



UFRRJ

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS

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

TESE

**CRIOLIZANDO O PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO: UM
DIÁLOGO DECOLONIAL COM SÉRGIO BUARQUE DE
HOLANDA, A PARTIR DA LEITURA INVERTIDA DO CLÁSSICO
“RAÍZES DO BRASIL”**

THIAGO DE OLIVEIRA THOBIAS

RIO DE JANEIRO

2026

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

CRIOLIZANDO O PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO: UM
DIÁLOGO DECOLONIAL COM SÉRGIO BUARQUE DE
HOLANDA, A PARTIR DA LEITURA INVERTIDA DO CLÁSSICO
“RAÍZES DO BRASIL”

THIAGO DE OLIVEIRA THOBIAS

Sob a orientação do professor

Dr. Marco Antonio Perruso

Tese submetida à banca de defesa como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor 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.

RIO DE JANEIRO

2026

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-
 Crioulizando o Pensamento Social Brasileiro: um
 diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, a
 partir da leitura invertida do clássico "Raízes do
 Brasil" / Thiago de Oliveira Thobias. - Rio de
 Janeiro, 2026.
 258 f.: il.

 Orientador: Marco Antonio Perruso.
 Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
 de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Ciências
 Sociais, 2026.

 1. Sérgio Buarque de Holanda. 2. Pensamento Social
 Brasileiro. 3. Pensamento Decolonial. 4. Diálogo
 Imaginário. 5. Intelectuais e Idéias. I. Perruso,
 Marco Antonio , 1969-, orient. II Universidade
 Federal Rural do Rio de Janeiro. Programa de Pós
 graduação em Ciências Sociais 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

Tese submetida à banca de defesa como requisito parcial para obtenção do grau de **Doutor 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.

Tese aprovada em: 10 / 03 / 2026

Banca examinadora:

Documento assinado digitalmente
 **MARCO ANTONIO PERRUSO**
Data: 29/05/2026 21:27:02-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Marco Antonio Perruso (Interno/Orientador)
PPGCS/UFRRJ

Documento assinado digitalmente
 **FLAVIA BRAGA VIEIRA**
Data: 31/05/2026 14:17:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Flávia Braga Vieira
PPGCS/UFRRJ (Interno)

Documento assinado digitalmente
 **MARCELLO FELISBERTO MORAIS DE ASSUNÇAO**
Data: 09/06/2026 14:38:04-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Marcello Felisberto Moraes de Assunção
DEE/FACED/UFRGS (Externo)

Documento assinado digitalmente
 **ADELIA MARIA MIGLIEVICH RIBEIRO**
Data: 10/06/2026 11:19:53-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Adelia Maria Miglievich Ribeiro
PPGCS/UFES (Externo)

Documento assinado digitalmente
 **RANDRA KEVELYN BARBOSA BARROS**
Data: 10/06/2026 21:12:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof^a. Dr^a. Randra Kevelyn Barbosa Barros
PPGL/UDESC (Externa)

Suplentes:

Prof^a. Dr^a. Luena Nascimento Nunes Pereira (PPGCS/UFRRJ)

Prof. Dr. José Ronaldo Trindade (DA/FFLCH/USP)

Prof^a. Dr^a. Gabriela Maria Lema Icasuriaga (PPGSS/UFRJ)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a duas mulheres que foram decisivas na minha vida até aqui. A primeira delas – que não sai da minha memória desde que a vi pela última vez aos 8 anos – é uma senhorinha preta, pobre, favelada e iletrada, mas de uma doçura, generosidade, simplicidade e 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 mentor espiritual 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 jamais imaginamos conhecer! Mas, em tempo algum esqueça de onde veio e nunca deixe de retribuir às dívidas de gratidão!”. O caminho a percorrer é longo! Muitas páginas para ler e escrever! Contudo, não há como esquecer dessas palavras... Estarás sempre comigo, vó “Bina”! A segunda, extensão e continuidade agigantada da primeira, é minha mãe, falecida aos 64 anos, em janeiro de 2023. Era uma mulher magnífica. Mudou o rumo da vida de milhares de pessoas com apenas um abraço ou uma palavra de encorajamento. No meu caso, ela garantiu que eu seguisse exatamente o rumo que vovó Bina visualizou. Com sua sensibilidade e sensibilidade únicas, ensinou-me a valorizar a sabedoria acima do conhecimento e as ações acima da intelectualidade. Te amo, mãe! Tenho certeza de que vocês duas estão muito felizes, observando e protegendo cada um de nós.

AGRADECIMENTOS

*“Gloriosa será a vida da pessoa que possui e manifesta gratidão”
(Daisaku Ikeda, 1928-2023)*

Foram inúmeros os desafios até este momento do doutoramento. O caminho de pesquisa que visualizei, após muito planejamento, mostrou-se mais desafiador do que poderia imaginar. A pandemia continuou nos assolando de forma devastadora e a realidade nos exigiu coragem para suportar e superar tudo que viesse, custasse o que custasse. Mas chegamos e, sem dúvida, falta espaço para agradecer a cada pessoa que contribuiu para mais essa significativa vitória em minha vida. Representando a todos, agradeço primeiramente ao meu mentor espiritual, Dr. Daisaku Ikeda (*in memoriam*), por me incentivar a criar uma magnífica história pessoal, que orgulhe meus ancestrais e que seja referência aos que virão; ao meu inigualável orientador e amigo, “Trog” (prof. Marco Antonio Perruso), que se mostrou muito mais do que um mentor acadêmico, por acreditar em mim e no meu projeto, desde nossa primeira conversa, no final de 2017. Trog tem toda minha admiração, respeito e reverência; ao meu pai por, mesmo em meio à profunda dor da perda da minha mãe, sua companheira de quase 50 anos, continuou a me inspirar pelo exemplo, com sabedoria, perseverança e muito amor; à minha esposa, por continuar se esforçando para olhar na mesma direção que eu e, mesmo nos momentos de exaustão – pois há pouco mais de quatro anos temos dedicado a criar nossos filhos gêmeos, Nicolas e Lucas –, com seu sorriso e olhar revitalizadores, me apoiou incondicionalmente; aos incríveis professores integrantes da banca, escolhidos com muito carinho e admiração, por me presentear com sua presença integral, desde o aceite até a leitura e pareceres atentos dos meus escritos; aos maravilhosos professores e funcionários do PPGCS, sem exceção; aos colegas da turma 2021, que sejamos resilientes, pois venceremos! A tantas outras pessoas que não citei, por conta do espaço: tenham a certeza de que agradecerei pessoalmente a cada um e a cada uma, oportunamente!

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

Para estudar o passado de um povo, de uma instituição, de uma classe, não basta aceitar, ao pé da letra, tudo quanto nos deixou a simples tradição escrita. É preciso fazer falar a multidão imensa dos figurantes mudos que enchem o panorama da história e são muitas vezes mais interessantes e mais importantes do que os outros, os que apenas escrevem a história.

(Sérgio Buarque de Holanda, 1902-1982)

Oh, meu corpo, faça de mim um homem que sempre questiona!

(Frantz Fanon, 1925-1961)

RESUMO

THOBIAS, Thiago de Oliveira. **Crioulizando o Pensamento Social Brasileiro: um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, a partir da leitura invertida do clássico “Raízes do Brasil”**. Rio de Janeiro. 2026. 258f. Tese (Doutorado Acadêmico) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

Este trabalho segue os pressupostos e pistas encontrados em minha pesquisa de mestrado, para um *diálogo decolonial* (THOBIAS, 2020) com Sérgio Buarque de Holanda, a partir da releitura crítica do clássico “Raízes do Brasil”. Desta vez, realizo a *leitura invertida* (TORRES-GARCIA, 1944) da obra, contribuindo para trazer ao debate intérpretes do Brasil invisibilizados e subestimados pelo Pensamento Social Brasileiro e que vem sendo reivindicados como decoloniais, por seu posicionamento crítico à modernidade ocidental, à colonialidade e ao racismo. Construo, a partir daí, um *diálogo imaginário* (BURAWÖY, 2010) entre Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez, Ailton Krenak e Paulo Freire. Espera-se que essa interlocução, tanto pelas aproximações quanto pelos afastamentos, possa contribuir para a *crioulização* (GLISSANT, 2005) do Pensamento Social Brasileiro, promovendo a abertura teórico-metodológico-epistemológica do campo para intelectuais e ideias *amefricano-confluentes* (GONZALEZ, 2020; BISPO DOS SANTOS, 2023). Trata-se de uma pesquisa teórica, bibliográfica, articulando teoria social, Pensamento Social Brasileiro e pensamento decolonial. Minha hipótese central é de que o Pensamento Social Brasileiro pode crioulizar-se, a partir de interpelações críticas decoloniais. A questão de pesquisa concentra-se no impacto que a articulação do pensamento de Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak pode produzir em nosso pensamento social e político. Nesse sentido, pesquisar as contribuições desses autores tem o potencial de renovar os estudos e pesquisas do campo. O objetivo geral da pesquisa é desenvolver um exercício teórico e de pensamento que se utilize e se articule às recentes discussões sobre *(de)colonialidade*. Para isso, como objetivos específicos proponho apresentar as possibilidades de *diálogo decolonial* da obra “Raízes do Brasil”; situar essa proposta de diálogo no contexto da renovação teórico-metodológico-epistemológica promovida por teorias insurgentes, com sua desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008), nas ciências sociais; chamar a atenção para alguns aspectos das ideias de Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak; articular o pensamento destes autores; e verificar os efeitos dessa articulação no Pensamento Social Brasileiro, tendo Sérgio Buarque e “Raízes do Brasil” como chave de entrada.

Palavras-chave: Sérgio Buarque de Holanda; Pensamento Social Brasileiro; Pensamento Decolonial; Diálogo imaginário; Intelectuais e Ideias.

ABSTRACT

THOBIAS, Thiago de Oliveira. **Creolizing Brazilian Social Thought: a decolonial dialogue with Sérgio Buarque de Holanda, based on an inverted reading of the classic “Roots of Brazil”**. Rio de Janeiro. 2026. 258f. Thesis (Academic Doctorate) – Postgraduate Program in Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

This work follows the assumptions and clues found in my master's research, for a decolonial dialogue (THOBIAS, 2020) with Sérgio Buarque de Holanda, based on the critical rereading of the classic “Roots of Brazil”. This time, I’m doing the *reverse reading* (TORRES-GARCIA, 1944) of the work, contributing to bringing to the debate interpreters from Brazil who have been made invisible and underestimated by Brazilian Social Thought and who have been claimed as decolonial, due to their critical positioning of western modernity, coloniality and racism. From there, I construct an imaginary dialogue (BURAWÖY, 2010) between Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez, Ailton Krenak and Paulo Freire. It is expected that this dialogue, both through approximations and separations, can contribute to the creolization (GLISSANT, 2005) of Brazilian Social Thought, promoting the theoretical-methodological-epistemological opening of the field to American-confluent intellectuals and ideas (GONZALEZ, 2020; BISPO DOS SANTOS, 2023). This is a theoretical, bibliographical research, articulating social theory, Brazilian Social Thought and decolonial thought. My central hypothesis is that Brazilian Social Thought can become creolized through critical decolonial interpellations. The research question focuses on the impact that the articulation of the thoughts of Paulo Freire, Lélia Gonzalez and Ailton Krenak can produce on our social and political thoughts. In this sense, researching the contributions of these authors has the potential to renew studies and research in the field. The general objective of the research is to develop a theoretical and thought exercise that uses and links to recent discussions about (de)coloniality. To this end, as specific objectives I propose to present the possibilities of decolonial dialogue in the work “Roots of Brazil”; situate this proposal for dialogue in the context of the theoretical-methodological-epistemological renewal promoted by insurgent theories, with their epistemic disobedience (MIGNOLO, 2008), in the social sciences; to draw attention to some aspects of the ideas of Paulo Freire, Lélia Gonzalez and Ailton Krenak; articulate the thoughts of these authors; and verify the effects of this articulation on Brazilian Social Thought, with Sérgio Buarque and “Roots of Brazil” as the entry key.

Keywords: Sérgio Buarque de Holanda; Brazilian Social Thought; Decolonial Thought; Imaginary Dialogue; Intellectuals and Ideas.

RESUMEN

THOBIAS, Thiago de Oliveira. **Creolizando el pensamiento social brasileño: un diálogo decolonial con Sérgio Buarque de Holanda, a partir de una lectura invertida del clásico “Raíces de Brasil”**. Rio de Janeiro. 2026. 258h. Tesis (Doctorado Académico) – Programa de Postgrado en Ciencias Sociales, Universidad Federal Rural de Río de Janeiro, Río de Janeiro.

Esta investigación sigue los supuestos y pistas encontradas en mi investigación de maestría, para un *diálogo descolonial* (THOBIAS, 2020) con Sérgio Buarque de Holanda, a partir de la relectura crítica del clásico “Raíces de Brasil”. Esta vez estoy haciendo *lectura invertida* (TORRES-GARCIA, 1944) de la obra, contribuyendo a traer al debate a intérpretes brasileños invisibilizados y subestimados por el Pensamiento Social Brasileño y reivindicados como decoloniales, debido a su posicionamiento crítico de la modernidad occidental, la colonialidad y el racismo. A partir de ahí, construyo un *diálogo imaginario* (BURAWÖY, 2010) entre Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez, Ailton Krenak y Paulo Freire. Se espera que este diálogo, tanto a través de aproximaciones como de separaciones, pueda contribuir a la *criollización* (GLISSANT, 2005) del Pensamiento Social Brasileño, promoviendo la apertura teórico-metodológica-epistemológica del campo a intelectuales e ideas *americano-confluente* (GONZALEZ, 2020; BISPO DOS SANTOS, 2023). Se trata de una investigación teórica, bibliográfica, que articula la teoría social, el Pensamiento Social Brasileño y el pensamiento decolonial. Mi hipótesis central es que el Pensamiento Social Brasileño puede criollizarse a través de interrogaciones críticas decoloniales. La pregunta de investigación se centra en el impacto que la articulación de los pensamientos de Paulo Freire, Lélia Gonzalez y Ailton Krenak puede producir en nuestro pensamiento social y político. En este sentido, investigar los aportes de estos autores tiene el potencial de renovar estudios e investigaciones en el campo. El objetivo general de la investigación es desarrollar un ejercicio teórico y de pensamiento que utilice y vincule discusiones recientes sobre (des)colonialidad. Para ello, como objetivos específicos propongo presentar las posibilidades del diálogo descolonial en la obra “Raíces de Brasil”; situar esta propuesta de diálogo en el contexto de la renovación teórico-metodológica-epistemológica promovida por las teorías insurgentes, con su *desobediencia epistémica* (MIGNOLO, 2008), en las ciencias sociales; llamar la atención sobre algunos aspectos de las ideas de Paulo Freire, Lélia Gonzalez y Ailton Krenak; articular los pensamientos de estos autores; y verificar los efectos de esa articulación en el Pensamiento Social Brasileño, con Sérgio Buarque y “Raíces de Brasil” como llave de entrada.

Palabras clave: Sérgio Buarque de Holanda; Pensamiento Social Brasileño; Pensamiento Decolonial; Diálogo Imaginario; Intelectuales e Ideas.

Lista de quadros

Quadro 1 - Principais autores da pesquisa de mestrado.....	5
Quadro 2 - Principais interlocutores da pesquisa de doutorado.	8

Lista de figuras

Figura 1 - Aprendendo com a obra “América Invertida”	71
Figura 2 - A dedicatória de Glissant e o pensamento do tremor.	78
Figura 3 - A obra “Pássaros” e as confluências de Nêgo Bispo.	83
Figura 4 - O encontro ideal entre Fanon e Bourdieu	88
Figura 5 - Debatendo com os renegados do Pensamento Brasileiro.	131

Lista de cenas

Cena 1 - Debate com os renegados do Pensamento Brasileiro.....	178
Cena 2 - Refletindo a partir da obra “América Invertida”	182
Cena 3 - Discutindo a crioulaização e o pensamento do tremor.	185
Cena 4 - Pensando a confluência de saberes de Nêgo Bispo	188
Cena 5 - Inspirando-se no encontro imaginário entre Fanon e Bourdieu	190
Cena 6 - O encontro imaginário acontece	192
Cena 7 - É possível um diálogo decolonial imaginário?	197

Lista de abreviações, siglas ou símbolos

ABCP	Associação Brasileira de Ciência Política
ABPN	Associação Brasileira de Pesquisadores Negros
ANPOCS	Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Ciências Sociais
COVID-19	Coronavirus Disease 2019, infecção pelo SARS-COV 2
CPDA/UFRRJ	Programa de Pós-graduação de Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade
DCS/UFRRJ	Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
IESP-UERJ	Instituto de Estudos Sociais e Políticos da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
LED/UFAL	Laboratório de Estudos do Discurso da Universidade Federal de Alagoas
NETSIB/UFES	Núcleo de Teoria Social e Interpretação do Brasil da Universidade Federal do Espírito Santo
PPGCP/UNIRIO	Programa de Pós-graduação em Ciência Política da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
PPGCS/UFRRJ	Programa de Pós-graduação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
PPGHIS/UFRJ	Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro
PPGSA/UFRJ	Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro
SBS	Sociedade Brasileira de Sociologia
UFMS	Universidade Federal do Mato Grosso do Sul
UFPA	Universidade Federal do Pará
UFRPE	Universidade Federal Rural de Pernambuco
UNESPAR	Universidade Estadual do Paraná
UNISINOS	Universidade do Vale do Rio Sinos
UT	Universidade de Toulouse
UTI	Unidade de Terapia Intensiva

SUMÁRIO

Considerações iniciais.....	1
Da minha implicação sociológica nesta pesquisa	1
Apresentação geral da pesquisa.....	3
1. Explorando o pensamento decolonial e construindo a estratégia teórico metodológica	11
1.1. Breve debate sobre o termo decolonial ou descolonial.....	11
1.2. Analítica da colonialidade: questões chaves.....	33
1.3. As dez teses sobre colonialidade e decolonialidade	38
1.4. Intelectuais e ideias decoloniais essenciais	51
1.4.1. Aníbal Quijano e o conceito basilar de colonialidade.....	53
1.4.2. Zulma Palermo e a opção decolonial.....	56
1.4.3. Walter Dignolo e a pauta oculta da modernidade.....	57
1.4.4. Ramón Grosfoguel, genocídios e Modernidade.....	59
1.4.5. Catherine Walsh e as pedagogias decoloniais	63
2. Construindo a estratégia teórico-metodológica.....	65
2.1. Um exercício de articulação do pensamento	65
2.2. Intelectuais e ideias para uma metodologia outra	67
2.2.1. Joaquín Torres-García e a “América Invertida”	68
2.2.2. Édouard Glissant e a criouliização do pensamento	72
2.2.3. Antonio Bispo, confluências e contra-colonização	80
2.2.4. Michael Burawöy e o diálogo imaginário.....	84
3. Por que Sérgio Buarque de Holanda? Por que “Raízes do Brasil”?	90
3.1. Por uma sociologia do intelectual Sérgio Buarque: o contexto	94
3.2. Raízes do Brasil: clássico em debate, outra vez, e não será a última .	103
3.3. O formato ensaístico de “Raízes do Brasil”: ampliando o debate	113
3.3.1. Jorge Larrosa, o ensaio e a escrita acadêmica	115
3.3.2. Germán Arciniegas e a América como ensaio	121
3.3.3. César Aira, o ensaio e seu tema.....	123
3.3.4. Christy Wampole e a ensaificação de tudo.....	126
4. Críticos em meio aos críticos: Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento e Clóvis Moura, renegados do Pensamento Social Brasileiro	129
4.1. Guerreiro Ramos, ideias fora do lugar e o problema do negro na Sociologia Brasileira.....	132

4.2. Abdias Nascimento, genocídio do povo negro e as estratégias de resistência dos (des)colonizados	137
4.3. Clóvis Moura, raízes do protesto negro e a ideologia histórica de extermínio dos povos racializados	143
5. Sergio Buarque encontra Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak: um exercício de diálogo imaginário	148
5.1. Os pensamentos de Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak: um prelúdio às ideias que nortearão o diálogo decolonial imaginário	149
5.1.1. A para-decolonialidade de Sérgio Buarque de Holanda	149
5.1.2. O encontro colonial em Paulo Freire.....	155
5.1.3. A amefricanidade de Lélia Gonzalez	162
5.1.4. Ailton Krenak e a violência colonial.....	169
5.2. Sérgio Buarque encontra Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos: embate crítico preliminar.....	177
5.3. Sérgio Buarque encontra Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak: definindo os termos do debate	182
5.4. O encontro imaginário acontece, mas será que o diálogo decolonial se concretiza?	192
À guisa de abertura para novas reflexões	206
Referências bibliográficas.....	214
ANEXO A – Caminhos metodológicos “não publicáveis”	233
ANEXO B – Uso de Inteligência Artificial na geração das imagens.....	238

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

DA MINHA IMPLICAÇÃO SOCIOLOGICA NESTA PESQUISA

Nenhuma pesquisa social emerge de um vazio histórico, político ou existencial. Toda formulação teórica parte de determinadas experiências, sensibilidades e posições de enunciação, ainda que a tradição acadêmica hegemônica frequentemente procure ocultá-las sob a aparência de neutralidade metodológica e universalidade abstrata. Nesse sentido, torna-se necessário explicitar, desde já, neste trabalho, algumas das condições subjetivas, sociais e intelectuais que atravessam esta investigação, especialmente porque a pesquisa dialoga com perspectivas decoloniais críticas à pretensão moderna do conhecimento descorporificado e desterritorializado – para começar a utilizar os termos decoloniais, evitando as pretensões abstratas e universalistas, ou ainda neutras e desterritorializadas, do pensamento eurocêntrico.

Parto da premissa de que minha trajetória social não constitui um elemento externo ou incidental à pesquisa, mas impacta diretamente as perguntas formuladas, os problemas selecionados e as sensibilidades analíticas mobilizadas ao longo desta investigação. Escrevo como homem negro, oriundo das classes populares e formado em meio às contradições estruturais da experiência periférica brasileira. Sob essa perspectiva, o interesse pelas relações entre colonialidade, racialização e formação social brasileira não nasce apenas de inquietações teóricas abstratas, mas também de experiências concretas, historicamente situadas, que sempre me provocaram a necessidade de elaboração sociológica.

Ao delinear o desenho desta pesquisa, fui progressivamente levado à suspeita de que determinadas dinâmicas relacionadas à permanência da colonialidade no Brasil talvez não possam ser plenamente compreendidas sem considerar aquilo que Walter Dignolo denomina corpo-política do conhecimento, ou mesmo aquilo que Frantz Fanon formula como sociogênese da racialização. Trata-se, portanto, de colocar sob análise a possibilidade de que as estruturas moderno-coloniais não operem apenas como categorias analíticas externas ao

sujeito pesquisador, mas também como experiências concretas, profunda e especificamente inscritas nos corpos e nas trajetórias sociais.

Nesse sentido, esta investigação aproxima-se, em caráter provisório e exploratório, daquilo que se convencionou chamar de uma reflexão epistemológica situada¹, atravessada pela experiência do corpo racializado. Não se pretende aqui substituir rigor analítico por testemunho subjetivo, tampouco reivindicar qualquer privilégio epistêmico automático derivado da experiência social. Ao contrário, a questão que se coloca – e que esta tese procura submeter à crítica – é se determinadas experiências, historicamente subalternizadas, podem produzir chaves de leitura inovadoras e horizontes de leitura singulares para certos problemas sociológicos historicamente negligenciados pelo cânone tradicional do Pensamento Social Brasileiro.

Tal inquietação aproximou-me, ainda nas etapas iniciais de delimitação do problema de pesquisa, de autoras e autores como Lélia Gonzalez, Alberto Guerreiro Ramos, Neusa Santos Souza, Frantz Fanon, Sueli Carneiro, Clóvis Moura, Beatriz Nascimento, W. E. B. Du Bois, Patricia Hill Collins, Achille Mbembe, Glória Anzaldúa, Paul Gilroy, bell hooks, Stuart Hall, Audre Lorde e Abdias Nascimento² – ou seja, intelectuais incontornáveis no que diz respeito às tensões entre experiência racializada, inserção institucional e produção de conhecimento crítico de fronteira. Em certa medida, esta pesquisa acompanha também um processo de elaboração crítica da própria condição negra enquanto problema sociológico, político e existencial, ainda que os limites, riscos e possibilidades desse movimento permaneçam em aberto.

Por essa razão, as reflexões, aproximações e tensionamentos conceituais apresentados nos capítulos seguintes devem ser compreendidos menos como afirmações conclusivas do que como hipóteses em investigação. A própria proposta de releitura crítica de “Raízes do Brasil”, articulando Pensamento Social Brasileiro e perspectivas decoloniais, constitui uma aposta teórico-metodológica

¹ Aqui, utilizo-me da ideia de “conhecimento situado” de Donna Haraway e da “Teoria do Ponto de Vista” do Feminismo Negro, como em Sandra Harding e Patrícia Hill Collins, em contraposição ao que chamam de “truque de Deus” (*god-trick*), que remete à pretensão da ciência tradicional de observar o mundo a partir do nada, de forma neutra, invisível e universal. Essas intelectuais negras argumentam que todo o conhecimento é produzido a partir de um corpo, de uma posição social e de um contexto histórico específicos. Logo, a única forma de alcançar uma objetividade real é assumir o próprio *locus* de enunciação.

² Nem todos serão reivindicados aqui nesta tese, pelos limites da pesquisa e para não ser injusto com outros nomes da mesma magnitude.

submetida, desde o início, à prova dos achados da pesquisa, da interlocução com as fontes e da crítica acadêmica.

É precisamente nessa zona de fronteira e tensão – entre experiência vivida e abstração teórica, entre implicação subjetiva e distanciamento analítico, entre o peso do cânone e as interpelações da crítica decolonial – que esta tese localiza seu principal problema sociológico.

APRESENTAÇÃO GERAL DA PESQUISA

Inicialmente, nesta seção, trago ideias e conceitos que desenvolverei melhor ao longo desta pesquisa. Há também o que não aparece nesta introdução, mas sim no decurso do estudo. Em relação aos que aqui aparecem, em alguns casos, introduzirei as definições, mas, de maneira geral, formularei cada um deles, gradualmente, no desenrolar do desenvolvimento do texto. Como um trabalho de pensamento social – em que realizei um exercício de imaginação e reflexão sociológica sobre o que nossa sociedade foi, é e será –, os conceitos e ideias foram decisivos na construção do argumento de defesa da tese.

Esta pesquisa não pretende apenas interpretar um clássico do Pensamento Social Brasileiro, mas tensionar criticamente os próprios limites epistemológicos do campo. Em certa medida, trata-se de um esforço de abertura do cânone sociológico brasileiro a interlocuções historicamente marginalizadas, deslocando o eixo tradicional das interpretações da formação nacional para perspectivas críticas produzidas a partir da experiência colonial, racial e periférica. Mais do que perguntar o que “Raízes do Brasil” disse sobre o país, interessa compreender o que sua permanência canônica revela sobre os critérios históricos de legitimação intelectual no Brasil e quais possibilidades emergem quando o clássico é relido a partir de autores, sujeitos e experiências frequentemente invisibilizados pelas narrativas hegemônicas do campo.

Nesse sentido, esta tese move-se simultaneamente em três níveis articulados: [1] uma releitura crítica de Sérgio Buarque de Holanda; [2] uma reflexão sobre os limites e possibilidades contemporâneas do Pensamento Social Brasileiro; e [3] uma aposta teórico-metodológica na descolonização parcial do cânone sociológico nacional por meio de exercícios de interlocução crítica, leitura invertida e criouliização do pensamento.

Dando continuidade às reflexões sociológicas, teóricas e de pensamento, feitas na pesquisa de mestrado, parto do princípio de que o objeto de estudo primordial do Pensamento Social Brasileiro é a formação do Brasil e suas consequências na contemporaneidade. Isso se conecta ao objeto de estudo do pensamento decolonial: a *colonialidade*, como permanências da estrutura colonial de dominação nas dimensões do poder, do ser e do saber. A escolha de Sérgio Buarque de Holanda, cujo pensamento e obra inaugural, “Raízes do Brasil”, é nosso objeto de estudo, dá-se por ser um autor primevo, com uma obra basilar, nos estudos sobre a formação da sociedade brasileira que tratam da permanência dos velhos padrões coloniais de dominação. Sérgio Buarque não é decolonial, mas, considerando que o Pensamento Social Brasileiro é repleto de *ideias fora do lugar* – mesmo com interpelações críticas como a de Guerreiro Ramos e sua proposta de *redução sociológica* –, é um intelectual cujas ideias são para-decoloniais. Aproximam-se da *decolonialidade*, mas carecem de elementos fundamentais do argumento decolonial.

Minha hipótese de pesquisa, em última análise, é a própria possibilidade do *diálogo imaginário* entre Sérgio Buarque de Holanda, um intelectual canônico do Pensamento Social Brasileiro e Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak, intelectuais que considero intérpretes do Brasil e pensadores críticos que vem sendo reivindicados, nos últimos anos, como pensadores decoloniais. Essa demanda justifica-se porque, dentre os intelectuais brasileiros congêneres, incorporam em suas interpretações, pensamentos críticos e reflexões sociológicas os conceitos-chaves do debate intelectual decolonial: o mito de fundação da modernidade, a colonialidade, o racismo epistêmico, a diferença colonial, a transmodernidade, o pensamento liminar, o pensamento de fronteira, a interculturalidade crítica, a pedagogia decolonial, dentre outros, que apresentarei no capítulo “Explorando o pensamento decolonial”.

Desde o mestrado, venho refletindo sobre as possibilidades do decolonial no Pensamento Social Brasileiro, concentrando-me na releitura crítica de “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda. O tema da pesquisa foi *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”*, defendida em 2020 no PPGCS/UFRRJ e orientada

pelo Prof. Dr. Marco Antonio Perruso e com a contribuição crítica de um ecossistema de leitores, de várias áreas das ciências humanas e sociais.

Diante da vastíssima fortuna crítica do clássico “Raízes do Brasil”, de Sérgio Buarque de Holanda, todos que leram minha dissertação, ou seus desdobramentos (resumos, papers e comunicações), reagiam com a seguinte questão: Mas por que Sérgio Buarque? Você quer salvar o Sérgio Buarque? E essa interrogação, de certa forma, atravessou todas as minhas reflexões. Em primeiro lugar, meu objetivo é contribuir para a renovação dos estudos e pesquisas em Pensamento Social no Brasil, dentro da atual tendência sociológica de descolonização teórico-metodológico-epistemológica e de abertura/revisão do cânone, relendo clássicos a partir do olhar e das ideias de autores invisibilizados e subestimados no e pelo campo.

Quadro 1 - Principais autores da pesquisa de mestrado.

	Sérgio Buarque de Holanda (1902-1982)	Aimé Fernand David Cesaire (1913-2008)	Albert Memmi (1920-2020)	Frantz Omar Fanon (1925-1961)
Ocupação	Historiador, sociólogo, escritor, crítico literário e jornalista	Poeta, dramaturgo, ensaísta e político da negritude	Filósofo, sociólogo, escritor e ensaísta	Psiquiatra, filósofo e ensaísta
Alma Mater	Universidade Federal do Rio de Janeiro	Escola Normal Superior de Paris	Universidade de Argel e Universidade de Paris-Sorbonne	Universidade de Lyon
Principal obra utilizada	Raízes do Brasil (1936)	Discurso sobre o colonialismo (1957)	Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador (1957)	Os condenados da terra (1961)
Nacionalidade	Brasileiro	Martinicano	Tunisiano	Martinicano

Por isso que escolhi Sérgio Buarque como chave de entrada nesse esforço decolonial, por ser um autor incontornável no cânone do pensamento brasileiro, com uma fortuna crítica e impacto indiscutíveis, além de escrever um ensaio aberto de interpretação do Brasil, no período de constituição das bases

das Ciências Sociais brasileiras. Praticamente todos os impasses que encontrei, ao longo do meu caminho de pesquisa, foram relacionados à atualidade da obra para uma leitura possível do Brasil contemporâneo. Primeiramente, ao articular o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda com os de Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon, esbarrei no (pres)suposto anacronismo metodológico.

Em seguida, outro desafio, relacionado ao anterior, foi a presunção – também por parte dos leitores e ouvintes dos meus trabalhos – de que Sérgio Buarque seria decolonial *avant a lettre*³, interpretação essa muito influenciada pela minha hipótese de indícios, em *Raízes do Brasil*, de que o autor se aproximou da formulação do conceito de *colonialidade*⁴ na concepção de sua ideia de *cordialidade*.

O sociólogo brasileiro Sérgio Costa afirma:

Como um livro de quase 80 anos de idade ainda é capaz de manter seu “frescor”? Por que é capaz de arrebatrar seus leitores como poucas obras de não ficção? Não existe uma resposta simples a estas perguntas. Certamente a biografia, a impressionante erudição e a força literária da escrita de Buarque de Holanda contribuíram para tal sucesso. Mas é o conteúdo propriamente dito de *Raízes do Brasil* que provoca tanto fascínio: trata-se de nada menos do que uma tentativa de superar a herança colonial” (COSTA, 2014, 823-824)

A partir desse comentário de Sérgio Costa, também me questiono como “*Raízes do Brasil*”, uma obra de quase 90 anos, mantém sua atualidade e, mesmo com um acervo crítico gigantesco, ainda está aberta a novas (re)leituras e (re)interpretações. Esse diagnóstico de que “trata-se de nada menos do que uma tentativa de superar a herança colonial” é significativo, por um lado, pois há uma tendência atual de releitura de clássicos de uma perspectiva decolonial e, por outro, “herança colonial” é o cerne da *colonialidade*.

³ A expressão francesa *avant a lettre* significa “antes do estado definitivo”, “antes do seu inteiro desenvolvimento” ou “antes de o termo existir”. É usada para designar o uso anacrônico de uma palavra que será, em tempos vindouros, amplamente utilizada. Aqui, utilizamos com o significado, segundo o dicionário Aulete Digital, do que existe antes mesmo de existir o próprio termo que o define.

⁴ O conceito de *colonialidade* (do ser, do saber, do poder e do sentir) é o eixo principal de toda elaboração do pensamento decolonial. Expressa a permanência dos efeitos da colonização, enraizando-se estruturalmente em todas as esferas de nossa vida e existência social, mesmo após o fim da colonização.

Isso aponta para a constatação de Robert Wegner de que “Raízes do Brasil fala de uma sociedade marcada pela sua herança ibérica” (WEGNER, 2016, p. 9). Essa concepção de que somos uma sociedade permeada pela herança colonial, que de fato Buarque de Holanda ruma em seu clássico, é o que aponta para a questão: Seria a *cordialidade* buarqueana, então, *colonialidade* à brasileira? (THOBIAS, 2020, p. 104).

Encerro o texto da minha dissertação de mestrado com essa questão e a utilizo como ponto de partida da presente pesquisa de doutoramento, cujo resultado apresento nas próximas páginas. De antemão, o que norteia essa constatação é a afirmação, reiterada em quase todos os capítulos do ensaio buarqueano, de que, social e politicamente, a estrutura de nossa sociedade colonial continua nos governando e de que, culturalmente, continuamos ibéricos e lusitanos.

Concluindo essa seção de questões iniciais, em minha pesquisa de mestrado, fiz um exercício teórico que elencou pressupostos e pistas para um diálogo decolonial mais amplo com Sérgio Buarque. A partir do “achado” de que o autor negligencia o protagonismo de africano-descendentes, ameríndios e mulheres⁵, nas raízes da formação social do Brasil, selecionei autores cujos pensamentos sociais contra-hegemônicos representam, em conjunto, esses sujeitos subalternizados e invisibilizados: Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak.

O tema desta tese é *Crioulizando o Pensamento Social Brasileiro: um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, a partir da leitura invertida do clássico “Raízes do Brasil”*. Utilizando como estratégia teórico-metodológico-epistemológica as ideias de *diálogo imaginário* de Michael Burawöy, de *virada decolonial* de Nelson Maldonado-Torres, de *leitura invertida* de Joaquín Torres García e de *crioulização* de Édouard Glissant, a proposta é promover uma releitura crítica do clássico buarqueano e um debate acerca das aproximações e afastamentos do Pensamento Social Brasileiro de Sérgio Buarque com o pensamento decolonial latino-americano de Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak. A partir de então, que contribuições essa interlocução proporciona para a abertura do cânone e do próprio pensamento brasileiro para novos autores –

⁵ Em termos contemporâneos, em conjunto, africano-descendentes, ameríndios e mulheres constituem os segmentos invisibilizados de nossas classes populares.

ou antigos, porém subestimados, invisibilizados e negligenciados – e novos olhares, renovando-se.

Quadro 2 - Principais interlocutores da pesquisa de doutorado.

	Paulo Reglus Neves Freire (1921-1997)	Lelia Gonzalez (1935-1994)	Ailton Alves Lacerda Krenak (1953)
Ocupação	Educador e filósofo	Historiadora, filósofa, antropóloga, ativista política e educadora brasileira	Líder indígena, ambientalista, filósofo, poeta e escritor brasileiro
<i>Alma Mater</i>	Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)	Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)	Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), honoris causa
Principal obra / texto a utilizar	Pedagogia do Oprimido (1968)	A categoria político-cultural de amefricanidade (1988)	Ideias para adiar o fim do mundo (2019)
Nacionalidade / Naturalidade	Brasileiro / Recife – PE	Brasileira / Belo Horizonte – MG	Brasileiro / Itabirinha - MG

Há uma passagem de “Raízes do Brasil”, dentre outras, em que Sérgio Buarque dá fortes indícios de aproximação com a ideia de *colonialidade*. No mesmo extrato, apresenta a estrutura de nossa sociedade – a *civilização de raízes rurais* permeada por velhos padrões rurais patriarcais – e a necessidade de seu desmantelamento. Nesse excerto, o autor parece ponderar sobre o que chama de *grande revolução brasileira* e seu potencial descolonizador:

Se o processo revolucionário a que vamos assistindo, e cujas etapas mais importantes foram sugeridas nestas páginas, 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 e patriarcal, com todas as consequências morais, sociais e políticas que ela acarretou e continua a acarretar (HOLANDA, 1995, p. 180)

Estamos buscando, para além do diálogo com Sérgio Buarque de Holanda, demonstrar a importância de Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton

Krenak para a descolonização da Sociologia e do Pensamento Social Brasileiro, na teoria, na pesquisa e na prática. Por isso, este também é um trabalho que contribui para a teorização do cânone e para canonização desses autores, parte do movimento de questionar o que há de clássico nos clássicos do campo através de releituras críticas, com investidas interpelativas de intelectuais negros, indígenas e mulheres. Dito isto, utilizei-me do recurso da inteligência artificial Google Gemini para gerar imagens fotorealísticas desse encontro hipotético entre Sérgio Buarque e, [1] em um primeiro momento, com Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos, um embate crítico preparatório para [2] em um segundo momento, encontrar com Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak, um debate decolonial imaginário que, por mais que possivelmente não tenha ocorrido, para os fins desta tese, precisa ser reconstituído. Também tem outros encontros imaginativos prévios no capítulo teórico-metodológico, que definirão os termos de ambos os debates.

Para tanto, eu me debrucei no capítulo *Colonialismo e revolução: Fanon encontra Bourdieu*, da obra *O marxismo encontra Bourdieu* (2010), do sociólogo britânico Michael Burawöy, para dar o acabamento metodológico ao *diálogo imaginário*⁶ de Sérgio Buarque de Holanda com esses interlocutores. Vale ressaltar que Sérgio Buarque, como é do conhecimento geral, é um autor consagrado pelo cânone, aclamação esta conquistada após sobreviver a um turbilhão de críticas ao longo dos 90 anos desde o lançamento de “Raízes do Brasil”. E, por conta disso, reitero que a intenção desta tese não é demonstrar a *decolonialidade* de Sérgio Buarque de Holanda, mas o potencial canônico do pensamento decolonial dos interlocutores, como ponto de partida para outros desafios críticos. E Sérgio Buarque e seu clássico “Raízes do Brasil” são minha escolha como chave de entrada nesse esforço de interpelação crítica de clássicos do nosso pensamento brasileiro.

Em relação ao desenho de pesquisa, no capítulo 1, “Explorando o pensamento decolonial”, introduzo os principais intelectuais e ideias do campo decolonial, além de extrair questões decoloniais balizadoras para o diálogo

⁶ O cientista social Jacob Gorender (1923-2013), um dos principais intelectuais marxistas brasileiros, também constrói um diálogo imaginativo em sua obra “Marcino e Liberatore: diálogos sobre marxismo, social-democracia e liberalismo”. Jacob Gorender formula o diálogo entre dois amigos, Marcino, um intelectual marxista e Liberatore, um intelectual liberal, que defendem suas perspectivas teóricas em torno de dez capítulos, cada um acerca de um tema específico.

decolonial, a partir das dez teses sobre colonialidade e descolonialidade de Nelson Maldonado-Torres. No capítulo 2, “Construindo a estratégia teórico-metodológica”, formulo as noções de leitura invertida, *diálogo imaginário* e crioulização de abordagens de pensamentos. No capítulo 3, “Por que Sérgio Buarque de Holanda? Por que ‘Raízes do Brasil’?”, faço uma análise da classicidade de “Raízes do Brasil” e do ensaísmo de Sérgio Buarque, além de contextualizar o autor e a obra para justificar a escolha do objeto. No capítulo 4, “Críticos em meio aos críticos: Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento e Clóvis Moura, renegados do Pensamento Social Brasileiro”, trago as considerações críticas desses intelectuais sobre o problema do negro no pensamento sociológico brasileiro, bem como suas investidas críticas ao Sérgio Buarque de “Raízes do Brasil”. No capítulo 5, “Sérgio Buarque de Holanda encontra Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak: um exercício de *diálogo imaginário*”, construo, finalmente, o diálogo decolonial imaginário, ilustrado pelas imagens fotorealísticas produzidas com inteligência artificial.

1. EXPLORANDO O PENSAMENTO DECOLONIAL E CONSTRUINDO A ESTRATÉGIA TEÓRICO METODOLÓGICA

1.1. BREVE DEBATE SOBRE O TERMO DECOLONIAL OU DESCOLONIAL

Antes de tudo, não poderia deixar de mencionar que Sérgio Buarque de Holanda não é decolonial! Nem mesmo *avant a la lettre*, ou melhor, antes da existência do termo decolonial ou da constituição do campo de estudos e pesquisas da (de)colonialidade. Tampouco anteviu as ideias e conceitos decoloniais. O que depreendi, durante a pesquisa de mestrado, foram formulações muito próximas da ideia de *colonialidade* em “Raízes do Brasil” (THOBIAS, 2020), mas não suficientes para caracterizar uma antevisão, no máximo um prenúncio. Não há indícios ou referências ao nosso mais erudito historiador em nenhum dos trabalhos dos integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade ou de qualquer intelectual decolonial. Ao contrário dos anticoloniais Aimé Césaire, Frantz Fanon e Albert Memmi – contemporâneos de Sérgio Buarque de Holanda –, amplamente referenciados nos estudos decoloniais e pós-coloniais. Precisamente por esse motivo que, em minha pesquisa de mestrado, aproximei os pensamentos desses autores ao de Sérgio Buarque de Holanda.

Também é importante ressaltar que não sou buarqueano e esta pesquisa não tem como objetivo aclamar ou celebrar o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda. Sua fortuna crítica é colossal (COSTA, 2014; VAINFAS, 2016) e sua condição de clássico canônico da historiografia e da sociologia brasileira é inquestionável. Para mais, apesar da forte tendência atual de contestar seu pensamento, muito motivada pelas críticas de Jessé de Souza – que, diga-se de passagem, não é um profundo conhecedor da perspectiva sociocultural da obra buarqueana e constrói um debate pouco frutífero para o Pensamento Social Brasileiro –, não seria necessário eu me colocar na posição de salvador ou defensor do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda. O que faço é iniciar, com essa pesquisa - como parte de um amplo movimento recente -, um esforço de dirigir um olhar racializado para o cânone do pensamento brasileiro, com fins

de reconstrução e descolonização do campo (ASSUNÇÃO e TRAPP, 2021; ASSUNÇÃO, 2024), elegendo “Raízes do Brasil” como chave de entrada.

Walter Mignolo afirma que:

“‘Colonialidade’ equivale a uma ‘matriz ou padrão colonial de poder’, o qual ou a qual é um complexo de relações que se esconde detrás da retórica da modernidade (o relato da salvação, progresso e felicidade) que justifica a violência da colonialidade. E descolonialidade é a resposta necessária tanto às falácias e ficções das promessas de progresso e desenvolvimento que a modernidade contempla, como à violência da colonialidade. As três palavras designam esferas de dicção e de ação e são interdependentes” (MIGNOLO, 2017, p. 13).

Como veremos, no capítulo sobre o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda, apesar do autor argumentar sobre um padrão colonial de poder que continua nos governando, desenvolver um certo discurso sobre a modernidade como promessa e, ademais, de propor a descolonização – utiliza a expressão “aniquilar os velhos padrões coloniais” –, reitero que não pode ser considerado decolonial. Por que? Segundo Walter Mignolo propõe, em sua relevante reflexão sobre os desafios decoloniais hoje, é preciso desprender-se das macro-narrativas ocidentais, munindo-se de uma epistemologia fronteira e consciência imigrante, para uma forma outra de pensar, fazer e viver e, logo, assumir uma postura de descolonização (MIGNOLO, 2017, p. 20).

Além disso, ainda segundo Mignolo, é preciso adotar uma corpo-política (sensibilidade de mundo) e uma geopolítica (visão de mundo) decolonial. Para Mignolo, escrever em espanhol, inglês, francês, alemão, português ou italiano (idiomas do colonizador), não significa uma demonstração de que o intelectual está preso à geopolítica do conhecimento eurocêntrico. Pelo contrário, revela que seu lócus de enunciação é a fronteira e, por habitarem a fronteira moderno/colonial e estarem presos a outras memórias – que eu anteciparia, aqui, como amefricanas –, têm os requisitos e condições para pensar, fazer e viver num lugar fronteiro decolonial. Para tanto, habitar e pensar na fronteira nos impõe sermos epistemologicamente desobedientes (MIGNOLO, 2017, p. 20).

“[...] o pensamento fronteiriço é a condição necessária para pensar descolonialmente. E quando nós, *anthropos*, escrevemos em línguas ocidentais modernas e imperiais (espanhol, inglês, francês, alemão, português ou italiano), o fazemos com nossos corpos na fronteira. [...] Desprendemo-nos da *humanitas*, tornamo-nos epistemologicamente desobedientes, e pensamos e fazemos descolonialmente, habitando e pensando nas fronteiras e as histórias locais, confrontando-nos aos projetos globais.” (MIGNOLO, 2017, p. 21).

Vemos, portanto, que o pensamento decolonial exige desprendimento, desobediência epistêmica e habitar as fronteiras e histórias locais. No caso de Sérgio Buarque de Holanda, cujo pensamento e ideias são nossa âncora de análise, em primeiro lugar, não há desprendimento em relação ao pensamento eurocêntrico, pois escreveu “Raízes do Brasil” a partir das reflexões, *in loco*, de pensadores do historicismo alemão, especialmente Max Weber. Em segundo lugar, como não há desprendimento do pensamento eurocêntrico – *humanitas* ou sujeito do conhecimento –, não há desobediência epistêmica. Mas, em última análise, mesmo Sérgio Buarque de Holanda olhando o Brasil da Europa, estando lá fisicamente e teoricamente, ainda considero que habita e pensa na fronteira. De modo que, veremos mais adiante, constrói seu conceito principal, o *homem cordial*, amalgamando a metodologia de tipos ideais (Max Weber) com a noção de opostos e contrários (Euclides da Cunha e Domingos Sarmiento). Tanto que a construção do seu *homem cordial* [e da *cordialidade*] revelou sua concepção de *civilização de raízes rurais*, que apontam para as características antropológicas, políticas e sociais que nos caracterizam até hoje. Por isso que, mais adiante, defenderei o argumento de uma “para-decolonialidade” de Sérgio Buarque de Holanda.

