideias de aniquilamento das raízes ibéricas de nossa cultura e liquidação dos fundamentos personalistas, propostas por Holanda. Isso porque a auto-representação moderna da Europa é compartilhada, muitas das vezes acriticamente, pelos nacionalismos terceiro-mundistas, como fundamento das suas ideologias modernizadoras. Sérgio Buarque demonstra isso quando fala [2] da

ressignificação dos ideais da Revolução Francesa pela elite nacionalista brasileira e conseqüente impersonalismo democrático, assim como com [3] da antítese liberalismo-caudilhismo. Mas considerando o projeto de “Provincializa a Europa” como um projeto de reescrita da história da modernidade com suas contradições, uso da força e tragédia, servindo de fator motivador e empoderador de lutas decoloniais e de lutas sociais e políticas por direitos. O que mais chama a atenção na narrativa buarqueana [4] do significado da Abolição de 1888 e da grande revolução brasileira é mais uma vez a suavização dessas contradições, uso da força e tragédias. Holanda até aponta que [5] aqui os movimentos sempre foram reformadores e de cima para baixo, com a massa do povo à parte e sugere, para a revogação da velha ordem colonial patriarcal, uma revolução vertical, de baixo para cima. Mas suaviza ou nega as contradições e propõe a amalgamação das massas com as elites. A modernidade, como vimos, provoca efeitos deletérios na qualidade das sociabilidades e em todos os âmbitos da vida social. Esse cenário de declínio que leva o colonizado ao limite da opressão e das carências, fazendo-o tomar consciência da necessidade de transformar a realidade pelas lutas sociais e construir algo novo, por um possível processo revolucionário. Nesse ponto que acredito ser importante o diálogo decolonial com Cesaire, Memmi e Fanon.

2.2.2. Fragmentos de “revolução” em Cesaire

Aimé Cesaire faz uma poderosa reflexão sobre os fatores motivadores de uma possível revolução no mundo colonizado. Principia denunciando a narrativa eurocêntrica hegemônica, que afirma que o ocidente inventou a ciência, que apenas o Ocidente é capa de pensar, que às margens do mundo ocidental encontra-se o tenebroso domínio do pensamento primitivo, não racional, incapaz de lógica, paradigma do pensamento inautêntico. À partir daí, Cesaire mostra que uma somos levados à concluir que a Europa e o Ocidente são o manancial do humanismo, do respeito da dignidade humana, em contraposição ao resto do mundo, habitado por canibais que esquartejam e enfeitam crianças. Mas esse mundo ocidental é um personagem de um conto

fictício. Citando as palavras de Arthur Gobineu⁴⁰: “Só há história branca” e de Roger Caillois⁴¹: “Só há etnografia branca” – ambos ferrenhos proponentes da “superioridade unilateral da civilização ocidental sobre as civilizações exóticas” (CESAIRE, 2010, p. 68) –, destaca que é Ocidente quem faz etnografia dos outros, e não os outros que fazem etnografia do Ocidente. Em adição, Cesaire denuncia o humanismo europeu, justificando que o Ocidente é incapaz de vivenciar e praticar o humanismo verdadeiro, em suas palavras, o *humanismo na medida do mundo*. Isto posto, apresenta sua ideia de “revolução”:

Os índios massacrados, o mundo muçulmano esvaziado de si mesmo, o mundo chinês desonrado e desnaturado durante todo um século; o mundo negro desacreditado; vozes imensas apagadas para sempre; lugares atirados ao vento; todo este serviço mal feito, todo este desperdício, a humanidade reduzida a um monólogo, e vocês creem que tudo isto não se paga? A verdade é que nesta política “está inscrita a perda da Europa”, e que a Europa, senão tomar precauções, perecerá pelo vazio que criou ao redor de si. Acreditou-se que somente se abatiam índios ou hindus ou melanésios ou africanos. De fato, se derrubaram, uma após a outra, as muralhas mais aquém das quais podia desenvolver-se livremente a civilização europeia. [...] E então, me pergunto: que outra coisa fez a Europa burguesa? Ela socavou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades, extirpou “a raiz da diversidade”. Já não há mais dique. Já não há mais avenida. Chegou a hora do bárbaro. Do bárbaro moderno. A hora estadunidense. Violência, desmesura, desperdício, mercantilismo, exagero, gregarismo, a estupidez, a vulgaridade, a desordem. [...] Sei que muitos entre vocês, decepcionados com a Europa por conta do grande asco que não escolheram presenciar, se voltam – eu sei, em pequeno número – para os Estados Unidos, e se acostumam a ver neste país a um possível libertador. [...] E eis nós aqui prontos para correr o grande risco ianque. Então, mais uma vez, cuidado! A única dominação da qual já não se escapa mais é a estadunidense. Quero dizer da única que não se escapa completamente ileso. [...] Eis que o perigo é imenso... De maneira que se a Europa ocidental não toma ela mesma a iniciativa de uma política das “nacionalidades”, a iniciativa de uma política nova fundada no respeito aos povos e às culturas, na África, na Oceania, em Madagascar, ou seja, nas portas da África do Sul, nas Antilhas, nas portas dos Estados Unidos; se a Europa, afirmo, não galvaniza as culturas moribundas ou não suscita novas culturas; se não se converte em estímulos de nações e civilizações, dito isto sem ter em conta a admirável resistência dos povos coloniais [...], a Europa terá perdido ela própria sua última “oportunidade” e se cobrirá com suas próprias mãos com o lençol das trevas mortais. O que quer dizer, em resumo, que a salvação da Europa não reside em uma revolução dos métodos, mas na “Revolução”; que substituirá, enquanto esperamos uma sociedade sem classes, a férrea tirania de uma burguesia desumanizada pela preponderância de uma única classe

⁴⁰ Diplomata, escritor e filósofo francês. Um dos mais importantes teóricos do racismo no século XIX, que em seu *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas* trata da diluição e eventual desaparecimento das culturas pela miscigenação, que denomina “anarquia étnica”.

⁴¹ Sociólogo, antropólogo, crítico literário e ensaísta francês.

que tem uma missão universal, porque sofre em sua própria carne todos os males da história, todos os males universais: o proletariado. (CESAIRE, 2010).

2.2.3. Fragmentos de “revolução” em Memmi

Albert Memmi informa que é impossível que a situação colonial perdure, pois é impossível seu ajuste. Para Memmi, “encontrar uma nova ordem com a Europa implica repor ordem em si mesmo” (MEMMI, 2007, p. 184-185). O autor assinala que a recusa da presença europeia na colônia não se trata de recusar a Europa inteira, mas de um acerto de contas, do reconhecimento dos direitos do colonizado por parte do colonizador. Mas Memmi constata que esse acerto de contas é impossível. Porém, completa, as próprias contradições internas da colonização a levariam à óbito. Isso leva às seguintes formulações: [1] o colonizador, mesmo o aventureiro que age movido por uma missão histórica, é uma doença do europeu, de que ele deve se curar e se preservar; [2] a situação colonial sempre será levada ao limite, conduzindo o colonizado para além da *revolta*, à recusa absoluta da relação, a *revolução*. Memmi alega que só a liquidação completa da colonização é capaz de libertar o colonizado e resgatar sua humanidade. Ele finaliza com as seguintes considerações sobre “revolução” [leia-se *libertação completa*]:

A liquidação da colonização é apenas um prelúdio para sua libertação completa: para a reconquista de si mesmo. Para se libertar da colonização, ele precisou partir de sua própria opressão, das carências de seu grupo. Para que sua libertação seja completa, precisa se libertar de suas condições, certamente inevitáveis em sua luta. Nacionalista, porque devia lutar pela emergência e pela dignidade de sua nação, precisará sagrar-se livre em relação a esta. É claro que poderá se confirmar nacionalista. Mas é indispensável que seja livre para essa escolha, e não que exista apenas por intermédio de sua nação. Precisar-se sagrar-se livre em relação à religião de seu grupo, que poderá conservar ou rejeitar, mas deve parar de existir apenas por intermédio dela. Assim também para o passado, a tradição, a etnicidade etc. Em suma, deve parar de se definir por meio das categorias colonizadoras. O mesmo vale para o que o caracteriza negativamente. A famosa e absurda oposição Oriente-Occidente, por exemplo, essa antítese endurecida pelo colonizador, que assim instaurava uma barreira definitiva entre ele e o colonizado. O que significa, pois, o retorno ao Oriente? Se a opressão assumiu a figura da Inglaterra ou da França, as aquisições culturais e técnicas pertencem a todos os povos. A ciência não é ocidental ou oriental, como não é burguesa ou proletária. Só há duas maneiras de usar cimento, a boa ou má. (MEMMI, 2007, p. 189-190)

2.2.4. Fragmentos de “revolução” em Fanon

Fanon afirma, no parágrafo final de sua obra *Os condenados da terra*, que “para a Europa, para nós mesmos e para a humanidade, camaradas, é preciso renovarmo-nos, desenvolver um pensamento novo, tentar pôr de pé um homem novo” (FANON, 2005, p. 366). É um veemente manifesto pela descolonização epistemológica e desenvolvimento de um paradigma outro verdadeiramente humanista. E, é claro, envolve muito mais do que isso. Na verdade, clama para que “não paguemos tributo à Europa criando Estados, instituições e sociedades inspirados nela” (FANON, 2005, p. 365). Fanon solicita que saiamos da “ilusão criadora”, ou seja, da “obsessão de alcançar a Europa” (FANON, 2005, p. 362), pois tudo relacionado a ela é produto de “negações do homem, de avalanches de assassinatos” (idem), incluindo epistemicídios. Na verdade, clama para que não nos tornemos uma “terceira Europa”, mas que busquemos alternativas societárias anti-sistêmicas, visto que considera que os Estados Unidos foram bem sucedidos em alcançá-la e “se tornou um monstro, em que as taras, as doenças e a inumanidade da Europa atingiram dimensões pavorosas” (FANON, 2005, p. 363). Para ele, é preciso descolonizarmo-nos da Europa e dos EUA. As epistemologias europeia e norte-americana, para o autor, desenvolveram-se no *deserto da negação do homem*. Por isso mesmo, devemos romper definitivamente com as duas. Para Fanon, é preciso inovar, descobrir e dirigir-se à outro lugar, que não à Europa e EUA (FANON, 2005, p. 366).