Além disso, a análise buarqueana de nossa formação social, apesar de para-decolonial, não considera a *racialização* como fator determinante, se afastando da ideia fanoniana anticolonial de *sociogênese*, fundamental para o pensamento decolonial, como segue em Mignolo:

Recordemos que a *sociogênese* é um conceito que não se baseia na lógica da de-notação (ao contrário da filo e da ontogênese), mas na lógica da enunciação e da classificação que tem o privilégio de classificar e, assim, decretar o racismo

epistêmico (seres menos racionais) e ontológico (seres humanamente inferiores): é ontologicamente inferior e, portanto, também o é epistemicamente; é inferior epistemicamente e, portanto, também o é ontologicamente. O conceito de *sociogênese* surge no momento mesmo em que toma consciência de ser “negro”, não pela cor da pele, mas por causa do imaginário racial do mundo colonial moderno (MIGNOLO, 2017, p. 22).

Tenho observado, nas coletâneas sobre Pensamento Social Brasileiro (BRANDÃO, 2005; BOTELHO, 2010; RUGAI, 2011; LYNCH, 2016; TOLENTINO, 2019), um déficit epistemológico quando se trata da temática da racialização/descolonização. Tanto sob a ótica da ausência de autores não-brancos quanto sob o ponto de vista da análise das raízes de nossa formação social considerando o encontro colonial e a racialização, ao modo fanoniano de pensar a formação social, pela *sociogênese*. Não somente Sérgio Buarque de Holanda, um dos nossos pensadores sociais e intérpretes pioneiros – quando se considera o período de constituição das Ciências Sociais –, negligenciou a racialização como fio condutor da interpretação da formação de nossas relações sociais. Mas acredito que esse descuido [ou omissão] seja um bom ponto de partida para a (re)leitura decolonial desse e de outros clássicos, bem como para repensar as coletâneas e dossiês de Pensamento Social Brasileiro. Longe de propor um manifesto para a decolonização do Pensamento Social Brasileiro na teoria, na pesquisa e na prática, como recomendaria Raewyn Connell, modestamente sugiro intensificar a investida decolonial para abertura do cânone e renovação do campo.

Mas, em contrapartida, há um movimento de impulso ao processo de racializar/decolonizar o pensamento social, seja em trabalhos individuais, (MAIA, 2011; PEREIRA, 2011; PERRUSO, 2017 e 2020; SILVA, 2022; ASSUNÇÃO, 2024; DUTRA, 2024; TAVOLARO, 2025) como em coletâneas (JACINTO, 2009; PERICÁS e SECCO, 2014; CHALHOUB e PINTO, 2016; ALVES et al., 2024), do qual o presente trabalho faz parte. Como venho argumentando, desde minha pesquisa do mestrado, os estudos e pesquisas em Pensamento Social Brasileiro, na atualidade, vem sofrendo a investida de novas intervenções e transmutando-se com releituras críticas dos clássicos e, especialmente, a abertura do cânone para a incorporação de novos temas e vozes – destacando-

se o pensamento racial negro, indígena e feminista –, em publicações acadêmicas e coletâneas temáticas recentes.

Como já mencionei, em minha pesquisa de mestrado, concentrei-me na aproximação do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda aos pensamentos de Frantz Fanon, Aimé Césaire e Albert Memmi. Dessa articulação, extrai pressupostos e pistas para o diálogo decolonial mais amplo que ora desenvolvo. Lá, deixei de lado o debate sobre modernidade, tão caro ao pensamento decolonial, como uma escolha teórico-metodológica, já que estava interessado em conceitos, categorias e ideias que demonstrassem as aproximações e afastamentos entre os autores. Na presente pesquisa, dedico uma parte significativa a esse debate sobre a modernidade e, preliminarmente, destaco aqui algumas considerações de Walter Dignolo sobre as categorias pré-modernidade, modernidade e pós-modernidade e como devemos considerá-las quando nos propomos a uma investigação decolonial.

Com minhas escusas pela citação prolixa, porém necessária, chamo a atenção para as concepções de modernidade como [1] narrativa hegemônica da civilização ocidental, [2] ficção na qual o eurocentrismo se funda e [3] opção, seja a modernidade hegemônica ou as alternativas. Além disso, crucial é a resposta decolonial decisiva de que “não há necessidade de uma modernidade nossa”, apontando para a demanda de transcendência da ideia de modernidade, via pensamento fronteiriço e opção decolonial. Vejamos que:

Colocar em interrogação a enunciação (quando, por que, onde, para quê) nos dota do conhecimento necessário para criar e transformar, e que parece necessário para imaginar e construir futuros globais; isso constitui o coração de qualquer investigação decolonial. [...] O que importa é a enunciação, não tanto o enunciado. Quando estava já estabelecido o conceito de “pós-modernidade”, uma série de conceitos complementares vieram à luz, aplicados a histórias coloniais locais: modernidades periféricas, alternativas ou subalternas, rupturas epistêmicas e mudanças paradigmáticas. Em primeiro lugar, a modernidade não é um desdobramento ontológico da história, mas a narrativa hegemônica da civilização ocidental. Assim, não há nenhuma necessidade de ser moderno. Ou melhor dizendo, é urgente desprender-se do devaneio segundo o qual se está fora da história se não se é moderno. [...] Resulta necessário eliminar o conceito de “pré-moderno”, que presta um bom serviço à modernidade imperial, para falar em seu lugar com orgulho do “não-moderno”. Argumentar o “não-moderno” requer uma prática de desprendimento e do pensar fronteiriço, para, assim,

legitimar que outros futuros mais justos e igualitários possam ser pensados e construídos para além da lógica da colonialidade constitutiva da retórica da modernidade. [...] A modernidade e a pós-modernidade são opções, não momentos ontológicos da história universal, assim como são opções as modernidades subalternas, alternativas ou periféricas. Todas elas são opções que negam e tentam impedir o desenvolvimento do pensamento fronteiriço e da opção decolonial. [...] A resposta decolonial tem sido dizer simplesmente: “não existe uma modernidade nossa”, como tem argumentado contundente e convincentemente Chatterjee. Mas também se poderia responder com a mesma contundência, a ideia de modernidade é uma ficção na qual o eurocentrismo se funda e devemos tratá-la como tal; o que torna irrelevante a necessidade de sermos modernos. Hoje diríamos que mais que “nos modernizar” a orientação é para “nos naturalizar”. (MIGNOLO, 2017, p. 24-27)

Detenho-me na importância de interrogar (quando, onde, porquê e para quê) como coração da investigação decolonial e, a partir daí, um breve debate sobre leitura a contrapelo, que fundamenta minha proposta de (re)leitura invertida. Em minha pesquisa de mestrado (THOBIAS, 2020), reiterando, realizei uma releitura crítica de “Raízes do Brasil”, onde extraí pressupostos e críticas para um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda. Essa (re)leitura foi “com” Sérgio Buarque, auxiliada por diversos dos seus comentadores. Aqui, farei uma leitura invertida, experimentando uma (re)leitura “contra” Sérgio Buarque, seguindo a recomendação de Walter Benjamin de escovar a história a contrapelo, que aponta para uma concepção dialética da cultura (LÖWY, 2011), para investigar nossas raízes do ponto de vista dos africanos, ameríndios e das mulheres que, em termos contemporâneos, aponta para o protagonismo das classes populares, historicamente oprimidas. Para Michael Löwy, uma leitura a contrapelo significa examinar a modernidade com um olhar distanciado e assumir o ponto de vista dos oprimidos, de uma perspectiva revolucionária/crítica (LÖWY, 2011, p. 24-25). Uma atitude tão somente decolonial – não dita nesses termos por Löwy, mas por mim –, de considerar os oprimidos não como objeto de estudo, mas como sujeitos da história.

Como um homem negro periférico, escrevendo na periferia do Rio de Janeiro e produzindo conhecimento em uma universidade na Baixada Fluminense, optei por desafiar o Pensamento Social Brasileiro, decolonialmente. Utilizo “Raízes do Brasil” como chave de entrada no cânone do campo, por um

lado, por tratar-se de um clássico e, por outro, pelo pensamento buarqueano trazer elementos que ajudam a pensar os desafios decoloniais atuais (MIGNOLO, 2017), já que em minha pesquisa de mestrado constato a negligência de Sérgio Buarque de Holanda ao protagonismo de africanos, ameríndios e das mulheres em nossa formação sócio-histórica, o que trato reiteradamente nessa pesquisa.

Apesar de acreditar que o pensamento social é multifacetado e multidisciplinar, para os fins desta pesquisa, poderia dizer que estou adotando uma postura decolonial de análise (reunindo elementos do pensamento negro, indígena e feminista), por estar implicado racialmente com uma perspectiva negra – mas não somente, posto que também indígena e popular – de pensar, fazer e teorizar. Como veremos, na construção do meu argumento de pesquisa, a própria ideia de *crioulização* do pensamento está ligada à necessidade de infundir e ampliar a perspectiva negra no Pensamento Social Brasileiro.

Quando iniciei meus estudos e pesquisas em Pensamento Social Brasileiro, mais especificamente o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda em *Raízes do Brasil*, (re)lido de uma perspectiva pós(de)colonial⁷, tinha apenas a intuição de que algo significativo poderia surgir desse pequeno esforço teórico, para abrir o cânone e renovar o campo. E a pesquisa de mestrado abriu horizontes de possibilidades para interpelar Sérgio Buarque com questões decoloniais, fazendo uma espécie de extrativismo teórico-metodológico [sustentável], ou seja, (re)ler de forma crítica, de vários pontos de vista, a fim de obter novas respostas e formular novas perguntas.

Gostaria de me deter, a partir desse ponto, no debate em torno do termo pós(de)decolonial, apesar de já ter afirmado, anteriormente, que não o utilizarei, pois adotarei uma posição decolonial. Defendo o termo por acreditar no *mutualismo*⁸ entre as perspectivas anticolonial, pós-colonial e decolonial.

⁷ O termo pós(de)colonial foi criado em 2021, quando o GT Estudos Culturais e Epistemologias Outras, do Congresso Brasileiro de Sociologia, foi renomeado para Sociologias Emergentes, Estudos Culturais e Pós(De)Coloniais. A expressão pós(de)colonial valoriza as aproximações e afastamentos das perspectivas teórico-metodológico-epistemológicas anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais. Doravante, adoto o termo decolonial, por acreditar que contempla o movimento teórico, prático e de pesquisa que se propõe a descolonizar e abrir o cânone do pensamento social. Para os fins desta pesquisa, para renovação dos estudos e pesquisa em Pensamento Social Brasileiro..

⁸ Em Biologia, mutualismo é um tipo específico de simbiose em que ambos os organismos envolvidos são beneficiados pela interação, inclusive (e frequentemente) pela troca de nutrientes ou acesso a fontes de alimento. Adaptando o termo, aqui, para designar as aproximações e

Corroborar com essa ideia a seguinte reflexão de Walter Mignolo a respeito da nutrição mútua entre as perspectivas pós-colonial e o decolonial:

Os trabalhos de Ashis Nandy ou Vandana Shiva na Índia são uma manifestação do pensamento decolonial mais do que da teoria pós-colonial. Os africanos Paulin J. Hountondji e Kwasi Wiredu estão mais próximos do legado da descolonização do que do pós-colonialismo. O intelectual aimará Patzi Paco na Bolívia ou Lewis Gordon na Jamaica/Estados Unidos argumentam em termos decoloniais antes que pós-coloniais. Dado que o ponto de origem do pós-colonialismo foi, principalmente, a Inglaterra e os Estados Unidos, e seus principais impulsores foram intelectuais do Terceiro Mundo (como diria Arif Dirlik), parece mais fácil para os intelectuais europeus aceitar o pensamento pós-colonial do que o decolonial. Como já disse, o pensamento decolonial é mais semelhante à pele e às localizações geo-históricas dos migrantes do Terceiro Mundo, que a pele dos “europeus nativos” no Primeiro Mundo. Nada impede que um corpo branco na Europa ocidental possa sentir como a colonialidade opera nos corpos não-europeus (MIGNOLO, 2017, p. 27)

Ainda que tenha afirmado que utilizarei o termo decolonial, ainda resta uma interrogação quanto aos termos termo decolonial ou descolonial. Isto posto, para que a dúvida não persista, utilizo-me das considerações de Catherine Walsh:

“Suprimir o ‘s’ e nomear ‘decolonial’ não é promover um anglicismo. Pelo contrário, é marcar uma distinção com o significado em castelhano do ‘des’. Não pretendemos simplesmente desarmar, desfazer ou reverter o colonial; ou seja, passar de um momento colonial a um não colonial, como se fosse possível que seus padrões e marcas deixassem de existir. A intenção, ao invés disso, é sinalizar e provocar um posicionamento, uma postura e atitude contínua, de transgredir, intervir, insurgir e incidir. O decolonial denota, então, um caminho de luta contínuo no qual podemos identificar, visibilizar e fortalecer ‘lugares’ de exterioridade e construções alternativas”⁹ (WALSH apud MALDONADO-TORRES, 2024, p. 10)

afastamentos entre as perspectivas anticolonial, pós-colonial e decolonial, acreditando na inter-relação entre eles.

⁹ A passagem original de Catherine Walsh é a seguinte: Suprimir la “s” y nombrar “decolonial” no es promover un anglicismo. Por el contrario, es marcar una distinción con el significado en castellano del “des”. No pretendemos simplemente desarmar, deshacer o revertir lo colonial; es decir, pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. La intención, más bien, es señalar y provocar un posicionamiento – una postura y actitud continua – de transgredir, intervenir, in-surgir e incidir. Lo decolonial denota,

Catherine Walsh aponta que o decolonial transcende o descolonial. Para a autora, o decolonial é uma postura disciplinar e uma atitude teórico-metodológica de transgressão, de intervenção, de insurgência e de incidência. Acredito que o debate não deve girar em torno da diferença entre “de” e “des” ser um anglicismo ou um castelhanismo [espanholismo]. Da perspectiva da potência do pensamento social – e da produção de teoria social atual –, a ênfase deve estar, como já nos referimos, na descolonização na teoria, na pesquisa e na prática (CONNELL, 2017). O “descolonial” está relacionado à perspectiva pós-colonial de desarmar, desfazer e reverter o processo colonial, quando se considera a passagem de uma situação colonial para uma condição pós-colonial [ou não-colonial]. Já o “decolonial” guarda relação, conforme afirma Walsh, com uma luta contínua contra as permanências da colonização, contra a colonialidade. Não somente Catherine Walsh, mas a maioria dos integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade utilizam o termo “decolonial”, como atitude distintiva em relação a outros movimentos teóricos de descolonização.

Contudo, talvez seja importante levar em conta as considerações do sociólogo porto-riquenho Agustín Lao-Montes, defensor obstinado do termo “descolonial”. Agustín Lao-Montes utiliza o termo “descolonial” como sinônimo de “contra-colonial”, ao apontar para uma fenomenologia pós-colonial, no sentido de Homi Bhaba no prefácio de 2004 de “Pele Negra, Máscaras Brancas”. Para Lao-Montes, trata-se de um projeto ético-político, pautado na luta e na violência, de combate aos binarismos maniqueístas da colonialidade, a face oculta da Modernidade desumanizadora e destruidora de corpos e epistemes de subalternos (pós)colonizados (LAO-MONTES, 2011, prólogo da edição cubana de “Os condenados da terra”). Eu concordo em parte com Lao-Montes, pois a fenomenologia pós-colonial, [não só] de Homi Bhabha, quando se refere à descolonização, aponta para a eliminação dos resquícios da colonização e o pensamento decolonial sugere um esforço incessante de combate à colonialidade do poder, do ser e do saber, não como traços do colonial, mas como sobrevivências que se reproduzem e se atualizam.

entonces, un camino de lucha continuo en el cual podemos identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alternativas (WALSH, 2009, p. 14-15)

Outro aspecto da minha concordância parcial com Agustín Lao-Montes é que o “contra-colonial”¹⁰, da maneira como formulado por Nêgo Bispo, é a luta constante contra o poder colonial ao qual os povos originários nunca cederam. Nêgo Bispo afirma que, como os povos quilombolas nunca foram colonizados, sua luta não é “decolonial”, mas “contra-colonial”. Também concordo em parte com Bispo, porque apesar de africanos, ameríndios e mulheres terem sido, sistematicamente, sequestrados, escravizados e exterminados, nunca foram totalmente dominados, tanto que sobrevivem em luta até os dias de hoje. Conceitualmente, o contra-colonial é mais sinônimo do decolonial do que do descolonial, posto que propõe processos de resistência e de luta. Sendo assim, meu posicionamento é a favor do termo decolonial, mas proponho que continuemos a examinar o argumento lao-montiano para dirimir qualquer dúvida a respeito do pensamento decolonial, como parte do amplo movimento de descolonização.

Agustín Lao-Montes sinaliza um ponto que já destacamos aqui, o da centralidade do pensamento fanoniano na base das perspectivas pós-colonial e decolonial, o que acredito reforçar que a escolha entre decolonial e descolonial é uma questão de opção teórico-metodológica:

Em certa medida, Fanon tornou-se uma referência comum na teoria e crítica pós-colonial e decolonial e, como resultado, o leque hermenêutico de leituras de sua obra e seus significados atuais proliferou (LAO-MONTES, 2011, prólogo da edição cubana de “Os condenados da terra”).

Fanon é o fio condutor de uma perspectiva mais ampla que, justificadamente, poderíamos chamar de pós(de)colonial. Mas reitero que, para os fins deste trabalho, vamos adotar uma posição decolonial, afro-latino-americana ou amefricana, pois aqui me concentro nos argumentos dos intelectuais vinculados ao Grupo Modernidade/Colonialidade e traço as bases de um debate com autores contra-coloniais brasileiros. Considerando a perspectiva lao-montiana de contra-colonialidade como de(s)colonialidade. Mas será que

¹⁰ “E vamos compreender por contra-colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (BISPO DOS SANTOS, 2015, p. 48).

Agustín Lao-Montes realmente defende o termo descolonial e critica o termo decolonial?

Em um sentido mais amplo, a dupla crítica significa a articulação da crítica imanente, que desconstrói e implode as contradições e impasses internos dos processos e categorias dentro de um universo particular, enquanto a crítica externa é realizada a partir de posições de enunciação que correspondem a histórias e culturas com seus próprios saberes, lógicas e categorias que são negados e subalternizados nos registros hegemônicos de poder e saber. É assim que a dupla crítica tem sido amplamente entendida na chamada virada descolonial (LAO-MONTES, 2017, p. 22, tradução nossa).

Agustín Lao-Montes propõe a articulação entre a crítica imanente e a crítica externa como método no pensamento descolonial. Por um lado, a crítica imanente propõe a desconstrução da teoria social eurocêntrica, e suas metanarrativas, que toma a América Latina como objeto e mera produtora de pensamento social – como se teorizar fosse uma atividade sociológica maior (logo uma atividade européia) e pensar fosse um trabalho sociológico menor (portanto uma tarefa não-eurocêntrica). Por outro, pretende construir uma perspectiva teórica e de pensamento polifônica, com intelectuais e ideias não-eurocêntricos e que historicamente foram invisibilizados, subalternizados e negligenciados no cânone hegemônico. A “virada descolonial” é, portanto, esse duplo movimento que vai além da descolonização pós-colonial. Lao-Montes afirma a respeito:

Essa “promessa ilimitada de descolonização” implica a luta contra todas as formas de opressão (classe, raça, gênero, sexual, geopolítica, epistêmica) em todas as esferas sociais e em todas as escalas (local, nacional, global). Essa busca pela descolonização da economia, da organização política, do conhecimento, da cultura e da subjetividade envolve um “imaginário descolonial” para mudar nossa perspectiva epistêmica e configurar uma práxis transformadora (LAO-MONTES, 2007, p. 58, tradução nossa).

Agustín Lao-Montes tem uma postura ativista mais marcada em relação aos mais conhecidos integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade. Talvez seja por isso, que defenda tão firmemente o termo “descolonial”, que aponta para

as transformações práticas e políticas da realidade social. O termo “giro decolonial” é o mais utilizado no mundo acadêmico, denotando o movimento intelectual de transformação radical das realidades sociais dominadas pela colonialidade do poder, do saber e do ser. Contudo, o “giro decolonial” propõe a imbricação de intelectuais e suas ideias com os movimentos sociais e as classes populares, posto que implica, conforme Agustín Lao-Montes, a luta contra todas as formas de opressão, em todas as esferas e todas as escalas. Pensar o de(s)colonial é promover uma práxis transformadora a partir de um constante exercício de imaginação sociológica de(s)colonial, polifônico, desde a América Latina e seus diferentes contextos. Justamente por isso que escolhemos Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak como interlocutores de Sérgio Buarque de Holanda, na presente pesquisa. Agustín Lao-Montes observa o seguinte:

A teoria crítica e a política radical do feminismo das mulheres de cor/do Terceiro Mundo [...]. Ambos analisam a modernidade desde uma perspectiva histórico-mundial descolonial e ambos veem o poder como um padrão complexo que integra a exploração de classe e a acumulação de capital com a dominação étnico-racial, cultural-epistêmica e de gênero-sexual. Em suma, tanto o feminismo de mulheres de cor quanto a perspectiva da colonialidade do poder derivam de uma “atitude descolonial” e atuam em prol de uma política de descolonização (LAO-MONTES, 2007, pp. 58-59).

Agustin Lao-Montes trabalha com a ideia de *Latino-americanismo* como movimento anti-sistêmico surgido no contexto de crise das estruturas dominantes do conhecimento no sistema mundial moderno, como possibilidade de desconstrução e reconstrução desse aparato epistêmico (LAO-MONTES, 2000, p. 87-88). Lélia Gonzalez é, talvez, nossa mais importante representante do feminismo negro e uma refinada intelectual crítica; Paulo Freire é um dos nossos mais notórios pensadores críticos e um dos criadores da Educação Popular; Ailton Krenak é um dos nossos principais pensadores indígenas, crítico obstinado da ideia Ocidental de humanidade separada da natureza. Todos eles, na teoria, na pesquisa e na prática, demonstram o que Agustín Lao-Montes chama de *atitude descolonial* e atuam em prol de uma política de descolonização. A partir das considerações de Lao-Montes no excerto acima, o que verificamos nesta pesquisa é como Sérgio Buarque de Holanda – em diálogo

com Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak – interpreta as raízes de nossas relações étnico-raciais, nossa formação cultural-epistêmica e as nuances gênero-sexuais.

Em artigo seminal, o sociólogo peruano, Anibal Quijano, e o sociólogo judeu-americano, Immanuel Wallerstein, analisam a forma como o que se costuma chamar americanidade é um princípio ideológico central na constituição do sistema mundial moderno. Argumentam que esse mesmo discurso de modernidade é baseado em quatro noções/processos básicos, todos cunhados nas Américas e articulados pela ideia de americanidade: colonialidade, etnicidade, racismo e culto à novidade (LAO-MONTES, 2000, p. 89).

Esse debate sobre a americanidade, do pensamento decolonial, é crucial para uma teoria social e um pensamento social outro. Em minha pesquisa de mestrado, verifiquei que a *cordialidade* buarqueana sinaliza para uma brasilidade – e talvez até americanidade – para além do significado comumente atribuído ao conceito nas interpretações críticas de “Raízes do Brasil”. Sérgio Buarque de Holanda chega a dizer, em seu clássico, que se nossa cultura, ainda hoje, permanece luso-ibérica, é devido às insuficiências do “americanismo”, pois em nosso continente, o “americano” é ainda inexistente (HOLANDA, 1995, p. 172). No mesmo capítulo em que faz essa afirmação, “Nossa Revolução”, propõe a aniquilação de nossas raízes ibéricas para o nascimento desse “americano”. Centrando o debate no encontro colonial, colonizador x colonizado, que Paulo Freire desenvolve como opressor x oprimido e Ailton Krenak como humanos x sub-humanos, confronto essa perspectiva buarqueana com a ideia de amefricanidade de Lélia Gonzalez, que a formula com os princípios elencados por Agustin Lao-Montes: colonialidade, etnicidade, racismo e culto à novidade. O autor prossegue:

Aqui, o ponto pertinente à nossa discussão sobre o latino-americanismo é o posicionamento da constituição da Ibero (ou Luso-Hispano) América, como elemento substancial no surgimento da modernidade no século XVI e das modernas lógicas de poder, identidade e conhecimento. Nesse sentido, o *Latino-americanismo* atua como genealogia e crítica das histórias necessariamente entrelaçadas da modernidade e da colonialidade (LAO-MONTES, 2000, p. 90).

Veremos, com os demais intelectuais decoloniais, nas seções a seguir, que a constituição da América – logo, luso-hispânica, visto que, para os povos originários, é *Abya Yala*¹¹ – é um dos eventos fundantes da Modernidade ocidental, dentro do conjunto de acontecimentos do Longo Século XVI¹² (1450-1650). E o pensamento decolonial baseia-se na premissa de que não existe modernidade sem colonialidade e nem colonialidade sem raça, conforme Lao-Montes delinea através dos princípios da colonialidade, etnicidade, racismo e culto à novidade. Precisamente por isso que o *Latino-americanismo* é genealógico e crítico à historicidade da Modernidade/Colonialidade.

Penso ser este um projeto fundamental para aqueles que discutem a colonialidade, isto é, a descolonização do conhecimento como o reverso da descolonização do poder. Mignolo traça quatro argumentos básicos, pertinentes a esta discussão: o primeiro, baseado em Quijano, é que colonialidade não é apenas a base da modernidade, mas um aspecto central dos sistemas modernos de poder/saber. Isto significa que precisamos pensar não apenas a modernidade, mas também a colonialidade de forma mais ampla. O segundo argumento é caracterizado pela subalternização dos modos não ocidentais de conhecimento, que traz à luz o ocidentalismo, como centro da diferença colonial no sistema mundial moderno. O silenciamento sistêmico e o apagamento de outros conhecimentos tornam-se um aspecto fundamental das estruturas ocidentais de poder/saber. O terceiro argumento trata da sequência histórica nos processos de ocidentalização e subalternização de outros conhecimentos – do ocidentalismo da Renascença e do orientalismo do século XIX, aos Estudos de Área no período que se seguiu à Segunda Grande Guerra. A criação dos Estudos de Área foi central na divisão geocultural do conhecimento em três mundos, onde o primeiro mundo (o núcleo capitalista), segundo se pretende, produzia ciência, o segundo mundo (o bloco Soviético) produzia ideologia e o terceiro mundo (o resto) produzia cultura. O quarto argumento constitui uma proposta

¹¹ “Abya Yala era a denominação dada pelo povo kuna, originário do norte da Colômbia, para seu território. No idioma original, o termo significa ‘terra madura’, ‘terra viva’, ‘terra que floresce’. Hoje, Abya Yala é um nome próprio que abarca todo o continente e foi escolhido pelos povos originários como [...] expressão afirmativa para superar a expressão eurocêntrica ‘Índios’, criada pelos europeus, que generalizaram, em termo único, a identidade de centenas de povos [...] faz parte de um processo de construção política de identidade dos povos originários que vivem neste território há milhares de anos” (GRONDIN e VIEZZER, 2021, p. 204)

¹² Para o historiador francês Fernand Braudel (1902-1985), o “longo século XVI” abrange um período mais estendido, que pode ir aproximadamente de 1450 a 1640 (BRAUDEL, 2016), marcado por [1] expansão econômica e demográfica, desenvolvimento do capitalismo comercial, formação dos impérios coloniais e a integração inicial de um sistema-mundo. O sociólogo americano Immanuel Wallerstein, integrante do Grupo Modernidade/Colonialidade adotou essa concepção de tempo de longa duração em suas formulações sobre o sistema-mundo moderno, colonial e capitalista (WALLERSTEIN, 2002).

para o que ele chama gnoseologia de fronteira ou epistemologia de fronteira. É um argumento complexo, no qual o ponto principal é a crítica à lógica dualista que compele a razão ocidentalista a produzir antinomias do tipo eu-outro, civilização-barbárie, sujeito-objeto e ciência-mito (LAO-MONTES, 2000, p. 103-104).

Para Lao-montes, pautado em Mignolo, a descolonização do conhecimento está intimamente ligada à descolonização do poder. Isso se deve, obviamente, ao fato de que a colonialidade tem três dimensões imbricadas: do poder, do ser e do saber. Acredito que o significado de descolonização do conhecimento como reverso da descolonização do poder esteja relacionado a uma faceta ser consequência inevitável da outra, visto que são parte de um mesmo sistema de poder/saber/ser. Isso sem contar o terceiro aspecto desse sistema, o ser, que em sociedades pós-coloniais – em que as heranças coloniais permanecem governando a subjetividade, as sociabilidades e a própria sociedade –, em geral são norteadas pela raça, racismo e racialização. Aqui, ratifica-se o postulado decolonial de que não existe Modernidade sem colonialidade e nem colonialidade sem raça. Exatamente por isso que a lógica colonial permanece, se reproduz e se atualiza, sempre norteadada pela raça/racismo/racialização. A descolonização, ao modo decolonial, propõe a valorização de outras tradições de raciocínio (saber/poder/ser), sem presunções de privilégio epistêmico [eurocêntrico ou Ocidental] como propõe Sanjay Seth¹³, ou seja, sem subalternização, invisibilização, silenciamentos e apagamentos. Quanto a isso, voltamos à questão de um pensamento de fronteira, que Walter Mignolo propõe como gnoseologia ou epistemologia fronteira. A Modernidade/Colonialidade provoca uma ruptura maniqueísta no mundo colonial – especialmente a divisão em zona do ser e zona do não-ser da *sociogênese* fanoniana –, estabelecendo, nas dimensões do poder, do saber e do ser, dualismos característicos do pensamento e da teoria social ocidental. A *decolonialidade* desafia esses dualismos. Veremos de que forma o debate com

¹³ “Pluralizar a razão não significa abandonar o raciocínio; negar que existe um ponto arquimédico, a partir do qual é possível exercer a crítica, não é defender o fim da crítica. Mas é, sim, defender uma reconsideração daquilo que pensamos estar fazendo quando redescobrimos o(s) passado(s) dos povos em termos que lhes são alheios. Se o que existe é não a Razão, e sim tradições de raciocínio; não a História e suas representações na escrita da história, e sim muitos passados representados de muitas formas, então não podemos escrever com qualquer presunção de privilégio epistêmico” (SETH, 2013, p. 187).

Sérgio Buarque de Holanda se comportará ao se deparar com os dualismos usados pelo autor.

Para finalizar, quero destacar que se houver uma relação orgânica entre poder e saber, a descolonização do poder necessariamente implicará a descolonização do saber, e quaisquer desconstrução e reconstrução significativas das estruturas do conhecimento acarretarão mudanças nas estruturas de poder. Esta é a força da reivindicação latino-americanista radical: a razão do outro tem urgência em fazer valer uma racionalidade da libertação (LAO-MONTES, 2000, p. 106).

O pensamento de(s)colonial, nessa perspectiva de Agustín Lao-Montes, é uma reivindicação latino-americanista radical que exige uma racionalidade de libertação. Uma atitude afirmativa e também um projeto que desafia o eurocentrismo (SETH, 2013) na teoria, na pesquisa e na prática (CONNEL, 2017) e que, no campo político, almeja a libertação. Vale ressaltar aqui, que a ideia de libertação, nas perspectivas insurgentes que mobilizo (anticolonial, pós-colonial e decolonial) está ligada à libertação da relação imutável entre colonizador e colonizado (MEMMI, 207) – algo que desenvolvi exaustivamente em minha pesquisa de mestrado, tendo como interlocutores Aimé Césaire, Frantz Fanon e o próprio Albert Memmi, aqui citado. Se para Albert Memmi a imutabilidade do encontro colonial é definida pelo racismo, poderíamos inferir que a racionalidade da libertação tem como alvo o racismo e a racialização, que de fato são o que mantém a *linha de cor*¹⁴ (DU BOIS, 1999) maniqueísta que estrutura o mundo colonial e pós-colonial, pela colonialidade. Isso ratifica que o termo “decolonial” é mais apropriado do que “descolonial”, pois o decolonial é um projeto de transformação radical, de desmantelamento das estruturas de

¹⁴ Du Bois proclamou, pela primeira vez publicamente, que “A questão do século XX é o problema da linha de cor” num discurso proferido em Londres, na primeira conferência panafricana, realizada em julho de 1900. Importante destacar a declaração de W.E.B. Du Bois (2015, p. 1), pois dialoga diretamente com a ideia de sociogênese fanoniana e com a noção de racialização maniqueísta decolonial: “The problem of the twentieth century is the problem of the color-line,—the relation of the darker to the lighter races of men in Asia and Africa, in America and the islands of the sea” [O problema do século XX é o problema da linha de cor — a relação entre as raças mais escuras e as mais claras na Ásia e na África, na América e nas ilhas marítimas]. Tradução nossa, pois em diversas traduções, o termo “linha de cor” é substituído por “barreira racial” (a exemplo de DU BOIS, 1999, p. 49).

poder, saber e ser ligadas à *colonialidade*. Vai além de “desfazer” a estrutura colonial e sim “destruir” todo o sistema (pós)colonial.

Walter Mignolo afirma:

A *decolonialidade* requer desobediência epistêmica, porque o pensamento fronteiriço é por definição pensar na exterioridade, nos espaços e tempos que a auto-narrativa da modernidade inventou como seu exterior para legitimar sua própria lógica de colonialidade (MIGNOLO, 2017, p. 30)

Importante reiterar a *desobediência epistêmica*, sempre que possível, porque a arma do pensamento social é o conceito e, portanto, direcionaremos nossas desconfianças, contestações e contra-proposições em relação aos conceitos hegemônicos – e, por conseguinte, categorias e ideias. O intuito é repensar os conceitos, categorias e ideias eurocêntricas utilizadas por Sérgio Buarque de Holanda na leitura de nossas raízes, de um ponto de vista decolonial. Portanto, em outra temporalidade (década de 1990 em diante) e outra espacialidade (latinoamericana). Isso porque, como já mencionado, Sérgio Buarque de Holanda escreve “Raízes do Brasil” nos anos 1930 e na Europa, utilizando arcabouço teórico eurocêntrico – apesar de inovar na formulação de conceitos e ideias, especialmente seu conceito de *homem cordial* e sua ideia de *cordialidade*. Minhas leituras de “Raízes do Brasil” (THOBIAS, 2020) demonstram que Sérgio Buarque de Holanda escreve “Raízes do Brasil” na interioridade, reflete na fronteira e ensaia da fronteira para a exterioridade. Justamente por isso que, adiante, discuto a ideia de *para-decolonialidade* em Sérgio Buarque de Holanda.

Pois bem, a descolonialidade não é um projeto que tenha por objetivo se impor como um novo universal abstrato que substitua e “melhore” a re-ocidentalização e a desocidentalização. É uma terceira força que, por uma parte, se desprende de ambos projetos; e por outra, reclama seu papel na hora de construir futuros que não podem ser abandonados nem nas mãos da re-ocidentalização, nem nos desenhos desocidentalizadores (MIGNOLO, 2017, p. 30).

Desocidentalizar “Raízes do Brasil” seria (re)ler o clássico contra Sérgio Buarque de Holanda e re-ocidentalizar poderia ser (re)ler a obra com Sérgio

Buarque de Holanda. Mas a finalidade não é substituir ou melhorar os conceitos e ideias buarqueanos, mesmo que eurocêtricos. Em certa medida, em minha pesquisa de mestrado eu experimentei (re)ler “Raízes do Brasil” com e contra Sérgio Buarque e, sendo um exercício teórico e de pensamento, aqui também procedi da mesma forma. Mas a combinação das estratégias teórico-metodológico-epistemológicas da crioulização, do *diálogo imaginário* e da leitura invertida sugerem a articulação de ideias e conceitos para uma via alternativa de interpretação de nossas raízes. Talvez no sentido de uma *história potencial* que, segundo a pensadora judia-palestina Ariella Azoulay, consiste em um exercício de rejeição do aparato conceitual colonial e desengajamento da tendência a fatiar o tempo em passado, presente e futuro, repetindo e reativando o que outros já disseram, fizeram e escreveram antes de nós, quando submetidos a diferentes formas de violência colonial (AZOULAY, 2024, p. 72). E, em última análise, para Azoulay, a *história potencial* significa “reivindicar a existência de um mundo diferente, onde a violência colonial, que não deveria ter tido lugar, voltasse a ser inimaginável” (AZOULAY, 2024, p. 12-13). Consonante com o pensamento decolonial, a *história potencial* é a luta pelo fim cabal da realidade colonial, definição essa que dialoga com a ideia de *decolonialidade*. Considero que essa abordagem propõe considerar a potencialidade das insurgências contra-coloniais praxiológicas¹⁵, a capacidade de intelectuais e ideias pregressos de resistir e desafiar o cânone hegemônico e também resgatar a potência dos protagonistas de nossas verdadeiras raízes, antes da consumação do encontro colonial, apontando para um *futuro ancestral* (KRENAK, 2022).

Considerando a definição axial de *história potencial* como sendo imaginar o potencial socio-histórico do mundo caso nunca tivesse ocorrido o encontro colonial e a violência perpetrada contra o colonizado, bem como suas consequências para além do período formal da colonização, é importante uma reflexão aqui. Sérgio Buarque de Holanda faz uma sociologia dos processos colonizadores e uma história da colonização no Brasil, com foco em suas origens, suas raízes. O faz de forma inovadora e, de certa forma, basilar no

¹⁵ Aqui sou eu que utilizo o termo insurgências contra-coloniais praxiológicas, e não Azoulay, para me referir aos intelectuais, ativistas e pesquisadores apagados e subalternizados pelo cânone, mas que fazem parte de uma longa tradição decolonial e contra-colonial nas ciências humanas e sociais.

Pensamento Social Brasileiro do período de consolidação das ciências sociais brasileiras como disciplina acadêmica. Sua imaginação socio-histórica considera o encontro colonial, mas desconsidera a violência do processo, argumentando que os portugueses não tinham orgulho de raça e que a harmonia com os escravizados africanos se estabeleceu ainda na metrópole. Sérgio Buarque de Holanda faz história e sociologia das relações étnico-raciais entre portugueses e africanos sem considerar a violência colonial. Mas isso não é *história potencial* e nem uma atitude decolonial. Argumento nessa pesquisa que é negligência e, em razão disso, trago Paulo Freire com sua pedagogia do oprimido, Lélia Gonzalez com sua amefricanidade e Ailton Krenak com sua (des)humanidade¹⁶. Os três intérpretes do Brasil, em conjunto, representam os personagens históricos principais de resistência à violência colonial e à colonialidade. Promover um *diálogo imaginário* entre eles é delinear uma *história potencial*, decolonial, a partir da releitura de “Raízes do Brasil” de Sérgio Buarque de Holanda.

A partir desse conceito de Azoulay e da breve relação com o pensamento buarqueano, articulado à tríade de intérpretes acima citados, vale salientar, como contribuição, algumas considerações de cientista social haitiano Michel-Rolph Trouillot:

Seres humanos participam na história não apenas como atores, mas também como narradores. A ambivalência inerente à palavra “história” em várias línguas modernas, incluindo o inglês, alude a esta participação dual. No uso vernáculo, história significa tanto os fatos em questão quanto uma narrativa sobre esses fatos, tanto “o que ocorreu” quanto “aquilo que se diz ter ocorrido”. O primeiro significado enfatiza o processo sócio-histórico; o segundo, nosso conhecimento desse processo, ou uma estória sobre esse processo (TROUILLOT, 2024, p. 34).

Primordial enfatizar que os autores referenciais do pensamento decolonial – os anticoloniais Aimé Césaire, Frantz Fanon e Albert Memmi – participaram da história das lutas anticoloniais, a um só tempo, como atores e como narradores/intérpretes/pensadores. Em outras palavras, pensaram a descolonização do ponto de vista “do que ocorreu”, elaborando a *sociogênese*

¹⁶ Ailton Krenak trabalha com a ideia de humanidade e desumanidade como abstração civilizatória eurocêntrica pautada na violência que, no limite, levaria ao fim deste mundo que, segundo ele, já está em colapso (antropoceno).

das sociedades coloniais a partir da sua sócio-historicidade. A anti-colonialidade, e logo a *decolonialidade*, desafia a narrativa eurocêntrica sobre os fatos, uma narrativa hegemônica que propõe uma história única (ADICHIE, 2019). Stuart Hall e Dipesh Chakrabarty também denunciam a Europa como produtora de uma estória da modernidade, no sentido de uma historieta ficcional e insignificante, e propõem uma narrativa reencenada da colonização onde sejam valorizados os eventos ocorridos nas diversas regiões colonizadas (CHAKRABARTY, 2000; HALL, 2003), se possível do ponto de vista dos povos colonizados, os protagonistas capazes de dizer “o que ocorreu”. Desenvolvi melhor esse ponto em minha pesquisa de mestrado. Essa narrativa reencenada da colonização, do ponto de vista dos “de baixo” da diferença colonial, é o que Azoulay propõe como *história potencial*. O que Sérgio Buarque de Holanda faz em “Raízes do Brasil”, uma história não violenta das relações étnico-raciais entre portugueses e africanos, “aquilo que se diz ter ocorrido” na fábula da modernidade européia. Por isso que Holanda precisa ser relido, de um ponto de vista decolonial e em diálogo com intérpretes que possam conversar com ele sobre “o que ocorreu”. Uma vez mais Sérgio Buarque de Holanda, mas de um ponto de vista crítico e com vistas a uma história potencial e decolonial.

Após todas essas considerações, podemos encerrar o debate a respeito da descolonialidade em Agustín Lao-Montes com o seguinte fragmento de seu pensamento que, desde já, peço desculpas pela extensão necessária:

As discussões e debates atuais sobre a teoria, a crítica e a política pós-colonial e decolonial tendem a separar, por um lado, o pensamento e a política anticoloniais da onda de movimentos pela descolonização, libertação nacional e socialismo do Terceiro Mundo marcada pela conferência dos países não alinhados realizada em Bandung, Indonésia (1955), e a da OLAS em Cuba (1963), a chamada era do Tricontinentalismo; e, por outro lado, a teoria e a crítica pós-colonial que tomaram forma na chamada era pós-moderna quando a maior parte do mundo foi formalmente descolonizada em termos políticos, o “socialismo atualmente existente” entrou em crise tanto político-epistêmica com a chamada “crise do marxismo”, quanto geopolítica com o desmantelamento do bloco soviético, e quando se viu que os feitos de libertação nacional na Ásia e na África, em grande medida, não concretizaram seus projetos emancipatórios, tornando-se sociedades neocoloniais que mantiveram tanto a subordinação (econômica, geopolítica e em certa medida cultural) às potências ocidentais quanto as formas de opressão (de classe social, étnico-racial, de gênero,

sexualidade) e regimes despóticos que herdaram da era colonial. Na mesma linha, argumenta-se que essa condição "pós-colonial" converge com a pós-modernidade, tendo em vista o colapso dos projetos de macroemancipação, o desencanto com as certezas e utopias modernas e a emergência de uma pluralidade de lutas locais com demandas diversas, não necessariamente conectadas, que tendem a articular reivindicações identitárias e culturais. Aqui, pretendo propor uma periodização mais complexa e, ao mesmo tempo, sugerir que ler Fanon no século XXI pressupõe e requer uma hermenêutica que transcenda esses termos de discurso e debate (LAO-MONTES, 2011, prólogo à edição cubana de "Os condenados da terra").

Na análise lao-montiana de "Os condenados da terra" de Frantz Fanon, o sociólogo porto-riquenho propõe que a leitura da obra fanoniana aponta para aproximações maiores do que se pensa entre as perspectivas decoloniais e pós-coloniais – sem desconsiderar os afastamentos e divergências, mas a raiz é comum. Acredito eu que seja, e aqui já o disse, por tanto o pensamento pós-colonial quanto o pensamento decolonial embasarem-se no pensamento anticolonial, tanto em seus projetos de descolonização quanto de libertação e emancipação, bem como em suas lutas identitárias e culturais. Tanto o projeto de "provincializar" a Europa (CHAKRABARTY, 2000) e de estabelecer "nossa modernidade" (CHATTERJEE, 2004), ou seja, a descolonialidade do pensamento pós-colonial quanto a tarefa de "desobediência epistêmica" (MIGNOLO, 2008) e de construir "múltiplas modernidades" (EISENSTADT, 2001; SCHMIDT, 2007) – conceito do qual os decoloniais extraíram a ideia de modernidades alternativas –, isto é, a *decolonialidade* do pensamento decolonial, fazem parte de um movimento de insurgência teórica, crítica e política contra o eurocentrismo.

Lao-Montes prossegue, definindo a questão:

De muitas maneiras, Fanon é uma figura de fronteira que pode servir de ponte para conectar as melhores questões e perspectivas de várias tradições de pensamento crítico e políticas de libertação. Algumas divisões convencionais hoje, como aquelas entre as políticas de identidade e reconhecimento em contraste com as políticas de redistribuição e empoderamento, são transcendidas em Fanon. Sua lucidez e sua capacidade transgressora e criativa para uma crítica refinada não permitem classificações simples. Por essas razões, situá-lo no tempo e no espaço requer uma temporalidade não apenas contemporânea, mas também uma que se estende de

tempos anteriores e posteriores à sua vida. De outro ângulo, sua especialidade está localizada em lugares específicos como Martinica, França e Argélia, ao mesmo tempo em que é translocada para espaços históricos mais cosmopolitas e globais como o Continente e a Diáspora Africana; em suma, uma vida fundamentalmente incorporada na geografia local (ou translocal) de seu corpo, marcada pelo fenômeno existencial da negritude como vista no imaginário racista da modernidade/colonialidade (LAO-MONTES, 2011, prólogo à edição cubana de “Os condenados da terra”).

Agustin Lao-Montes afirma, categoricamente, que Frantz Fanon é um pensador fronteiriço, cujo pensamento-ponte une várias perspectivas teóricas, críticas e políticas. Transcende o “pós”, o “des” ou o “de” e para sustentar um edifício teórico-metodológico-epistemológico que transgride criativamente. Mas o ponto mais importante do argumento lao-montiano nesse excerto é sobre a temporalidade fanoniana. Deve ser lido e relido numa perspectiva de longo alcance, “que se estende de tempos anteriores e posteriores de sua vida”, afastando e revogando qualquer possibilidade de acusação de anacronismo metodológico a quem se utiliza de suas ideias, categorias e conceitos na teoria, na pesquisa e na prática. Essa noção de historicidade polifônica e atemporal que faz dos trabalhos de Fanon textos-pontes entre o passado e o presente. Acredito que esse ponto, sobre Fanon, desenvolvido por Agustin Lao-Montes, ajuda a construir a ideia de Sérgio Buarque de Holanda como “figura de fronteira que pode servir de ponte”, especialmente com “Raízes do Brasil”, entre o Pensamento Social Brasileiro e o pensamento decolonial (e anti, e pós, e des). Mas reitero: Sérgio Buarque de Holanda não é decolonial. Na leitura que faço do autor de “Raízes do Brasil”, em minha pesquisa de mestrado, ele está inserido totalmente – e de forma vanguardista e pioneira – no pensamento brasileiro. Mas, como constatei, há indícios de uma posição fronteiriça e até transdisciplinar que o coloca como chave de entrada para um debate decolonial.