Fanon afirma:

Agitando o Terceiro Mundo como uma maré que ameaçaria engolir toda a Europa, não se chegará a dividir as forças progressistas que querem conduzir a humanidade para a felicidade. O Terceiro Mundo não pretende organizar uma imensa cruzada da fome contra toda a Europa. O que ele espera daqueles que o mantiveram na escravidão durante séculos, é que o ajudem a reabilitar o homem, a fazer com que o homem triunfe, por toda a parte, de uma vez por todas. Mas é claro que não levamos a ingenuidade até acreditar que isso se fará com a cooperação e a boa vontade dos governos Europeus. Esse trabalho colossal que consiste em reintroduzir o homem no mundo, o homem total, se fará com a ajuda decisiva das massas europeias que – é preciso que elas reconheçam – muitas vezes se aliaram, sobre os problemas coloniais, às posições dos nossos senhores comuns. Para isso, é preciso primeiro que as massas europeias decidam despertar,

sacudir seus cérebros e parar de brincar, irresponsavelmente, de Bela Adormecida. (FANON, 2005, p. 126)

CONCLUSÃO: CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste capítulo, resumirei a presente pesquisa, sintetizando seu desenvolvimento na essência e restringindo-me ao corpo da exposição. Identificarei os principais aspectos teórico-metodológicos utilizados, discutirei suas implicações no estudo, reafirmarei as ideias principais, apresentarei os resultados e verificarei a hipótese de pesquisa. De mais a mais, apontarei perspectivas futuras abertas pela análise do tema.

Refazendo os passos da pesquisa

Esta pesquisa se propôs a responder à questão do quanto Sérgio Buarque de Holanda dialoga com o debate sobre *colonialidade*, com a hipótese de possíveis inovações teórico-metodológicas para a renovação do campo sociológico, posto que a posição da Sociologia nessa discussão ainda não é muito bem definida, muito por conta do dilema teoria social versus pensamento social. O objetivo, além da produção teórica atual, pela releitura do clássico e pela aproximação estratégica do pensamento social brasileiro com o pensamento pós-colonial, era apresentar pressupostos, pistas, elementos, indícios e anotações – condições indispensáveis e quase infraestruturais – para um diálogo decolonial entre Sérgio Buarque e autores centrais do movimento pós-colonial.

O primeiro passo metodológico foi fazer um balanço das leituras e recepções da obra ao longo dos mais de 80 anos, desde seu lançamento. O segundo passo foi optar pelo afastamento estratégico das leituras weberianas da obra, por acreditar que estão vinculadas sobremaneira na lógica eurocêntrica. O terceiro passo foi uma aproximação tática com o pós-colonialismo e, como não é um movimento teórico único, foi necessário percorrer o caminho de construção do seu argumento e pensamento. O quarto passo foi, a partir do mapeamento do movimento, definir o que é o movimento pós-colonial e selecionar quem seriam os interlocutores principais (para o possível diálogo decolonial) e os interlocutores auxiliares (para a releitura crítica). O quinto passo foi definir claramente o sentido de um exercício teórico significativo e atual, articulando teoria e pensamento social. O sexto passo foi

reler, criticamente, a obra *Raízes do Brasil* e extrair excertos que dialogavam com o pensamento dos interlocutores. O sétimo passo foi apresentar a trajetória de pesquisa, descrevendo o objeto, delimitando o tema, formulando a hipótese, estabelecendo os objetivos e discutindo os aspectos teórico-metodológicos. O oitavo passo foi apresentar o caminho percorrido para afastar-me das leituras weberianas e aproximar-me das leituras críticas pós-coloniais, começando por dar uma visão geral dos capítulos de *Raízes do Brasil*, passando pela epistemologia de Max Weber e as leituras weberianas da obra, seguindo pelo afastamento dessas leituras e, por fim, aproximando-me dos interlocutores auxiliares. O nono passo seria promover o diálogo decolonial entre Holanda, Cesaire, Memmi e Fanon. Mas os passos anteriores produziram elementos para um debate muito mais longo, profundo e amplo do que os limites dessa pesquisa. Sendo assim, o décimo passo foi reavaliar meu tema de pesquisa e apontar caminhos para a continuidade da pesquisa.

Portanto, na próxima seção, discuto os resultados obtidos nesse exercício teórico e apresento pressupostos e pistas para o diálogo decolonial mais abrangente a que me proponho.

Discussão dos resultados encontrados

Da vasta fortuna crítica da obra aqui analisada, além de identificar várias fontes ou “raízes” de *Raízes do Brasil*, obtive 10 balanços principais das leituras e recepções da obra e sua pluridisciplinaridade. Percebendo o predomínio das leituras weberianas, retornei à epistemologia de Max Weber, como “pensador da história” que procurava, no início do século XX, os dilemas, crises e singularidades da Modernidade. Desse retorno, fundamentei minha decisão de afastar-me das leituras weberianas de *Raízes*.

Da aproximação estratégica com o movimento pós-colonial, identifiquei quatro perspectivas críticas possíveis, considerando sua gênese como mundial: a do Sul, latino-americana, euroasiática e africana-afrodiáspórica, tendo o *encontro colonial* e o desafio ao eurocentrismo como ponto em comum. Percorrendo o percurso de construção das quatro perspectivas pós-coloniais, mapeei seus principais representantes e produzi um quadro teórico sugestivo, de onde identifiquei Aimé Cesaire, Albert Memmi e Frantz Fanon como autores

centrais. A partir da aproximação estratégica do pensamento social e do percurso de construção do movimento pós-colonial, adotei uma definição do que é o pós-colonialismo, para nortear minha investigação.

Dividi, metodologicamente, os capítulos de raízes em três grupos temáticos, o primeiro tratando da colonização (“nossas raízes coloniais”), o segundo da pós-colonização (“persistência das raízes coloniais”) e perspectivas para o futuro (“nossa revolução em curso”) e, com base nessa divisão, organizei quinze pressupostos e cinco pistas, à partir da releitura crítica, para o futuro diálogo decolonial. Diante do dilema teoria social versus pensamento social, adotei essa pesquisa como de pensamento sociológico pós-colonial (articulação entre teoria social/sociológica, pensamento social e pensamento pós-colonial), utilizando como base as reflexões de Marcelo Maia, Raewyn Connell, Julian Go e o do quadro dos sete sentidos de “teoria” de Gabriel Abend.

Aprofundei nas concepções dos interlocutores sobre o binarismo *Ocidente* (Europa) x *Oriente* (resto do mundo), suas estratégias para desafiar o eurocentrismo e a forma como analisam a *colonialidade*, o *encontro colonial*, a *diferença colonial*, a produção/reprodução/atualização dessa situação – com base em marcadores sociais da diferença, em especial a raça –, a colonização como fenômeno estrutural e estruturante pela racialização e pela violência e, por fim, suas noções de *reforma* e *revolução*. A releitura crítica panorâmica de *Raízes do Brasil*, no capítulo 1, primeiramente com interlocução da perspectiva do Sul (Raewyn Connell, Pierre Bourdieu, Gabriel Abend e Julian Go), em seguida da latino-americana (Aníbal Quijano, Ramon Grósfoguel, Santiago Castro-Gomez, Walter Mignolo e Júlio Pinto) e depois da perspectiva euroasiática (Sanjay Seth, Stuart Hall, Dipesh Chakrabarty e Partha Chatterjee), permitiu colocar em evidência alguns aspectos do clássico que as leituras weberianas identificavam como dados, mas que identifiquei como pressupostos, vislumbrando possibilidades para colocá-los em questão, a partir de nova releitura crítica, mais aprofundada e ampla, em diálogo decolonial futuro.

Os 15 pressupostos colocados em relevo do pensamento de Holanda são: [1] europeização, desterro e evolucionismo social; [2] europeísmo, territórios-ponte e herança ibérica; [3] iberismo, cultura da personalidade e

originalidade portuguesa; [4] aculturação, miscigenação e alma comum com Portugal; [5] ética da aventura, formação e evolução da sociedade brasileira; [6] civilização de raízes rurais e significado da Abolição de 1888; [7] ditadura dos domínios rurais, patriarcalismo e ideia de escravidão; [8] preeminência das elites rurais e supremacia das virtudes do intelecto; [9] ausência de burguesia urbana, mentalidade de casa grande e estrutura social *sui generis*; [10] presença massiva de negros e mouros cativos em Portugal; [11] mestiçagem, ausência de orgulho de raça e plasticidade social portuguesa; [12] contato íntimo com a população de cor e o *tornar-se negro* português; [13] moral das senzalas e sua influência nas várias esferas da sociedade colonial; [14] insuficiências do americanismo e permanência das raízes arcaicas; e [15] homem cordial, brasilidade e influência ancestral.

A releitura crítica, além de colocar em evidência as pressuposições acima relacionadas, ajudou a entender a estrutura básica do pensamento Ocidental, que considera a Europa sujeito da História e de todas as histórias, o que explicou o fato de Sérgio Buarque ter definido nossas raízes à partir da subjetividade e das ações objetivas dos colonizadores portugueses. Do ponto de vista da diferença colonial e imperial, Holanda faz sua macrointerpretação do ponto de vista do colonizador e da metrópole, valorizando o *personalismo* e o *iberismo* como determinantes na constituição de nossa brasilidade [*colonialidade*], sociedade e cultura. Cesaire, Memmi e Fanon invertem o olhar colonial e imperial, se propondo a reexaminar e recontar a história da colonização da perspectiva dos colonizados, negando o monólogo Ocidental que exclui os colonizados e afirmando o diálogo não-Ocidental que valoriza o ponto de vista do subalterno. A aproximação entre Holanda e a tríade explicou a posição coadjuvante dada por Holanda à africanos e ameríndios na constituição de nossas raízes, inclusive negando a violência do encontro e da situação colonial, ao propor a ausência do orgulho de raça e da relação amistosa dos portugueses com negros e índios, ao propor que são capazes de americanizarem-se, africanizarem-se e tornarem-se negros por sua plasticidade social.