Em conclusão de fato, Lao-Montes afirma sobre a historicidade polifônica e atemporal de Frantz Fanon, que rompe com o anacronismo, por ser um ator importante em uma série de eventos significativos entre eras mundiais e sobre a importância de seus trabalhos como textos-pontes entre passado e presente, bem como entre perspectivas teóricas, críticas e políticas:

“[...] uma forma de traçar laços de memória e continuidade na crítica decolonial e no projeto de emancipação do tricontinentalismo da década de 1960 e do socialismo do século XXI, sem negar rupturas e mudanças significativas” (LAO-MONTES, 2011, prólogo à edição cubana de “Os condenados da terra”).

Não podemos negar que existem afastamentos e divergências significativas entre as perspectivas pós-colonial e decolonial – e mesmo anticolonial, que fundamenta ambas –, mas também devemos considerar que todos esses pontos de vista teórico, crítico e político compartilham laços de memória e continuidade, pois fundamentam-se na diferença colonial e/ou imperial, bem como seus desdobramentos: permanência, atualização e reprodução. Sendo assim, faz sentido falar em um projeto pós(de)colonial. Mas, conforme já dito anteriormente e consoante ao exposto, adoto a posição decolonial como opção teórica pessoal e como ferramenta teórica, metodológica e epistemológica desta pesquisa – a construção do encontro e *diálogo imaginário* entre Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak.

1.2. ANALÍTICA DA COLONIALIDADE: QUESTÕES CHAVES

Após argumentar a favor do termo decolonial, visando o *diálogo imaginário* entre Sérgio Buarque, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak é crucial delimitar as questões que nortearão o debate. Para isso, dentro dos estudos e pesquisas decoloniais, Nelson Maldonado-Torres propõe uma analítica da colonialidade e da *decolonialidade*, onde circunscreve as dimensões básicas para um colóquio efetivo em torno da questão decolonial. O sociólogo porto-riquenho inicia com as seguintes considerações:

Chamberlain (1985, p. 1) afirma que um historiador “deve tentar manter o equilíbrio” entre a verificação das “políticas dos poderes coloniais e as ideias e iniciativas que vieram do colonizado”. Ela também argumenta que historiadores devem “ver o problema em uma perspectiva mais longa”, traçando, diferentemente de libertadores e ativistas decoloniais não historiadores, as raízes dos movimentos de descolonização ocorridos entre 1947 e 1965 (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 27).

A primeira questão chave, para um diálogo decolonial, é considerar o encontro colonial como problema, mas de uma perspectiva de longo prazo. A questão do anacronismo – que debato mais detalhadamente em seção subsequente –, atenta contra qualquer tentativa de articulação de pensamentos e ideias entre autores que se dispuseram, em seus trabalhos, a um diálogo aberto e que são textos-pontes para uma potencial nova síntese de interpretação do Brasil, posto que de épocas e contextos diferentes. Sérgio Buarque busca as raízes da nossa história da colonização e os fundamentos de nossa sociologia dos processos colonizadores. Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak, como veremos, estão interessados não só nas raízes e fundamentos, mas na própria história de resistência e descolonização, bem como na respectiva sociologia – e diria também antropologia e política – dos processos decoloniais. Por isso que analisam os poderes coloniais e as contrapartidas do colonizado. Consoante ao que repetirei ao longa desta pesquisa, Raewyn Connell propõe que no atual contexto de iminente revolução na teoria social, o encontro colonial precisa ser o centro nevrálgico de qualquer esforço teórico e de pensamento atual e descolonial:

Presente em todos esses projetos, mas não na teoria eurocêntrica, está o próprio encontro colonial. Este “encontro” não é apenas o momento de conquista colonial ou de controle indireto, não importa quão importante seja. Implica também a constituição da sociedade colonial, a transformação de relações sociais sob o poder colonial, as lutas pela descolonização, a instalação de novas relações de dependência, e as lutas para aprofundar ou desafiar essa dependência (CONNELL, 2012, p. 11).

Na história da colonização e na sociologia dos processos colonizadores que Sérgio Buarque de Holanda produz em “Raízes do Brasil” (MELLO, 1995, p. 191), não há uma ênfase no encontro colonial, tanto que o próprio historiador, no posfácio “Raízes do Brasil e depois”, afirma que Sérgio Buarque de Holanda não faz sociologia da formação do Brasil. Apesar de tratar da constituição da sociedade colonial – a estrutura *sui generis* da civilização de raízes rurais –, não avança para uma reflexão sobre as transformações sociais sob o poder colonial e para as lutas pela descolonização. Constrói seu *homem cordial* e a *cordialidade* como representação da transformação das sociabilidades, mas, por não considerar a centralidade dos colonizados africanos, ameríndios e mulheres,

tanto o *homem cordial* quanto a *cordialidade* são conceitos frágeis e, por isso mesmo, tão controversos no corpo crítico da obra buarqueana. Sérgio Buarque de Holanda também propõe a aniquilação das raízes ibéricas para a inauguração de uma nova sociedade (HOLANDA, 1995, p. 172), mas não reflete sobre as lutas pela descolonização. Desconfio, e trataremos melhor quando analisarmos seu pensamento e suas ideias, que Sergio Buarque mirou no encontro colonial, mas não pensou e teorizou a partir dele por desconsiderar toda sua amplitude.

A segunda questão importante para um diálogo decolonial é considerar o ponto de vista do colonizado e seu protagonismo no processo de formação da sociedade colonial e suas permanências na pós-colonização. Conforme afirma Nelson Maldonado-Torres:

Essa “perspectiva mais longa” é crucial para se entender a colonização e a descolonização, especialmente quando grupos colonizados e outrora colonizados tendem a experimentar partes dessa história não como um passado que existe como um traço, mas sim como um presente vivo. Essa transformação do tempo em si, de um tempo histórico-cronológico para o que parece ser uma forma de temporalidade anacrônica por meio da qual grupos são expostos a lógicas e conflitos que são considerados como não mais existentes, é parte dos legados da colonização e um alvo central da crítica dos esforços decoloniais (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 28)

Aqui encontramos uma definição, provisória e involuntária, do que é colonialidade: colonizados e outrora colonizados experimentam a história da colonização como um presente vivo, tornando uma temporalidade histórico-cronológica em uma temporalidade anacrônica, pois continuam experimentando as lógicas e conflitos coloniais. A colonialidade é um legado e a atitude decolonial tem por objetivo ruptura crítica com esse legado. Por conseguinte, teórico-metodologicamente, não é possível falar em anacronismo quando se articulam intelectuais e ideias que tratam desses legados coloniais e sua temporalidade anacrônica. No âmbito deste estudo, Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Freire e Lélia Gonzalez, como intérpretes do Brasil, se debruçam sobre os males de origem do Brasil e seus desdobramentos para os dias atuais, em um mesmo arco cronológico de longo prazo. Ademais, é decisivo considerar que o objetivo aqui não é simplesmente reler “Raízes do Brasil” do ponto de vista de intelectuais que interpretaram o Brasil em outros contextos e épocas históricas. Mas reler

“Raízes do Brasil” da ótica das ideias e questões decoloniais, que se concentram na colonização e seus legados atemporais.

É isso que Nelson Maldonado-Torres sugere quando argumenta que trabalhar com *decolonialidade* deve levar em conta o significado da colonização e a agência do colonizado, e que a *decolonialidade*, como um conceito, primeiramente nos lembra que devemos manter a colonização e suas várias dimensões claras no

horizonte de luta; segundo, serve como uma constante lembrança de que a lógica e os legados do colonialismo podem continuar existindo mesmo depois do fim da colonização formal e da conquista da independência econômica e política. É por isso que o conceito de *decolonialidade* desempenha um importante papel em várias formas de trabalho intelectual, ativista e artístico atualmente (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 28).

A terceira questão crucial para um diálogo decolonial é justamente considerar o significado da colonização e a agência do (des)colonizado. Nesse enfoque, conforme Maldonado-Torres desenvolve no extrato a seguir, é primordial o engajamento crítico com as teorias da modernidade. Mas como as ciências sociais europeias costumam desconsiderar o espaço/tempo da descolonização, é preciso acionar a noção de modernidades múltiplas ou alternativas, conforme discutimos há pouco, ampliada pela ideia de história potencial. Nessa linha, temos as formulações de *modernidade negra* (GUIMARÃES, 2003) e *modernidade indígena* (DANNER; DANNER e DORRICO, 2022), no sentido da crítica feita no pensamento negro e no pensamento indígena brasileiros à modernidade eurocêntrica/colonial/racista e ao processo modernizador.

[...] o pensamento e a teoria decoloniais exigem um engajamento crítico com as teorias da modernidade, que tendem a servir como estruturas epistemológicas das ciências sociais e humanidades europeias. O tempo/espaço da descolonização não é considerado pela modernidade europeia; ao contrário, promove uma ruptura com ela. De uma perspectiva moderna, entretanto, a *decolonialidade* é frequentemente representada como tentativa de retorno ao passado ou como um esforço em retroceder a formações culturais e sociais pré-modernas (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 29-30).

Portanto, a quarta questão para um diálogo decolonial é considerar à crítica à modernidade eurocêntrica/colonial/racista, especialmente dos pontos de vistas do pensamento negro, indígena e das mulheres. Aprendemos, durante a pesquisa de mestrado que, para Aimé Césaire, a descolonização implica a criação de uma nova sociedade, edificada, conforme afirma, pela união de todos os irmãos colonizados com a potência produtiva moderna, tendo como força motriz a antiga fraternidade das ancestrais civilizações negras (CESAIRE apud THOBIAS, 2010, p. 81). O que não significa uma tentativa de retorno ao passado ou um esforço em retroceder a formações culturais e sociais pré-modernas. Se houver retrocesso, como vimos, é pela história potencial, pelo que essas formações culturais e sociais pré-modernas poderiam fomentar em termos de descolonização e construção de uma nova sociedade.

Tipicamente, o Iluminismo europeu é considerado o principal e, às vezes, o único período histórico relevante para o entendimento do ideal de civilização ocidental moderna. [...] Entretanto, como Brett Bowden (2009) demonstra, a chave para o estabelecimento do “padrão de civilização” característico de todos os impérios europeus modernos volta-se para a “descoberta” do Novo Mundo e para a conquista das Américas [...] Os ecos dessas visões sobre a importância da “descoberta” das Américas podem ser encontrados no trabalho de Simon L. Lewis e Mark A. Maslin, que propuseram que “[o]s impactos do encontro das populações humanas do Velho e do Novo Mundo [...] podem servir para marcar o início do Antropoceno” (MALDONADO-TORRES, 2018, p. 30-31).

Nelson Maldonado-Torres argumenta, em outro trabalho, que a modernidade ocidental tem, como referenciais fundantes, quatro grandes genocídios de povos racializados e generificados durante o longo século XVI (1450-1650), e o pensamento decolonial – assim como outras abordagens insurgentes que já discutimos – defende que esse padrão civilizatório foi construído com o genocídio e epistemicídio perpetrado a partir da invasão e colonização das Américas. Ou seja, a estória da “descoberta” do chamado Novo Mundo está diretamente relacionada a criação desse novo padrão de civilização calcado na desumanização e na violência absoluta. Nesse sentido, a quinta questão para um diálogo decolonial é considerar o encontro colonial como

fundante do Antropoceno e, em consequência, abrir a teoria social para formas outras de pensamento, especialmente o pensamento indígena, que coloca em debate a questão da cosmologia (perspectiva racional, lógica e científica) e da cosmogonia (perspectiva mítica, simbólica e narrativa)¹⁷.

1.3. AS DEZ TESES SOBRE COLONIALIDADE E DECOLONIALIDADE

Extraídas as cinco questões principais para diálogo decolonial imaginário entre Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak, importante apresentar as dez teses sobre *colonialidade* e *decolonialidade*, sistematizadas por Nelson Maldonado-Torres, com base nas reflexões, estudos e pesquisas do Grupo Modernidade/Colonialidade sobre os sentidos e significados do conceito de *colonialidade* e da ideia de *decolonialidade*. As dez teses representam o fio condutor do pensamento decolonial e Maldonado-Torres as expõe e as defende, seguindo um argumento central, mas, como toda tese, são debatíveis. E é importante que sejam, pois nosso projeto de diálogo decolonial imaginário tem justamente esse propósito. A partir do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda, em “Raízes do Brasil”, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak vão interrogá-lo com base nas questões decoloniais e balizados pelo conjunto de teses que aqui apresento.

Antes de expor as teses, é oportuno um breve comentário sobre o que se propõe quando interrogamos um autor, valendo-me da reflexão feita por Homi Bhabha. Para o crítico indiano, quando se indaga um autor, não é a imagem da pessoa que é questionada, mas o lugar discursivo e disciplinar onde está estratégica e institucionalmente colocado. Para Bhabha, é levá-lo ao limite daquilo que permanece não-dito, o que constitui um processo de intensa

¹⁷ A cosmogonia trata das histórias de formação do universo (por isso mítica, simbólica e narrativa) e a cosmologia aborda sua estrutura (por tal racional, lógica e científica). Na pesquisa científica, há uma tendência a uma postura dogmática nas ciências *main stream* em defesa da cosmologia, contrária ao pluralismo teórico (RIBEIRO; VIDEIRA, 2004), especialmente quando se trata da incorporação de saberes provenientes de cosmogonias. Nas ciências sociais, isso acontece especialmente em relação aos saberes cosmogônicos indígenas, consideradas cosmologias outras. O pluralismo teórico propõe o incentivo a formulação de propostas teóricas alternativas, e até mesmo que desafiem ou contrariem, aos modelos padrões. Mas, por outro lado, a construção de um corpo teórico sólido exige um certo conservadorismo da comunidade científica, até mesmo para desafiar a consistência das novas ideias, conceitos, categorias e teorias, desde que não se cristalize e considere seu acervo de conhecimento derradeiro (RIBEIRO; VIDEIRA, 2004, p. 522).

descoberta e desorientação. Define a questão nesses termos: “Relembrar nunca é um ato tranquilo de introspecção ou retrospectção. É um doloroso relembrar, uma re-agregação do passado desmembrado para compreender o trauma do presente” (BHABHA, 1998, p. 101). Em conclusão, afirma que interrogar só é possível voltando à obra do autor, interrogando seu pensamento. Trata-se de ler e reler seus trabalhos para extrair novas ideias ou depurar as que já são conhecidas. Não se trata de interrogar o autor em si. Exatamente por isso que precisaremos das questões decoloniais anteriormente apresentadas e das teses que virão a seguir.

A primeira tese afirma que o colonialismo, a descolonização e os conceitos relacionados provocam ansiedade (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 33). Nelson Maldonado-Torres argumenta que a inquietação causada por esses conceitos tem como ponto de partida a forma como são apresentados pelo discurso moderno/colonial/racista: territórios como “descobertos”, colonização como “veículo de civilização” e escravidão como “dispositivo disciplinar”. Ao levantar as questões do colonialismo, da descolonização e seus desdobramentos – considerando a diferença colonial, colonizador (sujeito-cidadão) versus colonizado (pária subalterno), como ponto de vista –, o pavor do colonizador advém do colonizado como questionador dos marcadores sociais da diferença e potencial agente de transformação social radical. O que o colonizador espera é que se mantenha o *status quo* civilizacional moderno/colonial, construído justamente sob a pretensa “descoberta”, justificado pela suposta “missão civilizacional” e financiado pela escravização de corpos racializados sob a capa de “dispositivo disciplinar”. Desvelar o real significado do colonialismo e a face oculta do mundo moderno/colonial, segundo Maldonado-Torres, é o prelúdio de uma atitude decolonial e um giro decolonial para o colonizado. Porém, a causa fundamental da aflição do colonizador, para o filósofo porto-riquenho, está tão somente em imaginar a possibilidade de agência do colonizado.

Poderíamos nos questionar se Sérgio Buarque de Holanda teria contornado ou considerado irrelevante a questão do colonialismo, da descolonização e da agência do colonizado ao destacar a extraordinária plasticidade social dos colonizadores portugueses e afirmar que não tinham orgulho de raça, por serem um povo mestiço desde antes do “descobrimento”,

ênfatizando que o contato íntimo com e frequente com os “de cor” conferia-lhes a capacidade de tornarem-se negros, americanizarem-se ou africanizarem-se. A ausência de conflituosidade entre portugueses e escravizados na interpretação das raízes da formação do Brasil de Sérgio Buarque seria um sinal de mal-estar em relação à possibilidade de agência dos escravizados e colonizados? Esse é um ponto a ser discutido no diálogo decolonial imaginário que construiremos entre ele, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak.

A segunda tese sustenta que colonialidade é diferente de colonialismo e *decolonialidade* é diferente de descolonização (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 35). Aqui aparecem as definições mais decisivas do pensamento decolonial e Nelson Maldonado-Torres enfatiza que esses conceitos não podem ser definidos de modo generalizante. Para o autor, o colonialismo compreende os modos específicos de colonização e formação dos territórios coloniais, desde a “descoberta”. Já a colonialidade é a lógica de desumanização global dos povos escravizados e colonizados, inerente ao colonialismo, mas que transcende a colonização formal. Maldonado-Torres destaca que a colonialidade é fundada na modernidade, com os eventos constituintes da “descoberta” das Américas – com os quatro grandes genocídios e epistemicídios – e, por isso, também se refere à colonialidade pelo binômio modernidade/colonialidade. Pelo que a descolonização alude à agência dos sujeitos colonizados ao se insurgirem contra o sistema colonial por libertação e independência. Consequentemente, *decolonialidade* é o *continuum* da luta por descolonização, porém contra as permanências materiais, epistêmicas e simbólicas do sistema colonial. Consoante ao que afirmou Maldonado-Torres, sem a *decolonialidade*, a descolonização não passa de um projeto inacabado.

Sérgio Buarque de Holanda adota a perspectiva de colonialismo aqui apresentada. Trata do modo específico de colonização portuguesa e, com seu método comparativo, cotejou com a colonização espanhola, ambas desde a “descoberta”. Inclusive afirma, logo no início de “Raízes do Brasil”, que Portugal e Espanha são territórios-ponte entre a Europa e o resto do mundo, e menos carregados de europeísmo (HOLANDA, 1995, p. 31). Aborda a permanência dos velhos padrões patriarcais e coloniais (HOLANDA, 1995, p. 172) e a continuidade da influência ancestral dos padrões de convívio humanos rurais e patriarcais (HOLANDA, 1995, p. 146), o que aponta para uma ideia de colonialidade. Mas,

conforme já mencionado, apesar de propor a aniquilação das raízes ibéricas para inaugurarmos um estilo novo (HOLANDA, 1995, p. 171-172), sua ideia de descolonização é através do que chama de *grande revolução brasileira*, um processo em curso, um lento cataclismo, mas que não envolve a insurgência dos colonizados. Mesmo propondo a necessidade de uma *revolução vertical*, que envolvesse a participação das camadas populares e que abalasse as estruturas sociais e políticas vigentes (HOLANDA, 1976, p. 3), considera indispensável a inclusão das camadas superiores da sociedade nesse processo revolucionário (HOLANDA, 1995, p. 181). Dito isso, se não há a ideia de descolonização por insurgência do colonizado, tão pouco haveria a noção de *decolonialidade*. Mas é um ponto que precisaremos levar ao debate decolonial imaginário. O indício é de que haja uma certa *para-decolonialidade* em Sérgio Buarque de Holanda.

A terceira tese sustenta que modernidade/colonialidade é uma forma de catástrofe metafísica que naturaliza a guerra que está na raiz das formas moderno-coloniais de raça, gênero e diferença sexual (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 36). Essa tese aponta para o aspecto mais insidioso da modernidade/colonialidade, a saber, o colapso no nível mais profundo da realidade. Frantz Fanon, conforme observado anteriormente, ao formular seu conceito de *sociogênese*, afirma que a colonização instaura um panorama social de desordem absoluta, a partir da divisão maniqueísta do mundo colonial em zona do ser e zona do não-ser. Essa ordem em meio a desordem se mantém, atualiza e reproduz pela violência. Talvez a metáfora que mais caracteriza essa tragédia metafísica seja a da *ferida colonial*. Fanon afirma que teremos que tratar, provavelmente por muitos anos, as múltiplas feridas, por vezes indelévels, deixadas nos colonizados (FANON, 2005, p. 287). Também declara que no momento do encontro colonial, o colonizador provocou uma ferida absoluta no colonizado (FANON, 2020, p. 111). Nessa mesma linha argumentativa, Aimé Césaire denuncia que a colonização produz sociedades esvaziadas delas mesmas e de homens desarraigados de suas terras (CESAIRE, 2010). Nessa mesma ordem de ideias, Albert Memmi depõe que a sociedade colonial é uma sociedade enferma, incapaz de produzir novas estruturas e provoca mutilação social (MEMMI, 2007). Desenvolvi esse debate em minha pesquisa de mestrado.

Vale ressaltar que o termo *ferida colonial* foi cunhado pelo semiólogo argentino Walter Mignolo como sendo “o sentimento de inferioridade imposto aos

seres humanos que não se encaixam no modelo predeterminado pelas narrativas euro-americanas”¹⁸ (MIGNOLO, 2007, p. 17, tradução nossa). Mignolo também destaca que todas as perspectivas da colonialidade surgem da ferida colonial, pois “os colonizados se definem pela ferida colonial e esta, seja física ou psicológica, é uma consequência do racismo” (MIGNOLO, 2007, p. 34, tradução nossa). Grada Kilomba, alicerçada em Frantz Fanon, mas também apoiada no pensamento decolonial, propõe que “o colonialismo é uma ferida que nunca foi tratada. Dói sempre, por vezes infecta, e outras vezes sangra” (KILOMBA, 2019, p. 37), considerando ferida como trauma, consequência da experiência coletiva de violência colonial, cujos impactos são extremamente perturbadores e fazem com que “a ferida do presente ainda seja a ferida do passado e vice-versa” (KILOMBA, 2019, p. 158).

Nessa terceira tese, além de chamar a atenção para “descoberta” como catástrofe demográfica onde milhões de indígenas e africanos foram exterminados sistematicamente, Nelson Maldonado-Torres evidencia a catástrofe metafísica, que consiste no colapso ontológico, epistemológico, ético e social. Ele ressalta que o impacto mais significativo é no edifício da intersubjetividade e da alteridade que, de outro modo, envolve a relação “Eu-Outro”, alterando o senso de subjetividade e de sociabilidade (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 37). Esse, segundo o filósofo, é o nascedouro da relação Senhor-Escravo e o manancial da *diferença subontológica* entre “seres” e “abaixo de seres” – formulação muito provavelmente baseada na *sociogênese* fanoniana, caracterizada pelo dualismo maniqueísta colonizador (bom) versus colonizado (mau). Esse é o cerne estrutural da ordem mundial moderno/colonial/racista que, para Maldonado-Torres, estabelece zonas de guerra perpétuas onde ondas de violência eternizam a opressão sobre o colonizado e seus pósteros. Aqui, Nelson Maldonado-Torres introduz o debate sobre o *paradigma de guerra*¹⁹ como inerente à modernidade/colonialidade. A única pretensa forma do colonizado e seus descendentes deixarem de ser o alvo

¹⁸ Fragmento original: “Las perspectivas de la colonialidad, sin embargo, surgen de la ‘herida colonial’, el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos”.

¹⁹ Nesse paradigma, os dispositivos de poder e controle são necessários para todo e qualquer projeto civilizacional. A ideia é de guerra permanente contra o povo colonizado, seus costumes e um vasto conjunto de suas criações e seus produtos como alvos mais diretos. Para mais detalhes, ver em Maldonado-Torres (2008).

dessa violência é adotando os modos de ser e de viver do colonizado, ajudando-o a perpetuar, reproduzir e atualizar a violência.

Essa concepção do *paradigma de guerra* como estruturante do mundo moderno/colonial/capitalista/racista, em reforço ao que já disse, corrobora com a denúncia de que Sérgio Buarque de Holanda diagnosticou equivocadamente a *sociogênese* do racismo estrutural e das diversas formas de opressão racial nas raízes da formação do Brasil. A relação entre portugueses e africanos, assim como com os indígenas, sempre foi pautada na *diferença subontológica*, que é inerentemente violenta. Nelson Maldonado-Torres traz um ponto fulcral para o debate que é a alocação do colonizado, e seus pósteros, abaixo das categorias de gênero e sexualidade (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 39). Uma vez que gênero e sexualidade pertencem aos seres humanos, a *diferença subontológica* coloca os “outros” são vistos por vezes como sem gênero e, em outros momentos, peculiarmente generificados e sexualizados. É nesse momento que Lélia Gonzalez – e todas as pensadoras decoloniais que acionamos nessa pesquisa – é fundamental com suas formulações, especialmente sobre a “neurose cultural brasileira”, que ajudarão a debater a imposição de papéis de gênero ocidentais sobre o colonizado e as formas multifacetadas de degenerificar e regenerificar coloniais.

A quarta tese postula que os efeitos imediatos da modernidade/colonialidade incluem a naturalização do extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 41). Essa quarta proposição está intimamente relacionada à terceira, especialmente ao argumento da ferida colonial provocar alteração do senso de subjetividade e de sociabilidade. O espaçólogo²⁰ Wallace Lopes Silva defende a tese de *trauma do tronco*, os vestígios da violência colonial nos corpos racializados, mais detido nas feridas estruturais que impactam na territorialidade e espacialidade desses corpos “de baixo” e “interditados de existência” no espaço urbano (LOPES, 2020,

²⁰ Trata-se do estudioso do espaço urbano e social, considerando o espaço como conceito filosófico construído, vivido e disputado social e racialmente. O termo também leva em conta a produção de conhecimento a partir do lugar que o pesquisador ocupa e da experiência vivida como sujeito e objeto de sua investigação. No caso do Wallace, de homem preto e periférico na espacialidade colonial atualizada do Rio de Janeiro, caracterizada pela profunda violência de Estado.

p. 9). É o que os anticoloniais Césaire, Fanon e Memmi denunciam como desordem do mundo, divisão maniqueísta do espaço, desarraigamento das terras ou desterro, múltiplas feridas nos corpos dos colonizados e mutilação social. Wallace Lopes define *trauma do tronco* como um “regime estrutural da escravidão ratificado no corpo coletivo da sociedade por diversas gerações [...] regimento de violência na ação da existência de não-sujeitos coisificados por somas de opressões” (LOPES, 2020, p. 58). E o símbolo dessa soma de opressões, para o autor, é o espetáculo pedagógico de horror dos corpos pretos açoitados no pau-de-arara. Entre outras razões, é por isso que também é importante refletirmos sobre a dimensão pedagógica da colonização e, consequentemente, sobre as pedagogias decoloniais. A presença de Paulo Freire no diálogo decolonial imaginário que construiremos aqui é essencial nesse sentido, com sua pedagogia do oprimido.

O genocídio do povo negro e indígena tem estado em evidência no debate público atualmente, sobretudo diante das operações policiais em favelas e comunidades periféricas e dos índices de vulnerabilidade da juventude negra à violência no Brasil. Em 2021, quando essa pesquisa se iniciou, dos 298.602 jovens entre 15 e 29 anos assassinados em uma década, 229.133 (76%) eram negros, numa média de 63 jovens negros mortos por dia e, além disso, naquele ano, o risco de um jovem negro ser vítima de homicídio era 3,2 vezes mais alto do que de um jovem branco (FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA et al., 2024). Por isso, trago aqui, como contribuição, o conceito de *maafa da escravidão*, da antropóloga afrocêntrica Marimba Ani:

Maafa é uma palavra suaíli que significa "Grande Desastre". Este termo se refere à era do tráfico europeu de escravizados e seu impacto sobre o povo africano: mais de 100 milhões de pessoas perderam a vida e seus descendentes foram sistemática e continuamente atacados por meio do antiafricanismo institucionalizado (ANI, 1994, p. 582-583, tradução nossa)²¹.

²¹ “Maafa is Kiswahili for ‘Great Disaster’. This term refers to the era of the European slave trade and its effect on African people: over 100 million people lost their lives and their descendants were then systematically and continuously assaulted through institutionalized anti-Africanism”

Marimba Ani define *maafa* como o conjunto de fenômenos de sequestro, cárcere, escravização, colonização, objetificação, guetificação e genocídio que a população negra, no continente ou na diáspora, sofre diretamente desde o longo século XVI. Nelson Maldonado-Torres utiliza o termo *paradigma de guerra* para o extermínio, expropriação, dominação, exploração e outros eventos que, segundo ele, são muito piores do que a morte, como a tortura e o estupro. *Maafa* é o termo afrocentrado para o projeto de extermínio do povo negro, assim como *Shoah* é o termo hebraico para a tentativa de aniquilação do povo judeu. São termos decoloniais, pois são o ponto de vista de quem sofreu e vem sofrendo os efeitos da violência sistemática e absoluta da supremacia racial branca visando os povos racializados. Marimba Ani introduz o conceito de *maafa*, mas não o desenvolve na obra em questão. Analogamente, segundo o psicólogo afrocentrado Wade Nobles, *maafa* é o

grande desastre e infortúnio de morte e destruição além das convenções e da compreensão humana cuja característica básica é a negação da humanidade dos africanos, acompanhada do desprezo e desrespeito, coletivos e contínuos, ao seu direito de existir. O *maafa* autoriza a perpetuação de um processo sistemático de destruição física e espiritual dos africanos, individual e coletivamente (NOBLES, 2009, p. 281)

Em face de todo o argumentado nas teses anteriores, chegamos à quinta tese, que assevera a colonialidade como um conceito que envolve uma transformação radical do saber, do ser e do poder, levando à colonialidade do saber, à colonialidade do ser e à colonialidade do poder (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 42). Para Nelson Maldonado-Torres, a colonialidade do saber engloba sujeito, objeto e método; já a colonialidade do ser abarca tempo, espaço e subjetividade; e a colonialidade do poder abrange estrutura, cultura e sujeito. Tendo como base esse argumento do autor, a colonialidade afeta, primordialmente, a subjetividade, mas também as dimensões de tempo, espaço, estrutura e cultura. Isso posto, acredito que a colonialidade, assim como todas as suas manifestações e desdobramentos, é um fenômeno existencial. É por isso que, da perspectiva da *sociogênese* fanoniana, a divisão maniqueísta do mundo em zona do ser e zona do não ser tem como premissa a tentativa de alterar o senso de ser do colonizado, conferindo-lhe existência na relação com o

colonizador. Wade Nobles aduz que o opressor tentou esvaziar da mente do oprimido o senso de ser africano [ou indígena], mas não conseguiu destruir o africano [ou indígena] que existia inerente no oprimido, mas alterou sua auto-percepção e auto-consciência (NOBLES, 2009, p. 277). Considero que essa tentativa colonial de alterar o senso de ser negro, indígena e mulher, como expressão da colonialidade do ser, também abarca as dimensões do saber e do poder. Para Nelson Maldonado-Torres, esse sujeito colonizado, que tem seu senso de ser alterado pelo encontro colonial, pela ferida decorrente, é o *damné* (o condenado da terra), desprovido de temporalidade e territorialidade, pois um não-ser, desumanizado, não tem historicidade e é desterrado.

A sexta tese aventa que a *decolonialidade* está enraizada em um giro decolonial ou em um afastar-se da modernidade/colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 44). Com base na postura teórico-crítico-política de Frantz Fanon, Nelson Maldonado-Torres argumenta que o giro decolonial – que propõe a ruptura do binômio colonizador-colonizado, afastando o mundo pós-colonial ainda permeado pela colonialidade da lógica colonial/moderna/racista/capitalista – baseia-se na ideia de atitude. Atitude decolonial, para o autor, propõe a agência do colonizado, transmutando-se de sujeitado para sujeito, subjetividades antes subjugadas que assumem “várias atitudes mentais” decoloniais “em face da civilização branca”. Para Maldonado-Torres, a agência do agora sujeito descolonizado orienta-se para a reapropriação do ser, do poder e do saber. Com uma proposição belíssima, o filósofo porto-riquenho sugere que o *damné*, o condenado da terra, no momento da ruptura com seu antípoda, emerge como um pensador, um criador/artista, um ativista, formando uma comunidade decolonial movida pelo amor e pela raiva. Quanto a esta questão, Fanon a desenvolve bem em *Condenados da Terra*, com ênfase na coletividade colonizada e em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, com foco na subjetividade. A noção de afastamento da modernidade/colonialidade, para Nelson Maldonado-Torres, propõe que a descolonização é um projeto inacabado e a descolonialidade é a atitude necessária para ultimar esse projeto. Este ponto me remete a ideia de *grande revolução brasileira* trabalhada por Sérgio Buarque de Holanda em “Raízes do Brasil”, que alude a um processo em curso, desde o primeiro quartil do século XIX, que ganha impulso com a pretensa Abolição de 1888 e que, segundo Sérgio Buarque de Holanda, mas que demandaria a

aniquilação das raízes ibéricas para concretizar-se. Mas Sérgio Buarque não propõe uma atitude decolonial e nem apresenta um projeto [mesmo que inacabado] nesse sentido. Só apresenta a sua “nossa revolução”.

A sétima tese pressupõe que a *decolonialidade* envolve um giro epistêmico decolonial, por meio do qual o condenado emerge como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 46). Como continuidade da tese anterior, em que ele trata da emergência do colonizado como um pensador, um criador/artista e um ativista, a presente tese presume a transcendência da solidão da condenação para a possibilidade de comunicação do sujeito descolonizado, que se posiciona como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador. Nelson Maldonado-Torres cita Aimé Césaire e Frantz Fanon como referências modelares de agentes da descolonização. Conforme já mencionado, Albert Memmi completa uma importante tríade. É famosa a prece fanoniana: “Oh, meu corpo! Faça de mim um homem que sempre questiona!”. É uma ode à agência do (des)colonizado como formulador de questões críticas embasadas na experiência vivida do sujeito racializado e oprimido. Essas interrogações, segundo Nelson Maldonado-Torres, inauguram novas práticas discursivas e um pensamento outro. A *decolonialidade* é, portanto, um esforço teórico e de pensamento cujo objetivo é combater a separação ontológica e a catástrofe metafísica. Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak experienciaram a racialização e a opressão, emergindo como sujeitos questionadores, pensadores, teóricos e escritores/comunicadores, produzindo interpretações do Brasil onde sujeitos como eles são protagonistas da formação social e política do Brasil, bem como articularam ideias e conceitos sociológicos valiosíssimos para leituras do Brasil contemporâneo, como veremos.

A oitava tese defende que a *decolonialidade* envolve um giro decolonial estético (e frequentemente espiritual) por meio do qual o condenado surge como criador (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 48). Nesta tese, como na anterior, Nelson Maldonado-Torres trabalha a ideia de agência dos sujeitos (des)colonizados. O debate sobre a transmutação do condenado para sujeito é, em verdade, um debate entre agência e desagência de indivíduos que sofrem opressão e repressão colonial/racial. O filósofo afrocêntrico Molefi Kete Asante afirma que “agente” é um ser humano capaz de agir de forma independente e

“agência” é a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para conquistar essa independência (ASANTE, 2009, p. 94). Acredito que “agência” é a força que devolve a liberdade humana à seres humanos soberanos desagenciados pelo grande desastre da colonização (sequestro, cativo, escravidão, violências e extermínio sistemáticos). Segundo Asante, “desagência” é todo contexto em que o oprimido seja enfeitado como ator e protagonista em seu próprio mundo. Nelson Maldonado-Torres, isto posto, desenvolve a tese de que a *decolonialidade* é um movimento desde a emergência do condenado como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador até consolidar-se como criador, através de um giro decolonial estético e, frequentemente, espiritual. Essa abordagem aponta, aqui nessa pesquisa, notadamente para o pensamento indígena de Ailton Krenak que, conforme discutimos anteriormente, propõe uma cosmogonia e cosmologia outras que torcem o pensamento brasileiro para outras possibilidades de existência social, sociabilidades e subjetividades. Paulo Freire com sua Pedagogia do Oprimido e Lélia Gonzalez com sua Amefricanidade, também desenvolvem esse senso de giro decolonial estético e espiritual. Nessa dimensão teórica e de pensamento – mas não somente, pois abarcam muito mais questões teóricas –, o pensamento decolonial conta com sua ala feminina de intelectuais como Glória Anzaldúa, Cherríe Moraga, Madina Tlostanova, Simona Sharoni, María Lugones, Yuderkis Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz, dentre outras.

Sobre essa virada decolonial questionadora, estética e espiritual, Nelson Maldonado-Torres argumenta que:

O corpo aberto é um corpo questionador, bem como criativo. Criações artísticas são modos de crítica, autorreflexão e proposição de diferentes maneiras de conceber e viver o tempo, o espaço, a subjetividade e a comunidade, entre outras áreas. A *decolonialidade* requer não somente a emergência de uma mente crítica, mas também de sentidos reavivados que objetivem afirmar conexão em um mundo definido por separação. A criação artística decolonial busca manter o corpo e a mente abertos, bem como o sentido aguçado de maneira que melhor possam responder criticamente a algo que objetiva produzir separação ontológica (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 48).

O posicionamento questionador crítico decolonial, segundo Maldonado-Torres, implica viver de maneira a abrir o corpo para a emergência de visões do eu, dos outros e do mundo que desafiem os conceitos de modernidade/colonialidade e essa é a essência da atitude decolonial. Esse tópico nos impele para a nona tese, onde a *decolonialidade* envolve um giro decolonial ativista por meio do qual o condenado emerge como um agente de mudança social (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 49). Esse movimento de elevação do condenado da terra de um não-ser subjugado que emerge como um questionador que se converte em criador/artista que se transforma em ativista – em agente da mudança social e, última análise, da de(s)colonização –, é a imagem da construção de um corpo político que vai culminar em um projeto coletivo decolonial. Nelson Maldonado-Torres defende que o condenado deve utilizar-se da multiplicidade de atividades, pensamentos, criatividade e outros recursos como parte da estratégia de descolonização do ser, do poder e do saber ao elevar-se como questionador e criador. Mas, acima de tudo, deve emergir como agente de mudança. Especialmente dentro do sistema de dominação racial branco – que considero a base da colonialidade –, a opressão ao condenado tem como objetivo a obliteração de sua presença, seu significado, suas atividades e sua imagem (ASANTE, 2009, p. 95). É um sistema que constrói, em torno do condenado, segundo Molefi Kete Asante, uma realidade negada, de destruição da sua personalidade espiritual e material. Por conseguinte, o condenado deve desafiar e escapar da exclusão, como agente de mudança. Mas Maldonado-Torres alerta para a possibilidade do condenado utilizar o questionamento e a criação como zonas de refúgio da colonialidade ou até mesmo de ser cooptado pelo sistema. Para isso, sugere o autor, é preciso suspender a lógica de reconhecimento e renúncia das instituições e práticas que mantêm a modernidade/colonialidade. O mundo acadêmico e o mundo artístico tendem a manter essa lógica moderno/colonial. Exatamente por isso que Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak são críticos das instituições moderno-coloniais racistas, sexistas e patriarcais. Ao mesmo tempo, intelectuais totalmente imbricados com as lutas sociais das classes populares, cada qual a sua maneira. Na mesma linha, mas ainda mais radicais, Clóvis Moura e Nêgo

Bispo, por exemplo, são criticados pelo pouco ou quase nenhum academicismo²² ou até como não acadêmicos e, por isso excluídos, silenciados e invisibilizados na Academia²³.

Concluindo, a décima tese propõe que a *decolonialidade* é um projeto coletivo (MALDONADO-TORRES, 2020, p. 49). Nelson Maldonado-Torres afirma que a agência do condenado é definida pelo pensamento crítico, pela criação inovadora e pela ação social, munido da multiplicidade e da diversidade de suas expressões culturais. Isso evoca a formulação de Édouard Glissant sobre a crioulização como processo de recomposição do mapa mental e cultural dos escravizados, no interior do ventre da *plantation*, pelo encontro e interação com outros escravizados e a partir dos vestígios e pensamentos de rastros (GLISSANT, 2005, p. 19-20). Na mesma toada do que já discutimos sobre a tentativa de apagamento do senso de ser africano denunciada por Wade Nobles e o processo de obliteração da existência exposto por Molefi Kete Asante. Ao mesmo tempo que o condenado/oprimido luta contra a exclusão e morte, mantém sua humanidade e seu senso de ser, bem como, coletivamente, elabora estratégias de resistência, reconstrução cultural e agência. Esse é um ponto que ratifica que o *diálogo imaginário* que construiremos aqui, entre Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak, é necessário e indispensável. A *decolonialidade* é um projeto coletivo para o povo amefricano e um projeto coletivo como esforço

²² Utilizo o termo academicismo no sentido de fazer parte do meio acadêmico ou universitário. Consequentemente, em tom pejorativo dotado de um *modus operandi* formal, na postura, linguagem e fazer reconhecidamente acadêmico. Patrícia Hill vai discutir isso em seu *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro*, quando discute a relação entre os *insiders* da Sociologia e as *outsiders within* do pensamento feminista negro, que em sua marginalidade, pensam e teorizam de forma criativa e inovadora, revitalizando o campo, ao contribuírem para a resolução de impasses e crises diante das questões atuais do mundo social (COLLINS, 2016).

²³ Nêgo Bispo por se autodenominar um tradutor quilombola e por ter sido “educado” por mestres e mestras de saberes tradicionais, fora da Academia formal, além de sua crítica contundente à universidade, por estar vinculada à lógica colonial eurocêntrica e praticar um pensamento linear (BARROS, 2026). Já Clóvis Moura é criticado por ter sido um crítico ferrenho ao que chamava de “historiografia da elite branca” (FARIAS, 2019) e, em consequência, de um pensamento social hegemônico. As críticas a ambos os intelectuais são, em geral, veladas e advêm de setores intelectuais tradicionais, os *insiders* acadêmicos, que reclamam o rigor científico adequado aos padrões eurocêntricos das universidades brasileiras. Apesar de ter sido alvo de crítica, especialmente, da escola da Sociologia da USP, por suas interpelações em *Rebeliões de Senzala*, Clóvis Moura recebeu o título de Doutor Notório Saber pela FFLCH-USP, na década de 80. Nêgo Bispo recusou todos os títulos aos quais foi indicado em vida, mas a UFPI aprovou, em janeiro de 2026, o Doutor Honoris Causa in memoriam e, por suas contribuições, a UFMG aprovou, em 2020 e 2024, resoluções que permitem a concessão de título de Doutor Notório Saber a mestres e mestras de saberes tradicionais.

teórico, prático e de pesquisa envolvendo vários intelectuais contra-hegemônicos. Não só os três interlocutores de Sérgio Buarque de Holanda nessa pesquisa, mas todos os intelectuais contemporâneos que discutem a descolonização e a *decolonialidade*, debate no qual estou me inserindo. Como exorta Nelson Maldonado-Torres, a *decolonialidade* é um projeto a ser feito, um projeto coletivo, um empreendimento que exige uma comunidade de indivíduos das mais diversas áreas dispostos a perturbar e desestabilizar a colonialidade do saber, do poder e do ser. Estamos dispostos a isso.

Definidas as cinco questões decoloniais e as dez teses sobre colonialidade/*decolonialidade*, partiremos para o pensamento de alguns intelectuais decoloniais chaves, de minha escolha, para consolidar as bases do *diálogo imaginário* decolonial entre Sérgio Buarque de Holanda, representante de um pensamento social hegemônico e Lélia Gonzalez, Ailton Krenak e Paulo Freire, respectivamente, prepostos decoloniais do pensamento feminista negro, do pensamento indígena brasileiro e do pensamento que, pioneiramente, conferiu agência central à autoeducação das classes populares.

1.4. INTELECTUAIS E IDEIAS DECOLONIAIS ESSENCIAIS

Vimos, na seção anterior, cinco questões decoloniais e dez teses sobre a colonialidade e *decolonialidade*. Para iniciar esta seção,

Retornamos ao conceito de colonialidade do poder, cunhado por Aníbal Quijano, para distinguir entre colonialismo como condição de vida em um espaço cujo regime de vida é administrado por uma potência imperial, e colonialidade, atributo fundamental que configura o padrão de poder da modernidade capitalista em seus espaços metropolitanos, coloniais e periféricos. O conceito de descolonização como processo de Fanon é relevante aqui, e acrescentamos que se trata de um processo complexo e desigual que se refere a todas as formas de opressão em todos os níveis, desde o afeto e a identidade até as formas de organização e distribuição de poder e riqueza em escala global (LAO-MONTES, 2011, prólogo da edição cubana de “Os condenados da terra”).

É fundamental introjetar o conceito de colonialismo como sistema que estabelece relações sociais governadas por um regime de opressões e colonialidade como o padrão de poder estrutural e estruturante desse sistema,

inclusive garantindo sua permanência, reprodução e atualização para além do seu fim formal. Além disso,

[...] o conceito de colonialidade do poder transcende a teoria do colonialismo de Fanon, pois traça um mapa mais diverso e complexo das formas de opressão dentro e fora da nação, ao mesmo tempo em que implica uma política de des/colonialidade e libertação para dismantelar todas as cadeias de colonialidade (racial, sexual, de classe, geopolítica, econômica, ecológica, cultural, epistêmica, psicológica) nos níveis local, regional, nacional e global, a fim de construir “outro mundo possível” [...] (LAO-MONTES, 2011, prólogo da edição cubana de “Os condenados da terra”).

Para dar os toques finais no debate, gostaria de apresentar alguns autores do pensamento decolonial e suas principais ideias. Poderia selecionar inúmeros outros, mas optei por dar a conhecer os que acho mais relevantes para os fins deste trabalho. Alguns outros aparecerão ao longo do texto, especialmente as intelectuais já citadas na seção anterior, que reaparecem quando for introduzir o pensamento de Lélia Gonzalez. Nesse ínterim, trago o sociólogo peruano Anibal Quijano (1930-2018), a pedagoga argentina Zulma Palermo (1938), o semiólogo argentino Walter Mignolo (1941), o sociólogo porto-riquenho Ramon Grosfoguel (1956) e a socióloga americana Catherine Walsh (1964). Além de uma escolha pessoal, a opção por esses intelectuais é por se destacarem como figuras centrais do Grupo Modernidade/Colonialidade, que adaptou o argumento pós-colonial à realidade latino-americana, em torno do conceito de colonialidade do poder, formulado por Anibal Quijano, que também reuniu e organizou o coletivo.

A cientista política brasileira Luciana Ballestrin afirma que o Grupo Modernidade/Colonialidade foi

Constituído no final dos anos 1990. Formado por intelectuais latino-americanos situados em diversas universidades das Américas, o coletivo realizou um movimento epistemológico fundamental para a renovação crítica e utópica das ciências sociais na América Latina no século XXI: a radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de “giro decolonial”. Assumindo uma miríade ampla de influências teóricas, o M/C atualiza a tradição crítica de pensamento latino-americano, oferece releituras históricas e problematiza velhas e novas questões para o continente. Defende a “opção decolonial” – epistêmica, teórica e política – para compreender e atuar no mundo, marcado pela permanência da colonialidade global nos

diferentes níveis da vida pessoal e coletiva (BALLESTRIN, 2013, p. 89).

Ademais, sobre o conceito de *colonialidade*, argumenta:

A colonialidade é o lado obscuro e necessário da modernidade, sua parte indissociavelmente constitutiva. Não existe modernidade sem colonialidade, assim como não poderia existir uma economia-mundo capitalista sem a invenção da América. A colonialidade é a continuação do colonialismo por outros meios. A colonialidade é global e se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, a do saber e a do ser. A colonialidade do ser e do saber situam-se especialmente no último tipo de controle da colonialidade de do poder. O conceito de colonialidade do poder foi alargado por Mignolo, a partir da elaboração original de Quijano. [...] O giro decolonial significa o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da M/C. A *decolonialidade* aparece, portanto, como o terceiro elemento da M/C (BALLESTRIN, 2017, p. 518-519).