Essa aproximação, visando um diálogo decolonial, se mostrou muito mais potencialmente frutífera do que minha hipótese supunha. Sendo assim, entendendo que os limites da pesquisa não permitiriam a articulação em nível

de aprofundamento e amplitude necessários, considerando que é nas noções de “revolução” dos autores que um diálogo decolonial se concretizaria. Com isso, encontrei 5 fragmentos da ideia de “revolução”, em Sérgio Buarque, que nos dão pistas importantes e que merecem ser colocados em questão: [1] movimentos reformadores de cima para baixo e a grande massa do povo; [2] Abolição, a grande revolução brasileira e o aniquilamento das raízes ibéricas; [3] Ressignificação das ideias da revolução francesa e o impersonalismo democrático brasileiro; [4] antítese liberalismo-caudilhismo, liquidação dos fundamentos personalistas e revogação da velha ordem colonial patriarcal; e [5] revolução vertical e amalgamação das massas populares com as camadas superiores. Sérgio Buarque propõe uma revolução em curso, uma dissolução e um cataclismo lentos.

Cesaire, Memmi e Fanon parecem expressar uma ideia de *colonialidade*, pelos excertos de suas obras, da seguinte forma: [1] a Europa é incapaz de resolver dois problemas causados por sua existência, que são o problema do proletariado e o problema colonial; [2] milhões de homens desarraigados de seus deuses, de suas terras, de seus costumes, de sua vida, da vida, da dança, da sabedoria; [3] milhões de homens aos quais sabiamente se lhes inculcou o medo, o complexo de inferioridade, o temor, o pôr-se de joelhos, o desespero, o servilismo; [4] o racismo é o nutriente essencial da *imutabilidade* da relação histórica entre colonizador e colonizado, que teve data de nascimento, mas é eterna; [5] colonização seria *eterna* porque, além da missão histórica civilizacional, seria impossível a ruptura da relação colonial, pois o colonizado seria naturalmente dado à servidão e o colonizador à dominação; E consideram revolução, como vimos no capítulo anterior: [1] recusa absoluta da relação entre colonizador e colonizado; [2] liquidação completa da situação colonial; [3] união dos escravizados oprimidos (africanos, ameríndios, asiáticos e outros) com potências produtivas modernas (proletariado), empoderados com a antiga fraternidade das ancestrais civilizações negras; [4] colonizado parar de se definir por categorias do colonizador; [5] abandonar a antítese Oriente-Occidente, que caracteriza o colonizado negativamente; [6] revolução não é revolução dos métodos; [7] mobilização das massas e luta no plano real; [8] reparação moral e material resultante de dupla tomada de consciência do colonizador e do colonizado; [9] evolução dos povos colonizados em autarquia

coletiva; [10] revolução socialista, pela amalgamação das “massas europeias” e das “massas subdesenvolvidas”.

Esse segundo sentido, parece se aproximar da ideia de “aniquilação das raízes coloniais” de Sérgio Buarque, mas como ele não trata a situação colonial da mesma forma que Cesaire, Memmi e Fanon, não é possível definir, por ora, se é o mesmo fio condutor. Talvez, quando Sérgio Buarque fala de “revolução vertical”, de baixo para cima, aproxime mais da ideia de revolução dos pais fundadores pós-coloniais, mas teríamos que problematizar um pouco. De antemão, o que vimos é que Sérgio Buarque fala da amalgamação das massas com as elites. Cesaire, Memmi e Fanon falam da amalgamação das massas escravizadas com massas proletarizadas. Além disso, a revolução que Cesaire, Memmi e Fanon propõem é violenta, a partir da explosão do colonizado, em resposta à opressão do colonizador. Sérgio Buarque propõe uma revolução lenta, sem deixar claro por que meios. De qualquer forma, a aproximação entre os autores aponta para uma discussão sobre revolução no sentido do protagonismo das massas populares.

Por fim, considerando a tese central de que o *personalismo* português, o *iberismo*, definiu nossas raízes e que essas raízes determinaram muitas das mazelas de nossa sociedade, minha conclusão é, ao mesmo tempo, mas um pressuposto a ser verificado no diálogo decolonial a ser realizado em pesquisa futura. Me parece que *iberismo* não é somente é um europeísmo reduzido, mas um europeísmo esclerosado, considerando a perspectiva pós-colonial de que o *colonizador* é uma doença do europeu. Isso não significa que nossa modernidade é incompleta por não termos sido colonizados por um país plenamente europeizado. Ao anunciar que “daremos ao mundo o homem cordial”, Sérgio Buarque parece fazer uma declaração decolonial, por enunciar uma brasilidade peculiar, algo forjado no Sul Global. Nossa modernidade, portanto, é singular e caracterizada por essa brasilidade. Mas em *Raízes do Brasil*, Sérgio Buarque afirma que o *homem cordial* é filho dos velhos padrões coloniais assentados nos domínios rurais. Com isso, apesar de caracterizar algo novo, *sui generis*, a *cordialidade* é *colonialidade*, à brasileira.