Aníbal Quijano formulou o conceito de *colonialidade do poder* e reuniu intelectuais de diversos campos e várias gerações do pensamento latino-americano no Grupo Modernidade/Colonialidade. Walter Mignolo, conforme expôs Luciana Ballestrin, amplificou o conceito à partir da formulação de Quijano. Ramon Grosfoguel, juntamente com Santiago Castro-Gomez, desenvolveu as bases para a compreensão da ideia de *decolonialidade* como movimento de resistência à lógica da Modernidade/Colonialidade. Zulma Palermo e Catherine Walsh, além de expandirem a compreensão da (de)colonialidade com a perspectiva das *pedagogias decoloniais*, são as únicas mulheres no grupo, mas não são as únicas representantes no debate decolonial desde a década de 1990. Zulma Palermo, inclusive, trabalhou com Paulo Freire durante muitos anos. Conforme já citado, nomes importantes como Glória Anzaldúa, Cherríe Moraga, Madina Tlostanova, Simona Sharoni, María Lugones, Yuderkys Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz, dentre outras amplificaram o argumento decolonial de forma decisiva e inovadora.

1.4.1. Aníbal Quijano e o conceito basilar de colonialidade

Em seu artigo *Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina* (2005), o sociólogo peruano Aníbal Quijano afirma que a chegada nas Américas

e o início do capitalismo colonial/moderno/eurocentrado inauguram um novo padrão de poder mundial, que se sustenta em vários eixos de opressões (QUIJANO, 2005. P. 117). A partir daí, para Quijano, a ideia de *raça*²⁴ seja, talvez, o eixo principal, definido como uma construção mental que permeia todas as dimensões do poder no mundo, mesmo com o fim formal da colonização e com a transmutação do capitalismo. Essa é a definição fundamental de *colonialidade*, ou seja, a permanência dos padrões coloniais de dominação, para além da colonização, tendo a raça como eixo principal de sustentação, manutenção, reprodução e atualização. A concepção original de Quijano é de colonialidade do poder, mas o conceito é ampliado – juntamente com as reflexões e debates dos e com os demais pesquisadores e intelectuais integrantes do Grupo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade – para colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), do ser (MIGNOLO, 2007), do saber (LANDER, 2005) e, alguns chegam também a propor, do sentir (PALERMO, 2014; WALSH, 2018; LUGONES, 2020). É essa noção primordial de *colonialidade* que tensiono com o conceito de *cordialidade* buarqueano.

Em termos sociológicos, Quijano afirma que raça é uma categoria mental sem precedentes antes da colonização nas Américas, que permitiu a classificação da população e o estabelecimento de relações sociais pautadas na dominação, o que gerou, segundo o autor, a emergência de novas identidades como *índio*, *negro* e *mestiço*, com hierarquias, lugares e papéis sociais definidos (QUIJANO, 2005, p. 117). A cor, para o sociólogo peruano, foi codificada como traço fenotípico característico dessa classificação, estando o branco associado ao colonizador e o não-branco²⁵ ao colonizado. Quijano é elegante em seu argumento, mas deixa explícito que as identidades imputadas pelo colonizador são todas desdobramentos da invenção chamada *raça* e, por conseguinte, são ficções frutos de um embuste eurocêntrico. Também surgiram as entidades

²⁴ Importante destacar que Quijano também aponta que essa ideia surge da/o diferença/encontro colonial, baseada na ideia de superioridade x inferioridade, que também vai se atualizando: dominantes x dominados < conquistadores x conquistados < colonizadores x colonizados < opressores x oprimidos < elites x camadas populares < ricos x pobres.

²⁵ Não é o termo utilizado por Quijano. O ponto de vista é de que as adscrições raciais no Brasil implicam desigualdades sociais que podem ser reunidas de sorte a definir dois grupos populacionais polares, brancos e não brancos (COSTA, 2002). O autor afirma que, para o colonizador, considerando os indivíduos que compunham a sociedade colonial, o *negro* era a raça colonizada mais importante, logo ápice da inferioridade e, com isso, denominou a si mesmo de *branco*, o suprasumo da superioridade.

Europa e América, chamadas de Velho Mundo e Novo Mundo, marcadamente racializadas (QUIJANO, 2005, p. 118). Isso tem a ver com a ideia de “formação racial”²⁶. Sérgio Buarque não se concentra explicitamente na ideia de *raça* ao ensaificar as raízes de nossa formação social, mas a partir da formulação do conceito de “grande civilização brasileira” – estrutura *sui generis* que aqui surgiu, da qual deriva a concepção de *cordialidade* e de *homem cordial* –, é possível subsumir a racialização em nosso processo formativo como sociedade.

Quijano afirma também que, como resultado do processo de classificação social, houve uma sistemática divisão racial do trabalho e novas tecnologias de dominação/exploração foram desenvolvidas (QUIJANO, 2005, p. 118-119). Em decorrência, segundo o autor, novas identidades históricas e sociais foram criadas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) – completando o sistema de classificação social, justamente com brancos, negros, índios e mestiços. Quijano explica que à branquitude social foi delegada o trabalho assalariado, posto que superiores, e aos não-brancos o trabalho sem salário, visto que eram considerados inferiores. O trabalho passou, pela colonialidade e pelo capitalismo colonial/moderno/eurocentrado, desde então, a ser controlado e explorado racialmente. Aníbal Quijano completa que a Europa se tornou, com isso, a sede central do desenvolvimento da relação capital-salário como forma específica de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos.

Por fim, Quijano afirma que se desenvolveu, entre europeus colonizadores, a ideia de que o trabalho assalariado era exclusividade e privilégio dos brancos e que a inferioridade dos não-brancos colonizados os tornava indignos de receberem salários (QUIJANO, 2005, p. 120). Eram, portanto, naturalmente obrigados a trabalhar para seus amos e senhores. Nessa visão está a base da ideologia da escravidão e do genocídio, principalmente, de africanos e ameríndios. A colonialidade abarca todos esses aspectos da vida colonial que, ainda hoje, permanecem no imaginário e na estrutura das

²⁶ O conceito é dos sociólogos Howard Winant e Michael Omi e ampliado pelo sociólogo brasileiro Antônio Sérgio Guimarães. Esta perspectiva pretende oferecer uma visão mais precisa da ordem racial em transformação no Brasil. Pois pode interpretar tanto a continuidade das desigualdades raciais como a diferença racial persistente no país. A teoria da formação racial sugere que a lógica da *raça* é multideterminada e pluridescentrada em cada momento histórico (WINANT, 1994). Antônio Sérgio sugere que as reflexões sobre as interações entre processos de formação de classes sociais e *raças*, ou entre estruturas de classe e de *raças*, devem ser situadas, pois, no quadro mais geral do processo de formação nacional brasileiro (GUIMARÃES, 2016).

sociedades ex/pós/descolonizadas. Essa é mais uma razão para questionarmos a perspectiva buarqueana de ausência de conflituosidade entre portugueses e africanos (e de certa forma indígenas) no Brasil colonial. O seu conceito de *homem cordial* implica conflito e opressão (HOLANDA, 1995, p. 147) mas, em contrapartida, minimiza a conflituosidade entre brancos e não-brancos. Talvez essa seja a razão pela qual não deu o devido protagonismo a africanos e indígenas em nossa formação social.

1.4.2. Zulma Palermo e a opção decolonial

Em seu artigo *El mito de la modernidad en America Latina* (2014), a cientista social Zulma Palermo sugere que a reflexão sobre os imaginários representacionais da América Latina – o que inclui, por exemplo, buscar as raízes da formação nacional – exige questionar o projeto de modernidade latino-americana (PALERMO, 2014, p. 98-99). Para Palermo, a outra face desse projeto é a colonialidade, ou seja, o padrão de poder que surge do colonialismo moderno que transcende as próprias relações estabelecidas entre dominadores e dominados, enraizando-se nas camadas mais subterrâneas da subjetividade e sobrevivendo mesmo após o desmantelamento dos sistemas formais de dominação colonial. Para Zulma, a suposta “descoberta” e colonização da América não significaram somente o acesso a novas fontes de riqueza, mas sim o início de um novo modo de vida, a colonialidade, cujo ápice ainda não foi atingido, mas continua levando a humanidade à beira da exaustão. A colonialidade, reproduzida e atualizada ao longo de mais de cinco séculos, afetou e continua a afetar todos os aspectos da vida social e todas as formas de vínculos intersubjetivos. Por conta disso que o Pensamento Decolonial desdobrou a colonialidade do poder em três dimensões: do poder, do ser e do saber. A colonialidade permeia a vida social por completo, mas atinge principalmente seu ponto nevrálgico, que são as relações sociais. Sérgio Buarque, indiretamente, trabalha essa ideia de permear a vida social ao formular sua ideia de *cordialidade*, mas, como já referido, ao atenuar a conflituosidade da diferença colonial colonizador-colonizado, não chega ao ponto de desenvolver um conceito que denotasse um padrão de dominação que afetasse as dimensões do ser, do saber e do poder.

Em sua entrevista *A opção decolonial como um lugar-outro de pensamento* (2019), Zulma Palermo insiste na ideia de diferença colonial que, basicamente, trata da diferença, marcada pela *raça*, estabelecendo uma relação dicotômica de superioridade x inferioridade entre colonizadores e colonizados, dominadores e dominados, opressores e oprimidos, elites e classes populares – estando os racializados e inferiorizados marcados pela chamada ferida colonial (ZULMA, 2019, p. 50-52). Para Palermo, a racialidade é o dispositivo da colonialidade que determina a manutenção das relações de poder que controlam todos nós e a sociedade como um todo. Zulma destaca a importância da opção decolonial – para além da ideia de giro decolonial –, entendida como a atitude de descolamento do pensamento único eurocentrado, da imposição, e assumir um posicionamento fronteiro para conceber, segundo a autora, um lugar-outro do pensamento e da ação, bem como do entrecruzamento e da liminaridade. Esse, segundo Palermo, é o ponto de partida para percorrer o caminho de(s)colonizante. Sugere que aqueles que se preocupam com o que chama de “estado da situação colonial do corpo social a que pertencem”, ao realizarem suas pesquisas, pensem, escrevam e ajam dentro do espaço geográfico latino-americano e levem em consideração seu pertencimento a uma memória cultural marginal – no meu caso, afrodescendente, brasileiro e de um espaço acadêmico periférico. A articulação entre Pensamento Social Brasileiro e pensamento decolonial que proponho é esse movimento de “optar pelo decolonial”, para conceber um lugar-outro de pensamento e de teorização. É uma tentativa de entrecruzamento.

1.4.3. Walter Mignolo e a pauta oculta da modernidade

O título do artigo *Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade* (2017), do semiólogo argentino Walter Mignolo, já evidencia o caminho de seu argumento, que dialoga com as ideias de Quijano e Palermo, trazidas nas seções anteriores. Para Mignolo, a colonialidade é a pauta e o lado mais obscuro da modernidade (MIGNOLO, 2017, p. 2). Para o autor, a colonialidade é a lógica por trás do processo civilizatório do Ocidente – leia-se Europa. Crucial, para ele, é que a colonialidade é constitutiva da modernidade, ou seja, não existe modernidade sem colonialidade e a colonialidade é a expressão da chamada

matriz colonial de poder. Mignolo, a partir daí, explica que a grande agenda oculta por trás de todos os eventos da modernidade é a descartabilidade da vida humana (MIGNOLO, 2017, p. 4), particularmente no âmbito das atividades econômicas do comércio ultramarino e transatlântico. Além disso, completa Mignolo, no âmbito epistemológico, o Renascimento europeu produziu todo um aparato de conhecimento que justificava o racismo e a inferioridade de vidas humanas não-brancas, logo descartáveis. A ideia de “modernidade”, esclarece o semiólogo argentino, surgiu com a dupla colonização do tempo (com a invenção renascentista da ideia de “Idade Média”) e do espaço (com a invasão e colonização do chamado Novo Mundo, também uma invenção).

Walter Mignolo descreve a *matriz colonial de poder* como um monstro de quatro cabeças e duas pernas (MIGNOLO, 2017, p. 5). As quatro cabeças, segundo sua elaboração – baseada na formulação original de Anibal Quijano –, são quatro domínios inter-relacionados: controle da economia, da autoridade, do gênero e da sexualidade, e do conhecimento e da subjetividade. E, elaborando ainda mais, as duas pernas são os fundamentos raciais e patriarcais do conhecimento. Ademais, Mignolo elucida que o fundamento histórico da *matriz colonial do poder* é teológico, ou seja, a teologia cristã criando a distinção “sanguínea” – sangue como marcador da raça e definidor do racismo – entre cristãos, judeus e mouros.

Há uma importante afirmação de Mignolo que gostaria de destacar:

O pensamento decolonial e as opções decoloniais (isto é, pensar decolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias, [...]. Escusado será dizer que nenhum livro sobre a *decolonialidade* fará diferença, se nós (intelectuais, estudiosos, jornalistas) não seguirmos a vanguarda da sociedade política global emergente (os denominados “movimentos sociais”). (MIGNOLO, 2017, p. 6)

Veremos adiante que Sérgio Buarque, Paulo Freire, Gonzalez e Ailton Krenak foram todos intelectuais públicos. Todos se debruçaram nesse esforço de análise para compreender e superar a colonialidade. Mais do que isso, todos

faziam parte do que Mignolo, no excerto acima, chama de vanguarda da sociedade política, dos movimentos sociais. Particularmente, Lélia Gonzalez (mulher negra de ascendência indígena²⁷), Ailton Krenak (homem indígena) e Paulo Freire (homem nordestino e educador popular), representam, conjuntamente, os colonizados, dominados, inferiorizados e, em termos contemporâneos, as classes populares. Sérgio Buarque – conforme já mencionei e reafirmarei nas próximas seções – chega a propor a *revolução vertical* como caminho para aniquilar as raízes ibéricas e inaugurar uma nova sociedade (HOLANDA, 1995, p. 172). Para Sérgio Buarque, essa revolução deveria amalgamar camadas superiores e inferiores da sociedade. Apesar de não destacar o protagonismo de africanos, ameríndios e mulheres na edificação das fundações e da própria sociedade brasileira, Holanda parece estar ciente de toda a história das insubmissões no Brasil, tanto dos precursores quanto dos movimentos sociais em si.

1.4.4. Ramón Grosfoguel, genocídios e Modernidade

Em seu trabalho sobre racismo/sexismo epistêmico, universidades ocidentalizadas e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI (1450-1650), o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel constrói sua perspectiva sobre o conceito de colonialidade a partir da edificação da estrutura do conhecimento ocidental em bases racistas/sexistas; analisa, de certo modo, os fundamentos patriarcais do Ocidente ao examinar o privilégio epistêmico do homem ocidental²⁸ (na verdade, com base numa formulação de Boaventura de Souza Santos de que esse “homem ocidental” está ligado a alguns homens de

²⁷ Importante destacar a ascendência indígena de Lélia Gonzalez, confirmada por ela e por seus principais biógrafos (RATTS e RIOS, 2010; CARNEIRO, 2023). Esse é um dos principais fatores motivadores da formulação de sua categoria político-cultural de amefricanidade. Em uma entrevista datada de 2 de outubro de 1979, Lélia declarou: “A barra é pesada. Eu sou uma mulher nascida de família pobre. Meu pai era operário, negro. Minha mãe, uma índia analfabeta. Tiveram dezoito filhos, e eu sou a décima sétima” (PEREIRA; HOLLANDA, 1980, p. 202).

²⁸ Que a filósofa brasileira Denise Ferreira da Silva chamaria de *Homo Modernus* (SILVA, 2022). Segundo a historiadora americana Saidiya Hartman, uma das principais representantes do Pensamento Negro Radical, a formulação de Denise Ferreira sobre o *homo modernus* nos oferece uma compreensão inovadora sobre o papel essencial da raça na modernidade global. Para Hartman, Denise Ferreira nos oferece o fundamento ontoepistemológico da nossa ordem racial, além de elucidar a violência que habita nossas categorias de pensamento, nossas estratégias de representação e até mesmo os projetos críticos.

cinco países²⁹: Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos); e desvela que essa prerrogativa do homem ocidental, racista e patriarcal, produziu, no chamado longo século XVI (1450-1650)³⁰, quatro genocídios/epistemicídios fundantes da modernidade (GROSFOGUEL, 2016, p. 25-31): [1] contra muçulmanos e judeus na (re)conquista de Al-Andalus; [2] contra povos nativos na conquista das Américas; [3] contra povos africanos na conquista da África e a escravização dos mesmos nas Américas; e [4] contra mulheres europeias queimadas vivas sob a acusação de bruxaria. Grosfoguel denuncia a violência estrutural e existencial do homem branco modelar (homem-branco-heterossexual-cisgênero-europeu), que edifica sua sociedade e expande seus domínios com base no cartesianismo idolátrico do século XVII, ou seja, converte a lógica cartesiana do “penso, logo existo” em “extermino, logo existo”.

Para o sociólogo porto-riquenho, o privilégio epistêmico dos homens ocidentais, verdade seja dita, foi o que viabilizou, ao longo da história (marcadamente a partir do longo século XVI), a consecução dos projetos imperiais/coloniais/patriarcais/modernos. E é o mesmo fundamento racista e patriarcal que sustenta a *colonialidade* como efeito da *matriz colonial de poder*. A primeira crítica que Grosfoguel faz é à pretensão de universalidade desses homens ocidentais, cujas experiências e sensibilidades sócio-históricas são restritas a espaços e corpos muito particulares. Grosfoguel afirma que essa pretensão de universalidade, na realidade, é mero provincianismo³¹. Portanto, considera o privilégio epistêmico, norte-centrado em cinco países (Itália, França,

²⁹ Os Estados Unidos estão incluídos aqui com base no que o filósofo martinicano Frantz Fanon afirma sobre os EUA serem “a prole mais fiel da Europa” (FANON, 2005) e que o sociólogo britânico Kehinde Andrews propõe sobre os EUA terem assumido a condição de “protagonista da nova era imperial” (ANDREWS, 2023). Ambos, Fanon e Andrews, debatendo o tema em momentos diversos (um nos anos 1960, do século passado e o outro nos anos 2020, extremamente atual) apontam como essa estrutura racista/sexista/genocida/epistemicida ainda domina o mundo, da mesma forma que a *colonialidade* do pensamento decolonial.

³⁰ O longo século XVI é uma formulação do historiador francês Fernand Braudel (1902-1985), que influenciou o trabalho do estudioso do sistema-mundo, o sociólogo americano Immanuel Wallerstein. Refere-se aos 200 anos que cobrem o período entre 1450-1650, no qual teve início os processos de expansão marítima, colonialismo e consolidação de uma Economia-mundo capitalista a partir da Europa. São essas leituras sobre a primeira modernidade europeia, suas relações com o mundo atlântico e demais partes do globo.

³¹ Essa postura crítica de Grosfoguel remete a ideia de provincializar a Europa (2000), de Dipesh Chakrabarty, que Sérgio Costa utiliza como uma de suas bases para o artigo Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial (2006). A ideia é de que um pensamento provinciano (restrito a homens de cinco países europeus), com pretensões universais (um projeto mais amplo e perverso imperial/colonial/patriarcal/moderno), definiu o cânone das ciências sociais e os modos de pensar e teorizar a sociedade em todo o mundo.

Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos) e a inferioridade epistêmica de todas as demais regiões do mundo (fora da província norte-cêntrica) como dois lados de uma mesma moeda: o racismo/sexismo da província europeia imperial/colonial/patriarcal/moderno. Ramon Grosfoguel afirma, diante disso, que o projeto colonial ocidental de genocídio/epistemicídio vem se reproduzindo e atualizando há mais de 500 anos e, ainda hoje, seus efeitos são sentidos em todas as dimensões da vida e da sociedade. Grosfoguel afirma que não há tradição cultural ou epistêmica que não tenha sido afetada pela Modernidade eurocêntrica (GROSFOGUEL, 2016, p. 44). Essa é sua ideia de *colonialidade* – do poder, do ser, do saber e do sentir, ainda que o autor se concentre, aqui nesse ponto, na dimensão do saber. Nesse sentido, para Grosfoguel, descolonizar significa valorizar a diversidade epistêmica de nosso mundo, caminhando no sentido da *Transmodernidade*³².

Ramon Grosfoguel apresenta o conceito de colonialidade, baseado na concepção de Anibal Quijano e nos debates dentro do coletivo Modernidade/Colonialidade/Decolonialidade, em seu artigo: *Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada* (2020). A formulação é como segue:

Contrário ao pensamento de que o racismo é uma ideologia ou uma superestrutura derivada das relações econômicas, a ideia de *colonialidade* estabelece que o racismo é um princípio organizador ou uma lógica estruturante de todas as configurações sociais e relações de dominação da modernidade. O racismo é um princípio constitutivo que organiza, a partir de dentro, todas as relações de dominação da modernidade, desde a divisão internacional do trabalho até as hierarquias epistêmicas, sexuais, de gênero, religiosas, pedagógicas, médicas, junto com as identidades e subjetividades. De tal maneira que divide tudo entre as formas de seres superiores (civilizados, hiper-humanizados, etc., acima da linha do humano) e outras formas de seres inferiores (selvagens, bárbaros, desumanizados, etc., abaixo da linha do humano). (GROSFOGUEL, 2020, p. 59).

³² Conceito de Enrique Dussel, que propõe ir “além” (trans) da Modernidade eurocêntrica. Dussel propõe um projeto de descolonização que utiliza continuamente o pensamento crítico das tradições epistêmicas do Sul (chamado também de mundo “não-ocidental”). Implica um esforço de diálogo interepistêmico para descolonizar a Modernidade Eurocêntrica, criando pluralismo de sentidos, produzindo novas redefinições para velhos conceitos e criando novos conceitos plurais.

Além de definir cirurgicamente o conceito de *colonialidade*, Grosfoguel faz uma colocação importante para o presente trabalho, no que tange à minha premissa de que Sérgio Buarque se aproxima da ideia de *colonialidade* em sua formulação da *cordialidade*:

Tenho dito em outros lugares [...] que a ideia de *colonialidade* não é original de Quijano. Trata-se de uma ideia que tem estado presente – usando outros termos – em muitos autores e autoras antes de Quijano ter começado a utilizá-la nos anos 1990. Concepção de mundo da colonialidade do poder, na qual a ideia de raça ou de racismo é um instrumento de dominação (intersubjetivas, identitárias, sexuais, laborais, de autoridade política, pedagógicas, linguísticas, espaciais etc.) da modernidade, tem sido articulada bem antes de Quijano por outros autores e autoras, utilizando outros conceitos³³ [...] O assunto importante a reter aqui é que a modernidade não existe sem a colonialidade; elas são duas faces da mesma moeda, e o racismo organiza a partir de dentro todas as relações sociais e hierarquias de dominação modernidade. (GROSFOGUEL, 2020, p. 60)

Grosfoguel resume o princípio norteador do Pensamento Decolonial que é, a saber: não existe modernidade sem colonialidade e nem colonialidade sem raça. Apesar de demonstrar uma postura crítica em relação a Quijano – ao destacar por exemplo que o sociólogo peruano nunca cita autores e autoras negros e indígenas, tomando as ideias deles e delas sem reconhecê-los, numa clara demonstração de racismo epistêmico –, Grosfoguel, efetivamente, está valorizando a potencialidade do conceito e da formulação quijaniana. Ao que parece, a *colonialidade* é um conceito fundamental que abarca questões permanentes das sociedades que passaram pelo processo de colonização e, em geral, ainda estão sob os efeitos do padrão colonial de dominação em todas as dimensões da vida social³⁴.

³³ Grosfoguel apresenta alguns desses conceitos, que suprimi aqui por questão de espaço e por ser mais importante a ideia de que outros autores, anteriores a Quijano, formularam a noção de colonialidade. O ideal seria uma história dos conceitos (e suas ideias) que trazem a noção de colonialidade, mas também não há espaço para isso. Talvez desenvolva isso em um trabalho futuro.

³⁴ Sobre a formulação da ideia de colonialidade por intelectuais de outras tradições teóricas e outros contextos sócio-históricos, minha percepção é de que teríamos que buscar nas elaborações da história das ideias, em Quentin Skinner, a questão do significado, da interpretação e do contexto como fios condutores dessa percepção de que um conceito ou ideia é apresentado de formas diferentes por autores de diferentes épocas e contextos. Para Skinner, textos clássicos, como é o caso de “Raízes do Brasil”, possuem elementos atemporais de relevância perene e esses elementos são extraídos quando nos concentramos em ler o que o

1.4.5. Catherine Walsh e as pedagogias decoloniais

Em seu artigo *Colonialidade e Pedagogia Decolonial: para pensar uma educação outra* (2018) – em conjunto com Luiz Fernandes de Oliveira e Vera Maria Candau –, a cientista social norte-americana Catherine Walsh afirma que, nesse momento do século XXI, a ideia de que a *colonialidade* é elemento constitutivo da modernidade tem o potencial de promover uma virada epistêmica entre pensadores fora dos cânones modernos ocidentais (WALSH; OLIVEIRA; CANDAU, 2018, p. 2-3). Para Walsh, essa ideia tem força tripla: política, epistemológica e pedagógica. Isso porque, explica a autora, a ideia de *colonialidade* traz consigo a possibilidade de um pensamento crítico a contrapelo em relação às tendências eurocêntricas de construção do conhecimento, da perspectiva dos subalternizados – sujeitos invisibilizados e silenciados – do mundo moderno capitalista ocidental eurocêntrico.

Catherine Walsh vai direto ao seu ponto:

Além disso, a perspectiva Modernidade/Colonialidade não se restringe a um pensamento acadêmico ou se propõe a ser um novo campo teórico universal. Ela só adquire sentido somente desde e com as lutas contra a colonialidade, junto aos movimentos políticos e sociais (de mais de 500 anos) caracterizados como pensar/ser/fazer/sentir de forma distinta à práxis e a retórica da modernidade (WALSH; OLIVEIRA; CANDAU, 2018, p. 3)

Walsh, neste artigo, apresenta vários dos conceitos-chaves do debate decolonial³⁵, mas se debruça sobre três dos mais fundamentais: o mito da fundação da modernidade, a colonialidade e a pedagogia decolonial. Como os dois primeiros³⁶ já foram destrinchados nos autores anteriores, vou me

texto diz sobre os conceitos fundamentais e questões permanentes (SKINNER, 2017; KOSELLECK, 1992).

³⁵ Alguns deles: o mito de fundação da modernidade, a colonialidade, o racismo epistêmico, a diferença colonial, a transmodernidade, o pensamento liminar, o pensamento de fronteira, a interculturalidade crítica, a pedagogia decolonial, dentre outros.

³⁶ Ainda assim, em linhas gerais, para Walsh a *modernidade* foi uma invenção das classes dominantes europeias a partir do contato com a América, através da violência colonial genocida e epistemicida. Isto posto, a colonialidade implica na classificação e reclassificação da população do planeta – por uma lógica de superioridade e inferioridade –, em uma estrutura funcional de poder para articular e administrar essas classificações, pela exploração e dominação com base em outra invenção: a categoria raça.

concentrar em sua pedagogia decolonial, pois vai nos ajudar a entender o sentido de Paulo Freire entrar como interlocutor no debate decolonial imaginário com Sérgio Buarque de Holanda. Para Walsh, a crítica decolonial exige uma intervenção política e pedagógica, através da releitura do mundo, da perspectiva dos “outros” inferiorizados da modernidade – colonizados, oprimidos, dominados, subalternizados, explorados etc. –, para reinventar a sociedade. A educadora decolonial americana acredita que é preciso politizar a ação pedagógica.

Walsh propõe:

Essa pedagogia se opera além dos sistemas educativos (escolas e universidades), ela convoca os conhecimentos subordinados pela colonialidade do poder e do saber, dialoga com as experiências críticas e políticas que se conectam com as ações transformadoras dos movimentos sociais, é enraizada nas lutas e práxis de povos colonizados e, é pensada com e a partir das condições dos colonizados pela modernidade ocidental. Assim, o pedagógico e o decolonial se constituem enquanto projeto político a serem construídos nas escolas, nas universidades, nos movimentos sociais, nas comunidades negras e indígenas, nas ruas etc. (WALSH, 2018, p. 5)

Sérgio Buarque, em “Raízes do Brasil”, no debate sobre o papel da educação na formação de indivíduos capazes de romper a lógica formativa doméstica das velhas famílias patriarcais – limitações que os vínculos familiares demasiado estreitos, e não raro opressivos, podem impor à vida ulterior dos indivíduos –, tece críticas à pedagogia científica da época como contributiva à crise de adaptação do indivíduo ao mecanismo social, pois era, acreditava ele, consoante às tradições acentuadamente particularistas das famílias patriarcais e não favoreciam o desenvolvimento da personalidade social do estudante (HOLANDA, 1995, p. 143). Talvez seja esse o ponto de entrada e diálogo com Paulo Freire, mas também com Lélia e Krenak, ambos educadores. As reflexões pedagógicas decoloniais de Catherine Walsh podem iluminar esse debate.

2. CONSTRUINDO A ESTRATÉGIA TEÓRICO-METODOLÓGICA

2.1. UM EXERCÍCIO DE ARTICULAÇÃO DO PENSAMENTO

No capítulo anterior, vimos que o pensamento fronteiriço é condição necessária para o pensamento decolonial e a importância de sermos epistemologicamente desobedientes. Através das cinco questões decoloniais e dez teses sobre colonialidade e *decolonialidade*, compreendemos que interrogar é o coração da investigação decolonial. Ademais, damos a conhecer os principais intelectuais e ideias, de minha escolha, do pensamento decolonial, acrescidos de pensadores de outras tradições críticas não-eurocêntricas que se aproximam da perspectiva decolonial.

Neste capítulo, vamos construir a estratégia teórico-metodológica, a partir do que já foi desenvolvido até aqui e com outros autores. A partir do tema que intitula essa tese, a proposta é desenvolver um diálogo decolonial imaginário de Sérgio Buarque de Holanda com Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak, em torno da leitura a contrapelo de sua obra inaugural e, a partir daí, tentar oferecer uma interpretação inovadora das raízes de nossa formação social.

Começamos a esboçar, no capítulo anterior, o desenho teórico-metodológico da pesquisa com as ideias de *desobediência epistêmica*, de Walter Dignolo; de *interrogar o autor pela obra*, de Homi Bhabha; de *leitura a contrapelo*, de Michael Löwy; de *história potencial*, de Ariella Azoulay; de *combate ao silenciamento do passado*, com Michel-Rolph Trouillot; e do debate sobre a opção decolonial, com ênfase na diferença entre os termos decolonial e descolonial. Outrossim, demonstramos porque Sérgio Buarque não pode ser considerado decolonial e, nesse ponto, a proposta de leitura invertida, interrogando-o com questões decoloniais é justamente por esse motivo. Por último, o próprio esforço de selecionar cinco questões decoloniais e refletir sobre as dez teses, para nortear a interlocução fictícia que estabeleceremos com Sérgio Buarque de Holanda.

Sérgio Buarque de Holanda faz uma interpretação dualista do Brasil, com foco em nossas origens, em “Raízes do Brasil”. Como apontei antes, em sua elaboração da ideia de *civilização de raízes rurais* como estrutura *sui generis* aqui criada, trabalha com duas imagens díspares do Brasil: “uma tradicional,

rural e patriarcal, outra moderna, urbana e burguesa” (ARANTES, 1996, p. 23). Na obra, também denuncia o que seria depois conceituado como *ideias fora do lugar*, a exemplo de sua noção de “democracia como mal-entendido” e “falso americanismo”, como possíveis causas para o atraso e empecilhos para um devir moderno. As noções de “intuição antidualista” e *ideias fora do lugar*, de Roberto Schwarz (PERRUSO, 2024), foram formuladas quase meio século depois da edição *princeps* da obra buarqueana. Sérgio Buarque não chega a ter uma percepção antidualista em “Raízes do Brasil”. Ele identificou que nosso problema não era nem a dicotomia e nem a concomitância entre moderno e atraso, mas a permanência dos velhos padrões rurais patriarcais e a *cordialidade*. Mas, propôs algumas ideias fora do lugar, como ao conceber que os portugueses não tinham orgulho de raça e que viviam em harmonia com os escravizados africanos, o que é incompatível com nossas raízes modernas/coloniais/racistas. Essas considerações já apareceram anteriormente e serão reiteradas ao longo da tese.

A intelectual crítica estadunidense Christina Sharpe, abalizada em Lewis Gordon, afirma que todo pensamento precisa de cuidado – no sentido de refinamento – e, conseqüentemente, todo pensamento genuinamente crítico pode ser mais bem elaborado como pensamento negro e, como resultado, toda pesquisa genuinamente crítica aspira aos estudos negros (SHARPE, 2023, p. 19). Sharpe considera que pensamento crítico é aquele que tem como preocupação primordial entender os mecanismos profundos de funcionamento do mundo moderno, ocidental, colonial, capitalista e racista. Porém, para que seja genuinamente crítico, precisa considerar o encontro colonial e, sobretudo, seus desdobramentos, marcadamente o que chama de “vida na esteira” (*Life in the wake*). A autora utiliza-se da polissemia da palavra *wake* para formular sua ideia de persistência do trauma da escravidão e resistência negra. Sharpe considera como significados principais de *wake* [1] rastro ou esteira deixada pelo navio negreiro, indicando as permanências da violência antinegra colonial; [2] velório ou vigília, sugerindo o luto permanente pelos mortos e proximidade da morte das pessoas negras em sociedades racialmente estruturadas; [3] despertar ou consciência, sinalizando para a importância de estar desperto, alerta e vigilante para sobreviver em uma sociedade sistêmica e racialmente violenta; e [4] perturbação ou turbulência, apontando para o impacto da presença e movimento negro em meio às estruturas de poder dominantes.

Diante desse cenário, Christina Sharpe propõe que o pensamento negro é, em última análise, um esforço intelectual, artístico e ético de “cuidado crítico” [1] por direcionar o olhar para o mundo ao ponto de vista de quem foi historicamente violentado e excluído desse mundo; e [2] não só apresentar e descrever esse cenário de violência antinegra sistêmica, mas propor novas formas de cuidado das vidas negras para sua existência, resistência e sobrevivência. É o que a autora chama de “trabalho na esteira” (*Wake work*). Esta tese é um esforço teórico e de pensamento. Utilizaremos recursos teóricos e metodológicos de intelectuais decoloniais ou congêneres. Mas, conforme a exortação de Christina Sharpe, faremos um trabalho de cuidado com as ideias, conceitos e métodos para melhorá-los como pensamento negro e tornar esta pesquisa um estudo negro. Portanto, tanto os autores que já apresentamos quanto os que ainda apresentaremos, serão apresentados da perspectiva do pensamento negro.

Também com Christina Sharpe, utilizarei como estratégia teórico-metodológica a repetição de conceitos, ideias, frases e citações como um recurso recordatório ou fixador de pensamento, por vezes como um mero lembrete e por outras como um refrão (SHARPE, 2023, p. 12). Os filósofos franceses Gilles Deleuze e Félix Guattari, em suas longas reflexões acerca do ritornelo – figura musical que indica repetição ou retorno a um determinado ponto da composição, por vezes utilizado como sinônimo de refrão –, afirmam que o ritornelo é um prisma, no sentido de ponto de vista específico ou maneira como se analisa um problema, definindo os limites dentro e para além do qual o pensamento acontece (DELEUZE; GUATTARI, 1997). Além disso, segundo os filósofos, o ritornelo agiria sobre tudo que o rodeia, realizando um movimento progressivo e retrógrado de articulação. Para os fins deste trabalho, unindo as perspectivas metodológicas de Christina Sharpe, Gilles Deleuze e Félix Guattari, repetirei citações, frases, ideias e conceitos para retornar ao centro articulador do meu exercício de pensamento, delimitando meu ponto de vista e a minha própria tese central.

2.2. INTELECTUAIS E IDEIAS PARA UMA METODOLOGIA OUTRA

2.2.1. Joaquin Torres-Garcia e a “América Invertida”

O artista plástico e intelectual uruguaio Joaquín Torres-Garcia, em seu manifesto *A Escola do Sul* (1935), declarou que “Nosso Norte é o Sul”, desafiando o pensamento tradicional eurocêntrico e reivindicando o Sul como novo Norte. Sua obra *A América invertida* (1943) transcendeu a esfera da arte e hoje, mais de 80 anos depois, constitui-se como emblema do pensamento decolonial, que se pretende independente dos centros de poder do conhecimento acadêmico e se propõe a produzir a chamada “teoria invertida” tendo as epistemologias do Sul como referencial e abarcando as contribuições dos povos originários/tradicionais. Torres-Garcia proclama:

Eu chamei isso de “A Escola do Sul” porque, na realidade, nosso Norte é o Sul. Não deve haver Norte para nós, senão em oposição ao nosso Sul. Portanto, agora nós viramos o mapa de cabeça para baixo, e então temos uma ideia verdadeira de nossa posição, e não como o resto do mundo deseja. A ponta da América, de agora em diante, para sempre, aponta insistentemente para o Sul, nosso norte (TORRES-GARCIA, 1944, p. 213, tradução nossa)³⁷.

“Virar o mapa de cabeça para baixo” é uma atitude de(s)colonial, em que deixamos de nortear nossas perspectivas teóricas, metodológicas e epistemológicas nos referenciais Ocidentais (Euro-americanos) e passamos a sulear nosso pensamento, teoria e práticas intelectuais em referenciais não-Ocidentais (Amefricanos³⁸ em especial). É exercitar uma (re)leitura invertida da modernidade, do cânone ocidental e, a partir daí, produzir um pensamento social outro e teoria social atual. Para formular, teórico-metodologicamente, a ideia de leitura invertida de “Raízes do Brasil”, a partir da obra *A América Invertida*, utilizei, além do artigo *La Escuela del Sur*, presente na obra *Universalismo Constructivo: Contribución a la unificación del arte y la cultura de América* (1944) – da qual tive acesso a alguns fragmentos –, dois estudiosos de sua obra: o historiador, teórico e crítico de arte brasileiro Mário Azevedo, com sua tese A

³⁷ “He dicho Escuela del Sur, porque en realidad, nuestro norte es el Sur. No debe haber norte, para nosotros, sino por oposición a nuestro Sur. Por eso ahora ponemos el mapa al revés, y entonces ya tenemos justa idea de nuestra posición, y no como quieren en el resto del mundo. La punta de America, desde ahora, prolongándose, señala insistentemente el Sur, nuestro norte”.

³⁸ Referência à *amefricanidade*, conceito proposto por Lélia Gonzalez, que apresentaremos adiante.

Obra-Texto de Joaquín Torres-García (2010), e a artista plástica argentina Laura Murlender, com seu artigo *La escuela de Joaquín Torres-García y su tesis americanista: Buscar a América* (2014).

Mario Azevedo afirma que Torres-García, em sua conferência *La Escuela del Sur*, compartilha sua expectativa de que a América desenvolvesse um projeto artístico próprio, totalmente desvinculado da Europa, que seja motivo de orgulho para seu povo e que valorizasse sua cultura. Isso é de(s)colonização. Por isso que, explica Azevedo, as obras de Torres-García tinham um conteúdo plástico-textual. A exemplo de *A América Invertida* (1943), produzia obras de arte mediadas pelo texto ou, simplesmente, *obras-texto*, ao mesmo tempo peças teóricas e obras plástico-visuais. A obra-texto se comunica com a proposta decolonial quando, segundo Azevedo, assume o caráter de invenção para outro tempo, outra escrita e outra leitura, em um novo lugar. Por fim, Mario Azevedo explica que, em Torres-García, a teoria se desloca, tornando-se obra e, ao assumir novos lugares, torna-se algo novo.

Azevedo faz a seguinte consideração:

[...] a obra-texto é parte considerável de um *constructo* visionário, que sustenta e assegura outras tantas obras e procedimentos, em diferentes espaços e tempos, conforme poderá ser visto adiante. [...] transcrevo parte de um texto da imprensa brasileira, a propósito da mostra de Torres-García na XXII Bienal de São Paulo [...]: “[...] Torres-García faz o espectador ficar hesitando entre duas atitudes: seus quadros são para *ver* e também para *ler*” (AZEVEDO, 2010, p. 21)

Laura Mulander acredita que, em *Estrutura* (1935), Torres-García introduziu a ideia de que o “nosso Norte” é o Sul, chamando assim a consciência dos uruguaios – e por conseguinte os sul/latino-americanos – a concentrarem seus esforços em si mesmos e abandonarem a atitude de se sentirem culturalmente exilados da Europa. Para ilustrar graficamente esse conceito, ele inverteu o mapa da América do Sul através de um desenho. E, como uma obra-texto, afirmou:

Percebamos a nossa posição no globo, que está para cima e horizontal. E abaixo é onde estão a Europa, a Ásia e a África, terras com as quais não temos nada a ver. Outro mundo então. E para outro mundo, outra arte. Especificamente a arte desta

Escola do Sul [...] que estuda seus próprios problemas [...] procurar pela América, mergulhar no núcleo vivo da terra, enraizar-se definitivamente nele, crescer, existir para este solo, e sem mais caprichos europeus. Construir. Formar. Criar (TORRES-GARCIA apud MULANDER, 2014, pp. 54-55, tradução nossa)³⁹

Apesar da ideia de leitura ou teoria invertida ter sido extraída de um autor uruguaio, a partir de uma obra de arte e não ter sido formulada como conceito sociológico, de uma perspectiva crítica e com uma atitude decolonial, pode ser utilizada como abordagem teórico-metodológica. Essa postura transdisciplinar é consoante ao conceito de virada decolonial proposto por Nelson Maldonado-Torres, formulado como segue:

[...] na virada decolonial, a crítica é pluriversal, intercultural e transdisciplinar. É pluriversal na medida em que pode ser expressa e praticada em diferentes idiomas e em referência a múltiplas histórias e problemas; intercultural no sentido de que também pode ser encontrada dentro e através de múltiplas formações culturais; e transdisciplinar no sentido de que não está limitada pelo escopo de qualquer disciplina específica, e no sentido de que inclui o envolvimento com práticas não disciplinares e indisciplinadas, como movimentos sociais e artísticos decoloniais. Isso significa que a crítica não pode ser monopolizada ou limitada a uma região ou conjunto específico de questões, e que, em um mundo grandemente marcado pela colonialidade, a crítica deve participar da tarefa da *decolonialidade* para permanecer crítica (MALDONADO-TORRES, 2024, p. 10)

Nelson Maldonado-Torres também explica:

Portanto, o giro decolonial precisa envolver o processo de se tornar um questionador [...]. Assim, o giro decolonial parece ser crucial na formação do pensamento e da crítica decolonial. O giro decolonial parece residir em uma mudança fundamental de atitude: da atitude moderna/colonial encontrada nas formas principais de crítica que referenciei no início deste ensaio para a atitude decolonial que se encontra nos projetos de descolonização (MALDONADO-TORRES, 2024, p. 32)

³⁹ “Darse cuenta de nuestra posición en el globo, que es arriba y horizontal. Y abajo es donde están Europa, Asia y África, tierras con las que nada tenemos que ver. Otro mundo pues. Y a otro mundo, otro arte. Concretamente arte de esta Escuela del Sur [...], que estudia sus problemas propios [...] buscar a América, profundizar en la viva entraña de la tierra, arraigar definitivamente en ella, crecer, existir para este suelo, y ya sin más veleidades europeas. Construir. Formarnos. Crear”.

Em minha dissertação, segundo exposto antes, realizei uma releitura crítica de “Raízes do Brasil”, me afastando das leituras focadas no weberianismo de Sérgio Buarque por parte dos comentadores da obra. Sérgio Buarque escreveu seu clássico *na Europa* (estava em viagem pelo continente à época, sobretudo pela Alemanha) e *da Europa* (utilizando referenciais teórico-metodológicos de autores europeus). Seu weberianismo, apesar de não ser exclusivo, é inquestionável, principalmente por ter construído seu *homem cordial* como um *tipo ideal*. Mas o *tipo ideal* weberiano é um método para a formulação de hipóteses⁴⁰ e, tal qual as próprias hipóteses, pode ser testado, assumindo outros pontos de vista, sendo comprovado ou não. Sendo assim, uma *leitura invertida*, de um ponto de vista decolonial, visa extrair novos elementos da obra, visto que um dos objetivos da perspectiva decolonial é revisitar a história da colonização em busca das raízes da *colonialidade*, assumindo uma posição crítica de descolonização do pensamento.

Figura 1 - Aprendendo com a obra “América Invertida”



Imaginemos o encontro entre Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak. Pensando os caminhos teórico-metodológicos que orientariam o debate, suponhamos que chegassem à

⁴⁰ Max Weber afirma que o tipo ideal não é uma hipótese, mas um instrumento de orientação na realidade empírica e um meio para a formulação de hipóteses (WEBER, 1999, p. 106).

conclusão de que deveriam fazer uma (re)leitura invertida de “Raízes do Brasil”, para repensar nossos males congêntos. Digamos que Paulo Freire sugerisse a todos refletirem sobre o quadro *A América Invertida*, de Joaquim Torres-Garcia, e os convidasse para apreciar uma réplica da obra exposta na sala em que se encontravam. Freire esclareceria que os elementos da obra são o mapa invertido da América, com o polo Sul como novo norte, simbolizando a autonomia latino-americana em relação a Europa; traz símbolos caros aos povos originários como o sol, a lua e o peixe (força vital, abundância e fecundidade), reforçando as raízes e identidade latino-americanas; o sol no Oeste e a lua no Leste, com o Cruzeiro do Sul como referencial para sulear-se; o Uruguai marcado como centro do mapa, com sua localização cartográfica, simbolizando a construção de uma cultura própria; a caravela saindo do Oeste para o Leste propondo a descolonização. Como uma obra-texto, provavelmente recomendaria a apreciação plástico-textual, ou seja, que vissem e lessem a obra como possível fio condutor do pensar invertido a que estavam se propondo. Lélia Gonzalez, possivelmente, ficaria maravilhada com a ideia de autodeterminação, conectando diretamente com seu conceito de amefricanidade. Ailton Krenak, tendencialmente, ficaria pensativo com o potencial de um constructo para outro tempo, articulando a sua noção de *futuro ancestral*. Sérgio Buarque, ao que tudo indica, se identificaria com a atitude de Torres-Garcia de buscar suas raízes para a construção de uma identidade cultural e artística próprias, mas, decerto, ficaria atônito com a possibilidade de outra escrita e outra leitura das nossas raízes histórico-sociais, inclusive repensando os conceitos e ideias principais de seu clássico. É provável que Paulo Freire afirmaria que a *Pedagogia do Oprimido* começa com esse exercício inicial de repensar os termos do debate.

2.2.2. Édouard Glissant e a criouliização do pensamento

Segundo o filósofo e ensaísta martinicano Édouard Glissant, africanos que foram sequestrados em África, transportados no ventre dos navios negreiros pelo Oceano Atlântico e escravizados nas Américas – despojados de tudo, inclusive de sua língua –, conservaram heranças pontuais de sua vida cotidiana e de sua cultura, heranças essas que denomina de *pensamentos do rastro/resíduo* (GLISSANT, 2005, p. 19-20). São como sobrevivências do

genocídio e epistemicídio perpetrados pelo colonizador, fruto do que chama de *pensamentos de sistema*. Glissant afirma que, pelos poderes da memória e a partir dos pensamentos de rastro, desde o ventre da plantação – e arrisco dizer que da senzala, do quilombo e outros espaços de resistência e contra-colonização – e ao longo dos séculos, os povos afrodiáspóricos foram recompondo sua paisagem mental e cultural num processo chamado de *crioulização*.

Para o autor,

um encontro de elementos culturais vindos de horizontes absolutamente diversos e que realmente se crioulizam, realmente se imbricam e se confundem um no outro para dar nascimento a algo absolutamente imprevisível, absolutamente novo – a realidade crioula. A tese que defenderei é a seguinte: a crioulização que se dá na *Neo-América* e que se estende pelas outras Américas é a mesma que vem acontecendo no mundo todo. A tese que defenderei é a de que *o mundo se criouliza*. [...] A crioulização supõe que os elementos culturais colocados em presença uns dos outros devam ser obrigatoriamente “equivalentes em valor” para que a crioulização se efetue realmente. [...] em países oriundos do processo de crioulização, como é o caso do Caribe ou do Brasil, [...] os componentes culturais africanos e negros foram normalmente inferiorizados. A crioulização se dá, entretanto, também nesses casos, nessas condições, mas deixa um resíduo amargo, incontrolável. [...] (GLISSANT, 2005, p. 17-21)

E completa:

A crioulização exige que os elementos heterogêneos colocados em relação “se intervalorizem”, ou seja, que não haja degradação ou diminuição do ser nesse contato e nessa mistura. [...] a crioulização rege a imprevisibilidade; ela cria nas Américas microclimas [de interpenetração] culturais e linguísticos absolutamente inesperados, lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são abruptas. [...] esses microclimas culturais e linguísticos que a crioulização cria nas Américas são decisivos porque constituem verdadeiramente indícios do que está ocorrendo realmente no mundo. (GLISSANT, 2005, p. 22-23)

O etnógrafo martinicano Patrick Chamoiseau é um dos principais estudiosos da obra de Glissant. Na entrevista *Da crioulização para a relação* (2012), Chamoiseau explica que, a partir do encontro colonial nas Américas, foi preciso diferenciar os colonizadores dos colonizados (CHAMOISEAU, 2012, p.

2). Para o etnógrafo, o termo *crioulo* era usado, inicialmente, para designar os povos originários e *habitante* para os primeiros colonizadores que vieram da metrópole. Depois, a palavra *crioulo* começou a ser utilizada para se referir aos descendentes dos colonizadores brancos, significado esse que ficou no imaginário coletivo. Porém, com o tempo, a expressão *crioulo* passou a designar tudo aquilo que era aclimatado ao lugar, ou seja, nascido no local e cultivado no local. Acima de tudo, para Chamoiseau, a *crioulidade* expressa a identidade do povo afro-caribenho como um povo compósito⁴¹. Esclarece que os martinicanos nasceram da colonização e, por conseguinte, dentro da identidade martinicana existe a presença do colonizador. Para Chamoiseau, o colonizador faz parte do povo colonizado – usa a expressão “o colonizador faz parte de nós” –, porque o genocídio e epistemicídio aniquilou, quase totalmente, tudo que existia antes da colonização, ou seja, o ameríndio e sua cultura (CHAMOISEAU, 2012, p. 3). Conclui que o povo afro-caribenho e sua cultura nasceram das sobrevivências do genocídio e epistemicídio. A *crioulidade* nasceu das sobrevivências da colonização e a crioulização é o processo de semeadura e cultivo da *crioulidade*. Isso, completa Chamoiseau, se opõe à ideia de negritude, que contém em si a lógica binária preto/branco. A *crioulidade* é fruto da mistura de elementos heterogêneos que se intervalizam:

[...] o processo de crioulização se refere ao encontro brutal e generalizado de vários grupos antropológicos – várias línguas, vários fenótipos, várias visões de mundo, várias... eu diria... comidas, músicas... tudo – que, em menos de três séculos, três ou quatro séculos, foram forçados a produzir coisas novas. E o resultado desses processos de crioulização é a ‘crioulidade’. Então, por toda a América, temos processos generalizados de crioulização, que darão origem a ‘crioulidades’ singulares (CHAMOISEAU, 2012, p. 3, tradução nossa)⁴²

⁴¹ O termo compósito, do latim *compositus*, significa combinado, mesclado, heterogêneo. Desde a antiguidade, o termo compósito é utilizado para se referir a combinação de materiais heterogêneos para se obter um material de maior qualidade, reunindo as características de todos os seus componentes. Aqui, o termo compósito se refere à *crioulização*, que é a mistura de elementos culturais diversos, dando origem a algo absolutamente novo, imprevisível. Está para além da miscigenação, hibridização ou mestiçagem, que são processos previsíveis.

⁴² “[...] the process of creolization refers to the widespread and brutal coming together of several anthropological groups - several languages, several phenotypes, several visions of the world, several. . . I don’t know . . . cuisines, music... everything – who, in less than three centuries, three or four centuries – were forced to produce new things. And the results of these processes of creolization are ‘creolités’. So, in all the Americas we have generalized processes of creolization, which will give rise to singular ‘creolités’.”

Para Chamoiseau, ainda nessa entrevista, o que estamos vivendo é a passagem da *crioulização* para a “relação”. Segundo o autor, o processo de crioulização construiu realidades crioulas, mas, doravante, devemos entrar num processo ainda mais fundamental, que é o de entrar em contato com várias humanidades, *mise en relation*, de conexão profunda (CHAMOISEAU, 2012, p. 4). Para Chamoiseau, “relação” é o que descreve a situação atual, pois o processo de relação cria identidades relacionais, ou seja, identidades que, por estarem em um relacionamento fluido, mudam o tempo todo, sem perderem nada e sem serem distorcidas. Por isso que, em seu *Elogio da Crioulidade* (1990), Chamoiseau afirma que os afro-caribenhos não são nem africanos, nem europeus, nem asiáticos, mas sim crioulos (CHAMOISEAU, 1990, p. 1), pois estamos todos em Relação, numa fluidez relacional que nos coloca em constante mudança. Portanto, o povo americano (afro-caribenho, afro-brasileiro, afro-americano etc.) é crioulo/crioulizado e sua cultura (samba, jazz, sou, blues etc.) também é crioula/crioulizada.

Mas todos eles são formados a partir do mesmo processo de crioulização. A partir daí, o que acontece com a crioulização é que é um processo inconsciente, o que significa que as pessoas que se encontraram lá não disseram a si mesmas “vamos criar uma nova cultura, um novo mundo ou o que quer que seja”. Elas foram exploradas e todos estavam no exílio. Então todos se apegaram às suas raízes perdidas. Os crioulos brancos se viam (e ainda se veem) como mais ou menos europeus, e por muito tempo os descendentes de escravos africanos tentaram reconstruir a ideia de que eram africanos. [...] Então o processo de crioulização não é consciente, voluntário ou resoluto. Ele ocorre sem que aqueles que estão vivendo isso estejam cientes disso. Porque aqueles que estão vivendo isso vivem nessas fantasias de pureza, ligadas a antigas concepções de identidade. E ainda mais porque o processo de crioulização ocorre em contexto de dominação e racismo. (CHAMOISEAU, 2012, p. 3, tradução nossa)⁴³

⁴³ “But all of them are formed from the same process of creolization. From there, what happens with creolization is that it’s an unconscious process, which means that the people who found themselves there didn’t say to themselves ‘we’re going to create a new culture, a new world or whatever’. They were exploited. And everyone was in exile. So everyone attached themselves to their lost roots. The white creoles saw themselves (and still do) as more or less European, and for a long time the descendants of African slaves tried to reconstruct the idea that they were Africans. [...] So the process of creolization is not a conscious, voluntary, or resolute one. It occurs without those who are living it being aware of it. Because those who are living it live in these fantasies of purity, linked to former conceptions of identity. And even more so because the process of creolization occurs in the context of domination and racism”.

Glissant afirma em sua obra *Poética da Relação*:

A criouliização, que é um dos modos do emaranhamento – e não apenas uma resultante linguística – tem como exemplar somente seus processos e certamente não os seus “conteúdos” a partir dos quais eles funcionariam. É isso que marca nosso ponto de partida com o conceito de *crioulidade* [...] O que nos motiva não é apenas a definição de nossas identidades, mas também sua relação com todo o possível: as mútuas mutações geradas por esse jogo de relações. As criouliizações introduzem a Relação, mas não para universalizar; a *crioulidade*, em seu princípio, regressaria às negritudes, às francesias, às latinidades, todas elas generalizantes – de forma mais ou menos inocente (GLISSANT, 2021, p. 117).

Aqui está uma das minhas premissas: a *cordialidade* seria colonialidade à brasileira? Conforme já mencionado, essa questão resume os pressupostos e pistas para um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda – e, reiterando, esses pressupostos e pistas foram o resultado da minha pesquisa de mestrado. Entretanto, vimos no capítulo anterior que falta à *cordialidade* a conflituosidade da relação colonizador vs. colonizado, opressor vs. oprimido. Acima de tudo, reitero, que o pensamento decolonial considera o racismo como princípio estruturante das relações sociais em sociedade (pós)coloniais. Uma vez que Sérgio Buarque afirma, tal como já citado, que os portugueses não tinham orgulho de raça e sua relação com os escravizados era harmônica, sua formulação de *cordialidade*, a princípio, se afasta da ideia de colonialidade. Não obstante, o debate sobre se a *cordialidade* opera como colonialidade à brasileira exige testar os limites dessa correspondência, uma vez que tal hipótese se mostra teoricamente coerente, embora parcialmente sustentável. Se voltarmos nossas atenções para o argumento de Patrick Chamoiseau e seus pares, perceberemos que a ideia de *cordialidade* (no contexto afro-brasileiro) guarda relação com a ideia de *crioulidade* (no contexto afro-caribenho). Assim como a *crioulidade* regressaria às negritudes, às francesias e às latinidades, a *cordialidade* retornaria não somente ao iberismo português e aos velhos padrões rurais patriarcais, mas ao protagonismo de africanos, ameríndios e mulheres na formação do Brasil. Não seria essa a nossa grande revolução, que Sérgio Buarque não definiu, mas afirmou que está em curso? E, adiantando o que

versaremos em capítulo posterior, ambas as noções, de *cordialidade* e de *crioulidade*, conversam com a concepção de amefricanidade, de Lélia Gonzalez.

Somado a isso, a *crioulização* não é só o processo. Como envolve a imbricação de elementos culturais heterogêneos, gerando algo novo, pensei em utilizar a ideia de crioulização como método⁴⁴ (PARVULESCU; BOATCĂ, 2023), para além do que as autoras propõem. Anca Parvulescu e Manuela Boatcă pensam na crioulização como método de análise da singularidade histórica e amplitude global dos processos de formação de novas identidades, em contextos multiculturais e/ou multilíngues na periferia da Europa, especificamente a região da Transilvânia, na Romênia. Parvulescu e Boatcă reconhecem que a utilização do conceito de crioulização, mesmo em um contexto da periferia européia, pode vir a enfraquecer seu potencial teórico por não considerar a conjuntura de base de todo processo de crioulização que é a colonização, a escravidão e as hierarquias raciais entre brancos e não-brancos, notadamente africanos e africano-descendentes. Como visto anteriormente, Édouard Glissant defende a tese de que o mundo está se crioulizando, mas da perspectiva da mistura cultural com os povos historicamente colonizados, racializados e expostos às dinâmicas diversas de poder, opressão e dominação. Isto posto, minha crítica ao uso da crioulização como método por Boatcă e Parvulescu, apesar de inovadora e perspicaz, é que a Transilvânia, mesmo marginal em relação à Europa, histórica e sociologicamente foi alvo de disputas, invasões, guerras e conflitos entre povos brancos. A região não guarda conexões com o contexto caribenho e, por conseguinte e em última análise, não produz uma realidade crioula. Mas as próprias autoras assumem o risco desse equívoco em sua análise.

A utilização da crioulização, como método analítico, para compreender as interconexões globais e as dinâmicas de poder em contextos históricos de entrelaçamento com povos afrodiáspóricos foi predito e previsto por Glissant, exatamente como Parvulescu e Boatcă fizeram, apesar das ressalvas. Meu enfoque é na “crioulização de pensamentos”. Por um lado, a articulação das

⁴⁴ Anca Parvulescu e Manuela Boatcă apreciam o conceito de crioulização em Édouard Glissant, apoiadas por outros autores, da perspectiva de um método de análise da singularidade histórica e do alcance global dos processos de constituição da *crioulidade*. Em *Introdução a uma poética da diversidade*, Glissant afirma que sua tese principal é a de que *o mundo está se crioulizando*. Isso tem similaridades com o devir-mundo de Sérgio Buarque, quando afirma que daremos ao mundo a *cordialidade*.

ideias e métodos de interpretação do Brasil de Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak, além dos diversos pensadores que trago ao longo da pesquisa. Por outro, crioulização do Pensamento Social Brasileiro, levantando a hipótese de que a aproximação entre pensamento brasileiro e pensamento decolonial contribui para leituras e interpretações inovadoras do Brasil contemporâneo. Uma terceira e última acepção da proposta é relacionada ao termo crioulo, pejorativo no senso comum, mas que seria um Pensamento Social Brasileiro crioulo, no sentido de um pensamento brasileiro autêntico, potencializado pela perspectiva negra, indígena e das mulheres. Essa proposição, por ambos os lados, vai convergir com a noção de "*confluência*" e "*compartilhamento*" de Nêgo Bispo, a ser apresentado na seção seguinte.

Figura 2 - A dedicatória de Glissant e o pensamento do tremor.



Consideremos que, após a conversa inicial acerca da ideia de ler, pensar e teorizar invertido, a partir da obra *A América Invertida* de Joaquim Torres-Garcia, Sérgio Buarque de Holanda convide nossos interlocutores a conhecerem a dedicatória de Édouard Glissant ao curador e crítico de arte suíço Hans Ulrich Obrist. Explica que, na imagem, há uma embarcação simbolizando o movimento contra-colonial de navegar pelos mares do mundo, especialmente os mares do Sul Global, para revelar o que Édouard Glissant chama de “pensamento do tremor” (*Tremblement*)⁴⁵, que consiste no ímpeto de recusa à quaisquer categorias de pensamento fixo ou imperativo (GLISSANT; OBRIST; 2023, p. 102). Ademais, reflete que a embarcação singrando os mares representa o vaguear para entrar em contato com o mundo e os povos do mundo, extraindo a mundialidade (*mundialité*) através da poética e do pensamento do tremor. Mostra também, acima e abaixo do desenho esboçado pelo próprio Glissant, a dedicatória “À Hans Ulrich. Por todo o Sul do Mundo... amigavelmente, Édouard Glissant”⁴⁶. Lélia Gonzalez, possivelmente, relacionaria essa ideia de mundialidade, como resultado da criouliização do mundo, com sua concepção de amefricanidade. Presumivelmente, Ailton Krenak perceberia o pensamento do tremor como fonte de ideias para adiar o fim do mundo e construir um *futuro ancestral*. Tudo indica que Paulo Freire afirmaria que a poética da relação, que propõe “turbilhões de encontro” (GLISSANT. OBRIST, 2023, p. 105), está intimamente relacionada à sua *Pedagogia do Oprimido*, pois o opressor, retomando Glissant, cuja identidade é fixa, não sustenta a identidade relacional do oprimido, que a este confere capacidade de mover-se e ir além da identidade. Sérgio Buarque de Holanda, hipoteticamente, refletiria sobre seu devir-Brasil do mundo, enunciado em sua ideia de *cordialidade* e em seu conceito de *homem cordial*.

⁴⁵ Glissant define o pensamento do tremor, *Tremblement*, nos seguintes termos: “*Tremblement* é o pensamento que nos possibilita despendar tempo, despendar tempo procurando, nos possibilita vaguear e nos possibilita recusar todos os sistemas de terror, dominação e imperialismo, com a poética do tremor. Ele nos permite que estejamos em real contato com o mundo e com os povos do mundo” (GLISSANT. OBRIST, 2023, p. 102).

⁴⁶ Édouard Glissant fez várias dedicatórias semelhantes à Hans Ulrich, por vezes localizando-se “desde todo o Sul Global...” e por outras “Desde os mares do mundo...”. Na versão aqui utilizada, diz no original é: “À Hans Ulrich. Dans tout le sud du monde... Très amicalement, Édouard Glissant” (GLISSANT; ULRICH, 2023, p. 142 e 144).

2.2.3. Antonio Bispo, confluências e contra-colonização

Gostaria de iniciar apresentando uma importante reflexão do pensador quilombola Antônio Bispo dos Santos, conhecido como Nêgo Bispo:

Eu vivo na roça, e na roça, às vezes, a gente se adentra no meio da mata – creio que aos povos indígenas não é tão diferente –, e quando a gente vai mata adentro, de repente a gente pensa que a gente está confuso, que a gente não está mais sabendo para onde a gente vai, o que a gente faz? A gente retorna. A gente retorna até um ponto de referência que a gente já marcou para poder se assegurar que a nossa caminhada está indo bem. Na história não é diferente. Para nós sabermos se a luta do nosso povo está indo bem, a gente precisa retornar às nossas matrizes, ao início das trajetórias, ou melhor, até onde a gente dá conta. Eu aprendi com nossos mais velhos que nada no mundo tem fim, que as coisas têm começo, meio e começo; começo, meio e começo. Então é isso, a gente chega num lugar, aí a gente retorna, a gente chega e a gente retorna. E nesse começo, meio e começo, eu tive que ir para o começo orientado pelos nossos mais velhos. E eu fui para onde? Eu fui para o início do colonialismo (BISPO, 2020, p. 38)

Essa elucubração de Bispo nos remete à estratégia teórico-metodológica dos pensamentos anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais: voltar ao início do colonialismo para, usando um termo do próprio Bispo, propor caminhos para a contra-colonização. Sérgio Buarque também volta ao período colonial para investigar nossas raízes. O interessante – e alvo de boa parte das críticas ao autor – é que em “Raízes do Brasil”, diferentemente dos demais clássicos que trabalharam a ideia de “formação”, Sérgio Buarque não propõe um programa a partir daí. Pelo contrário, encerra o clássico informando que “nossa revolução” está em curso. Ao que me parece, Buarque de Holanda faz esse movimento circular – que Bispo aprendeu com seus mais velhos –, em sua ensaificação da formação da sociedade brasileira: começo, meio e começo. Sérgio Buarque, como venho reiterando inúmeras vezes, até apresenta perspectivas para o futuro, mas não estabelece um programa de ação política. Discutirei esse ponto no próximo capítulo, ao tratar do ensaísmo de Sérgio Buarque de Holanda.

Antonio Bispo, nesse translado começo ↔ meio ↔ começo, voltou ao livro de *Gênesis da Bíblia* e percebeu que, na origem, nossos colonizadores foram amaldiçoados, desterritorializados e afetados psiquicamente, adquirindo o que

chama de cosmofofia (BISPO DOS SANTOS, 2020, p. 20). Além disso, pesquisando sobre o que os Papas, ao longo da história, tinham compreendido e escrito sobre isso. O autor encontrou, nesses textos papais, autorizações expressas para invadir, atacar, humilhar, escravizar, destruir e expropriar de suas terras todos os povos considerados pagãos. Então, segundo o tradutor quilombola⁴⁷, esse povo desterritorializado, cosmofofóico e amaldiçoado reproduziu a maldição, a cosmofofia, o desterro, o genocídio e o epistemicídio em seu ataque aos povos africanos, ameríndios, judeus/mouros e mulheres – como vimos em Grosfoguel. Mas, elucida Bispo, mesmo sendo desterrados, mantivemos nossas outras referências – que Glissant chama de rastros ou sobrevivências –, para além da terra: o Sol, a Lua, as estrelas e outras. Afirma que nossa ancestralidade nos orientou, através desses parâmetros outros, para a reconstrução de nossas comunidades: quilombos, terreiros, favelas etc. (BISPO DOS SANTOS, 2020, p. 41 e 42) Nossas comunidades foram reconstruídas, portanto, pela *confluência* de saberes e é delas que nascem os movimentos de *contra-colonização*. Em suma, mais uma vez repiso, há toda uma história das insubmissões por parte de africanos, ameríndios e mulheres, os protagonistas da formação social e política do Brasil.

Em seu *A terra dá, a terra quer* (2023), Antonio Bispo declara:

Semeei as palavras *biointeração*, *confluência*, *saber orgânico*, *saber sintético*, *saber circular*, *saber linear*, *colonialismo*, *contracolonialismo* [...]. Semeei as sementes que eram nossas e as que não eram nossas. Transformei as nossas mentes em roças e joguei uma cuia de sementes. [...] a palavra que melhor germinou foi *confluência*. Não tenho dúvida de que a *confluência* é a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito. Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio; ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. Quando a gente confluncia, a gente não deixa de ser a gente, a gente passa a ser a gente e outra gente – a gente rende. A *confluência* é uma força que rende, que aumenta, que amplia. Essa é a medida. De fato, a *confluência*, essa palavra germinante, me veio em um momento em que a nossa ancestralidade me segurava no colo. Na verdade, ela ainda me segura! Ando me sentindo no colo da ancestralidade e quero compartilhar isso. (BISPO DOS SANTOS, 2023, p. 15).

⁴⁷ Nêgo Bispo prefere ser chamado de tradutor quilombola, dispensando outras denominações como “pensador” ou “intelectual”.

Bispo, nesta obra, fala de um pensamento afro-confluente, onde os saberes são compartilhados e o pensador é um ser. Em sua analogia da sementeira, propõe que é preciso enfraquecer os conceitos, um termo colonial, para utilizá-los contra-colonialmente (BISPO DOS SANTOS, 2023, 13-16). Por isso que afirma que semeou sementes que eram nossas e não eram nossas. Também acredito que a grande força do pensamento social são os conceitos e o pensamento decolonial não propõe abandonar os conceitos Norte-cêntricos, mas resignificá-los, de forma análoga a essa proposta de *confluência*. É esse o exercício decolonial – contra-colonial para Bispo. Essa ideia, conforme já exposto, se aproxima muito da noção ideia de *crioulização* como método que estou sugerindo. A *confluência* denota a necessidade de a Academia reconhecer que não sabe e, aprendendo com africanos, ameríndios e com as mulheres, tornar-se capaz de recontar a história utilizando uma narrativa outra (SANTOS, 2018). *Confluência*, além de denotar profundas mudanças nos modos de ser e de pensar, é reunir saberes para a contracolonização, tal qual a crioulização de Édouard Glissant que, como já mencionei, propõe a aproximação entre elementos culturais heterogêneos, que se intervalizam e se interpenetram, dando origem a algo novo e inesperado (GLISSANT, 2005).

Colocando de outra forma, meu exercício de crioulizar o Pensamento Social Brasileiro é, a partir do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda em “Raízes do Brasil”, especialmente a partir de seu conceito de *cordialidade* (ou de *homem cordial*), confluenciar saberes decoloniais para semear o conceito e extrair sua máxima potencialidade para a leitura do Brasil contemporâneo, a partir da releitura invertida de nossos males de origem. Crioulizar [ou confluenciar] o pensamento brasileiro é abrir um horizonte de infinitas possibilidades para que autores silenciados, invisibilizados e subestimados na construção do cânone de intérpretes do Brasil – como é o caso de Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak, mesmo este sendo recentemente imortalizado na Academia Brasileira de Letras – contribuam para que construamos um pensamento verdadeiramente brasileiro, não hegemônico e não Norte-cêntrico.

Figura 3 - A obra “Pássaros” e as confluências de Nêgo Bispo.



Digamos que, após conversarem a respeito da ideia de leitura invertida e da noção de pensamento do tremor, Ailton Krenak exorta a todos examinarem um dos quadros da coleção de xilogravuras “Pássaros”, de 2018, do artista plástico quilombola Santídio Pereira, conterrâneo de Nêgo Bispo. Esclarece que a coleção retrata a diversidade dos pássaros da Caatinga do Piauí e tem como pano de fundo os saberes populares e a relação das pessoas com a natureza (SARDENBERG; NAVES, 2022). Krenak considera que a arte quilombola é um importante instrumento de preservação da memória e identidade negra desses

povos, bem como de expressão da vida social e coletiva de suas comunidades. Ailton Krenak afirma que, assim como os povos indígenas, a íntima relação dos povos quilombolas com a natureza se dá por se considerarem seres compartilhantes, pois o ambiente natural é composto por seres que foram nossos ancestrais e, portanto, tudo que a terra dá, a terra quer. E, segundo Bispo, são esses ancestrais, a depender da relação mantida com eles, nos guiam nas lutas contra-coloniais, para reconstrução e preservação de nossas comunidades. Paulo Freire, intrigado e fascinado com esse ponto de vista, assevera que as lutas contra-coloniais, pautadas na *confluência* de saberes, é uma outra pedagogia do oprimido. Lélia Gonzalez considera que os povos quilombolas, negros como são, compartilham da amefricanidade e que a contra-colonização é base da luta contra o racismo e sexismo na cultura brasileira. Sérgio Buarque de Holanda, por certo, pensaria em uma de suas proposições iniciais de “Raízes do Brasil”, onde afirma que “somos, ainda hoje, uns desterrados em nossa terra” (HOLANDA, 1995, p. 31), pois as lutas dos povos originários, dos quais fazem parte os quilombolas, é de resistência às tentativas reiteradas de desterritorialização.

2.2.4. Michael Burawöy e o diálogo imaginário

O sociólogo britânico Michael Burawöy talvez seja o autor mais distante do debate que está sendo aqui delineado. Porém, em termos metodológicos, é absolutamente central para a construção do diálogo decolonial imaginário nesta tese. Além disso, a inflexão em seus interesses de pesquisa para o estudo da obra de W. E. B. Du Bois o conectou à discussão teórica a que nos dedicamos nesta pesquisa. Seus trabalhos *Decolonizing Sociology: the significance of W. E. B Du Bois* (2021), *Return to Fanon* (2021), *Why is Classical Theory Classical? Theorizing the Canon and Canonizing Du Bois* (2021) e *Decolonizing the canon: a conversation with chinese sociologists* (2023) ratificam sua relevância para esta tese, já que estamos buscando, para além do diálogo com Sérgio Buarque de Holanda, demonstrar a importância de Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak para a descolonização da Sociologia e do Pensamento Social Brasileiro. Por isso, este também é um trabalho que contribui para a teorização crítica do cânone e para a possível canonização desses autores, como parte do

movimento de questionar o que há de clássico nos clássicos do campo através de releituras críticas a partir de intelectuais negros, indígenas e mulheres. Dito isto, eu me concentrarei no capítulo *Colonialismo e revolução: Fanon encontra Bourdieu*, da obra *O marxismo encontra Bourdieu* (2010), de Michael Burawöy, para dar o acabamento metodológico ao *diálogo imaginário* de Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak com Sérgio Buarque de Holanda que, como é do conhecimento geral, é um autor consagrado pelo cânone. E, por conta disso, repiso que a intenção desta tese não é demonstrar a *decolonialidade* de Sérgio Buarque de Holanda, mas o potencial canônico do pensamento decolonial dos interlocutores, como ponto de partida para outros desafios críticos.

Burawöy afirma:

Como sociólogo, Bourdieu havia se digladiado com o marxismo durante boa parte de sua vida; e a presença do marxismo ficou inscrita em seus volumosos trabalhos – inscrita, porém, escassamente reconhecida. Minha proposta seria então restaurar (inventar? imaginar?) essas conversações reprimidas entre Bourdieu e o marxismo (BURAWÖY, 2010, p. 11)

Conforme a passagem, Bourdieu era um crítico do marxismo e, ainda assim, por relação inversa, o marxismo o influenciou. Em *O marxismo encontra Bourdieu*, Burawöy aproxima o sociólogo francês de Marx, Gramsci, Fanon, Beauvoir, Wright Mills e ele próprio. Aproximou, portanto, seus teóricos marxistas favoritos de Pierre Bourdieu, numa tentativa de experimentar um *diálogo imaginário*⁴⁸ entre eles. O intuito aqui é utilizar a metodologia de Burawöy para imaginar e elaborar conversações entre autores, mas modificando o caminho de restauração de conversas represadas e centradas no marxismo.

Importante reafirmar e ressaltar aqui que, no pensamento brasileiro, temos um importante precedente dessa estratégia teórico-metodológica do *diálogo imaginário*: a obra “Marcino e Liberatore: diálogos sobre Marxismo. Social-democracia e Liberalismo”, de 1992, do historiador Jacob Gorender, um

⁴⁸ A ideia de *diálogo imaginário* é utilizada em vários campos das ciências humanas e sociais, notadamente na filosofia. Mas gostaria de destacar a definição de Nini Fang, para quem o *diálogo imaginário ou imaginativo* é como um esforço criativo e relacional de descrever o próprio diálogo com determinado autor, por vezes utilizando outros autores como interlocutores. É o envolvimento relacional e dialógico com o texto, uma interação corporificada e co-construída entre leitor e texto. Para Fang, a relação imaginária torna-se o próprio lócus da produção de conhecimento (FANG, 2020).

dos principais intelectuais marxistas brasileiros. Ao longo dos dez capítulos do livro, Jacob Gorender desenvolve o encontro imaginário entre os amigos Marcino, um intelectual marxista e Liberatore, um intelectual liberal. Segundo Gorender, ambos são profundos conhecedores das doutrinas que defendem e também das que combatem (GORENDER, 1992). Gorender chama cada capítulo de diálogo e cada um deles gira em torno de um tema específico, desde a queda dos regimes socialistas até a análise das implicações do neoliberalismo dentro do sistema capitalista. Ao conceber os dez diálogos, Jacob Gorender preocupa-se em atingir tanto os leitores leigos quanto os especialistas, já que trata cada uma das teses a partir de referências teóricas substantivas, mas com fluidez e simplicidade.

Burawöy continua:

Bourdieu era totalmente hostil àqueles teóricos marxistas - com exceção de Wright Mills apenas. Por isso, minha proposta nessas conversas hipotéticas seria imaginar como esses autores poderiam responder às alegações de Bourdieu e, por meio desses diálogos, tornar mais evidentes as várias faces do autor. Cada uma dessas conversas lança luzes sobre uma dimensão diferente da erudição de Bourdieu (BURAWÖY, 2010, p. 15)

A proposta aqui é justamente essa, estabelecer uma conversa hipotética entre Sérgio Buarque, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak, como intérpretes do Brasil, imaginando como esses intelectuais interrogariam o autor de “Raízes do Brasil” e o próprio clássico. A proposta é, dessa forma, evidenciar novos aspectos do pensamento de Sérgio Buarque, mas, acima de tudo, demonstrar a equivalência teórica, interpretativa e crítica de Lélia, Freire e Krenak, qualificando-os como autores [contra-] canônicos. Ratificando o que já foi dito, a despeito da vasta fortuna crítica da obra, nossa hipótese é de que esse *diálogo imaginário* revelará uma nova dimensão do conceito de *cordialidade*. Nessa interlocução, quais seriam as questões que Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak lançariam a Sérgio Buarque? E que respostas ele daria? Ademais, quais seriam as reações desses autores, considerando-os todos decoloniais?

Burawöy apresenta o seguinte a respeito do encontro imaginário entre Bourdieu e Fanon⁴⁹: “O diálogo que estou prestes a entabular aqui pode nunca ter ocorrido, entretanto, é importante reconstituí-lo. E devemos deixar que Fanon responda a Bourdieu” (BURAWÖY, 2010, p. 108). Burawöy informa que Fanon e Bourdieu estiveram na Argélia no mesmo período, mas nunca se encontraram. Ambos produziram interpretações originais sobre a sociedade argelina. A questão é: de que lugar cada um olhou para a Argélia? Da mesma forma, de que lugar Holanda, Freire, Gonzalez e Krenak estão olhando o Brasil? Burawöy também explica que a trajetória de Fanon e Bourdieu, por um lado, os capacitou a produzir interpretações da Argélia e, por outro, explica a diferença em suas interpretações do país. Do mesmo modo, as trajetórias de Lelia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak os credenciam como intérpretes do Brasil? Fanon e Bourdieu convergiam para as ciências humanas e sociais, o primeiro tendo como chave de entrada a psiquiatria e o segundo a filosofia. Qual seria o requisito fundamental para a entrada dos nossos interlocutores como figuras centrais no Pensamento Social Brasileiro? Acreditamos que o requisito fundamental é que seus pensamentos convirjam para a agência das classes populares diante das inúmeras opressões de uma sociedade permeada pela colonialidade (experiências da vida real, opressões estruturais e sistêmicas etc.). Como se dá a imersão de cada um no contexto da formação social e política do Brasil (colonial) para tentar explicar o Brasil contemporâneo? Quais são as aproximações e afastamentos entre eles? E mais, quais os conceitos essenciais de Sérgio Buarque, que levam a uma ideia de colonialidade e com a qual podemos fazer paralelos com os pensamentos de Paulo Freire, Lelia Gonzalez e Ailton Krenak?

Michael Burawöy explicita que Bourdieu estava interessado na “teoria da modernização”, ao passo que Fanon se interessava pela “teoria marxista de

⁴⁹ Conforme informado na página 90, utilizo-me do capítulo *Colonialismo e revolução: Fanon encontra Bourdieu* da obra em debate de Burawöy. A escolha tem como critério a influência de Fanon no pensamento decolonial e no pensamento social negro brasileiro, conforme estamos apresentando ao longo desta tese. Ademais, Burawöy considera Fanon marxista e por isso o inclui na lista de encontros importantes com Bourdieu em sua obra e o escolhe porque, dentre todos, é a quem Bourdieu demonstra mais hostilidade e discordância. Burawöy afirma: “[...] se o projeto de Bourdieu era a reconstrução da teoria da modernização, a meta de Fanon era a reconstrução do marxismo. A seguir, eu tentarei mostrar que a teoria de Fanon sobre o colonialismo e a revolução pode ser vista como uma adaptação gramsciana ao contexto colonial – esse Gramsci cujo trabalho (até onde se saiba) Fanon jamais leu” (BURAWÖY, 2010, p. 109), que será parcialmente citado no corpo do texto.

transição do capitalismo para o socialismo” (BURAWÖY, 2010, p. 109). Essas foram seus principais interesses sociológicos ao interpretar a sociedade colonial argelina. Diante do exposto, que perspectiva teórica estou adotando nesta tese? A decolonial! Modernidade como orientação rumo ao futuro e tradicionalismo como antecipação do futuro no presente. Sérgio Buarque trabalha essa ideia quando diz que “permanecem os velhos padrões coloniais de dominação” (*ethos* tradicional) e “vivemos uma revolução em curso” (*ethos* moderno). Propõe uma saída? Sim, revolução vertical, amalgamando classes populares e camadas superiores da sociedade. Que tipo de sociedade emergiria da sociedade presente? Qual a escapatória à “persistência dos velhos padrões coloniais de dominação”? Veremos o início desse debate nas próximas seções.

Figura 4 - O encontro ideal entre Fanon e Bourdieu



Admitamos que, a partir de agora, a conversa entre Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak comece a tomar a forma de um *diálogo imaginário*, como proposto por Michael Burawöy. Lélia Gonzalez tomaria a iniciativa de conduzir a pauta e começa criticando a imagem, pois Fanon e Bourdieu estão em um espaço de socialização, talvez um típico café parisiense, com vários homens brancos, inquestionavelmente racista. Lélia apresenta os conceitos fanonianos de violência colonial, *sociogênese* e experiência vivida do negro, intimamente relacionados a sua ideia de neurose

cultural brasileira, que explica o racismo e sexismo decorrentes de nossa formação social e política. Ailton Krenak e Paulo Freire concordariam que essas ideias e conceitos são perspectivas da relação opressor x oprimido (Freire) e humanidade x sub-humanidade (Krenak). Além disso, entenderiam que essa dinâmica estrutural, colonial, racista e sexista poderia ser combatida com uma *Pedagogia do Oprimido* estruturante de subjetividades e sociabilidades outras. Sérgio Buarque de Holanda ficaria pensativo, e talvez não se manifestasse nesse momento, especialmente por ter desconsiderado a conflituosidade entre colonizador e colonizado, entre opressor e oprimido, na formulação de sua ideia de sociedade da *cordialidade*.

Isto posto, concluímos a elaboração do arcabouço teórico-metodológico para o *diálogo imaginário* decolonial, que fica definido em quatro elementos, a saber: [1] leitura e pensar invertido, [2] crioulização de pensamentos, [3] *confluência* e compartilhamento de saberes e, tendo como eixo central o [4] *diálogo imaginário* e imaginativo. Cientes do que faremos (leitura invertida de “Raízes do Brasil”), do porque faremos (crioulização do Pensamento Social Brasileiro) e como faremos (*confluência* de diferentes abordagens de pensamento e diálogo imaginativo), elaboramos o desenho de pesquisa e descrevemos o percurso metodológico. Os próximos capítulos trarão a implementação de tudo que foi trabalhado até aqui. Os capítulos 3 e 4 ainda contém um significativo debate teórico e o capítulo 5 traz a cristalização do *diálogo imaginário* decolonial.

3. POR QUE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA? POR QUE “RAÍZES DO BRASIL”?

Sublinho, novamente, que não é objetivo desta tese uma análise da memória intelectual e política ou da fortuna crítica de Sérgio Buarque de Holanda – múltiplas leituras, interpretações e apropriações de sua obra. Como tenho reiterado e continuarei afirmando, concentro-me no Sérgio Buarque de Holanda que dialoga, mesmo que imaginativamente, com o Pensamento Decolonial. Não é decolonial, mas seu pensamento se abre, como veremos, à *decolonialidade* e, precisamente por isso, nossa hipótese é de que o *diálogo imaginário* que construiremos será capaz de criouliizar o Pensamento Social Brasileiro. Por essa razão, Sérgio Buarque e, também por isso, “Raízes do Brasil”. Neste capítulo, justificamos essa escolha e apresentamos nossa convicção de que Sérgio Buarque de Holanda consolidou-se como referência canônica e incontornável como intérprete paradigmático do Brasil, cuja autoridade é amplamente reconhecida. Além disso, acompanhamos a recomendação do próprio autor, e de muitos dos seus mais notáveis comentadores, de que “Raízes do Brasil” é uma obra com infinitas possibilidades de releitura, dado seu caráter aberto, como veremos mais adiante.

O sociólogo Robert Wegner afirma o seguinte:

O livro foi escrito por Sérgio Buarque como um ensaio. O que significa isso? É uma obra aberta que convida o leitor para um diálogo. Raízes do Brasil não pretendeu ser um espelho da realidade, mas uma ferramenta para refletir sobre o Brasil. [...]. Por isso, faz sentido sempre reler Raízes, pois em cada momento o leitor é outro, o país é outro e o livro também é outro. A cada leitura, o livro nos lança novas questões. Não respostas prontas. Isso tem tudo a ver com ensaio (WEGNER, 2006, p. 9).

A primeira razão do porquê Sérgio Buarque de Holanda e “Raízes do Brasil” é o formato ensaístico da obra. A abertura para a releitura e a possibilidade de diálogo com diferentes perspectivas de pensamento, para refletir sobre o Brasil, é o fator primordial que levei em consideração para o exercício de aproximação decolonial a que me proponho.

Diante da afirmação inicial de Robert Wegner, essa característica de “obra aberta para o diálogo”, logo atemporal, é o que neutraliza qualquer possibilidade

de anacronismo na articulação do pensamento do autor com os decoloniais, separados cerca de 50 a 60 anos temporalmente. Um exercício de pensamento leva em conta, principalmente, os conceitos. E a historicidade desses conceitos é fundamental. Mas, como propõe Wegner, a cada releitura, o pesquisador é outro, o Brasil é outro e o clássico também é outro. E, se há anacronismo, o utilizaremos como potência. Ou seja, a atualidade de Raízes é inquestionável exatamente por isso.

Afirmar, nas questões iniciais, que concluí minha dissertação com a questão: a *cordialidade* buarqueana é *colonialidade* à brasileira? Conforme já assinalado, falta conflituosidade à *cordialidade* e, além disso, na formulação buarqueana a *cordialidade* refere-se à personalidade e ao caráter básico do brasileiro. Relendo a obra hoje, e retomando a reflexão wegneriana preliminar, percebo que, de fato, o livro nos lança novas questões. E a questão principal, que atravessou a pesquisa, do início ao fim, é o quanto Sérgio Buarque negligencia o protagonismo de ameríndios e africanos, principalmente mulheres, nas raízes de nossa formação social.

Robert Wegner também afirma:

Raízes do Brasil fala de uma sociedade marcada pela sua herança ibérica [...], e é uma sociedade da *cordialidade*. Contudo, o interessante do livro é que, ao mesmo tempo que apresenta este Brasil, está dizendo que, desde o início do século XIX, ele está em franca desintegração. Estaria surgindo um novo país que ainda não estava claro o que seria, mas que, em alguma medida, estava se distanciando das raízes ibéricas. [...] A questão é que, como até hoje não sabemos direito o que somos, esta indefinição do livro é muito atual. Ajuda a pensar nossos dilemas e deveria ajudar a pensar o que queremos ser, que projeto queremos. (WEGNER, 2006, p. 9-10)

A segunda razão de escolha de Sérgio Buarque e de “Raízes do Brasil” é esse diagnóstico de que somos uma sociedade marcada pela herança ibérica, uma sociedade da *cordialidade*. Essa ideia de permanência, mesmo que como vestígio, como rastro, se aproxima muito da ideia de colonialidade do pensamento decolonial. Em vista disso, faria sentido pensar a questão da possibilidade da *cordialidade* ser colonialidade à brasileira, mesmo tudo indicando que não, pelas razões já expostas. Portanto, surgiu a necessidade de uma nova releitura de “Raízes do Brasil”, com autores inseridos na perspectiva

de pensamento decolonial. Nesse ponto aparentemente paradoxal que está, também, a atualidade da obra.

Sérgio Buarque de Holanda, em “Raízes do Brasil”, dedica um capítulo inteiro, intitulado “Nossa Revolução”, ao desenvolvimento dessa ideia apresentada por Wegner na citação acima. Para o autor, a Abolição de 1888 é um marco significativo de um processo que, segundo descreve, vinha durando aproximadamente 75 anos (HOLANDA, 1995, p. 171). Por isso que Robert Wegner alega que nossa sociedade da *cordialidade*, de raízes ibéricas, estava entrando em desintegração desde o início do século XIX. Para Sérgio Buarque, a principal mudança era o surgimento de uma nova composição social, não mais centrada nos velhos domínios rurais, mas nos centros urbanos.

Sérgio Buarque sustenta que “iberismo e agrarismo confundem-se” (HOLANDA, 1995, p. 172). Mas, mesmo com a desagregação do mundo rural e a invasão do mundo urbano, segundo o autor a forma de nossa cultura ainda se mantém amplamente ibérica e lusitana. Sua justificativa está nas insuficiências do americanismo. Chega a dizer que o americano é um termo crismado ilusoriamente e que o americano é interiormente inexistente (HOLANDA, 1995, p. 172), pois acredita que a forma da cultura americana – dá a entender na América Latina, mas não descarta a América do Norte –, é uma exacerbação de manifestações culturais exteriores.

Minha leitura é de que Sérgio Buarque dá ênfase ao iberismo por conta da estrutura *sui generis* que aqui se constituiu, que chama de *civilização de raízes rurais* (HOLANDA, 1995, p. 73), que deu origem a uma aristocracia rural colonial e patriarcal poderosa, que submeteu totalmente africanos e ameríndios no período colonial. Mas isso, reitero, não justifica a negligência em relação ao protagonismo amefricano. Como vimos, o que induz Sérgio Buarque a essa inobservância é seu argumento de que os portugueses não possuem orgulho de raça e que as relações com os escravizados africanos se harmonizaram ainda na metrópole, antes da colonização, forjadas em meio às lutas seculares pela reconquista da Península Ibérica.

A partir dessa leitura, minha premissa é de que Sérgio Buarque de Holanda, apesar da inadvertência, nos conduz à elucidação da primazia amefricana em nossa formação social e política. Quando afirma que aqui se constituiu uma civilização de raízes rurais, única até então, aponta para

colonizador português, com seu iberismo, estruturando a sociedade de forma colonial e patriarcal, tendo como força de tração na edificação dessa sociedade, negros e indígenas, especialmente as mulheres – a despeito de todo conjunto de opressões a que são submetidas, como veremos com Lélia Gonzalez, adiante. Portanto, o postulado é de que o protagonismo dos amefricanos já existia, mas sempre foi negado. Contudo, Sérgio Buarque aponta para a *grande revolução brasileira* (HOLANDA, 1995, p. 171), uma revolução em curso que se concretizaria com a aniquilação das raízes ibéricas. Todavia, Sérgio Buarque não explicita de que maneira se daria esse aniquilamento.

Concordo com Wegner ao pontuar que isso ajuda a pensar nossos dilemas e deveria lançar luz sobre o que queremos ser. E aqui está a terceira justificativa para a escolha do autor e da obra: sair do impasse de nossos dilemas exige um outro ponto de vista de pensamento e pensar o que queremos ser talvez demande uma perspectiva de *futuro ancestral*. Suponho que esse “novo país”, que segundo Wegner, não se sabia o que seria e “o brasileiro”, que ele também afirma “que até hoje não sabemos direito o que somos”, é a conexão entre a negligência de Sérgio Buarque quanto ao protagonismo de negros, indígenas e mulheres na construção de nossa sociedade e o que construímos nessa pesquisa. O que queremos ser pode caminhar para a “amefricanidade” (GONZALEZ, 2020) e o projeto que queremos construir parece seguir na direção de um *futuro ancestral* (KRENAK, 2022) de uma América onde os povos “amefricano-confluentes” (GONZALEZ, 2020; BISPO DOS SANTOS, 2023) são reconhecidos como protagonistas em nossa formação histórico-social.

Isto posto, uma mirada amefricana (africana, ameríndia e da perspectiva de mulheres amefricano-confluentes⁵⁰), para “Raízes do Brasil” e para o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda, nos colocaria em outro ponto de vista de releitura. Daí Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak serem excelentes interlocutores pois, conforme já havia dito, os três autores, conjuntamente, representam a perspectiva dos colonizados, subalternos, oprimidos e, contemporaneamente, das classes populares. Lélia Gonzalez por

⁵⁰ Devido à dificuldade de abarcar a diversidade de perspectivas críticas de mulheres negras, tanto da perspectiva do mulherismo africana quanto do feminismo negro, adoto essa definição adaptada das discussões de Patrícia Hill Collins (2017), que se concentra no contexto afro-americano.

ser uma mulher de ascendência negra e indígena, figurando como um dos principais nomes do feminismo negro mundial. Ailton Krenak por representar os povos originários e por, talvez, ser o principal intelectual público indígena da atualidade. E Paulo Freire que, acima de tudo, traz a perspectiva das classes populares, já que formula e pratica uma educação popular problematizadora/libertadora, “que vai desde a denúncia do colonialismo até o anúncio da libertação” (MOTA NETO, 2016). Um forte indício de que, isto posto, é um intelectual decolonial.

3.1. POR UMA SOCIOLOGIA DO INTELLECTUAL SÉRGIO BUARQUE: O CONTEXTO

O sociólogo francês Daniel Pécaut, em sua obra “Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação” (1990), afirma que o início do século XX – especialmente o período da Primeira Guerra Mundial –, foi marcado por um movimento crescente de “engajamento” intelectual nas questões concernentes ao povo brasileiro (PÉCAUT, 1990, p. 7-8). Para o autor, no Brasil, essa tendência se voltou para a compreensão das particularidades da construção histórico-social da nação, centrados nas interpretações da “realidade nacional”. E é nesse contexto que Sérgio Buarque de Holanda, no final dos anos 1920 e início dos anos 1930, desponta com “Raízes do Brasil” e como um daqueles intelectuais que, em meio à institucionalização das Ciências Sociais no país (MICELI, 2001), se debruça sobre os discursos que o Brasil faz de si mesmo e o processo de constituição da identidade nacional (PÉCAUT, 1990, p. 9).