Sugestões para pesquisas futuras

Nessa pesquisa, o esforço feito foi de fazer, exercitar e aprender a articular teoria social, pensamento social e pensamento pós-colonial. Mapeei os pressupostos e pistas, não só em Sérgio Buarque, mas em Cesaire, Memmi e Fanon, bem como nos demais interlocutores, para a continuidade da pesquisa, que exigirá aprofundar em vários aspectos, como nas noções de ensaística, outras interlocuções no pensamento social brasileiro, pensamento social, teoria social e pensamento pós-colonial e dialogar com outros pesquisadores que promovem a releitura crítica pós-colonial no pensamento social brasileiro. Nesse último ponto, identifiquei, tardiamente, no final da pesquisa, o crítico literário Silviano Santiago e o sociólogo Marcos Oliveira.

Diante do exposto, encerro com as seguintes sugestões para o aprofundamento e ampliação dos resultados da pesquisa: [1] continuar a pesquisa, no doutorado, à partir dos pressupostos e pistas encontrados; [2] desenvolver o quadro teórico do movimento pós-colonial, por perspectiva, em um artigo; [3] questionar a noção de “pais fundadores”, da teoria social do Centro e da academia ocidentalizada; [4] ampliar o alcance do quadro sintético de significados de “teoria” de Gabriel Abend, articulando teoria social, pensamento social e pensamento pós-colonial; [5] pesquisar mais sobre a importância e os usos da ensaística na produção de teoria atual; [6] pesquisar o trabalho de Silviano Santiago sobre literatura brasileira à luz do pós-colonial e do sociólogo Marcos Oliveira sobre o propósito de *Raízes do Brasil* desde a colonialidade do poder, bem como outros autores; [7] pesquisar outros trabalhos de Cesaire, Memmi e Fanon sobre revolução.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABEND, Gabriel. The Meaning of 'Theory'. *Sociological Theory*, v. 26, n. 2, pp. 173-199, jun. 2008.

ALVES, I. M. A ensaística e o trabalho científico. *Logos – Comunicação e Universidade*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, p. 14-17, 2º sem., 2000.

ANHEZINI, Karina. Perspectivas e expectativas para novas interpretações da obra de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista História da Historiografia*. Ouro Preto, n. 09, ago. 2012, pp. 262-266.

AVELINO FILHO, George. As raízes de Raízes do Brasil. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 18, set.1987, pp. 33-41.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* [online]. 2013, n.11, pp.89-117.

BAUMAN, Zygmunt. *Retrotopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1ª ed., 2017, 164p.

BHABHA, Homi K. Interrogando a identidade. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p.70-104.

BOURDIEU, Pierre. Uma ciência que perturba. In: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, p. 16-29, 1983.

CALDEIRA, Ricardo de Castro (Org.), *Perfis buarqueanos: ensaios sobre Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina/Imprensa Oficial, 2005, 150p.

CANDIDO, Antonio (Org.). *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 1998, 135p.

_____. Sérgio em Berlim e depois. *Novos Estudos*, São Paulo, jul. 1982, v. 1, n. 3, pp. 4-9.

_____. A educação pela noite & outros ensaios. São Paulo: Ática, 1989. 264p.

CARVALHO, Adriana D. de S. A teoria weberiana na invenção do Brasil: Uma análise de *Raízes do Brasil* de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista Intratextos*, v. 3, n.1, p. 80-92, 2011.

CARVALHO, R. G. Autobiografia de *Raízes do Brasil*: lembrança e comemoração do ensaio nos anos 1970-1980. *Revista História da Historiografia*. Ouro Preto, n. 24, ago. 2017, pp. 144-161.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon. Prólogo: Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGUÉL, Ramon (coords.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos, Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 1ª. ed., 2007, 308p.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso Sobre o Colonialismo. Blumenau: Ed. Letras Contemporâneas, 2010, 84p.

CHAKRABARTY, Dipesh. Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?. In: *Representations*, No. 37, Special Issue: Imperial Fantasies and Postcolonial Histories. (Winter, 1992), pp. 1-26.

CHATTERJEE, Partha. "Nossa modernidade". In: *Colonialismo, modernidade e política*. Salvador: EdUFBA/CEAO, 2004, pp. 43-65.

CHATUVERDI, Vinayak (ed.). *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London and New York: Verso, 2000, 1st. Ed. 388p.

COELHO, J. M. A democracia é difícil: entrevista com Sérgio Buarque de Holanda. *Veja*, n. 386, p. 3-6, 28 jan. 1976.

CONNELL, Raewyn. Usando a Teoria do Sul: descolonizando o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu, v. 1, n. 1, p. 87-109, 2017.

_____. A iminente revolução na Teoria Social. *Rev. Bras. Ciênc. Soc., Brasília*, São Paulo, v. 27, n. 80, p. 09-20, out. 2011.

COSTA, Marcos. (org.). Sérgio Buarque de Holanda: Escritos coligidos – 1920-1979. São Paulo: Perseu Abramo, 2011, 2 vols., 648 p., 496p.