Pelo argumento de Pécaut, Sérgio Buarque se insere na geração de intelectuais do período de 1925-1940, fundamentalmente preocupada com a questão da identidade nacional e das instituições (PÉCAUT, 1990, p. 14). Para esses intelectuais, explica o sociólogo francês, nossa identidade nacional estava subentendida em nossas maneiras de ser, dentre outros fatores. Com seu esforço de representação do político – através da formulação da *cordialidade* e das sociabilidades afetivas que dela derivam-se – podemos, de fato, depreender a inserção de Sérgio Buarque nesse grupo de intérpretes.

Sobre nossas maneiras de ser, Sérgio Buarque argumenta:

Já se 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, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal (HOLANDA, 1995, p. 146).

Explica, a partir daí, o sentido de nossas sociabilidades afetivas:

[...] Nossa forma ordinária 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. Detém-se na parte exterior, epidérmica do indivíduo, podendo mesmo servir, quando necessário, de peça de resistência. Equivale a um disfarce que permitirá a cada qual preservar intactas sua sensibilidade e suas emoções. [...] Armado dessa máscara, o indivíduo consegue manter sua supremacia ante o social (HOLANDA, 1995, p. 147).

E desenvolve um pouco mais sobre o que Pécaut (1990, p. 14) chama de solidariedades profundas, fruto de nossas maneiras de ser:

No *homem cordial*, a vida em sociedade é, de certo modo, uma verdadeira libertação do pavor que ele sente em viver consigo mesmo, em apoiar-se sobre si próprio em todas as circunstâncias da existência. Sua maneira de expansão para com os outros reduz o indivíduo, cada vez mais, à parcela social, periférica, que no brasileiro — como bom americano — tende a ser a que mais importa. Ela é antes um viver nos outros (HOLANDA, 1995, p. 147).

A partir daí, mas já entrando no debate das representações do político, Pécaut expõe que muitos intelectuais dessa época questionam a democracia representativa e o fortalecimento das funções do Estado (PÉCAUT, 1990, p. 15), com o que Sérgio Buarque, em “Raízes do Brasil”, concorda ao afirmar que:

Na verdade, a ideologia impessoal do liberalismo democrático jamais se naturalizou entre nós. Só assimilamos efetivamente esses princípios até onde coincidiram com a negação pura e simples de uma autoridade incômoda, confirmando nosso instintivo horror às hierarquias e permitindo tratar com familiaridade os governantes. A democracia no Brasil foi sempre um lamentável mal-entendido. Uma aristocracia rural e semifeudal importou-a e tratou de acomodá-la, onde fosse possível, aos seus direitos ou privilégios, os mesmos privilégios

que tinham sido, no Velho Mundo, o alvo da luta da burguesia contra os aristocratas. E assim puderam incorporar à situação tradicional, ao menos como fachada ou decoração externa, alguns lemas que pareciam os mais acertados para a época e eram exaltados nos livros e discursos (HOLANDA, 1995, p. 160)

Pécaut, comparando as gerações de 1925-40, centrada na questão da identidade nacional, com a de 1954-64, centrada no tema do desenvolvimento, afirma que ambas as gerações enxergam um possível processo revolucionário a partir “de cima”, liderado pelas elites intelectuais. A primeira se dedicou a conquistar a posição de elite intelectual, a criar uma cultura política e a forjar o povo. A segunda dedicou-se, já com status de elite dirigente, empenhou-se em criar consciência revolucionária nas camadas populares, para sua emancipação (PÉCAUT, 1990, p. 15-16). Sérgio Buarque, ao desenvolver a ideia da *grande revolução brasileira*⁵¹, parece se situar entre uma e outra perspectiva, por acreditar que a revolução deveria amalgamar elites e classes populares:

Escrevendo há sessenta anos, com intuição verdadeiramente divinatória, um naturalista norte-americano pôde anunciar, em forma de aspiração, o que não está longe, talvez, de constituir realidade. Coloridas, por vezes, desse progressismo otimista que foi característica suprema de seu século e de seu país, as palavras de Herbert Smith representam, não obstante, um convite, mais do que um mero devaneio, e merecem, por isso, ser meditadas. “De uma revolução”, dizia, “é talvez o que precisa a América do Sul. Não de uma revolução horizontal, simples remoinho de contendas políticas, que servem para atropelar algumas centenas ou milhares de pessoas menos afortunadas. O mundo está farto de tais movimentos. O ideal seria uma boa e honesta revolução, uma revolução vertical e que trouxesse à tona elementos mais vigorosos, destruindo para sempre os velhos e incapazes” (HOLANDA, 1995, p. 180-1810).

Pécaut segue tratando da posição social dos intelectuais da geração 1925-40, a começar pelo debate entre suas posições de origem em declínio e as novas posições de interesse como funcionários públicos que galgaram (PÉCAUT, 1990, p. 20). Nesse ponto o autor começa a analisar a formação de uma cultura política entre os intelectuais, em três dimensões, a partir do

⁵¹ Importante ressaltar que o capítulo “Nossa Revolução” foi inserido em “Raízes do Brasil” em 1948.

sentimento de que possuíam a missão política de forjar a “consciência nacional” e promover a “organização da nação” (PÉCAUT, 1990, p. 25):

[...] o fato de pertencer a um determinado grupo social de origem (oligarquia decadente); a identificação com uma categoria social particular (os escritores); e a inserção no aparelho do Estado (como membros da administração). A primeira é individual e, de resto, a posição dentro da família conta tanto quanto a posição da família. A transição no sentido de comportamentos coletivos apoia-se, sobretudo, num efeito de agregação. A segunda variável é coletiva, mas supõe uma pré-constituição da categoria de intelectual. A terceira pode ser apenas ocasional e, em todo caso, não implica a completa supressão da autonomia ideológica (PÉCAUT, 1990, p. 20-21).

A Semana de Arte Moderna⁵², segundo Pécaut, foi o grande marco fundador da modernidade cultural brasileira e impulsionador do engajamento político dessa geração de intelectuais, com pretensões de elite dirigente (PÉCAUT, 1990, p. 27-30). A própria criação da Universidade de São Paulo, em 1934 e da Universidade Federal, em 1937 “era parte do programa de transformação política mediante a constituição de novas elites” (PÉCAUT, 1990, p. 30), como requisito essencial à modernização do país, já que a República fora incapaz de fazê-lo. E, completa Pécaut, dentro desse projeto político, em que os intelectuais se acreditavam elites dirigentes e falavam de uma posição homóloga à de Estado, houve uma ampliação do perfil dos intelectuais de advogado, engenheiro, médico ou homem de cultura para sociólogo, “ao mesmo tempo como ciência do social e ciência do governo” (PÉCAUT, 1990, p. 34). Esse período coincidiu, como já destacado, com o da institucionalização das ciências sociais no Brasil.

Pécaut, então, passa a citar alguns intelectuais e suas respectivas obras para tratar da questão de que a geração 1925-40 tinha vocação dirigente pela capacidade de captar e interpretar os indícios de nação implícita na realidade brasileira, num esforço de “redescoberta do Brasil” (PÉCAUT, 1990, p. 38). Cita Sérgio Buarque e “Raízes do Brasil”, de 1936, para mostrar que a *cordialidade* inerente ao povo brasileiro implica em sociabilidades que criam vínculos pré-

⁵² A Semana de Arte Moderna, também conhecida como Semana de 22, foi uma manifestação artístico-cultural que ocorreu no Teatro Municipal de São Paulo, entre os dias 13 e 17 de fevereiro de 1922, que rompeu com o academicismo e tradicionalismo artísticos, valorizando a identidade e cultura brasileira, apesar de baseada nas vanguardas artísticas europeias.

políticos que unem o povo até mesmo numa estrutura social desigual. Cita também Mário de Andrade e seu “Ensaio sobre a música brasileira”, para apontar uma musicalidade inspirada na cultura popular. Segundo Pécaut, “tudo isso converge para a definição da ‘identidade brasileira’, explicitação desse ‘inconsciente nacional’ de que o povo é portador” (PÉCAUT, 1990, p. 39). Portanto, conclui, a tarefa política dos intelectuais dessa época é tornar explícito (identidade nacional) o implícito (inconsciente nacional), através da tomada de consciência, pelas massas populares, das nossas raízes culturais.

Nesse sentido, iniciou-se um movimento de defesa de um realismo político, em contraposição a um universalismo liberal, entre nossos intelectuais para “dar fim ao hiato que a República criara entre o ‘país político’ e o ‘país real’ e, assim, propor instituições que correspondessem à ‘realidade nacional’” (PÉCAUT, 1990, p. 42). E prossegue citando outros intelectuais, como Paulo Prado e seu “Retratos do Brasil”, de 1928, e Gilberto Freyre e seu “Casa Grande & Senzala”, de 1933, que nessa perspectiva realista se propõem “a revelar a realidade nacional, desvendar sua coesão oculta e mostrar as solidariedades que a irrigam” (PÉCAUT, 1990, p. 46):

As estruturas familiares, as relações sociais cotidianas, as relações de favor e compadrio, os costumes mostram muito melhor o processo de criação dos laços sociais ocultos nas profundezas das mentalidades e das trocas sociais. Encontramos o “cultural” em seu papel fundador. “Bondade”, “cordialidade”, “caráter nacional”, eis o que fazia a unidade pré-política (PÉCAUT, 1990, p. 47)

Por fim, Pécaut ressalta o movimento de conversão dos intelectuais de um compromisso teórico para o engajamento político. Segundo o sociólogo francês, o primeiro fator foi a aproximação entre esses intelectuais e as elites civis e militares, pela via do positivismo; o segundo fator foi, a partir de 1920, a filiação aos partidos políticos locais, especialmente no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais; e o terceiro fator foi a regulamentação das profissões, a partir de 1930 (PÉCAUT, 1990, p. 53-60), bem como a institucionalização das ciências sociais e a fundação das principais universidades brasileiras.

Em entrevista ao historiador brasileiro-estadunidense Richard Graham, ao ser perguntado sobre sua formação como historiador, sua educação, histórico

familiar e desenvolvimento profissional, Sérgio Buarque afirma: “fui formado por muitas pessoas, em muitas ocasiões e em muitos lugares, não apenas por instituições educacionais e encontros formais, mas por amizades – tão importantes para nós, brasileiros”⁵³ (GRAHAM e HOLANDA, 1982, p. 3, tradução nossa). Isso mostra que o autor foi moldado por sociabilidades intelectuais diversas e de modo muito peculiar, em meio ao contexto da geração de 1925-40, conforme apresentado nas considerações anteriores a partir de Pécaut.

O historiador brasileiro João Antônio de Paula também contextualiza:

Homem do seu tempo, não se recusou a enfrentar os desafios postos pela vida política e nestes engajamentos escolheu sempre o lado democrático e popular. Modernista de primeira hora, atualizou-nos, também, no referente às vanguardas internacionais e às ciências sociais. Sua obra, nas páginas de jornais e revistas, na docência, nos livros, nos cargos de instituições culturais que dirigiu, é desses testemunhos sempre necessários, de que a inteligência pode ser colocada, livre e absolutamente, a serviço do bem comum, da solidariedade da alegria, que nele eram abundantes (PAULA, 2004, p. 9)

Paula afirma que Sérgio Buarque, em sua trajetória de contribuições à atualização de nossa vida cultural e à renovação do Pensamento Social Brasileiro, juntamente com Gilberto Freyre, Caio Prado Jr. e seus contemporâneos –, passa por duas fases, inter-relacionadas: [1] como crítico literário, a partir década de 1920, em meio ao desenvolvimento de nosso modernismo e [2] como historiador, a partir da década de 1930, tornando-se professor na Universidade do Distrito Federal e na Universidade de São Paulo (PAULA, 2004, p. 10-13).

Sobre a primeira fase, em que Sérgio Buarque de Holanda se constituiu como crítico literário em meio ao movimento modernista, o sociólogo brasileiro Rodrigo Ruiz Sanches afirma:

Os anos 20, para Sérgio Buarque de Holanda, foram anos de formação não só intelectual, mas de construção de amizades que duraram por toda sua vida. Sérgio teve muitos amigos. A rede de sociabilidade dele era enorme. Maria Amélia Alvim, viúva, relata, ainda, as noitadas no Rio com Donga, Pixinguinha, Araci de Almeida, Noel Rosa e Ismael Silva. Na Rua Buri, em

⁵³ “I was shaped by so many people at so many times and in so many places, not only by educational institutions and formal encounters, but by friendships-so important to us Brazilians”.

São Paulo, recebia os amigos Vinícius de Moraes, Antonio Candido, Caio Prado Júnior, Manuel Bandeira, Prudente de Moraes Neto, Carybé, Paulo Vanzolini, Florestan Fernandes, Clóvis Graciano, Dorival Caymmi (SANCHES, 2019, p. 127)

Sobre a segunda fase – onde valendo-se do seu capital de relações assumiu cargos públicos na Universidade do Distrito Federal, no Instituto Nacional do Livro, na Biblioteca Nacional, na Universidade de São Paulo e na Escola Livre de Sociologia e Política –, Sanches declara:

Estamos convencidos que o fato de Sérgio Buarque de Holanda ter aceitado cargos públicos deu-se exatamente por essa “liberdade” concedida por parte do Estado. A independência intelectual de Sérgio Buarque de Holanda sobreviveu mesmo tendo sido participante ativo do funcionalismo público, que, aliás, é a trajetória intelectual de quase a totalidade dos intelectuais desse período, e por que não dizer da própria história da intelectualidade brasileira. [...] Outro traço que marca a história intelectual brasileira, é a forma como os intelectuais ingressaram nas carreiras públicas: por meio da “rede de relações” [...] Não obstante, verificamos que, na trajetória intelectual de Sérgio Buarque de Holanda, encontra-se também a rede de relações. (SANCHES, 2019, p. 140-141).

Para concluir essa seção, à guisa de síntese de tudo que foi dito, em alguns dos eventos que participei, apresentando minha pesquisa, ao longo da trajetória no doutorado, tomei conhecimento de rumores sobre suposta desonestidade intelectual de Sérgio Buarque de Holanda, por conta das alterações no texto de “Raízes do Brasil”, ao longo de sua vida. A resposta que dei, em todas as ocasiões em que o debate entrava nessa questão, foi que, em primeiro lugar, nos sete anos de estudos e pesquisa do pensamento de Sérgio Buarque, bem como de sua fortuna crítica, não encontrei um autor que se utilizasse do termo “desonestidade intelectual”. Em segundo lugar, que a trajetória de sociabilidades intelectuais e de formação intelectual de Sérgio Buarque, de crítico literário à historiador, como pesquisador e estudioso do social, juntamente com seu engajamento político, explicam muito das alterações no texto de seu clássico. E, por último, que o autor deu a forma de ensaio ao clássico justamente para revisá-lo a partir de reflexões futuras e, sem dúvida alguma, a partir das próprias críticas que recebeu.

Talvez, o autor que mais se aproxime de uma crítica à Sérgio Buarque e à toda sua geração de intérpretes do Brasil, no sentido da desonestidade intelectual, mas também sem se referir ao termo, seja o sociólogo brasileiro Jessé de Souza, em diversas de suas obras, notadamente em *A tolice da inteligência brasileira: ou como o país se deixa manipular pela elite* (2015).

Jessé de Souza desenvolve uma crítica ácida a Sérgio Buarque, por vezes obsessiva e agressiva, a ponto de afirmar que é preciso explicar o Brasil desde o ano zero e que a partir das inconsistências da maioria dos nossos clássicos, com raras exceções, forjou uma nova forma de pensar o Brasil, sua história e seus conflitos contemporâneos principais (SOUZA, 2019, p. 43). Mas não me deterei em suas críticas, pois demandaria uma demonstração substantiva dos equívocos do seu argumento, que não caberiam neste trabalho.

Por ora, importante destacar que, em Filosofia, utiliza-se o termo “honestidade [ou retidão] intelectual” no sentido da probidade e consciência do intelectual na teoria, na pesquisa e na prática:

[...] longe de indicar uma submissão a determinados códigos de veracidade moral – ou mesmo acadêmicos – previamente estabelecidos, a honestidade ou probidade intelectual [...] diria respeito à honestidade para consigo – particularmente, no reconhecimento, reinterpretação e afirmação dos enganos pelos quais se cria a si como obra de arte (COSTA, 2015, p. 81).

Por essa perspectiva, a desonestidade intelectual teria a ver com práticas de engano, especialmente no que a Filosofia chama de autoengano, uma espécie de mentira desonesta para consigo mesmo, por dissimulação ou ilusão, um autoengano consciente por pura hipocrisia (COSTA, 2015, p. 80-89). A honestidade intelectual, portanto, não seria um princípio de honestidade para com outrem ou para a comunidade intelectual, mas para consigo mesmo, o próprio autor da obra. Nesse sentido, Sérgio Buarque, mesmo que tivesse incorrido em desonestidade intelectual, teria sido para consigo mesmo. Mas a percepção que tenho é a de que demonstrou honestidade intelectual exemplar, ajustando a obra à medida do seu amadurecimento acadêmico.

O historiador e literato brasileiro João Cezar de Castro Rocha, analisa as modificações em “Raízes do Brasil”:

[...] gostaria de propor uma hipótese que, sem deixar de reconhecer tanto a centralidade do Pensamento Social Brasileiro, quanto a riqueza de seus resultados, ainda assim valorize uma contradição que talvez não possa ser resolvida. Se vejo bem, o ensaio de Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil*, levou essa contradição a seu ponto máximo; isto é, em sua primeira edição (1936). As revisões feitas em edições subsequentes tornaram o ensaio menos contraditório. Infelizmente — como tentarei demonstrar (CASTRO ROCHA, 2020, p. 230)

E completa:

[...] Hora de apresentar a hipótese que por tanto tempo me driblou. Vamos lá: Sérgio Buarque talvez tenha intuído o verdadeiro desafio da formação da sociedade e do Pensamento Social Brasileiro. [...] O Pensamento Social Brasileiro, e dificilmente poderia ser de outro modo, parte do princípio da *existência*, ainda que *potencial*, de seu objeto de estudo: a formação do país. [...] De um lado, há um país-Brasil, perfeitamente bem-sucedido, *uma experiência sem símile* [...]. De outro, *desterrados em nossa terra* [...]. Esse paradoxo insuportável Sérgio Buarque de Holanda expôs na primeira edição de *Raízes do Brasil*, mas cuja tensão não conseguiu suportar e, por isso, nas revisões posteriores, resolveu a contradição [...] (CASTRO ROCHA, 2020, p. 241-242)

Essa reflexão de Castro Rocha nos faz pensar na outra acepção da honestidade intelectual, que remete à disposição de estar aberto à possibilidade da não verdade da própria opinião, mesmo que fundamentada teórica e metodologicamente, consistindo numa virtude social, podendo ser valorada tanto pelo intelectual em relação às suas próprias opiniões quanto intersubjetivamente, por outros membros do seu campo (WAGNER, 2012, p. 57). Afinal, “tudo muda, tudo devém, nada é idêntico a si mesmo, salvo como exceção – assim se expressa nossa inventiva e rigorosa consciência intelectual” (PIMENTA, 2010, p. 137).

Nesse sentido, cabe finalizar essa seção, agora sim, com as considerações do ensaísta e diplomata brasileiro Luiz Feldman, em seu artigo “Um clássico por amadurecimento”:

[...] as mudanças feitas por Sergio Buarque afetaram não apenas as perguntas decisivas de 1936, mas também e sobretudo certas respostas cruciais oferecidas naquele momento, que foram objeto de significativas reorientações. [...] para a releitura dessa

obra clássica do Pensamento Social Brasileiro por um ângulo que vem merecendo crescente atenção de seus comentadores, o das “metamorfoses” sofridas pelo texto. Trata-se aqui, em outras palavras, tomadas a J. M. Coetzee (2002), de um exercício voltado a “interrogar o clássico”, que se define como tal exatamente pela resistência que demonstra às interpelações críticas que lhe dedicam diferentes gerações. (FELDMAN, 2013, p. 120).

As cinco razões que justificam a honestidade intelectual de Sérgio Buarque de Holanda, em contraposição à equivocada acusação de desonestidade intelectual – um erro de definição do conceito – são: [1] não há na fortuna crítica de “Raízes do Brasil”, até onde meus estudos e pesquisas alcançaram, a utilização desse termo qualificativo; [2] as revisões do clássico, nas edições posteriores a 1936, acompanharam o amadurecimento intelectual de Sérgio Buarque de Holanda; [3] “Raízes do Brasil” foi escrito na forma ensaio, como obra aberta ao diálogo e passível de revisões pelos seus críticos e comentadores; [4] as revisões serviram para reduzir as contradições das edições anteriores da obra; [5] tomando a formação do Brasil como objeto de estudo, e sendo uma obra escrita na fase inicial da institucionalização das Ciências Sociais no Brasil, deve passar pelo exercício de interrogar o clássico por diferentes gerações de estudiosos e pesquisadores. Utilizarei esses fundamentos para nortear o diálogo decolonial imaginário, já que interrogar o clássico, como vimos com Homi Bhabha, é interrogar Sérgio Buarque de Holanda. Mesmo porque, veremos na seção 3.3., com Jorge Larrosa, que o ensaísta encara a leitura e escrita como problema, aprendendo enquanto lê e, também, enquanto escreve. Ao que me parece, “Raízes do Brasil”, seu *livro-problema*, foi problematizado na leitura e na escrita, inúmeras vezes, pelo próprio autor.

3.2. RAÍZES DO BRASIL: CLÁSSICO EM DEBATE, OUTRA VEZ, E NÃO SERÁ A ÚLTIMA

Minha intenção não é entrar no debate entre o que é teoria e o que é pensamento na Sociologia. Acredito que essa questão está resolvida, apesar do eurocentrismo marcante nas ciências humanas e sociais acadêmicas. Ainda assim, trarei algumas considerações de intelectuais importantes acerca do tema, unicamente para embasar a delimitação de “Raízes do Brasil” enquanto clássico

e para o balizamento do exercício teórico e de pensamento que estou realizando. Considero que o fator determinante é o compromisso com a (produção da) teoria e o exercício de pensamento decorrente da releitura de clássicos a fim de produzir teoria atual.

Homi Bhabha afirma que a teoria é uma linguagem de elite ligada aos privilégios sociais e culturais daqueles que estão inseridos em uma lógica eurocêntrica de poder acadêmico (BHABHA, 1998, p. 43). Fora desses limites, segundo o crítico indiano, trata-se de um Outro sobre o qual se produz um discurso da diferença colonial e uma alteridade que beira à divagação. Bhabha, em contrapartida, considera que são contra-linguagens da crítica teórica, pois refletem práticas culturais oposicionais capazes de produzir rebelião e transgressão (BHABHA, 1998, p. 44-45). O interessante do argumento de Homi Bhabha sobre o compromisso com a teoria é que, para ele, o debate entre teoria e pensamento social está resolvido. O que a ele interessa é a relação entre teoria e prática política, notadamente a crítica teórica engajada, que pressupõe a escrita como definidora do social, uma vez que o sujeito político é um evento discursivo (BHABHA, 1998, p. 48).

[...] nossos referentes e prioridades políticas – o povo, a comunidade, a luta de classes, o antirracismo, a diferença de gêneros, a afirmação de uma perspectiva anti-imperialista, negra ou terceira [...] só fazem sentido quando vêm a ser construídos nos discursos do feminismo, do marxismo, do terceiro cinema, ou do que quer que seja, cujos objetos de prioridade – classe, sexualidade ou “a nova etnicidade” – estão sempre em tensão histórica e filosófica ou em referência cruzada com outros objetos (BHABHA, 1998, p. 52)

Homi Bhabha propõe, portanto, o apagamento das fronteiras entre o teórico e o político, se colocando contrário ao enclausuramento da teoria, quer seja pelo elitista, quer seja pelo ativista ou agente provocador intelectual (BHABHA, 1998, p. 58). Para o crítico indiano, o caminho é o da diferença cultural, considerando *cultura-come-luta-política*, especialmente eliminando os binarismos entre passado e presente, tradição e modernidade, colonizador e colonizado. Marcadamente na questão colonizador x colonizado, o que se propõe é transcender e transformar os significados da herança colonial em signos liberatórios, em prol de um povo livre e do futuro (BHABHA, 1998, p. 68).

Conforme exposto na seção anterior, Sérgio Buarque de Holanda apresentou “Raízes do Brasil” na década de 1930, período ao mesmo tempo de constituição das Ciências Sociais como disciplina acadêmica e de efervescência do modernismo no Brasil. Também como supracitado, a forma ensaio, aberta a revisões, escolhida para a escrita do clássico, era o formato intelectual de escrita preferencial à época. E, consoante o referido, as revisões feitas pelo próprio Sérgio Buarque de Holanda ao longo dos anos refletem, entre outras razões, seu compromisso com a teoria e seu engajamento político. Porém, de uma perspectiva decolonial – articulada ao ponto de vista pós-colonial de Homi Bhabha –, uma vez que Sérgio Buarque de Holanda negligenciou o protagonismo de negros, indígenas e mulheres na formação do Brasil, priorizando a herança colonial ibérica, negligenciou nossos principais referentes e prioridades políticas, a saber por Bhabha, “o povo, a comunidade, a luta de classes, o antirracismo, a diferença de gêneros, a afirmação de uma perspectiva anti-imperialista, negra ou terceira”. Articular seu pensamento com Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak é construir, também segundo Homi Bhabha, uma interpretação do Brasil que reflita uma “cultura-como-luta-política”, dentro do discurso do pensamento negro, indígena, feminista e da educação popular. Logo, da perspectiva das classes populares que, historicamente, resistiram e existiram na luta por transformar os significados da herança colonial em signos libertários. No limite, uma perspectiva decolonial. E sabemos que o principal alvo da crítica a Sérgio Buarque de Holanda é ao capítulo “Nossa Revolução”, de sua obra inaugural, incluído na edição de 1948 e que propõe a aniquilação das raízes ibéricas, define a *grande revolução brasileira* em curso, mas não traz uma proposta política apenas instiga e aponta cenários futuros.

O sociólogo brasileiro João Marcelo Ehlert Maia defende que alternativas de pensamento não-hegemônicas podem oferecer algumas lições para reabrir o pensamento brasileiro de outro ponto de vista (MAIA, 2010), pois considera que o Pensamento Social Brasileiro é uma forma de imaginação fronteiriça que necessitar ser estudada, relida, criticada e reaberta em perspectiva comparada (MAIA, 2010, p. 75).

Em minha pesquisa de mestrado (THOBIAS, 2020), examinei a questão da produção de teoria atual a partir dos estudos e pesquisas em Pensamento Social Brasileiro. Nesse debate, Maia sustenta que é preciso articular o

pensamento brasileiro a debates contemporâneos que questionem os fundamentos eurocêtricos da Sociologia (MAIA, 2011, p. 72), porque, segundo Jeffrey Alexander⁵⁴, a teoria social é constituída hermeneuticamente pela releitura e reinterpretação dos clássicos (MAIA, 2011, p. 73). Por esse ângulo, teorizar é reler e reinterpretar os clássicos a partir da necessidade de pensar o social tendo em vista uma leitura do contemporâneo que desafia os limites da teoria até então, que não dão conta das questões prementes que se apresentam ao sociólogo.

Alexander desenvolve seu debate em torno da teoria social e, nessa pesquisa, estamos fazendo um exercício de pensamento. Mas teorizar a partir da releitura e reinterpretação dos clássicos é justamente o que elimina as fronteiras entre teoria e pensamento social, pois os conceitos e ideias são repensados para reorientar, transformar e atualizar a teoria. Minha leitura de Alexander é de que sua perspectiva de teoria social não desconsidera o pensamento social, mas o informa.

Sobre esse ponto – justificando minha escolha por Alexander para a discussão da releitura de “Raízes do Brasil” –, também analisei a questão das fronteiras entre teoria e pensamento (THOBIAS, 2020, p. 22), com base nos argumentos do sociólogo uruguaio Gabriel Abend, que afirma que a questão é semântica e propõe, a partir de seus sete significados de teoria, que a Sociologia precisa de uma terapia semântica para eliminar as fronteiras entre teoria e pensamento (ABEND, 2008). Também mobilizo o sociólogo estadunidense Julian Go, que sugere que a teoria social pode ser reorientada e transformada pelo pensamento social, bem como o pensamento social pode ser potencializado pela teoria social. Julian Go propõe que a teoria social poderia aprender com o pensamento social, desde que os sociólogos vençam a tendência a considerar teoria e pensamento irreconciliáveis (GO, 2016) e que, no fazer sociológico, possamos articular teoria e pensamento, imbricando-os (GO, 2013).

⁵⁴ Tenho plena ciência de que Jeffrey Alexander, ao determinar quem são os clássicos, é um bom exemplo de autor eurocêntrico quem vem a ser criticado pelo pensamento decolonial. Porém, como um dos objetivos desta tese é contribuir para abertura do cânone do Pensamento Social Brasileiro para intelectuais e obras historicamente invisibilizados, silenciados e marginalizados, apresentamos aqui as considerações deste que é o autor referencial incontornável no debate sobre clássicos nas disciplinas de teorias clássicas e teoria sociológica.

Portanto, o presente trabalho faz parte de um amplo movimento de releitura do pensamento social e da teoria sociológica brasileira à luz da crítica decolonial (COSTA, 2006; MAIA, 2010; MIGLIEVICH-IBEIRO, 2014; ROSA, 2014; OLIVEIRA e ALVES, 2023) – com elementos articulados da crítica anticolonial, pós-colonial, afrocêntrica e outras –, para (re)abrir e ampliar o cânone, trazendo novos olhares sem descartar os clássicos, mas colocando-os em diálogo. Em razão disso, retorno ao clássico dos clássicos do Pensamento Social Brasileiro, “Raízes do Brasil”, para debatê-lo outra vez e não será a última, para uma releitura articulada do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak.

Retomando, o sociólogo americano Jeffrey Alexander, em seu texto *A importância dos clássicos*, afirma que a teoria social decorre do diálogo com os clássicos (ALEXANDER, 1999, p. 54). Isso confirma o potencial que tem a releitura de “Raízes do Brasil” – considerado “um clássico de nascença”⁵⁵ – de fomentar um diálogo decolonial imaginário entre Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak para a produção de teoria social atual, considerando a formação sócio-histórica do Brasil e suas consequências na atualidade como objeto de análise e debate. Utilizando a acepção de teoria social como espectro de abordagens de pensamento e que os clássicos inspiram e legitimam o diálogo que desenvolve a teoria (GIDDENS e TURNER, 1999, p. 10), trarei algumas considerações de Alexander para nortear as reflexões que serão elaboradas doravante.

Conforme já mencionado, João Marcelo Ehlert Maia propõe a articulação do Pensamento Social Brasileiro com perspectivas teóricas transnacionais, para produzir teoria social atual, a partir da releitura e reinterpretação dos clássicos. Um ponto importante destacado pelo autor é que um dos objetivos dessa articulação é valorizar as perspectivas transnacionais que criticam o eurocentrismo das ciências sociais. Maia, citando o sociólogo malaio Syed Farid Alatas, afirma que se avançou muito na crítica ao eurocentrismo das ciências

⁵⁵ Expressão criada pelo sociólogo e crítico literário Antonio Candido (1918-2017), amigo do círculo pessoal e talvez o mais importante comentador da obra de Sérgio Buarque de Holanda. Consta no famoso prefácio “O significado de Raízes do Brasil”.

sociais, porém quase nada na produção de teoria social atual, especialmente de novos conceitos e categorias (MAIA, 2011).

Minha leitura das considerações iniciais de Alexander é de que a ciência é um esforço interpretativo que se utiliza de um espectro de abordagens de pensamento na produção da teoria social. Para Alexander, a teoria social decorre do diálogo com os clássicos e, ao mesmo tempo, os clássicos apoiam os pontos de vista. Mas reflete sobre a relação problemática entre as ciências sociais e os clássicos, a começar pela questão de por que recorrer a textos de autores que já não estão entre nós. Jeffrey Alexander cita o historiador britânico Quentin Skinner que, de uma perspectiva empirista, afirma que os clássicos deveriam ser avaliados em termos puramente históricos, pois tem dúvidas quanto à contribuição da releitura dessas obras para a busca de conhecimento contemporâneo (ALEXANDER, 1999, p. 74).

Pode-se responder a essa questão de Quentin Skinner observando-se que nos textos clássicos há ideias e conceitos. E, especialmente em clássicos que tratam da formação social – das nossas “raízes”, como no clássico buarqueano – algumas ideias e conceitos permanecem atuais. Como dito anteriormente, e constatado em minha investigação de mestrado (THOBIAS, 2020), em “Raízes do Brasil”, Sérgio Buarque de Holanda dá indícios da ideia de *colonialidade* quando afirma, por meio da sua formulação de *cordialidade*, que os velhos padrões rurais patriarcais permanecem em nossa sociedade. Numa sociedade em que a *colonialidade* se manifesta nas relações sociais, ideias e conceitos relacionados ganham atualidade. Com isso, a releitura faz todo sentido.

Nesse ponto, retomo a questão do possível anacronismo da aproximação entre Sérgio Buarque, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak. É, como já dito, uma aproximação entre Pensamento Social Brasileiro e pensamento decolonial. Estamos aproximando, portanto, ideias e conceitos de autores que pensam e interpretam o Brasil da perspectiva do encontro colonial, colonizador x colonizado, que em termos atuais seriam representados pelas classes dominantes e classes populares, relação essa norteadada pela ideia de *colonialidade*.

Alexander dá uma definição incisiva de clássico:

Um clássico é o resultado do primitivo esforço da exploração humana que goza de status privilegiado em face da exploração contemporânea no mesmo campo. O conceito de status privilegiado significa que os modernos cultores da disciplina em questão acreditam poder aprender tanto com o estudo dessa obra antiga quanto com o estudo da obra de seus contemporâneos. Além disso, tal privilégio implica que, no trabalho diário do cientista médio, essa deferência se faz sem prévia demonstração e tacitamente aceita porque, como clássica, a obra estabelece critérios básicos em seu campo de especialidade. Graças a essa posição privilegiada que a exegese e a reinterpretação dos clássicos - dentro ou fora de um contexto histórico - se tornaram correntes importantes em várias disciplinas [...] (ALEXANDER, 1999, p. 24)

É fundamental reiterar que Sérgio Buarque de Holanda apresentou “Raízes do Brasil” no início dos anos 1930, período em que as Ciências Sociais brasileiras estavam meramente iniciando seu desenvolvimento institucional e intelectual (MICELI, 2001), ainda se constituindo como disciplinas acadêmicas. O próprio autor também estava em formação como cientista social. Viveu dois anos em Berlim, na Alemanha, onde desenvolveu seus principais conceitos e sua concepção de sociedade moderna. Desse esforço teórico-metodológico, redigiu sua “teoria da América”, da qual extraiu sua importante interpretação do nosso país: “Raízes do Brasil” (COSTA, 2014, p. 827). Pelo conceito de clássico de Alexander, Buarque de Holanda realizou aquele “primitivo esforço de exploração”.

Sérgio Buarque, em “Raízes do Brasil”, segundo Evaldo Cabral de Melo, trata da história da colonização portuguesa e da sociologia dos processos colonizadores (MELLO, 1995, p. 191). Novamente, segundo a definição de clássico de Jeffrey Alexander, a obra goza de status privilegiado porque faz essa análise sócio-histórica da formação do Brasil de forma inovadora e também, pelo acúmulo de fortuna crítica ao longo dos anos, mantém-se atual ao longo de gerações de cientistas sociais que acreditaram e acreditam – incluindo o autor do presente trabalho – que podem aprender com o texto buarqueano, fazer novas perguntas e extrair respostas inéditas.

O formato ensaístico de “Raízes do Brasil”, do qual já tratamos e que discutiremos mais a fundo na próxima seção, é outro aspecto que contribui para que seja considerada um clássico. Sérgio Buarque deixou a obra “em aberto”, redizendo, para que ele mesmo pudesse atualizá-la a partir de reflexões, debates

e críticas futuras, bem como pela releitura interessada de pesquisadores de gerações futuras. Ainda segundo a definição de clássico de Alexander, desse ângulo, o que realizaremos é um misto de exegese (análise detalhada e cuidadosa da obra para expor algo que ainda não foi exposto ou dito) e reinterpretação (a partir de uma nova perspectiva, produzir uma nova interpretação, tanto das ideias quanto dos conceitos).

Alexander, citando o também sociólogo americano Robert Merton (1910-2003), amplia o significado dos clássicos como “antecipações”, “esboços” e “pré-descobertas” (ALEXANDER, 1999, p. 30). Acredito, como já me referi, que em “Raízes do Brasil”, Sérgio Buarque de Holanda antecipa a ideia de colonialidade, esboça os elementos conceituais que a definem e, de certa forma, pré-concebe (descobrir talvez não seja o melhor termo) o caminho de análise e interpretação sociológica do pensamento decolonial. Verificamos isso no desenvolvimento do argumento da tese, mais adiante. Como diria Alexander (1999, p. 45), em outra passagem, clássicos trazem pressupostos fundamentais da disciplina e “Raízes do Brasil” traz os pressupostos fundamentais para as interpretações da formação sócio-histórica do Brasil. Esse é um dos critérios que adotei para a escolha da obra para a presente (re)leitura crítica.

Vejamos o que Jeffrey Alexander declara sobre a releitura de clássicos:

Ora, um discurso sobre obras de tamanho prestígio torna-se uma forma legítima de polêmica científica racional; as pesquisas do "novo significado" desses textos passam a ser um meio legítimo de voltar a tarefa científica para outra direção. Vale dizer que, a partir do momento em que uma obra é "classicizada", sua interpretação se transforma na chave para a discussão científica. De fato, uma vez que os clássicos são fundamentais para a ciência social, a interpretação deve ser considerada uma forma superior de discussão teórica (ALEXANDER, 1999, p. 51)

Em “Raízes do Brasil”, como já aludido, Sérgio Buarque de Holanda apresenta a formação sócio-histórica do Brasil como problema – que, anteriormente, constatamos ser o objeto de estudo por excelência do Pensamento Social Brasileiro –, através da análise da história da colonização portuguesa e da sociologia dos processos colonizadores. Pela perspectiva de releitura de Alexander, toda fortuna crítica em torno desse “Brasil como

problema”⁵⁶ buarqueano é uma forma legítima de polêmica científica. Da mesma forma, ao longo dos anos, vários pesquisadores discutiram a atualidade do clássico em busca de um possível “novo significado” para reorientar os estudos e pesquisas em Pensamento Social Brasileiro a partir de suas ideias, conceitos e categorias. E, ademais, como “Raízes do Brasil” é um clássico de nascença – e, repiso, seu nascimento se deu em meio à consolidação das Ciências Sociais no Brasil –, sua (re)leitura e (re)interpretação é fundamental para qualquer debate que se proponha a abrir o cânone e renovar o campo do pensamento brasileiro.

Alexander alega que os clássicos devem ser constantemente relidos, criticados e redescobertos para que os critérios normativos que definem o campo sejam contínua e reiteradamente desafiados. Acredito que, num momento de iminente revolução na teoria social (CONNELL, 2011), em que a Sociologia está sendo fortemente desafiada, especialmente em seus fundamentos eurocêntricos, por discursos alternativos (ALATAS e SINHA, 2023) e outras tradições de raciocínio teórico (SETH, 2013), o mesmo movimento deve ser feito no Pensamento Social Brasileiro, para abertura do cânone e renovação do campo: descolonizar o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática (CONNELL, 2017).

Isto posto, uma pergunta importante de Jeffrey Alexander precisa ser feita aqui: a releitura [de clássicos como “Raízes do Brasil”] é motivada por “novas perguntas” ou por “mudanças no mundo objetivo”? (ALEXANDER, 1999, p. 54). No meu caso, e para os fins desta pesquisa, a releitura é motivada por novas perguntas – questões decoloniais que extraímos da analítica da colonialidade e *decolonialidade* de Nelson Maldonado-Torres –, e por um momento crucial na própria Sociologia, de questionamento dos seus fundamentos eurocêntricos. Novos intelectuais estão propondo releituras do pensamento brasileiro e de sua história, no sentido da descolonização, de repensar o cânone, de dar visibilidade a autores subalternizados e de revisar seus conceitos e categorias a partir

⁵⁶ Aqui, parafraseio a expressão de Germán Arciniegas: “A América surge no mundo, com sua geografia e seus homens, como um problema. É uma novidade insuspeitada que rompe com as ideias tradicionais. A América, em si mesma, já é um problema, um ensaio de novo mundo, algo que aguça, provoca, desafia a inteligência” (ARCINIEGAS, 2018, p. 129)

desses novos olhares, sobretudo de mulheres, indígenas e africano-descendentes.

Esses novos pensadores estão dizendo que sempre houve protagonismo dos povos amefricano-centrados na formação histórico-social brasileira e esse é um aspecto objetivo. Raewyn Connell (2017) propõe descolonizarmos o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática. Logo, qualquer releitura de clássicos, com pretensão de produzir teoria social atual, deveria ser motivada por “novas perguntas” (movimento do pensamento no plano subjetivo) e “por mudanças no mundo objetivo” (novos olhares a partir de experiências histórico-sociais não eurocentradas). Portanto, há ao menos dois níveis de mudanças relacionadas a novas possibilidades de releitura de “Raízes do Brasil”.

Alexander afirma que são os próprios cientistas sociais, com suas “intenções científicas”, ou seja, seus interesses teóricos e práticas interpretativas, que fazem dos clássicos o que eles são e não as “autoconcepções empíricas” (ALEXANDER, 1999, p. 54-55), isto é, considerar que mudanças no mundo objetivo motivam a releitura dos clássicos ou que os clássicos descobrem mudanças no mundo objetivo. Para o autor, debates clássicos são argumentos teóricos e exigem trabalho de longo prazo.

Considero que mudanças na realidade social podem influenciar as intenções e interesses teóricos dos cientistas sociais. No caso do corrente trabalho, foram minhas intenções científicas, não muito bem definidas à princípio, que me conduziram ao debate teórico em torno do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda. A única convicção que tinha era de adotar uma perspectiva outra em relação ao conjunto de comentadores até então, e que fosse atual e crítica. Daí, adotei o ponto de vista decolonial. E, com efeito, tem sido um esforço de argumentação teórica de médio/longo prazo, desde o mestrado.

Jeffrey Alexander reitera que clássicos, por seu aspecto teórico vigoroso, abrem diante de nós um amplo espaço interpretativo. Logo, para o sociólogo americano, interpretações, reinterpretções e polêmicas interpretativas devem ter sempre, como premissa, intenções teóricas (ALEXANDER, 1999, p. 55-56). Reafirmando, a fortuna crítica de “Raízes do Brasil” é colossal, mas a cada vez que a revisitamos – sobretudo se o fazemos com um novo olhar e com novas

intenções e interesses teóricos –, amplia-se o seu horizonte interpretativo. Sem dúvida, um clássico em debate, outra vez mais, e não será a última.

3.3. O FORMATO ENSAÍSTICO DE “RAÍZES DO BRASIL”: AMPLIANDO O DEBATE

Nos quase 90 anos desde o lançamento do clássico “Raízes do Brasil”, por Sérgio Buarque, uma de suas características mais marcantes é o formato ensaístico. Alguns o situariam na “tradição dos ensaios de interpretação histórica que marcou as primeiras décadas do período republicano”, caracterizando-se como um ensaio histórico-sociológico que se propunha a resolver o impasse entre erudição crítica e síntese interpretativa (NICOLAZZI, 2016). Outros diriam que não há como situá-lo, pois, há “duas *Raízes*” ou mais, por conta das modificações que a obra sofreu (MORAES, 2016), especialmente da primeira edição (1936) para a segunda (1948). Mas o importante é que Sérgio Buarque utilizou a forma ensaio em “Raízes do Brasil” pois encarava a obra – assim como todas as posteriores – como um *livro-problema* (ROCHA, 2012). Isso porque Buarque de Holanda parecia ter certa aversão à obra completa e padecia de um constante sentimento de incompletude, por ser perfeccionista e submeter tudo que escrevia a um rigoroso escrutínio (SOUZA, 2014).

O historiador Jurandir Malerba, ao discutir o estilo de escrita de Sérgio Buarque⁵⁷, expõe o seguinte:

Vindo a tratar do estilo, falta dizer de sua forma tão própria de expressão, que é o ensaio. Aqui chego ao ponto onde talvez possa ousar sugerir um caminho de pesquisa a desbravar. Se há o consenso de que Sérgio praticou o ensaio, até onde tenho conhecimento, não há estudo vertical sobre essa modalidade de expressão formal, nem para Sérgio, nem para toda a historiografia brasileira. [...] Sua veia de ensaísta pulsa no próprio modo de escrita e permanente reescrita de seus textos, a grande maioria submetida ao crivo da crítica e do grande público nas revistas e jornais de grande circulação, nos quais militou a vida inteira. Maturava seu pensamento por meio dessa atividade aberta de produção e debate. Sérgio era incansável, perfeccionista. [...], mas não apenas nesse aspecto mais laboral, de entrega à atividade permanente de reescrita, como rascunhagem,

⁵⁷ Aula magna “A Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda” proferida na inauguração da Cátedra Sérgio Buarque de Holanda de Estudos Brasileiros, Lateinamerika Institut, Berlim.

reescrevinhação, tentativa, será interessante investigar Sérgio ensaísta (MALERBA, 2012, p. 18-19).

Com base nessas observações iniciais, longe de ousar me lançar nessa tarefa de desbravar uma investigação do ensaísta Sérgio Buarque, trarei alguns autores para refletir sobre o ensaísmo, para destilar o máximo das características fundamentais desse gênero para a leitura e releitura do clássico buarqueano e a fim de (re)pensar o Brasil de perspectivas outras de análise. A questão que me coloco: é possível (re)pensar o Brasil, de um ponto de vista decolonial, a partir da (re)leitura de uma obra escrita na forma de ensaio há 90 anos atrás?

Há toda uma literatura sociológica que discute o ensaísmo de interpretação do Brasil, conforme afirma André Botelho em *Passado e presente das interpretações do Brasil*:

Entre as décadas de 1920 e 1940 foram publicados alguns dos mais instigantes estudos sobre a formação da sociedade brasileira que permanecem nos interpelando de várias formas, a despeito da relação ambígua que as ciências sociais têm mantido com eles desde o início da sua institucionalização como carreira universitária e profissional na década de 1930. O legado intelectual desses estudos, constantemente atualizado pelas leituras críticas que recusam sua validade ou por meio de sua retomada para a formação de novas proposições sobre o país, também extrapolou as fronteiras acadêmicas, contribuindo para conformar, reflexivamente, modos de pensar e sentir o Brasil e de nele atuar ainda hoje presentes. Entre aqueles estudos, enfim, como muitos já observaram, incluem-se alguns dos livros que, ao fim e ao cabo, “inventaram o Brasil” (BOTELHO, 2010, p. 47).