COSTA, Sérgio. O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 29, n. 3, p. 71-94, set./dez. 2014.

_____. Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Rev. Bras. Ci. Soc.* [online], vol. 21, n. 60, pp. 117-134. fev. 2006.

DIAS, Maria Odila Leite Silva. Sérgio Buarque de Holanda na USP. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 22, n. 8, p. 270-274, set/dez 1994.

_____. Raízes do Brasil é um livro atual, que permanece conosco (Entrevista). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos* [Online]. São Leopoldo, n. 205, 20 nov. 2006, pp. 06-08.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e Eurocentrismo, in *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. 374 p.

FLECK, Eliane. A psicologia do povo brasileiro (Entrevista). Revista do Instituto Humanitas Unisinos [Online]. São Leopoldo, n. 205, 20 nov. 2006, pp. 23-27.

GLES – Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos. Manifesto inaugural. Em: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y MENDIETA, Eduardo. Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

GO, Julian. Introduction: Entangling Postcoloniality and Sociological Thought. In: *Postcolonial Sociology: Political Power and Social Theory* - 24. Bingley: Emerald Publishing Limited, 2013, p. 3-34.

_____. Preface and Acknowledgments. In: *Postcolonial thought and social theory*. New York: Oxford University Press, 2016, p. ix-xii.

_____. Bourdieu, Argélia e a Perspectiva Pós-Colonial. *Contemporânea* [Online], v. 8, n. 1 p. 11-32, Jan.–Jun. 2018,

GROSFOGUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, Coimbra, n. 80, p. 115-147, mar. 2008.

_____. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. In: *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31, n. 1, p. 25-49, jan.-abr. 2016.

HALL, S. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: Da Diáspora. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, p. 101-128.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. 26ª ed. São Paulo: Companhia de Letras, 1995. 225 p.

_____. Raízes do Brasil. Edição crítica. Org. Lilia Moritz Schwartz e Pedro Meira Monteiro. Estabelecimento de texto e notas Mauricio Acuña e Marcelo Diego. São Paulo, Companhia das Letras, 2016. 544 p.

HOUNTONDI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, mar. 2008, p. 149-160.

HÜBINGER, Gangolf. Max Weber e a história cultural da modernidade. *Tempo Social*, v. 24, n. 1, p.119-136, 2012.

JAROUCHE, Mamede. A conquista de Alandalus segundo o relato de Abdulmalik Bin Ḥabīb (m. 238 H./853 d.C.). In: *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 35, maio/ago. 2017, p. 222-245.

KALBERG, Stephen. Max Weber: uma introdução. Rio de Janeiro: Zahar, 2010. 172p.

LAMOUNIER, Bolivar. Formação de um pensamento político autoritário na Primeira República: uma interpretação. In: BORIS, Fausto (org.). *O Brasil Republicano*. VII. Rio de Janeiro: Difel, 1985

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: *Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Set. 2005.

LYONS, J. 1977. *Semantics*. (2 volumes.) Cambridge and New York: Cambridge University Press.

MAIA, João Marcelo. Ao Sul da Teoria: A atualidade teórica do pensamento social brasileiro. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 26, n. 2, p. 71-94, ago. 2011.

MARRAS, S. (Org.). Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Edusp; IEB, 2012, p. 19-39.

MEMMI, Albert. Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MENDES, C. M. M. O ensaísmo na historiografia brasileira. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 34, n. 1, p. 91-100, 2012.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 505 p, 2003.

_____. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade, em: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

_____. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Rev. Bras. Ci. Soc.* [online], Vol. 32, nº 94. junho/2017.

_____. Desafios Decoloniais Hoje. *Epistemologias do Sul*, Foz do Iguaçu/PR, v. 1, n. 1, 2017, pp. 12-32.

MIGNOLO, W. D.; PINTO, J. R. S. A modernidade é de fato universal? Reemergência, desocidentalização e opção decolonial. *Civitas*, Porto Alegre, v. 15, n. 3, pp. 381-402, jul.-set. 2015.

MOISÉS, M. Dicionário de termos literários. Edição revista e ampliada. São Paulo: Cultrix, 2004, 520p.

MONTEIRO, Pedro Meira; EUGÊNIO, João Kennedy (orgs.). Sérgio Buarque de Holanda: perspectivas. Campinas: Editora da UNICAMP; Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, 718 p.

MONTEIRO, Pedro Meira. A queda do aventureiro: aventura, cordialidade e os novos tempos em Raízes do Brasil. Campinas: Editora da Unicamp, 1999, 335p.

NICOLAZZI, Fernando. Raízes do Brasil e o ensaio histórico brasileiro: da história filosófica à síntese sociológica, 1836-1936. *Rev. Bras. Hist.* [online], São Paulo, vol. 36, n. 73, 2016, pp. 89-110.

NOGUEIRA, Arlinda Rocha; PACHECO, Floripes de Moura; PILNIK, Márcia e HORCH, Rosemarie Erika. (org.). *Sérgio Buarque de Holanda: vida e obra*. São Paulo: Secretaria do Estado da Cultura; Instituto de Estudos Brasileiros/USP, 1988.

ODUDUWA, Abisogun Olatunji. O Pan-Africanismo: apontamentos e reflexões. *Diáspora Africana: Editora Filhos da África*, 2019, 1ª. Ed., 223p.

OLIVEIRA, Marcos de Jesus. A sociodiceia europeia e seu avesso: a propósito de 'Raízes do Brasil' desde a colonialidade do poder. *Revista de Ciências Sociais*, v. 49, p. 419-437, 2018.

PANTOJA, M. C. “Conhecimentos tradicionais”: uma discussão conceitual. In: X Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul-Occidental, 2016, Rio Branco. *Anais do Simpósio Linguagens e Identidades da/na Amazônia Sul Occidental*. Rio Branco: PPGLI/UFAC, v. 1, 2016.

PERRUSO, Marco Antonio. Uma trajetória dissonante: Francisco de Oliveira, a SUDENE e o CEBRAP. *Cad. CRH* [online]. 2013, vol.26, n.67, pp.179-192.

PETERS, Gabriel. De volta à Argélia: a encruzilhada etnossociológica de Bourdieu. *Tempo Social* [online], vol.29, n.1, abr. 2017, pp.275-303.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. em: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, Buenos Aires, CLACSO, 2005.

QUINTERO, Pablo; CONCHA ELIZALDE, Paz e FIGUEIRA, Patricia. Uma breve história dos estudos decoloniais. Arte e Descolonização, 3, São Paulo, 2019, pp. 3-12.

RICUPERO, Bernardo. Sete lições sobre as interpretações do Brasil. São Paulo: Alameda, 2007, 175p.

ROCHA, J. C. Castro. Raízes do Brasil: biografia de um livro-problema. In: MARRAS, S. (Org.). Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Edusp; IEB, 2012, p. 19-39.

ROCHA RODRIGUES, Wallace Faustino da. Uma crítica sociológica a Raízes do Brasil e caminhos para a interpretação brasileira. Século XXI, Revista de Ciências Sociais, v. 5, n. 2, p. 345-376, jul. / dez. 2015.

ROSA, Marcelo C. Rosa. Sociologias indígenas iorubá: a África, o desconcerto e ontologias na sociologia contemporânea. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v; 32, nº 67, p. .389-408, maio-ago. 2019.

SAID, Edward W. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1ª ed. (edição de bolso), 2007. 528p.

SANTIAGO, Silvano (Portal UFMG). Silvano Santiago: A literatura brasileira precisa superar o paradigma da formação e entrar no da inserção. 2015. Entrevista feita por Ewerton Martins Ribeiro. Disponível em: <https://www.ufmg.br/online/arquivos/037483.shtml>. Acesso em: 28 jun. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula [orgs.]. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010, 637p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Construindo as Epistemologias do Sul: Antologia Esencial. 1ª. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018. V. 1, 688 p.

SCHWARCZ, Lilian Moritz. Sérgio Buarque de Holanda e essa tal de “cordialidade”. *Psicanálise e cultura*, São Paulo, 2008, v. 31, n. 46, p.83-89.

SELL, Carlos Eduardo. Weber no Século XXI: Desafios e Dilemas de um Paradigma Weberiano. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 57, n. 1, 2014, p. 35-71.

SETH, Sanjay. Sociologia histórica e teoria pós-colonial: duas estratégias para desafiar o eurocentrismo. *Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia [Online]*. v. 7, n1, jan./jul. 2016, pp. 261-270.

_____. Razão ou raciocínio? Clio ou Shiva?. *História da Historiografia*, Ouro Preto, n. 11, p. 173-189, abr. 2013.

STOREY, John. What is Cultural Studies?. A Reader. London; New York: Arnold, 1996.

SWEDBERG, Richard. Max Weber hoje (Entrevista). *Cadernos IHU em Formação [Online]*. São Leopoldo, n. 3, Ano 1, 2005, pp. 28-31.

VAINFAS, Ronaldo. O imbróglio de *Raízes*: notas sobre a fortuna crítica da obra de Sérgio Buarque de Holanda. *Rev. Bras. Hist.* [online], São Paulo, vol. 36, n. 73, 2016, pp. 19-40.

VIANNA, L. J. W.. O moderno pactuou com o atraso e a civilidade pactuou com a cordialidade (Entrevista). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos [Online]*. São Leopoldo, n. 498, 28 nov. 2016, pp. 20-25.

WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento nas Ciências Sociais. In: Weber: Sociologia. COHN, Gabriel (Org.). São Paulo: Ática, 7ª ed., 1999, p. 79-127.

WEGNER, Robert. Raízes do Brasil: uma obra aberta que convida para o diálogo (Entrevista). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos [Online]*. São Leopoldo, n. 205, 20 nov. 2006, pp. 09-10.

_____. A insistência da cordialidade (Entrevista). *Revista do Instituto Humanitas Unisinos [Online]*. São Leopoldo, n. 498, 28 nov. 2016a, pp. 50-53.

_____. A montanha e os caminhos: Sérgio Buarque de Holanda entre Rio de Janeiro e São Paulo. *Rev. Bras. Hist.* [online], São Paulo, vol. 36, n. 73, 2016b, pp. 111-133.