Na mesma toada, o filósofo brasileiro Paulo Arantes afirma em *Sentido da Formação: três estudos sobre Antonio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa*:

Que se trata de verdadeira obsessão nacional dar testemunho a insistente recorrência do termo nos principais títulos da ensaística de explicação do caso brasileiro: *Formação do Brasil contemporâneo*; *Formação política do Brasil*; *Formação econômica do Brasil*; *Formação do patronato político brasileiro etc.* – sem contar que a mesma palavra emblemática designa igualmente o assunto real dos clássicos que não a trazem enfatizada no título, como *Casa-grande e senzala* e *Raízes do Brasil*. [...] Quando em 1959 Antonio Candido finalmente publicou a *Formação da literatura brasileira* – cuja concepção

original remonta à segunda metade dos anos 1940 –, não houve dúvidas quanto ao lugar que lhe cabia na estante, exatamente ao lado das obras clássicas de Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr., como ainda recentemente recordou Roberto Schwarz: à maneira daqueles mestres do ensaio de interpretação do Brasil, que haviam repassado a gênese de nossos irregulares padrões de sociabilidade e vida econômica, Antonio Candido, identificando dinamismos específicos da vida cultural brasileira, expunha a constituição de uma tradição literária nacional relativamente estável (ARANTES, 2021, p. 11-13)

Para tentar responder às perguntas anteriores e seguindo a linha da passagem pregressa, não me utilizo do vasto debate sobre os ensaios de interpretação que inventaram o Brasil e converso com alguns intelectuais, das letras em sua maioria – mantendo a abordagem de articulação com perspectivas transnacionais –, a citar Jorge Larrosa, Germán Arciniegas, Cesar Aira e Christy Wampole. Elejo-os por se concentrarem na forma ensaio e suas possibilidades teórico-metodológicas e para (re)pensar o jeito como os estudos e pesquisas em Pensamento Social Brasileiro dão forma à sua imaginação sociológica. A propósito, defendo que o ensaio é o gênero por excelência para a descolonização do pensamento e da teoria social e, também por esse motivo, o pensamento de Sérgio Buarque se aproxima de um pensamento decolonial, mesmo o autor não o sendo.

3.3.1. Jorge Larrosa, o ensaio e a escrita acadêmica

O pedagogo espanhol Jorge Larrosa, em seu artigo *O ensaio e a escrita acadêmica*, afirma que só é possível “pensar de outro modo” se o pensador “ler de outro modo” e “escrever de outro modo”. Isso porque, para Larrosa, uma revolução intelectual pressupõe uma revolução linguística. O exercício de pensar o social consiste em ler, refletir, debater e escrever o texto – como empiria – e a própria realidade social. Portanto, um pensamento social outro requer ler, refletir, debater e escrever de outra forma.

Larrosa desabafa:

Tenho a sensação de que no mundo acadêmico se está cada vez mais enfadado de ouvir sempre as mesmas coisas, ditas no mesmo registro arrogante e monótono, havendo como que uma

necessidade de sair desse tédio e uma certa expectativa em relação a qualquer registro de escrita que se apresente como diferente (LARROSA, 2003, p. 106)

Diante disso, reitero aqui as palavras de Robert Wegner de que “Raízes do Brasil” é uma obra aberta que nos convida para o diálogo. Daí, redigo que Sérgio Buarque escreveu um ensaio histórico-sociológico de interpretação do Brasil, seguindo uma tradição ensaística que tratava da formação do país. Dali em diante, segundo Sérgio Costa, acumulou-se uma biblioteca inteira de fortuna crítica da obra (COSTA, 2014, p. 823). Nesses mais de 5 anos de leituras e releituras do clássico, bem como boa parte dos seus pesquisadores e analistas, sinto exatamente esse enfado a que se refere Larrosa – em relação aos comentários e análises da obra. Nesse cenário, proponho um registro de escrita que reflita uma (re)leitura, articulação de pensamentos outros e (re)escrita crítica inovadores.

Nesta busca por realizar um estudo e pesquisa em pensamento social outro, gostaria de ampliar o debate sobre o formato ensaístico de “Raízes do Brasil”, destacado por Robert Wegner na seção anterior e por inúmeros outros pesquisadores, críticos ou não, de Sérgio Buarque de Holanda ao longo dos 90 anos desde o lançamento da primeira edição de “Raízes”. Para tanto, dialoguei com alguns autores que tratam especificamente sobre o ensaio como gênero de problematização.

Sobre isso, Jorge Larrosa argumenta:

Para o ensaísta, a escrita e a leitura não são apenas a sua tarefa, o seu meio de trabalho, mas também o seu problema. O ensaísta problematiza a escrita cada vez que escreve, e problematiza a leitura cada vez que lê, ou melhor, é alguém para quem a leitura e a escrita são, entre outras coisas, lugares de experiência, ou melhor ainda, é alguém que está aprendendo a escrever cada vez que escreve, e aprendendo a ler cada vez que lê: alguém que ensaia a própria escrita cada vez que escreve e que ensaia as próprias modalidades de leitura cada vez que lê (LARROSA, 2003, 108)

Sérgio Buarque estava formando-se como cientista social à época do lançamento de “Raízes do Brasil” (década de 1930). E como já dito anteriormente, as próprias ciências sociais estavam se constituindo no Brasil. Da perspectiva da escrita e da leitura como problemas, poderíamos depreender que

Sérgio Buarque “ensaia nossas Raízes” para melhor formular seu problema inaugural de pesquisa: a “sociedade da *cordialidade*”. Aqui, utilizo *cordialidade* com sentido de relações sociais pautadas pelas sobrevivências do período colonial. Sociedade da *cordialidade* seria, portanto, uma sociedade onde os velhos padrões coloniais de relações sociais continuam regulando nossas sociabilidades. Isso significa que seu objeto de estudo eram as raízes da formação da sociedade brasileira, problematizada como “sociedade da *cordialidade*”.

Ademais, os ajustes na obra – principalmente os das cinco principais edições em vida (FELDMAN, 2013, p. 119-120) – refletiram o processo de Sérgio Buarque de Holanda de aprender enquanto (re)lia e (re)escrevia. Modificações estas que representavam as experiências de problematização das diferentes (re)leituras do Brasil pelo autor a cada época.

Jorge Larrosa pondera:

O ensaio confundiria ou atravessaria a distinção entre ciência, conhecimento, objetividade e racionalidade, por um lado; e arte, imaginação, subjetividade e irracionalidade por outro. O que o ensaio faz é colocar as fronteiras em questão. E as fronteiras, como se sabe, são gigantescos mecanismos de exclusão. [...] são precisamente todos esses questionadores de fronteiras os que ampliaram o âmbito do visível – ao ensinar-nos a olhar de outra maneira o âmbito do pensável, ao ensinar-nos a pensar de outro modo – e o âmbito do dizível, ao ensinar-nos a falar de outro modo (LARROSA, 2003, p. 106)

Neste ponto, é possível considerar que Sérgio Buarque faz um exercício de pensamento e teoria social. Conforme já mencionado, as Ciências Sociais brasileiras estavam constituindo-se à época do lançamento de “Raízes do Brasil”. Aqui, podemos questionar a perspectiva de Larrosa no trecho acima, pois critica a forma ensaio do passado e Sérgio Buarque não. Como um “clássico de nascença” (CANDIDO, 1995, p. 10), tal como outros do seu tempo, que debatiam a ideia de formação, Sérgio Buarque moldou o jeito de pensar e teorizar as ciências sociais brasileiras. Olhou, pensou e falou sobre nossas raízes e, ao “tornar” sua obra passível de releituras e reinterpretações, por todo o futuro, ampliou o terreno do pensar o Brasil à infinitas possibilidades. Sérgio Buarque, com sua postura ensaística aberta ao diálogo, viabiliza o potencial “flexível e

elástico”⁵⁸ do Pensamento Social Brasileiro contido em “Raízes do Brasil”. Isso significa que a cada releitura, de diferentes perspectivas, é possível elaborar novas interpretações do Brasil.

Larrosa avança:

Outra característica com a qual Adorno indiretamente qualifica o ensaio poderia ser a de que o ensaísta é um leitor que escreve: seu meio de trabalho é a leitura e a escrita. O ensaísta é um leitor que escreve e um escritor que lê. George Steiner diz que um intelectual é alguém que lê com um lápis na mão: um leitor que escreve. Também me parece que se poderia dizer que o intelectual é alguém que escreve sobre uma mesa repleta de livros: um escritor que lê. Desse ponto de vista, o ensaísta está mais perto do antigo "homem de letras" do que do especialista ou do professor, ainda que possa ter uma especialidade e possa se dedicar ao ensino (LARROSA, 2003, p. 107)

Vimos, na introdução desta seção, que a escrita de Sérgio Buarque está entre a erudição crítica e a síntese interpretativa. De fato, o nível de erudição de Holanda impressiona, a tirar pelas inúmeras referências e fontes utilizadas em seu clássico, o que o capacitou a fundamentar muito bem as críticas ao processo de modernização do Brasil, a partir dos nossos “males de origem” (BONFIM, 2008) – apesar dos deslizes e deslizamentos. E não restam dúvidas de que sua tentativa de interpretação do Brasil – de nosso presente passado e de nosso futuro presente – renovou o jeito de pensar o social no Brasil. Com base nisso, reiterando, quando Jurandir Malerba enfatiza a entrega obstinada de Sérgio Buarque à reescrita, rascunhagem, reescrevinhação, sugerindo estudá-lo como ensaísta, vejo claramente o autor de “Raízes” como a imagem da descrição feita por Larrosa. Mas, observando sua trajetória, em paralelo ao desenvolvimento institucional e intelectual das Ciências Sociais Brasileiras, depreende-se que além de um “homem de letras”, foi aos poucos se especializando e se dedicando ao ensino.

Jorge Larrosa aprofunda o debate:

⁵⁸ Estou transpondo a ideia de “pensamento flexível-elástico”, do físico estadunidense Leonard Mlodinow, da Física para a Sociologia. O pensamento flexível-elástico consiste na capacidade de resolver novos problemas e superar desafios com criatividade. Para Mlodinow, pensamento elástico consiste em utilizar várias formas de pensar para inovar. É, segundo o autor, um estilo cognitivo, não linear, que nos leva a gerar e incorporar novas ideias (MLODINOW, 2018). Tomei a liberdade de fazer essa transposição por enxergar aproximação com a ideia, de João Marcelo Ehlerth Maia, de articular diferentes perspectivas de pensamento, em Sociologia, para um pensamento social outro e produção de teoria social atual.

Além disso, o ensaio duvida do método. Não há dúvida de que o método é o grande aparelho de controle do discurso, tanto na ciência organizada como na filosofia sistemática. E se há lugar onde o método é questionado, é justamente no ensaio. O ensaio converte o método em problema, por isso é metodologicamente inventivo. [...] A peculiaridade do ensaio não é sua falta de método, mas a de que mantém o método como problema sem nunca o ter como suposto. [...] O método tem a forma de uma estrada ou via férrea que ignora a terra. Ao contrário, o ensaísta prefere o caminho sinuoso, o que se adapta aos acidentes do terreno. [...] O ensaio é, também, sem dúvida, uma figura do caminho da exploração, do caminho que se abre ao tempo em que se caminha. [...] Digamos que o ensaísta não sabe bem o que busca, o que quer, aonde vai. Descobre tudo isso à medida que anda. Por isso, o ensaísta é aquele que ensaia, para quem o caminho e o método são propriamente ensaio (LARROSA, 2003, p. 111-112)

Qual o método que Sérgio Buarque utiliza em “Raízes do Brasil”? Em minha pesquisa de mestrado, afasto-me estrategicamente da maior parte dos comentadores que leem “Raízes do Brasil” pelo weberianismo, por se tratar de um esquema de leitura vinculado à lógica eurocêntrica (THOBIAS, 2020, p. 11). Mas é importante destacar aqui que Holanda, de forma inovadora, articulou o método comparativo de Max Weber (pensamento social europeu) e o senso de contrastes e contrários de Domingos Sarmiento e Euclides da Cunha (pensamento social latino-americano). De fato, seu método comparativo de contrastes e contrários, em “Raízes do Brasil”, foi ensaificado e, por isso, metodologicamente inventivo.

Larrosa amplia a discussão:

Outra observação de Adorno é a de que o ensaio não adota a lógica do princípio e do fim, nem começa pelos princípios, pelos fundamentos, pelas hipóteses, nem termina com as conclusões, ou com o final, ou com a tese, ou com a pretensão de ter esgotado o tema. O ensaísta inicia no meio e termina no meio, começa falando do que quer falar, diz o que quer e termina quando sente que chegou ao final e não por que já nada resta a dizer, sem nenhuma pretensão de totalidade (LARROSA, 2003, p. 112)

Constatei, também em minha pesquisa de mestrado, que Sérgio Buarque de Holanda faz um movimento argumentativo de três passos com os sete capítulos de “Raízes do Brasil”: no primeiro passo discorre sobre a colonização (“nossas raízes coloniais”), no segundo passo desenvolve a pós-colonização

(“persistência das raízes coloniais”) e, no terceiro passo, apresenta perspectivas para o futuro (“nossa revolução em curso”). Em conformidade com a discussão de Larrosa, Sérgio Buarque não adota a lógica do princípio, meio e fim. Os capítulos 2 (Trabalho & Aventura), 4 (O semeador e o ladrilhador) e 5 (*Homem cordial*) tratam da aventura colonial portuguesa. Os capítulos 1 (Fronteiras da Europa), 3 (Herança Rural) e 6 (Novos Tempos) abordam os efeitos da colonização. E o capítulo 7 (Nossa revolução) apresenta horizontes futuros para o Brasil. Realmente, Holanda não esgota o tema e conclui a obra deixando evidente que não disse tudo que tinha a dizer.

Concluindo, Larrosa trata da questão dos conceitos no ensaio:

O ensaísta, porém, não torna o conceito um fetiche, não define conceitos, mas vai precisando-os no texto à medida em que os desdobra e os relaciona. Por isso é tão importante que o ensaio assuma a forma de exposição. [...] O ensaísta não define conceitos, mas desdobra e tece palavras, precisando-as nesse desdobramento e nas relações que estabelece com outras palavras, levando-as até o limite do que podem dizer, deixando-as à deriva. O ensaio, diz Adorno, não pretende continuidade, mas se compraz na descontinuidade, porque a vida mesmo é descontínua, porque a realidade mesmo é descontínua. O ensaio tem a forma de comentário de texto. [...] O ensaio necessita de um texto pré-existente, não para ser examinado, mas para ter um solo onde correr (LARROSA, 2003, p. 114)

Em se tratando de conceitos, no meu ponto de vista, baseado nos estudos e pesquisas que realizei até então, Sérgio Buarque desenvolveu três conceitos principais em seu clássico inaugural: *homem cordial* (ou *cordialidade*), *civilização de raízes rurais* e “grande revolução brasileira”. Seguramente, não define os conceitos de imediato, mas vai elaborando-os e esmiuçando-os ao longo do texto. Particularmente, o conceito de *homem cordial* (e/ou *cordialidade*) é alvo de debates até hoje, pois não há um consenso sobre seu significado. Investigando esses três conceitos, confirmamos a afirmativa de Larrosa de que o ensaio necessita de um texto pré-existente como base. Em conformidade com o que já foi exposto, Sérgio Buarque, para formular esses conceitos e sua metodologia, utiliza-se dos textos pré-existentes de Max Weber, Domingos Sarmiento e Euclides da Cunha. Mas não desenvolve mero comentário dos textos desses autores. Insere-se num amplo movimento inovador de

interpretações do Brasil, segundo já exposto, consolidando-se como clássico de nascença, ainda atual para leituras do Brasil contemporâneo.

3.3.2. Germán Arciniegas e a América como ensaio

O historiador colombiano Germán Arciniegas, em seu artigo *Nossa América é um ensaio*, faz a seguinte provocação: a que se deve a predileção pelo ensaio – como gênero literário – na nossa América? E, a partir daí, faz uma série de reflexões que ajudam a pensar o sentido do formato ensaístico de “Raízes do Brasil”. O historiador dá uma resposta preliminar: o ensaio na América começou, em pleno século 16, com o encontro colonial – entre colonizadores europeus e colonizados indígenas. Para Arciniegas, o ensaio foi a estratégia de problematização dos dilemas intelectuais singulares acarretados pelos “descobrimentos”. Como explica a seguir:

A razão dessa singularidade é óbvia. A América surge no mundo, com sua geografia e seus homens, como um problema. É uma novidade insuspeitada que rompe com as ideias tradicionais. A América, em si mesma, já é um problema, um ensaio de novo mundo, algo que aguça, provoca, desafia a inteligência (ARCINIEGAS, 2018, p. 129).

Germán Arciniegas segue afirmando que a América surge como um dos personagens mais inusitados surgidos no quadro geral das ideias universais. Para Arciniegas, a própria expressão “Novo Mundo” abalou as estruturas das academias e inteligências ocidentais. Desde a questão se os indígenas tinham ou não alma até o problema do paraíso terreno e sua possível localização nas novas terras – bem como se eram habitadas por seres humanos –, nortearam os debates nos centros de saber europeus. O ensaísta colombiano então pontua:

O ensaio, que é a arena natural para discutir essas coisas, com tudo o que há no gênero de estimulante, breve, audaz, polêmico, paradoxal, problemático, vigilante, pareceu desde o começo ser feito sob medida para que pudéssemos nos expressar. Ou para que os europeus se expressassem sobre nós. Mas é um gênero feito mais para nós do que para os estranhos, porque a experiência da América não era menos estimulante para aqueles que a viviam (ARCINIEGAS, 2018, p. 130).

Arciniegas avança, passando do “novo mundo” como problema para o problema do “homem novo”, o mestiço. O autor afirma que o cruzamento de raças na América não tem paralelo na história, pelo menos desde o surgimento dos bárbaros na Europa. Para ele, o mestiço é um “homem-ensaio”, pois:

Chegam os conquistadores, sem mulheres, como um exército de homens dispostos ao abuso sexual, e em uma geração o hemisfério ocidental fica colorido de mestiços. Sobre cada mestiço paira uma sombra que nasce do encontro de uma alma branca com uma de cobre, de uma alma de cristão e outra de asteca ou inca, e debaixo dela se amplia o horizonte para esse estranho ser humano que tem pela frente as mais vastas dimensões de assombro e dúvida (ARCINIEGAS, 2018, pp. 130-131).

Nesse ponto, acredito que o mestiço é, de fato, um “homem-ensaio”. Porém, o que precisa ser problematizado – logo, ensaificado – é o *encontro colonial* (entre colonizador e colonizado), assim como afirma Raewyn Connell em seu artigo *A iminente revolução na teoria social*, quando defende a ideia de que não é possível teorizar o social sem discutir o *encontro colonial*, pois suas três dimensões – o impacto social da violência, a descontinuidade do tempo social e a criação de realidades sociais que não existiam antes – são decisivas para compreender as sociedades colonizadas, descolonizadas e pós-colonizadas (CONNELL, 2012, p. 12). Conforme já assinalei previamente, o encontro colonial não foi debatido por Sérgio Buarque em “Raízes do Brasil”, pois acreditava que portugueses e africanos harmonizaram suas relações ainda na metrópole, antes da chegada ao Brasil (HOLANDA, 1995, p. 53-55).

Arciniegas passa ao tema das independências na América:

A América foi, na parte dela que é nossa, um continente de revoluções, e não de guerras. [...] nas histórias, falou-se da guerra ou das guerras de independência. É um erro: observando bem os documentos da época, vemos que ali se fala de revolução, e não de guerra de independência. E a revolução, naturalmente, era produto da agitação intelectual, dos ensaios que se escreveram como prelúdio à emancipação. Primeiro se emancipou a mente, depois se foi à luta. [...] estão todos preparando, através de ensaios científicos ou filosóficos, um desprendimento que acaba encontrando seu nome: independência. [...] é indispensável voltar à velha terminologia e dizer que a independência das antigas colônias espanholas foi fruto da revolução – do ensaio, por que não dizer? –, e não

originada da guerra. A revolução foi um ensaio intelectual que acabou sendo um ensaio armado [...] (ARCINIEGAS, 2018, pp. 131-133)

Nessa longa, porém necessária citação, abre-se um precedente para refletir sobre a proposta de Sérgio Buarque em seu clássico, baseado no naturalista americano Herbert Smith, de uma revolução vertical⁵⁹ em nossa sociedade. Até então em nossa história, afirma Holanda, tivemos somente revoluções horizontais, lideradas pelas elites intelectuais. Isso está em consonância com a ideia de revolução que Arciniegas apresenta, de agitação intelectual que prepara o desprendimento, a independência e que o rebuliço intelectual é ensaificado: emancipa-se a mente para ir à luta. Logo, é de se pensar que a amalgamação de camadas superiores e inferiores da sociedade depende da elevação da consciência revolucionária de ambos os estratos sociais. A questão é que as camadas populares, historicamente oprimidas, ao conscientizarem-se, desejam libertarem-se da opressão.

Arciniegas conclui seu texto afirmando que nossa América nasceu como um problema e continua sendo – uma ideia de permanência, reprodução e atualização que se aproxima da ideia de colonialidade –, nos impondo desafios a serem interpretados e problematizados, logo ensaificados. Em especial, declara o historiador, a partir das independências temos a coexistência das três raças e suas variações formando as sociedades descolonizadas.

Como interpretar esse fenômeno? Como ensaiar essa realidade?

3.3.3. César Aira, o ensaio e seu tema

O crítico literário argentino César Aira, em seu escrito *O ensaio e seu tema*, anuncia que, diferentemente do romance, no ensaio, o tema é apresentado no início. Para ele, o tema é escolhido antes da escrita do texto e, como atesta, se o tema é bem definido, “o ensaio já está escrito antes de ser escrito” (AIRA, 2018, p. 235). Aira sustenta que a tática do ensaísta é anunciar seu tema no título, em geral com duas palavras conjugadas, ainda que de forma disfarçada:

⁵⁹ Desenvolvo esse ponto na seção seguinte e em outros momentos da tese.

Quero falar da escolha do tema do ensaio a partir de uma estratégia particular, nada difícil de detectar, porque costuma ser declarada no título: estou me referindo a dois termos conjugados, A e B: *A muralha e os livros, As palavras e as coisas, A sociedade aberta e seus inimigos*. É um formato muito comum – e desconfio que não exista outro –, ainda que esteja dissimulado (AIRA, 2018, p. 235).

Dessa perspectiva, analisando o título do clássico buarqueano, essa constatação de Aira faz todo sentido: “Raízes do Brasil”. Seria algo como *O Brasil e seus antecedentes histórico-sociais* ou *O Brasil e suas origens coloniais* ou ainda *Brasil e a gênese de nossas mazelas sociais*. O tema, de fato, se revela no título “Raízes do Brasil” através de dois termos: Raízes + do Brasil, que segundo o historiador Evaldo Cabral de Mello, em seu posfácio “*Raízes do Brasil*” e depois, condensa história da colonização portuguesa e sociologia dos processos colonizadores, numa interpretação que se aproxima de uma sociologia da formação brasileira (MELLO, 1995, p. 235). O título, indubitavelmente, é muito revelador.

Cesar Aira prossegue:

[...] muitos ensaios foram escritos com o título em formato A e B. É um formato eterno, inerente ao ensaio, que perdura, por mais que mudem as determinações que o justificam a cada vez. Minha hipótese é que o tema do ensaio são dois temas. Pode-se dizer que um tema único não é um tema para um ensaio. Se é um tema só, não vale a pena escrevê-lo, porque alguém já o escreveu antes, e podemos apostar que o fez melhor do que nós poderíamos fazê-lo. [...] com isso, voltamos a questão do prévio, que mencionei no início. O ensaio é a obra literária que se escreve antes de ser escrita, quando se encontra o tema. E esse encontro se dá no interior de uma combinatória: não é o encontro de um autor com o tema, mas de dois temas entre si (AIRA, 2018, 237)

Aira prossegue ocupando-se da questão do interesse do autor por um tema. Para ele, o interesse se define por seu isolamento obsessivo e se concretiza ao articulá-lo com outro interesse, ou seja, pensar um tema exige que nos debrucemos sobre ele e eleva-se o patamar desse exercício ao vinculá-lo a outro tema. Tentando compreender essa formulação de Aira, penso que Sérgio Buarque olhou para o Brasil à sua época e enxergou suas mazelas. O Brasil era seu tema inicial. Ao dedicar-se obstinadamente à temática, percebeu – com os

recursos teórico-metodológicos de que dispunha e adquiriu na viagem à Alemanha – que era preciso também investigar as raízes dessas mazelas. Assim como Oliveira Viana, Paulo Prado, Mario de Andrade, Gilberto Freyre, Caio Prado Jr., Celso Furtado, Antônio Candido, Raimundo Faoro e outros, Sérgio Buarque estava preocupado com a formação do Brasil (BOTELHO, 2010, p. 47-48). Sérgio Buarque, portanto, articulou sua leitura do Brasil contemporâneo (temática A, pela formulação airiana) com a sondagem do nosso passado histórico-social. Segundo Aira, o aparente desvio para um segundo tema de interesse, na verdade, é subversão e o que define a arte de pensar do ensaio.

César Aira sucede abordando a exigência de espontaneidade e elegância descuidada no ensaio. Isso, reforça, aliado a perspectiva de que o ensaísta deve encarar o tema de frente, sempre articulando com uma segunda temática:

A chave para obter tal elegância espontânea é o prévio. Para não revelar o esforço, é preciso que este já tenha ficado para trás. Tudo que era importante aconteceu antes; o ensaísta pode estabelecer certa distância em relação à sua matéria. [...] É bom lembrar que o ensaísta autêntico [...] tem que descobrir, antes, qual verdade dizer. [...] No campo do prévio, acontece que há uma verdade para cada objeto, porque, no prévio, o objeto ainda não está determinado. Pois bem, nós chamamos esse objeto de “tema” e dissemos que todo o trabalho do ensaísta se resume a encontrar o tema antes de começar a escrever. Mas, justamente, são necessários dois termos para fazer um tema (AIRA, 2018, p. 240).

Aqui, encerro as considerações em relação às reflexões de Cesar Aira, relembando – e talvez redizendo – que Sérgio Buarque voltou de sua viagem à Alemanha (e outros países) com o esboço de uma “Teoria da América”, de cujo conjunto foi extraída parte do que se apresentou como “Raízes do Brasil”. Ponderando sobre isso, acredito que esse esforço de idear sua Teoria da América é justamente o que Aira chama de “campo do prévio” e esse esforço prévio, com a continuidade da pesquisa de Sérgio Buarque já aqui no Brasil, gerou o tema principal e o complementar: “Raízes” e “do Brasil”. Com efeito, o esforço – a teoria da América – ficou para trás. E, definido o tema, iniciou-se a formulação do objeto de estudos e pesquisas de Holanda, o Brasil e as raízes de sua formação social, em dois termos, como repisa continuamente Aira.

3.3.4. Christy Wampole e a ensaificação de tudo

A ensaísta americana Christy Wampole, em seu trabalho *A ensaificação de tudo*, ao tratar dos motivos para a longevidade e predileção pelo ensaio, defende que:

[...] o gênero e seu espírito são uma alternativa ao pensamento dogmático que domina grande parte da vida política e social na América contemporânea. Na verdade, eu defendo uma aplicação consciente e mais reflexiva do espírito do ensaio a todos os aspectos da vida como uma resistência à zelosa limitação das cabeças fechadas. A essa aplicação, chamarei “ensaificação de tudo” (WAMPOLE, 2018, p. 243)

Um dos significados da expressão “ensaificação de tudo”, segundo Wampole, está ligado à própria palavra *Essai* – termo que Michel Montaigne, considerado fundador do gênero, utilizava –, cujo significado no século XVI era “tentativa” (WAMPOLE, 2018, p. 243). Christy Wampole, a partir daí, destaca a natureza experimental do ensaio, como tentativa de produzir algo a respeito do tema ou do objeto de análise. Examinando “Raízes do Brasil”, da ótica desse primeiro significado apresentado, Sérgio Buarque experimentou o ponto de vista que adotou (olhou o Brasil desde a Europa), as teorias que utilizou (especialmente a weberiana) e a metodologia que aplicou (sobretudo de contrastes e contrários), além das hipóteses, dos conceitos e ideias que formulou. Por certo, Holanda fez uma tentativa de interpretação do Brasil – bem-sucedida, apesar dos deslizes e equívocos, especialmente em relação ao papel de africanos e ameríndios na nossa formação social.

Wampole entra na questão do que pode ou não ser considerado ensaio:

Quando digo “ensaio”, falo de uma prosa de não ficção curta, com um tema meditativo em seu centro e uma tendência a se afastar da certeza. Muito do que hoje se considera “ensaio” ou “parecido com ensaio” é tudo menos ensaio. [...] insistem em seus argumentos e não dão espaço para a incerteza; [...] esses textos não têm nada de experimental: eles sabem o que querem dizer antes de começar, constroem furtivamente seu ponto de vista, antecipando qualquer objeção, almejando o hermetismo. Esses textos não são tentativas, são obstinações. São fortalezas (WAMPOLE, 2018, p. 244-245)

Essas ponderações da autora remetem à constatação da historiadora Maria Odila Dias, sobre “Raízes do Brasil”, de uma obra aberta para infindáveis releituras (DIAS, 2002, p. 68). As polêmicas em torno da obra, em seus 90 anos, comprovam isso. Sérgio Buarque produziu exatamente o que Wampole constata: um tema para reflexão e debate, abertura para incertezas, um argumento teórico experimental e uma tentativa de interpretação dos dilemas da sociedade brasileira. Por ser uma obra generosamente aberta a ilimitadas releituras e no formato ensaístico, logo experimental, cada leitor pode estabelecer sua hipótese e seu ponto de vista a respeito das ideias contidas no clássico e, no diálogo com o pensamento de Sérgio Buarque, verificar suas suposições.

Sobre o hipotético no ensaio, Christy Wampole destaca:

Mas o que talvez seja mais interessante sobre o ensaio é que acontece quando ele não pode ser contido em suas fronteiras genéricas, transbordando da prosa breve para outros formatos, [...] até mesmo para a vida em si. Em seu romance inacabado *O homem sem qualidades*, Robert Musil, o escritor austríaco do início do século 20, cunha um termo para esse transbordamento. Ele o chama de “ensaísmo” (*Essayismus* em alemão) e, aqueles que o praticam, de “possibilitários” (*Möglichkeitsmenschen*). [...] não se trata de descobrir, conquistar ou provar alguma coisa, mas simplesmente experimentar. O possibilitário é um virtuose do hipotético. (WAMPOLE, 2018, p. 245)

Importante, aqui, destacar um aparente afastamento entre Christy Wampole, que afirma na penúltima passagem que o ensaio é uma prosa de não-ficção curta, e Sérgio Buarque, que em “Raízes do Brasil” utiliza-se de uma prosa de não-ficção longa. Inclusive, reitero, na produção de “Raízes”, Sérgio Buarque o rascunhou como *Teoria da América* em Berlim (portanto, 1929-30), o depurou em *Corpo e alma do Brasil* (1935) e o apresentou como *Raízes do Brasil* (1936, passando por cinco alterações estruturais durante a vida do autor (MALERBA, 2012, p. 19). Portanto, me refiro a um aparente afastamento porque, na última passagem, Wampole afirma que o ensaio pode transbordar da prosa breve, por não se conter em suas fronteiras genéricas. Sérgio Buarque, conforme a citação de Robert Musil, era um possibilitário, pois suas hipóteses em “Raízes do Brasil” o fizeram, assim como os demais representantes do ensaísmo de interpretação

do Brasil, experimentaram suas hipóteses em seus escritos e os deixaram em aberto à (re)leituras críticas.

Por fim, Wampole alerta para o déficit meditativo no ensaísmo atual (WAMPOLE, 2018, 248-249). Para a autora, meditar é interrogar constantemente o objeto de análise, com uma abordagem cumulativa, ou seja, interrogar, deixar de lado e voltar a interrogar, com um novo olhar, de um outro ponto de vista e com uma nova luz. Wampole conclui que a “ensaificação de tudo” significa transformar a vida em si em uma prolongada tentativa, sempre experimentando o que até agora não foi tentado. Um exercício de pensamento, para imaginar alternativas interpretativas. Ao que tudo indica, a trajetória formativa de Sérgio Buarque de Holanda, como cientista social – historiador e sociólogo, em especial –, girou ao redor da ensaificação da sociedade brasileira, tendo “Raízes do Brasil” como ponto de partida e fio condutor. As mudanças na obra, ao longo dos anos, durante sua vida, são desdobramentos desse projeto ensaístico, como um “possibilitário” que foi.

4. CRÍTICOS EM MEIO AOS CRÍTICOS: GUERREIRO RAMOS, ABDIAS NASCIMENTO E CLÓVIS MOURA, RENEGADOS⁶⁰ DO PENSAMENTO SOCIAL BRASILEIRO

Alberto Guerreiro Ramos, mais conhecido como Guerreiro Ramos, nasceu em Santo Amaro da Purificação, Bahia, em 13 de setembro de 1915 e faleceu em 6 de abril de 1982 em Los Angeles, Califórnia, nos EUA. Foi um dos principais sociólogos brasileiros, destacadamente nas décadas de 1950 e 1960. Suas principais obras são *Introdução crítica à Sociologia brasileira* (1957) e *A redução sociológica* (1958) mas, tendo em vista os limites deste estudo, concentrarei no capítulo *O problema do negro na Sociologia brasileira*, que consta na primeira obra. Já Abdias do Nascimento, ou apenas Abdias Nascimento, nasceu em Franca, São Paulo, em 14 de março de 1914 e faleceu no Rio de Janeiro, em 23 de maio de 2011. Entre o final dos anos 1930 até o fim da vida, foi um importante intelectual negro, ativista da luta antirracista. Considerando os objetivos desta tese, dentre as inúmeras obras, destaco *O quilombismo* (1980) e *O genocídio do negro brasileiro* (1978). Por fim, Clóvis Steiger de Assis Moura, ou Clóvis Moura como era chamado, nasceu em 10 de junho de 1925, na cidade de Amarante, Piauí. Escreveu, entre outras obras, para o escopo desta pesquisa, *Brasil: raízes do protesto negro* (1983) e o clássico *Rebeliões de senzala*, editado pela primeira vez em 1959, com reedições em 1972, 1981 e 1988. Abdias Nascimento e Clóvis Moura são autores que por muito tempo foram invisibilizados e subalternizados como intérpretes do Brasil, mas que edificaram, cada qual a sua maneira, um extraordinário pensamento social e político brasileiro negro e insurgente, com forte aderência ao pensamento decolonial. Os três intelectuais são reconhecidos como sociólogos, inclusive com bionotas no site da Sociedade Brasileira de Sociologia. Mas somente Guerreiro Ramos e Abdias Nascimento figuram na obra “SBS Memória Retratos: sociólogos e sociólogas brasileiros”, cujo objetivo é contar a história da Sociologia brasileira através dos personagens que a construíram (LIMA;

⁶⁰ O termo renegado, aqui, tem três acepções: [1] de rebeldes, por questionarem o *status quo* do pensamento brasileiro; [2] de dissidentes, por questionarem e desafiarem o cânone do pensamento brasileiro; e o mais importante, [3] de desprezados, subestimados ou invisibilizados pelo pensamento brasileiro.

BOMENY, 2021). Isso mostra que, aos poucos, mas ainda timidamente, os três intelectuais vêm sendo inseridos no cânone do campo de estudos e pesquisas do pensamento social e político brasileiro, sobretudo com o “recente” movimento de abertura do cânone.

Refiro-me a um movimento recente porque, conforme já aludido, alguns intelectuais vêm desafiando o cânone com propostas teórico-metodológicas articuladas às perspectivas anticoloniais, pós-coloniais, decoloniais e epistemologias do Sul, dentre outras (COSTA, 2006; MAIA, 2010; MIGLIEVICH-IBEIRO, 2014; ROSA, 2014; OLIVEIRA e ALVES, 2023). Relembrando, consoante ao já anunciado, que esse desafio decorre de um movimento maior de renovação da Sociologia global, a partir do questionamento de seus fundamentos eurocêntricos (CONNELL, 2011; SETH, 2013; CONNELL, 2017; ALATAS e SINHA, 2023). Todavia, é imperativo salientar que, desde a década de 1950 que Guerreiro Ramos, Clóvis Moura e Abdias Nascimento vêm interpelando o cânone do Pensamento Social Brasileiro (FARIAS, 2017; ASSUNÇÃO, 2022; SILVA, 2022). A proposta, ao resgatá-los como vozes críticas na releitura de um clássico como “Raízes do Brasil”, é desenvolver um debate da perspectiva de intelectuais negros que produziram um pensamento negro sobre o Brasil, a partir da experiência social negra e, assim, contribuir para dar ainda maior visibilidade aos seus trabalhos e para colocá-los no primeiro plano analítico dos estudos e pesquisas em Pensamento Social Brasileiro (SILVA, 2022, p. 49).

Figura 5 - Debatendo com os renegados do Pensamento Brasileiro.



Além disso, o objetivo de trazer Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento e Clóvis Moura, sob um prisma crítico, é também colaborar e tornar mais robusto o movimento de ofensiva crítica ao cânone do Pensamento Social Brasileiro, através das posturas (in)disciplinares desses intelectuais, com seus olhares racializados e posturas antirracistas, sempre com o objetivo de reconstrução disciplinar e descolonização do campo (ASSUNÇÃO e TRAPP, p. 230-233). A ambição desta tese, como ratificado exaustivamente, é construir um diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, mas, acima de tudo, um esforço de problematização, de embate crítico e de desconstrução sistemática dos fundamentos teórico-metodológicos “fora do lugar” da nossa imaginação e reflexão sociológica que não dão conta de fenômenos sociais como a colonialidade, a interseccionalidade e o antropoceno. Por isso que, ao final deste

capítulo, após apresentar as ideias de Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento e Clóvis Moura, compartilharei os pensamentos de Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak, como prenúncio do encontro decolonial imaginário que, finalmente, construirei no capítulo seguinte.

4.1. GUERREIRO RAMOS, IDEIAS FORA DO LUGAR E O PROBLEMA DO NEGRO NA SOCIOLOGIA BRASILEIRA

No capítulo 2, em que construí a estratégia teórico-metodológica, trabalhei as noções de *ideias fora do lugar* e “intuição antidualista”, do crítico literário brasileiro Roberto Schwarz. Lá, vimos muito panoramicamente como Marco Antonio Perruso (2024) rastreou os dois conceitos em obras clássicas do pensamento social e político brasileiro e como essas concepções se aplicam ao pensamento de Sérgio Buarque de Holanda em “Raízes do Brasil”. Antes de apresentar os pensamentos de Abdias Nascimento e Clóvis Moura, debateremos um pouco mais com Perruso, mas somaremos ao debate, algumas considerações de Osmundo Pinho e Ângela Figueiredo que discutiram, no início dos anos 2000, *ideias fora do lugar* e “o lugar do negro nas Ciências Sociais brasileiras”. De antemão, o conceito de *ideias fora do lugar* denuncia a “introdução de categorias ‘estrangeiras’ no corpus da reflexão sociológica” (PINHO; FIGUEIREDO, 2002, p. 189) e aparece nas leituras e percepções antidualistas do Brasil no decorrer do século XX (PERRUSO, 2024, p. 89). Porém, antes disso, em artigo de 1954 intitulado “O problema do negro na Sociologia brasileira”⁶¹, Guerreiro Ramos – tão renegado quanto Abdias Nascimento e Clóvis Moura, porém mais aceito e reivindicado, recentemente, como *outsider whithin*⁶² – já chamava a atenção para isso. Pela relevância do conteúdo, peço licença para transcrever o longo trecho abaixo:

Sobre o problema do negro no Brasil existe uma farta literatura de caráter histórico e socioantropológico, produzida por autores estrangeiros e nacionais. Nesta literatura, em sua quase totalidade, está implícito um modo de ver as relações raciais no país que se revela, nos dias que correm, em contradição com as tendências de autonomia espiritual e material do Brasil. O negro

⁶¹ Aqui utilizei a versão reeditada por Simon Schwartzman em 1981.

⁶² Novamente, é acionado o conceito de Patrícia Hill Collins.

tem sido estudado, no Brasil, a partir de categorias e valores induzidos predominantemente da realidade europeia. E assim, do ponto de vista da atitude ou da ótica, os autores nacionais não se distinguem dos estrangeiros, no campo em apreço. Por consequência, a partir de uma posição científica, de caráter funcional, isto é, proporcionadora da autoconsciência ou do autodomínio da sociedade brasileira, importa, antes de estudar a situação do negro tal como é efetivamente vivida, examinar aquela literatura, tendo em vista desmascarar os seus equívocos, as suas *ficelles* e, além disso, denunciar a sua alienação. Aquela literatura é, ela mesma, um material ilustrativo do que há de problemático na condição do negro na sociedade brasileira. Eis por que tratarei, neste estudo, menos do problema do negro no Brasil do que deste problema tal como ele se configurou nos escritos dos sociólogos e antropólogos. Esta é tarefa preliminar necessária para a elaboração de uma consciência sociológica, verdadeiramente nacional, da situação do homem de cor brasileiro (GUERREIRO RAMOS, 1981, p. 39)

Neste capítulo, considero Abdias Nascimento e Clóvis Moura críticos dentre os críticos de Sérgio Buarque de Holanda, sobretudo do pensamento buarqueano em “Raízes do Brasil”, por serem autores renegados do pensamento social e político brasileiro. Guerreiro Ramos vem contribuir e potencializar o debate, com suas reflexões sobre a importação de ideias – indiretamente relacionada a *ideias fora do lugar* – e o problema do negro na Sociologia brasileira. Conforme proposto por Guerreiro Ramos, Nascimento e Moura demonstram autêntica imaginação sociológica nacional e um pensamento social que considera a experiência vivida do negro em suas dimensões histórica, sociológica e antropológica, com profundo autodomínio e autoconsciência da realidade brasileira. Ambos são promotores de um pensamento insurgente – tal qual Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak –, organizadamente vinculados aos movimentos sociais negros, que tensionava uma sociologia da práxis negra, inclusive questionando as ideias fora do lugar, mas com um sentimento de dialética radical em sua Sociologia do negro brasileiro. Guerreiro Ramos, como primeiro crítico dentre os críticos, na passagem supracitada, sugere desmascarar os equívocos ou *ficelles* das categorias e conceitos forâneos incorporadas ao fazer sociológico brasileiro. O termo *ficelles*, em francês, significa literalmente “corda, fio, barbante”, mas, no sentido figurado, se aproxima de truques, artimanhas e subterfúgios utilizados para controlar algo, como as cordas utilizadas para controlar marionetes. Isso aponta para o

sentimento de inadequação que as ideias fora do lugar criam em nosso pensamento brasileiro, por conta da colonialidade do poder e do saber (PINHO; FIGUEIREDO, 2002). Nosso pensamento social negro e indígena denuncia esse marionetismo (colonização), no sentido da alienação, do nosso pensamento social e político e defendem a autonomia (descolonização) na teoria, na pesquisa e na prática. Para todos os efeitos, intelectuais negros, indígenas e mulheres defendem um pensamento brasileiro polifônico, em que sejam considerados indiscutíveis e genuínos pensadores e intérpretes do Brasil.

Apesar da extensão, a próxima passagem também é fundamental para a conclusão do pensamento de Guerreiro Ramos sobre importação de ideias e uma indispensável introdução aos debates sobre autores canônicos e anti-canônicos, no escopo desta tese:

À luz da sociologia científica, a sociologia do negro no Brasil é, ela mesma, um problema, um engano a desfazer — o que só poderá ser conseguido através de um trabalho de crítica e de autocrítica. Sem crítica e autocrítica, aliás, não pode haver ciência. O espírito científico não se coaduna com a intolerância, não se coloca jamais em posição de sistemática irredutibilidade, mas, ao contrário, está sempre aberto, sempre disposto a rever as suas posturas, no sentido de corrigi-las ou superá-las, naquilo em que se revelarem inadequadas à percepção exata dos fatos. A nossa sociologia do negro é, em larga margem, uma pseudomorfose, isto é, uma visão carecente de suportes existenciais genuínos, que oprime e dificulta mesmo a emergência ou a indução da teoria objetiva dos fatos da vida nacional. Impõe-se, assim, que, entre os que se dedicam ao assunto em pauta, se abra um debate leal e franco. Precisam os sociólogos empreender esta descida aos infernos que consiste em arguir, em pôr em dúvidas aquilo que parecia consagrado. Quem não estiver disposto a esse compromisso, arrisca-se a petrificar-se em vida, ou a falar sozinho, ou permanece na condição de matéria bruta do acontecer, em vez de tornar-se, como deveria, consciência militante desse acontecer, pela apropriação do seu significado profundo (GUERREIRO RAMOS, 1981, p. 63).

Argumentamos, no capítulo anterior, e acredito que suficientemente, os motivos pelos quais “Raízes do Brasil” é um clássico, canônico em nosso Pensamento Social Brasileiro. Para tanto, trouxemos considerações sobre a importância dos clássicos em Alexander (1999) e alguns contrapontos em Connell (2011), além de Alatas e Sinha (2023). Mas, conforme aponta Guerreiro Ramos, é importante pôr em dúvida aquilo que parecia consagrado e, quando

falamos em consagração na Sociologia, falamos dos clássicos. Precisamente por isso, o diálogo decolonial com Sérgio Buarque de Holanda, a partir da leitura invertida de “Raízes do Brasil” é fundamental. Também por tal razão, seguindo Guerreiro Ramos, devemos assumir compromisso de abrir um debate leal e franco com nossos clássicos para estabelecer um fluxo contínuo de crítica e autocritica dos estudos e pesquisas em pensamento brasileiro. Ademais, dessarte, a articulação do pensamento de nossos clássicos canônicos cria uma margem de manobra para desfazer o engano que se constituiu a sociologia do negro no Brasil. Acredito que, quando Guerreiro Ramos propõe a “descida aos infernos”⁶³, está fazendo alusão a catábasis (descida) ao mundo dos mortos para buscar conhecimento, para muitos considerado um rito de passagem, e conversar com os ancestrais. Sem dúvidas, Guerreiro Ramos está se referindo aos nossos clássicos, ancestrais teórico-metodológicos do campo. Para mim, o desafio é como realizar a anábase (ascensão ou retorno), que representaria a produção de teoria atual, ou a leitura do Brasil contemporâneo, a partir da releitura desses clássicos. Lembrando que esse movimento de descida e subida também pode ser de ida e volta entre as margens e o centro que, na proposta decolonial e em outras perspectivas insurgentes, poderia ser representada pelo debate entre autores e/ou obras canônicos e anti-canônicos, assim como *insiders* (estabelecidos) e *outsiders* (marginalizados ou excluídos).

Pelo exposto, a partir daqui, ampliarei o debate, concentrando-me no embate entre autores canônicos, consagrados no Pensamento Social Brasileiro, como Sérgio Buarque de Holanda, e anti-canônicos, renegados pela Sociologia brasileira como Intérpretes do Brasil, particularmente Abdias Nascimento e Clóvis Moura. A relevância desse debate está em contribuir para a abertura e ampliação do cânone sociológico brasileiro – e, para os fins dessa pesquisa, do Pensamento Social Brasileiro – para intelectuais e ideias alternativos aos clássicos, patentemente pensadores e intérpretes afro-indígenas historicamente marginalizados, menosprezados e invisibilizados, mas cujas contribuições são valiosíssimas.

É provável que essa discussão nos ajude a entender por que

⁶³ Como no mito de Orfeu e Eurídice, que aparece no *Geórgicas* de Virgílio e nas *Metamorfoses* de Ovídio. Ou também de Odisseu na *Odisseia* de Homero e de Eneias na *Eneida*, também de Virgílio.

[...] um olhar rápido pelos programas e bibliografias das cadeiras de teoria sociológica clássica rapidamente constata que os autores nelas incluídos continuam a ser os consagrados, ou seja, os canônicos (OLIVEIRA, 2024)

É nesse ponto que reitero o clamor de Connell (2017) para que descolonizemos o pensamento social na teoria, na pesquisa e na prática. Argumentei, também baseado em Connell (2011), que vivemos uma iminente revolução na teoria social, diante de fenômenos sociais que a Sociologia hegemônica, pautada nos clássicos canônicos, não tem dado conta, como a colonialidade, a interseccionalidade e o antropoceno. No Pensamento Social Brasileiro, intelectuais e ideias historicamente renegados, vem sendo reivindicados como legítimos intérpretes do Brasil e produtores de um pensamento [e teoria] social com perspectivas renovadoras, “para além do cânone”:

Embora Stinchcombe (1982) nos tenha facilitado a tarefa ao elencar com precisão as funções do cânone – Alexander (1987) faz o mesmo, com o mesmo espírito funcionalista – gostaria de sugerir que as razões invocadas podem ser reduzidas ao seguinte: (a) transmitem os elementos basilares da sociologia, (b) permitem identificar e reconhecer numa linguagem comum uma comunidade científica (a dos sociólogos), (c) quando entendidos no seu contexto histórico, os seus contributos continuam relevantes para os problemas sociais atuais, (d) autorizam a sinalização de tradições, e finalmente, (e) os trabalhos associados ao cânone constituem exemplos excepcionais de como construir uma teoria sociológica (OLIVEIRA, 2024, p. 143)

O principal objetivo da apresentação de Abdias Nascimento e Clóvis Moura, doravante, como críticos entre os críticos, é por interpretarem o Brasil através de um pensamento social negro, crítico e insurgente. Mas, diante das considerações acima, em termos de abertura do cânone para novos olhares e novas interpretações, poderíamos dizer que [a] trazem em sua crítica os elementos basilares da Sociologia (estrutura social, cultura, socialização, instituições sociais, mudança social, dentre outros); [b] renovam as sociologias, construindo novas categorias, novos conceitos e novas ideias sobre a base linguística sociológica; [c] deixaram contributos importantes para a leitura do

Brasil em seus tempos e, por considerarem o encontro colonial ou a dicotomia opressor x oprimido, sua atualidade é atemporal; [d] assinalam as tradições sociológicas, especialmente através de sua postura crítica; e [e] precisam ser (re)lidos e suas perspectivas devem ser utilizadas para reler os clássicos a fim de contribuir para a renovação da teoria sociológica e produção de teoria social atual.

O ponto central é que a perspectiva decolonial tem como elemento basilar principal de análise a colonialidade que, estritamente, está relacionada à categoria raça. Sendo assim, ao desenvolver seus argumentos – desde a *sociogênese* até as relações sociais –, categorias como raça, racialização e racismo assumem a dianteira como fios condutores. E, ademais, o que fazemos aqui não é contrapor uma obra canônica, “Raízes do Brasil”, às obras anticanônicas, “O Genocídio do Povo Negro” e “Brasil: raízes do protesto negro”. Abdias Nascimento e Clóvis Moura não são anti-canônicos. São críticos do pensamento brasileiro que oferecem “novos” olhares e “novas” possibilidades leituras do Brasil. Reitero que são autores ignorados e invisibilizados pelo cânone, que aqui são convocados como críticos de Sérgio Buarque de Holanda, mas cujo objetivo é promover um resgate teórico, metodológico e epistemológico que prenuncia o que queremos com Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak.

4.2. ABDIAS NASCIMENTO, GENOCÍDIO DO POVO NEGRO E AS ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA DOS (DES)COLONIZADOS

O segundo crítico em meio aos críticos é o intelectual e ativista o Abdias Nascimento que, na verdade, não tem Sérgio Buarque como alvo direto, mas sim Gilberto Freyre (NASCIMENTO, 1978, p. 42), seu mais relevante interlocutor de geração (1924-1940) e principal inspiração intelectual de seu pensamento em “Raízes do Brasil” (SANCHES, 2021). Trago aqui o autor de *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado* porque, primeiramente o próprio título da obra rechaça a afirmação, constante em *Raízes do Brasil* e anteriormente referida nesta pesquisa, de que [o português] não possui orgulho de raça e de que portugueses e africanos conviviam harmoniosamente desde antes da chegada no Brasil, em Portugal (HOLANDA, 1995, p. 53-56). Abdias, a partir da leitura cuidadosa da obra freyreana e, portanto, com uma consistente

argumentação teórica, desvela o racismo dissimulado – subjacente ou mascarado, social e não racial, conforme tentavam argumentar as classes dominantes, que sugeriam a benignidade da nossa escravidão não-racista (NASCIMENTO, 1978, p. 55) –, por trás dessa suposta relação pacífica entre senhores e escravos, e denuncia o processo violento de extermínio de africanos e indígenas que foi a colonização. Concentro-me em dois dos capítulos da obra: *Escravidão: O mito do senhor benevolente* e *O mito do “africano livre”*.

Sérgio Buarque, em *Raízes do Brasil*, defende que foi o colonizador português quem erigiu nossa sociedade (HOLANDA, 1995, p. 43). Afirma que aqui, pela conformação do “iberismo” aos velhos domínios rurais patriarcais, estabeleceu-se uma estrutura *sui generis* chamada *civilização de raízes rurais* (HOLANDA, 1995, p. 73). Reiterando, em minha dissertação de mestrado, argumento que Holanda negligenciou o protagonismo dos africanos, dos ameríndios e das mulheres na formação da sociedade brasileira (THOBIAS, 2020, p. 79-80). É nesse ponto que gostaria de começar a apresentar a crítica de Abdias Nascimento. Abre o capítulo *Escravidão: o mito do senhor benevolente* sustentando que, “no esforço épico de edificar nosso país” (NASCIMENTO, 1978, p. 48), europeus, ameríndios e africanos tiveram cada qual a sua parcela de contribuição, tensionados pela conflituosidade violenta da escravidão em suas relações.

Nascimento denuncia que, a partir do “descobrimento”, iniciou-se um movimento de fertilização do solo brasileiro com sangue, suor, lágrimas e martírio da recém-criada raça negra (NASCIMENTO, 1978, p. 48). Aqui abre-se um precedente para, uma vez mais, aludir ao fundamento da perspectiva decolonial de que a raça é uma invenção da modernidade (QUIJANO, 2005) e seu lado mais obscuro (MIGNOLO, 2017). A ideia é de que não existe modernidade sem colonialidade e nem colonialidade sem raça (QUIJANO, 2005). Africanos foram sequestrados em África e convertidos em força de trabalho nas Américas, nas plantações de cana-de-açúcar e café, bem como na mineração, enquanto lutavam para sobreviver ao perverso sistema escravocrata estruturado pela brutalidade e desumanização. A mão de obra escravizada, delata Abdias, era a própria espinha dorsal da sociedade colonial (NASCIMENTO, 1978, p. 49). Ao contrário de Sérgio Buarque de Holanda,

Abdias Nascimento reivindica o protagonismo dos escravizados na construção das fundações da nova sociedade.

Abdias desvela a malignidade do sistema escravocrata (NASCIMENTO, 1978, p. 50) que, segundo o autor, por muito tempo desfrutou da fama de instituição benigna. Informa que o colonialismo português tinha a capacidade de disfarçar seu caráter violento e cruel, tendo como pano de fundo o racismo e a espoliação. Toda essa estratégia de mentira e dissimulação da violência da colonização, segundo Nascimento, contava, dentre outros, com o “mito da influência humanizadora da Igreja Católica” (NASCIMENTO, 1978, p. 53) que, em verdade, estava profundamente implicada com a ideologia do racismo que fundamentava a escravidão. Abdias afirma que o argumento utilizado pelas elites dirigentes da sociedade colonial era o da estratificação social e não racial. Porém, enfatiza o autor, na sociedade colonial era o fator racial que determinava a posição social. Em oposição, Sérgio Buarque – trazendo novamente, e não será a última vez, o ponto a seguir – ao afirmar que o colonizador português não tinha *orgulho de raça*, parece contornar essa dimensão espinhosa do sistema escravista e, por conseguinte, a conflituosidade entre colonizadores e colonizados, portugueses e africanos/ameríndios/mulheres. Isso começa a ser expresso na seguinte passagem de “Raízes do Brasil”, extensa, contudo incontornável:

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 ao tempo do descobrimento do Brasil, um povo de mestiços. Ainda em nossos dias, um antropólogo distingue-os racialmente dos seus próprios vizinhos e irmãos, os espanhóis, por ostentarem um contingente maior de sangue negro. A isso atribui o fato de os indígenas da África Oriental os considerarem quase como seus iguais e de os respeitarem muito menos do que aos outros civilizados. Assim, afirma, para designar os diferentes povos da Europa, os suáíles discriminam sempre: europeus e portugueses. Neste caso, o Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole. Já antes de 1500, graças ao trabalho de pretos trazidos das possessões ultramarinas, fora possível, no reino, estender a porção do solo cultivado, desbravar matos, dessangrar pântanos e

transformar charnecas em lavouras, com o que se abriu passo à fundação de povoados novos. (HOLANDA, 1995, p. 53)

Aproveitando esse ponto de um possível contorno de Holanda em relação à conflituosidade nas relações sociais coloniais, destaco um ponto importante do argumento de Abdias Nascimento, a saber, sobre a “mistificação da sobrevivência cultural africana” (NASCIMENTO, 1978, p. 55-57). Abdias afirma tratar-se da ideia de que os traços culturais da cultura africana só sobreviveram ao sequestro em África, ao tráfico transatlântico e à escravização no Brasil por conta das relações relaxadas e amigáveis entre senhores e escravos. Acrescenta que, segundo essa perspectiva, as sobrevivências culturais afro-brasileiras na música, na dança e nas artes em geral, bem como na gastronomia, religião e linguagem demonstrariam a ausência de preconceito e discriminação por parte dos brasileiros “brancos”. Não haveria preconceito ou discriminação e sim influência mútua: africanização de europeus e europeização de africanos, ou seja, tínhamos um amálgama racial harmonioso. Sérgio Buarque afirma que não só como negros, mas acima de tudo, como escravos, africanos influenciaram todas as esferas da vida colonial, com “uma suavidade dengosa e açucareira” (HOLANDA, 1995, p. 61-62). O autor de “Raízes do Brasil” afirma que essa influência se exprime inclusive nos domínios das artes e literatura. Além disso, conclui, a “moral das senzalas” imperou na administração, na economia e na religião à época. Mas o que ocorria, revela Abdias, era que proprietários e mercadores submetiam os escravizados ao tratamento mais cruel, tendo como consequência desde deformações pelo trabalho forçado até a morte decorrente de punições e torturas.

Abdias Nascimento faz alusão a uma questão importante: a história de insurgências e insubmissões dos escravizados. Antes de compartilhar esse seu debate, é relevante resgatar, em “Raízes do Brasil”, as considerações de Sérgio Buarque sobre nossos “movimentos aparentemente reformadores” (HOLANDA, 1995, p. 73). Para Buarque de Holanda, foram as elites intelectuais que sempre conduziram nossas mobilizações. Como também comenta Antônio Candido, em seu célebre prefácio, não bastariam “meras reviravoltas de cúpula” (CANDIDO, 1995, p. 18-19). Como já mencionado anteriormente, com a citação do naturalista americano Herbert Smith (1851-1919), Sérgio Buarque argumenta em

favor de uma *revolução vertical*, amalgamando camadas superiores e inferiores da sociedade e não mais de “revoluções horizontais” – estas justamente conduzidas pela alta sociedade, enquanto as camadas populares assistem passivas e sem envolvimento significativo (HOLANDA, 1995, p. 180). Vimos que formula esse argumento como *grande revolução brasileira* (HOLANDA, 1995, p. 171). Abdias Nascimento, todavia, assegura que as insurreições negras se espalharam por todo território brasileiro desde o início da colonização até as proximidades da Abolição em 1888 (NASCIMENTO, 1978, p. 59).

Segundo Abdias, os africanos e africano-descendentes sempre confrontaram a instituição da escravidão (NASCIMENTO, 1978, p. 58), negando a versão oficial de sua “docilidade ao regime” e “aptidão natural para o trabalho forçado”:

Eles recorreram a várias formas de protesto e recusa daquela condição que lhes fora imposta, entre as quais se incluíam o suicídio, o crime, a fuga, a insurreição, a revolta. O afrodescendente escravizado praticou, ainda, a forma não violenta ou pacifista de manifestar sua inconformidade com o sistema. Foi o mais triste e trágico tipo de rejeição – o *banzo*. O africano era afetado por uma patética paralisação da vontade de viver, uma perda definitiva de toda e qualquer esperança. Faltavam-lhe as energias, e assim ele, silencioso no seu desespero crescente, ia morrendo aos poucos, se acabando lentamente (NASCIMENTO, 1980, p. 58-59)

Essa exposição das várias estratégias de protesto e recusa, incluindo o *banzo* – artifícios que o filósofo franco-africano Dénètem Touam Bona chama de *marronnage* ou “cosmopoéticas do refúgio”, ou seja, a fuga e a arte de se esquivar que os escravizados utilizavam para sobreviver à escravidão (BONA, 2020, p. 16) –, contrasta com a perspectiva buarqueana de que, aqui no Brasil, o domínio europeu foi mais brando e mole. Para Holanda, aqui, no período colonial, a vida parece ter sido mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais e morais (HOLANDA, 1995, p. 52). Conforme dito anteriormente, a partir daí, o título *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, por si só, contradiz essa ideia de Sérgio Buarque, pois o que ocorreu aqui foi um verdadeiro massacre de africanos e ameríndios, tendo o racismo como ideologia motivadora.

Concluindo as críticas de Abdias Nascimento, recupero aqui a ideia de Sérgio Buarque de *grande revolução brasileira* (HOLANDA, 1995, p. 171). Para ele, não é um acontecimento ocorrido em um determinado momento, mas um processo em curso, cujo ponto focal é a Abolição de 1888, que estamos testemunhando e continuaremos a testemunhar. Antonio Candido, no prefácio sobre o significado de “Raízes do Brasil”, escreve o seguinte a respeito:

Para ele, a “nossa revolução” é a fase mais dinâmica, iniciada no terceiro quartel do século XIX, do processo de dissolução da velha sociedade agrária, cuja base foi suprimida de uma vez por todas pela Abolição. Trata-se de liquidar o passado, adotar o ritmo urbano e propiciar a emergência das camadas oprimidas da população, únicas com capacidade para revitalizar a sociedade e dar um novo sentido à vida política (CANDIDO, 1995, p. 19).

Acontece que não houve a emergência das camadas oprimidas da população com a Abolição. No capítulo *O mito do “africano livre”*, da obra de Abdias, o autor critica a instituição da alforria, que propunha a “libertação”, após sete anos de trabalhos forçados, de todos os africanos velhos, doentes, aleijados e mutilados (NASCIMENTO, 1978, p. 65). Para Nascimento, o sistema escravista excluía, perversamente, todos aqueles que sobreviveram à escravidão e haviam “perdido” a capacidade produtiva. E, ironiza, ainda os chamava de “africanos livres”. A ironia maior, conclui Abdias, é que a chamada Abolição de 1888, por falar nisso, foi um verdadeiro assassinato em massa pois, assim como os chamados “africanos livres”, todos os libertos eram abandonados na rua, à própria sorte, sem qualquer auxílio ou direitos, como verdadeiro lixo humano. Talvez por isso, repito, que Sérgio Buarque propõe a chamada *revolução vertical*, como forma de aniquilação das raízes ibéricas e inauguração de uma nova sociedade (HOLANDA, 1995, p. 172). Porém, ainda hoje, permanecem, se reproduzem e se atualizam as condições de opressão e desigualdades da população negra nas camadas populares. Ainda são perpetradas estratégias de marginalização e de exclusão dos africano-descendentes da sociedade brasileira. Isso, por definição, é *colonialidade*.

4.3. CLÓVIS MOURA, RAÍZES DO PROTESTO NEGRO E A IDEOLOGIA HISTÓRICA DE EXTERMÍNIO DOS POVOS RACIALIZADOS

O sociólogo e historiador brasileiro Clóvis Moura é o terceiro crítico dentre os críticos de Sérgio Buarque. O título da obra que utilizo como base para apresentar seu debate com Sérgio Buarque, *Brasil: raízes do protesto negro*, é revelador por si só. Conforme discutido anteriormente, Holanda, em “Raízes do Brasil”, sustenta que em toda a história do Brasil, foram as elites dominantes que lideraram os movimentos insurgentes, enquanto as classes populares assistiam passivas:

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. Não emanavam de uma predisposição espiritual e emotiva particular, de uma concepção da vida bem definida e específica, que tivesse chegado à maturidade plena. [...] Saint-Hilaire, que por essa época anotava suas impressões de viagem pelo interior brasileiro, observa que, no Rio, as agitações do liberalismo anteriores ao 12 de janeiro [de 1822, anotação minha] foram promovidas por europeus e que as revoluções das províncias partiram de algumas famílias ricas e poderosas. “A massa do povo”, diz, “ficou indiferente a tudo, parecendo perguntar como o burro da fábula⁶⁴: Não terei a vida toda de carregar a albarda?” (HOLANDA, 1995, p. 160-161)

Moura critica veementemente essa concepção, demonstrando que há toda uma história de insubmissões da qual os negros foram protagonistas e o título de sua obra indica que os protestos negros, com efeito, são a substância das raízes da formação social e política do nosso país (MOURA, 1983, p. 26). O autor, em *Raízes do protesto negro*, vai problematizar a inserção do negro no conjunto do processo revolucionário em curso no Brasil. A princípio, parece

⁶⁴ Ao que parece, na tradução utilizaram o termo fábula, mas a passagem de Saint-Hilaire parece se referir a um provérbio do Alentejo, região sul de Portugal: “Albarda-se o burro à vontade do dono”. É uma expressão de fardo (da parte da massa do povo) e de opressão (da parte das classes dominantes).

concordar com Sérgio Buarque do ponto de vista da *grande revolução brasileira*, mas desvela em excerto longo, mas inevitável:

Porque situá-lo historicamente é vê-lo como agente dinâmico/radical desde a origem da escravidão no Brasil. É, por outro lado, revalorizar Palmares, único acontecimento relevante que conseguiu pôr em xeque a economia e a estrutura militar colonial e valorizar convenientemente as lideranças negras de movimentos como as revoltas escravas na Bahia de 1807 a 1844. É destacar como sendo de personagens históricos os nomes de Pacífico Licutã, Elesbão Dandarã, Luís Sanin, Luíza Main e muitos outros negros que lutaram contra a escravidão. É situá-los no âmago da revolta dos alfaiates de 1798, na Bahia. É finalmente mostrar o lado dinâmico da escravidão no Brasil, ou seja, o chamado lado negativo: suas insurreições, os quilombos e demais movimentos dinâmicos/radicais havidos, a partir da iniciativa dos escravos, ou camadas populares, durante aquele período. Esta revalorização do passado histórico do negro no sistema escravista, mostrará a sua participação em movimentos que determinaram as principais mudanças sociais no Brasil, mas, ao mesmo tempo, demonstrará o seu isolamento político após essa participação, criado pelos centros deliberantes que surgiram através dessas reformas e mudanças (MOURA, 1983, p. 29).

Desde a introdução de sua obra, Clóvis Moura ressalta que vai se concentrar no protagonismo do negro brasileiro na formação e desenvolvimento de nossa sociedade, indo contra a visão de que é um elemento secundário na nossa formação social, econômica e cultural – concepção essa utilizada para justificar a exclusão e marginalização dos africano-descendentes (MOURA, 1983, p. 9). Essa ideologia, segundo Moura, está introjetada nos brancos brasileiros e se manifesta através de uma política elitista e autoritária para manutenção de privilégios e segurança dentro desse contexto – de capitalismo dependente e de discurso liberal –, rearticulando-se o racismo e utilizando a violência da repressão, autorizada pelos dirigentes estatais. Nesse ponto que, Clóvis Moura denuncia o discurso de que o Brasil conseguiu construir e desenvolver de forma *sui generis* a maior “democracia racial” do mundo (MOURA, 1983, p. 10), como um dos benefícios provenientes de uma sociabilidade afetiva que teria ajudado a construir esse modelo democrático *sui generis* pelo colonizador português. Sérgio Buarque não fala em “democracia racial” – acompanhando Gilberto Freyre, que também não utiliza o termo, não ainda em *Casa Grande & senzala* –, mas propõe que aqui se constituiu uma

estrutura *sui generis*, a *civilização de raízes rurais* (HOLANDA, 1995, p. 73), como já referenciado, também decorrente da justaposição do “iberismo” português aos velhos domínios rurais patriarcais. Moura questiona a noção de “democracia racial”, só para começar, porque coloca sobre o negro a responsabilidade por sua posição marginalizada no sistema de estratificação social e posição de classe, desde o período colonial, culpabilizando os indivíduos racializados e absolvendo os racistas (MOURA, 1983, p. 10-11). Considerando, e reforçando, a afirmação de Sérgio Buarque de que o colonizador português não tinha “orgulho de raça” (HOLANDA, 1995, p. 53) – negando a violência, os conflitos e as diferenças –, a ideia de “democracia racial” parece se aproximar de uma justificativa para o “processo do racismo mascarado” que estruturou nossa sociedade, desde suas raízes.

Clóvis Moura segue lembrando o sequestro em África, cativo nos navios transatlânticos, escravização no Brasil e destruição da cultura dos negros (MOURA, 1983, p. 11). Assim como Abdias, denuncia a vida útil de sete anos dos escravizados, por conta dos trabalhos forçados, sem contar as punições e torturas. A partir de então, citando o antropólogo americano Marvin Harris, debate a chamada *ideologia do bom senhor*⁶⁵ – a qual Abdias se refere como *mito do senhor benevolente* (NASCIMENTO, 1978, p. 48). Segundo Moura, em resumo, essa ideologia consiste em considerar a escravidão benigna, os senhores patriarcais e cristãos bondosos, os escravizados tratados como filhos naturais dos bons senhores. Porém, reclama o autor, as taxas de mortalidade dos escravizados desmistificam este ideário. E, concluindo a questão do *mito do bom senhor*, Moura sustenta que, com a Abolição de 1888, os negros foram lançados compulsoriamente às grandes cidades, destituídos de cidadania e, por conseguinte, relegados às margens do sistema social (MOURA, 1983, p. 11-12). Clóvis Moura afirma que foi criada a ideologia de superioridade do branco estrangeiro como povoador e trabalhador ideal. Da mesma forma, segundo Moura, a *ideologia do branqueamento*, a partir desses migrantes, foi suplantando a *ideologia da democracia racial*, pois considera que as classes dominantes edificaram um *ghetto* invisível para desterrar as populações negras em nosso

⁶⁵ Clóvis Moura também utiliza o termo *mito do bom senhor*, no mesmo texto.

país, dado que, na realidade, o objetivo é o genocídio dessa parcela da sociedade (MOURA, 1983, p. 12).

Em relação a esse debate – da *ideologia do bom senhor*, da *democracia racial*, do *branqueamento* e da construção de *ghetto invisível* –, encontramos em Sérgio Buarque, redizendo o exposto previamente, a declaração de que aqui no Brasil não houve novidade em relação à miscigenação, pois a mistura entre portugueses e africanos havia começado já em Portugal:

Compreende-se, assim, que já fosse exíguo o sentimento de distância entre os dominadores, aqui, e a massa trabalhadora constituída de homens de cor. Neste caso, o Brasil não foi teatro de nenhuma grande novidade. A mistura com gente de cor tinha começado amplamente na própria metrópole. [...] O escravo das plantações e das minas não era um simples manancial de energia, um carvão humano à espera de que a época 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 separação de castas ou raças, de qualquer disciplina fundada em tal separação (HOLANDA, 1995, p. 53-54)

Para Sérgio Buarque, como já apontado, não havia orgulho de raça no colonizador português e, no trecho acima, reitera a ideia ao dizer que, desde a metrópole, já seria insignificante o sentimento de distância entre portugueses e africano-descendentes. Holanda chega a dizer que a relação com os escravizados oscilava entre dependência, proteção, solidariedade e afinidade. Além disso, a influência dos escravizados penetrava a casa-grande a ponto de romper com a *ideia de separação de castas ou raças*, bem como quaisquer desdobramentos dessa ideia.

O último ponto que gostaria de destacar na crítica de Clóvis Moura é quando afirma que, durante a escravidão, segmentos da pequena burguesia ligam-se ou subordinam-se aos senhores de escravo e formulam a *ideologia do liberalismo escravista* (MOURA, 1983, p. 12-13). Essa ideologia, segundo Moura, reforça-se com o cientificismo do século XIX, o evolucionismo unilinear, o darwinismo social e as teorias de inferioridade racial, somando-se para a formulação da tese “científica” de que quanto mais branqueado, mais civilizado o Brasil se tornaria. Aqui, talvez seja importante destacar que Sérgio Buarque faz uma discussão sobre civilização em “Raízes do Brasil”, desde o tipo de

civilização da qual nossos colonizadores eram oriundos até a civilização de raízes rurais, *sui generis*, como já dissemos, que aqui se constituiu (HOLANDA, 1995, p. 49). Nesse debate, Sérgio Buarque tangencia o evolucionismo, o darwinismo social e a miscigenação – com deslizes, pois negligencia as teorias de inferioridade racial e a ideologia do branqueamento. Mas o que Moura conclui na introdução de sua obra, fazendo uma leitura do Brasil à época, mas ainda atual, é que o negro emergente e um movimento social negro emergente, com um pensamento popular e revolucionário cada vez mais estabelecido, pode mudar os rumos da história (MOURA, 1983, p. 13-14). Mas as classes dominantes insistem em negar, e combater, a existência desse movimento. Tal ponto se aproxima, possivelmente, da ideia de *revolução vertical* proposta por Sérgio Buarque, fonte da força da possível aniquilação das raízes ibéricas e dos velhos padrões rurais patriarcais que continuam nos governando, para o surgimento de uma nova sociedade (HOLANDA, 1995, p. 172). Contudo aproxima-se caso a visão de Sérgio Buarque aponte, centralmente, para a emergência das camadas populares.

5. SERGIO BUARQUE ENCONTRA LÉLIA GONZALEZ, PAULO FREIRE E AILTON KRENAK: UM EXERCÍCIO DE DIÁLOGO IMAGINÁRIO

Antes de iniciar o exercício de *diálogo imaginário* entre Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak – que, na verdade, foi se construindo ao longo da tese, especialmente no capítulo de formulação da estratégia teórico-metodológica –, convém refazermos os passos de pesquisa até aqui. O primeiro deles foi o conjunto da pesquisa de mestrado, onde encontrei 15 pressupostos e 5 pistas, rememorados no capítulo anterior, que apontaram para a possibilidade de diálogo decolonial com Sérgio Buarque. Esses pressupostos e pistas surgiram a partir da aproximação do pensamento de Sérgio Buarque de Holanda com o pensamento do que chamo de tríade anticolonial, os intelectuais Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon, cujas ideias são referenciais para o pensamento decolonial. O segundo passo foi, já nesta pesquisa de doutorado, fazer um levantamento dos principais intelectuais e ideias do pensamento decolonial. Escolhi representantes que considero centrais no Grupo Modernidade/Colonialidade, em torno de Aníbal Quijano, e dei ênfase à analítica da colonialidade e *decolonialidade*, proposta por Nelson Maldonado-Torres, para extrair questões decoloniais que norteariam o *diálogo imaginário*. O terceiro passo foi elaborar a estratégia teórico-metodológica, etapa na qual comecei a delinear o encontro imaginário. A partir de Joaquín Torres-García, Édouard Glissant, Nego Bispo e Michael Burawöy, fui apresentando as cenas iniciais e interações preliminares – que resgato aqui –, entre Sérgio Buarque e seus interlocutores. O quarto passo foi interpelar Sérgio Buarque, criticamente, com o que designo tríade de renegados, incontornável, do pensamento social e político negro brasileiro, os intelectuais Alberto Guerreiro Ramos, Abdias Nascimento e Clóvis Moura. Ali, construí uma etapa suplementar, talvez até prévia, do *diálogo imaginário*, em que Sérgio Buarque encontra Guerreiro Ramos, Abdias e Moura. O passo seguinte consiste na exposição das ideias e conceitos-chaves de Sérgio Buarque, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak. Esse quinto e último passo culmina com o encontro decolonial imaginário.

5.1. OS PENSAMENTOS DE SÉRGIO BUARQUE DE HOLANDA, LÉLIA GONZALEZ, PAULO FREIRE E AILTON KRENAK: UM PRELÚDIO ÀS IDEIAS QUE NORTEARÃO O DIÁLOGO DECOLONIAL IMAGINÁRIO

5.1.1. A para-decolonialidade de Sérgio Buarque de Holanda

Por que persistir na hipótese do diálogo decolonial imaginário com Sérgio Buarque? Na apresentação geral desta tese, informei que, em meus estudos e pesquisas do mestrado, encontrei 15 pressupostos e 5 pistas, transcritos e compilados a partir de excertos de “Raízes do Brasil” e da aproximação do pensamento de Sérgio Buarque com os pensamentos da tríade anticolonial Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon, que apontou para a necessidade de um diálogo decolonial mais amplo.

Os 15 pressupostos 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. (THOBIAS, 2020, p. 101-102)

E as 5 pistas seriam:

[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. (THOBIAS, 2020, p. 103)

Ao longo das seções anteriores, recuperei e discuti alguns desses pressupostos e pistas. Procuro, nessa seção e nas seguintes, reiterar os pontos, mas tentei concentrar-me no conceito de *cordialidade*, expresso pelo *tipo ideal* buarqueano *homem cordial*. Inevitavelmente, retomei a discussão feita em minha dissertação sobre as características do *tipo ideal* weberiano e como Sérgio Buarque formulou seu conceito-chave.

Em Thobias (2020), explorei o *tipo ideal* weberiano como um quadro ideal de pensamento, onde são matizados relações e eventos da vida histórica. Também expliquei que essa imagem pensada, esse constructo do pensamento, por ser idealizado a partir da seleção de determinados traços da realidade, caracteriza-se como uma utopia⁶⁶. Weber afirma que a seleção intelectual de aspectos da realidade é tendenciosamente acentuada, a partir de um ou mais pontos de vista e da articulação de diversos fenômenos singulares e significativos. Em vista disso, esse retrato mental utópico da realidade é o que define o *tipo ideal* (WEBER, 1999, p. 105-106). É necessário salientar que, para Weber, esse quadro mental ideal, esse constructo, em sua pureza conceitual e natureza utópica, não pode ser encontrado empiricamente na realidade. Isto posto, o autor afirma ser uma tarefa do pesquisador determinar, em cada caso particular, em cada tipologia ideal, a proximidade ou afastamento entre a realidade e o quadro ideal. Contanto que aplicado correta e criteriosamente, assevera Weber, o *tipo ideal* é bastante eficaz na representação de aspectos singulares e significativos da realidade, em benefício da investigação e da representação. Sobretudo no tocante à pesquisa, afirma o autor, “o *tipo ideal* não é uma hipótese, mas pretende apontar o caminho para a formação de hipóteses” (WEBER, 1999, p. 106). Posto isto, o que posso inferir daqui é que essa afirmação aponta para outras hipóteses diversas à formulada pelo investigador ao construir um *tipo ideal*. Considerando “Raízes do Brasil”, é mais um indício de que outras hipóteses, hipóteses alternativas, podem ser propostas na releitura crítica da obra. Inclusive hipóteses decoloniais.

⁶⁶ Recuperando também a acepção apresentada na dissertação, a palavra “utopia” 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.

Outra formulação weberiana diz que o *tipo ideal* é, acima de tudo, uma investida 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 conclui, a partir daí, que o pesquisador que evita ou 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, fatalmente utilizará ou chegará a formulações similares. Para Weber, isso acontece, na maior parte dos casos, quando o pesquisador não compreende que os tipos ideais não são somente meios auxiliares puramente lógicos, mas também práticos, pois são ideais a partir dos quais se julga a realidade, avaliando-a. Além disso, o *tipo ideal* é construído de acordo com as necessidades da investigação (WEBER, 1999, p. 109-115).

E quais foram as necessidades da investigação de Sérgio Buarque de Holanda? Corroborando uma vez mais, a necessidade fundamental do estudo buarqueano era a formulação de um conceito que abarcasse e incorporasse as especificidades das raízes de nossa formação social. Daí, Buarque de Holanda formulou seu *homem cordial* como um conceito típico ideal – tal qual concebido por Max Weber –, potencializado pelo senso de contrastes e contrários do pensamento latino-americano. Verifiquei, na pesquisa de mestrado, que o conceito de *cordialidade* é tridimensional: trata dos indivíduos (*homem cordial*), de suas sociabilidades (*cordialidade*) e da própria sociedade brasileira (sociedade da *cordialidade*). Os demais conceitos ligados à *cordialidade*, especialmente *civilização de raízes rurais*, *revolução vertical*, *grande revolução brasileira* e “aniquilamento das raízes ibéricas”, somam para a “para-de(s)colonialidade” de Sérgio Buarque.

Sérgio Buarque apresenta, em “Raízes do Brasil”, seu conceito de *homem cordial*, através de duas passagens principais, dentre outras. A primeira delas é:

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, senão 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)

A outra, em que enuncia de fato o conceito, é:

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)

O *homem cordial* é filho da velha estrutura colonial, resultado do personalismo português somado ao seu espírito aventureiro, conformados aos velhos domínios rurais patriarcais, dando origem a nossa civilização de raízes rurais – estrutura *sui generis*⁶⁷ sem paralelo no mundo até então e que não espelha nem a metrópole (o português, o seu iberismo e a própria sociedade portuguesa) e nem a colônia (a família patriarcal, as relações patriarcais e os velhos domínios rurais patriarcais). Sendo assim, com as raízes coloniais (tentativa de europeização do Brasil pelo *iberismo*) e a persistência dessas

⁶⁷ A expressão *sui generis* é usada por Émile Durkheim para se referir à realidade última da sociedade. Seu holismo metodológico diz que o fato social é *sui generis*, ou seja, uma realidade não redutível às suas partes. Sem querer entrar no debate da influência durkheimiana no pensamento de Sérgio Buarque, em “Raízes do Brasil”, mas a expressão pode ter sido utilizada por Sérgio Buarque significando que o homem cordial, a cordialidade e a sociedade da cordialidade trazem uma novidade em relação aos velhos domínios rurais patriarcais (os indivíduos, as relações sociais e a própria sociedade).

raízes (predomínio dos velhos domínios rurais e patriarcais), produz-se e revela-se ao mundo a *cordialidade* brasileira. Retomando a explicação anterior sobre o conceito de *tipo ideal* de Max Weber, nas duas passagens acima citadas, é possível apreender o sentido subjetivo (influência ancestral do iberismo português) 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 de dominação), abarcados no modelo teórico típico-ideal *homem cordial*.

Reiterando, Sérgio Buarque de Holanda, ao apresentar sua concepção de modernidade – que, conforme já mencionei anteriormente, concentra-se na diferença dos modos de colonização (Portugal vs. Espanha) e não na diferença colonial (colonizador x colonizado), de certa forma negando a conflituosidade da situação colonial –, parte da colonização (tentativa de europeização pelo iberismo português), segue pela pós-colonização (persistência dos velhos padrões coloniais e predomínio dos domínios rurais e patriarcais) e conclui com perspectivas para o futuro (necessidade de aniquilação das raízes ibéricas para inaugurarmos uma nova sociedade). O autor afirma que o iberismo português, conformado à realidade dos domínios rurais patriarcais brasileiros, é o que constitui uma estrutura *sui generis*, a civilização de raízes rurais – aparentemente caracterizada pela ditadura dos domínios rurais, pelo patriarcalismo, pela ideia de escravidão e pela mentalidade de casa-grande. Minha leitura dessa formulação é de que Holanda, em “Raízes do Brasil”, nos apresenta a fórmula *iberismo + domínios rurais = civilização de raízes rurais + cordialidade*.

Com base nisso – reprisando um ponto exposto algumas vezes anteriormente –, Sérgio Buarque afirma que a estrutura de nossa sociedade colonial continua, ainda hoje, nos governando. Essa ideia de continuidade dos efeitos da colonização – como continuação, reprodução e atualização da estrutura colonial, mesmo após o fim da colonização formal – é a base da noção de colonialidade. Foi precisamente essa ideia que me levou a problematizar a *cordialidade* como possível colonialidade à brasileira, o que aponta para a necessidade de também problematizar a civilização de raízes rurais como um debate em torno da tensão entre civilização e cultura, em que a *cordialidade*

talvez seja um elemento entre um e outro. O fato de Sérgio Buarque destacar que a civilização de raízes rurais, que aqui se formou, é uma estrutura *sui generis*, pode ter sido, em termos durkheimianos, para explicitar que o *homem cordial*, a *cordialidade* e a sociedade da *cordialidade* trazem uma novidade em relação ao que aqui já existia: os velhos domínios rurais patriarcais (seus indivíduos, suas relações sociais e a própria sociedade patriarcal, escravocrata e dominada pela mentalidade de casa-grande). Esses são os indícios – já sinalizados pelos 15 pressupostos e 5 pistas apresentados anteriormente – de que Sérgio Buarque se aproxima do pensamento decolonial ou, como proponho chamar, os sintomas de sua para-decolonialidade. E o indicativo principal é a proximidade entre os conceitos de *cordialidade* (permanência dos velhos padrões coloniais patriarcais de dominação) e de colonialidade (continuidade, reprodução e atualização dos padrões coloniais de poder, saber, ser e sentir).

No entanto, como elucidado previamente, a análise buarqueana de nossa formação social, apesar de para-decolonial, não considera a racialização – como processo violento que visa obliterar a existência do indivíduo racializado – como fator determinante, se afastando da ideia fanoniana anticolonial de *sociogênese*, fundamental para o pensamento decolonial, como segue em Mignolo:

Recordemos que a *sociogênese* é um conceito que não se baseia na lógica da de-notação (ao contrário do filo e da ontogênese), mas na lógica da enunciação e da classificação que tem o privilégio de classificar e, assim, decretar o racismo epistêmico (seres menos racionais) e ontológico (seres humanamente inferiores): é ontologicamente inferior e, portanto, também o é epistemicamente; é inferior epistemicamente e, portanto, também o é ontologicamente. O conceito de *sociogênese* surge no momento mesmo em que toma consciência de ser “negro”, não pela cor da pele, mas por causa do imaginário racial do mundo colonial moderno (MIGNOLO, 2017, p. 22).

Por fim, rememorando, Sérgio Buarque de Holanda chega a dizer, em seu clássico, que se nossa cultura, ainda hoje, permanece luso-ibérica, é devido às insuficiências do “americanismo”, pois em nosso continente, o “americano” é ainda inexistente (HOLANDA, 1995, p. 172). Paralelamente a isso, reiterando, propõe a aniquilação de nossas raízes ibéricas para inaugurar uma nova

sociedade e, conseqüentemente, o nascimento desse “americano” autêntico. Poderíamos refletir, nesse ponto, se a *sociogênese* de um Brasil genuíno não ocorreria se considerássemos a parcela de contribuição afro-indígena em nossa formação social e, para além disso, se Sérgio Buarque de Holanda considerasse que o americano é inautêntico não porque o iberismo se sobrepôs, mas porque o colonizador português utilizou-se da violência colonial, racializadora, para soterrar as potencialidades afro-indígenas. Mesmo com os rastros e sobrevivências, negros, indígenas e mulheres resistiram e construíram uma nova cultura que é a verdadeira contribuição brasileira ao mundo. Por isso que devemos, no diálogo decolonial imaginário, centrar o debate no encontro colonial colonizador x colonizado, que Paulo Freire desenvolve como opressor x oprimido e Ailton Krenak como humanos x sub-humanos. Acredito que a *cordialidade* prenuncia a colonialidade e deve ser debatida, em última análise, com a ideia de amefricanidade de Lélia Gonzalez, com base em tudo que foi apresentado até o momento e nos princípios elencados por Agustín Lao-Montes: colonialidade, etnicidade, racismo e culto à novidade.

5.1.2. O encontro colonial em Paulo Freire

O pedagogo João Colares da Mota Neto analisa a presença do pensamento decolonial na obra do filósofo e educador Paulo Freire, centrando seu olhar nos argumentos possivelmente decoloniais (MOTA NETO, 2016). Em sua caracterização do objeto de estudo, Mota Neto afirma que se volta para a constituição de uma concepção decolonial no pensamento social e pedagógico de Paulo Freire (MOTA NETO, 2016, p. 19), um intelectual reconhecido nos campos da educação popular, da pedagogia crítica e das ciências sociais em toda a América. Porém, tenho dúvidas se o campo do Pensamento Social Brasileiro está aberto a Paulo Freire como intérprete do Brasil e, sobretudo, como um intérprete decolonial.

Segundo o sociólogo Marco Antonio Perruso, há uma tendência, no campo de estudos e pesquisas do pensamento social e político brasileiro, de minimizar o protagonismo das classes populares em nossa formação sócio-histórica. Para Perruso, até meados da década de 1960, prevalecia uma perspectiva elitista e positivista no pensamento brasileiro e, a partir daí,

especialmente nas décadas de 1970/80, passou-se a privilegiar a agência das classes populares, com a emergência do novo sindicalismo e dos novos movimentos sociais, provocando interpretações do Brasil que levavam em consideração subjetividades, sociabilidades, iniciativas, ações coletivas e as culturas populares, os que mais sofrem com as desigualdades sociais historicamente (PERRUSO, 2016, p. 91).

A partir da sua vivência em movimentos sociais e políticos de base popular, bem como de seus estudos e pesquisas sobre a articulação entre intelectuais e esses movimentos nas décadas de 1970/80, Perruso percebeu que o campo político da educação popular influenciou significativamente a produção de um Pensamento Social Brasileiro voltado para as potencialidades políticas das camadas historicamente subalternizadas em nossa sociedade (PERRUSO, 2016, p. 92-93). E é aí que, segundo o autor, a obra de Paulo Freire se insere como pioneira e delineadora de caminhos e possibilidades para camadas intelectualizadas e radicalizadas, bem como para as classes populares (PERRUSO, 2016, p. 96).

Portanto, Perruso argumenta porque Paulo Freire – assim como outros intelectuais imbricados com a educação popular – pode ser considerado um intérprete do Brasil:

Verifica-se então que a ênfase freireana nas classes populares, especificamente como “sujeito político” ativo e criador, é radicalmente distinta das recorrentes concepções elitistas e antipopulares presentes nas tradições hegemônicas do pensamento brasileiro. [...] Visualiza-se, portanto, o tratamento preferencial — político, cultural, mas também epistemológico — que o pensamento educacional e social dos educadores populares fornece às classes populares nacionais. [...] É provável que tal reflexão sociopolítica presente no mundo da educação popular, notadamente nos anos 1970/1980, seja a versão do pensamento brasileiro do período que mais empodere as classes e culturas populares numa interpretação do Brasil (PERRUSO, 2016, p. 101-102).

Mota Neto explica que, em Paulo Freire, encontramos conceitos, ideias, concepções e propostas metodológicas que evidenciam a articulação entre educação popular e *decolonialidade*, um cruzamento que constitui, segundo o autor, um discurso pedagógico decolonial. O autor utiliza o termo *decolonialidade* para expressar um amplo nível de subversão, que envolve não apenas a

libertação política e jurídica de uma nação (descolonização), mas também de todas as relações de poder implicadas na cultura, no conhecimento, na educação, nas mentalidades e na organização socioeconômica. *Decolonialidade*, acrescenta,

designa o questionamento radical e a busca de superação das mais distintas formas de opressão perpetradas contra as classes e os grupos subalternos pelo conjunto de agentes, relações e mecanismos de controle, discriminação e negação da modernidade/colonialidade (MOTA NETO, 2016, p. 17).

A hipótese de Mota Neto é de que a obra de Paulo Freire, inserida no movimento da educação popular latino-americana, antecipa o debate da *decolonialidade* na América Latina e oferece uma contribuição relevante para o estabelecimento de uma pedagogia decolonial (MOTA NETO, 2016, p. 19). A partir dessa hipótese, seu problema de pesquisa se concentra em que concepção decolonial podemos encontrar no pensamento social e pedagógico de Paulo Freire. Para começo de conversa, o pensamento de Paulo Freire é inerentemente decolonial por ser aberto a novas descobertas e experimentações, por ser um pensamento não-definitivo e não-dogmático. Observando a obra de Freire, verificamos que o autor é um ensaísta, o que viabiliza a fluidez de um pensamento aberto a infinitas releituras, assim como o de Sérgio Buarque em “Raízes do Brasil”. Isso, segundo Mota Neto em relação à Freire, nos coloca diante de uma multiplicidade de leituras da obra freireana e de uma infinidade de *Freires*. De acordo com o que já assinalei, pela vastidão de sua fortuna crítica, também estamos diante de múltiplas leituras do clássico buarqueano e de uma infinidade de *Buarques*, o que nos coloca um desafio em termos de assunção de uma posição e perspectiva crítica que se propõe inovadora. Mas o desafio foi aceito e se mantém, pois o próprio Sérgio Buarque nutria expectativa de que as gerações futuras pudessem relê-lo criticamente, *interrogando-o*⁶⁸, considerando a obra como uma obra-problema – assim como

⁶⁸ Utilizo o termo “interrogar” como uma referência a Homi Bhabha, em sua obra *Interrogando a identidade*, em que analisa a obra de Frantz Fanon. Para Bhabha, 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 retrospectão. É um doloroso relembrar, uma reagregação

Paulo Freire, segundo Mota Neto, insistia para que seus estudiosos não o dogmatizassem, mas o reinventassem (MOTA NETO, 2016, p. 148).

Para Mota Neto, a concepção decolonial está presente em Paulo Freire por ser um educador terceiro-mundista, cujo lócus de enunciação é o dos oprimidos do sistema-mundo moderno/colonial, e por confrontar e denunciar o colonialismo e a colonialidade, inclusive com suas propostas político-pedagógicas descolonizadoras (MOTA NETO, 2016, p. 149). Para Mota Neto, os fundamentos da crítica decolonial no pensamento freireano estão presentes em preocupações, conceitos e questões, consideradas hoje decoloniais, mas que norteiam toda sua obra. Mota Neto sistematizou o que considera o núcleo central da concepção decolonial no pensamento de Paulo Freire em seis fenômenos moderno-coloniais (MOTA NETO, 2016, p. 165-204): [1] crítica à inexperience democrática da sociedade brasileira, herança do colonialismo; [2] crítica à desumanização/massificação/coisificação do ser humano; [3] crítica à teoria antidialógica da opressão e, em especial, à invasão cultural; [4] crítica ao problema da dependência nas relações imperialistas e neocoloniais entre o primeiro e o terceiro mundo; [5] crítica à educação e aos sistemas de ensino coloniais; e [6] crítica à razão determinista da modernidade e à pós-modernidade neoliberal.

Vale ressaltar a ideia de educação popular proposta por Mota Neto:

A educação popular, dessa forma, pode ser identificada em torno de práticas político-pedagógicas de denúncia à exclusão social das classes e grupos populares e criação de metodologias e referenciais teóricos de inclusão social e respeito às diversidades culturais. Representa um conjunto de práticas de resistência ao modelo formal de educação e de crítica à sociedade instituída, agregando múltiplas dimensões, tais como: *política*, de contestação à estrutura social opressora; *ética*, do ponto de vista da valorização, da dignidade e da libertação do ser humano; *metodológica*, ao ousar na criação de técnicas e métodos de pesquisa científica, como a pesquisa participante e a sociopoética; *epistemológica*, por fundar novos parâmetros de elaboração, sistematização e avaliação do conhecimento, na perspectiva de diálogo e síntese de diversos saberes (MOTA NETO, 2016, p. 31)

do passado desmembrado para compreender o trauma do presente” (BHABHA, 1998, p. 101). Para Bhabha, isso só é possível voltando à obra para interpelar o autor.

Indo direto na obra de Paulo Freire, *Pedagogia do Oprimido* (1968) – na qual me concentrarei por ora, extraindo as ideias centrais, e que abarca os fenômenos 2, 3 e 5 da proposta de Mota Neto –, a começar pela dedicatória, já se vislumbra a concepção decolonial: “Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam”.

Começemos com o debate entre humanização e desumanização:

Humanização e desumanização, dentro da história, num contexto real, concreto, objetivo, são possibilidades dos homens como seres inconclusos e conscientes de sua inconclusão. [...] A desumanização, que não se verifica apenas nos que têm sua humanidade roubada, mas também, ainda que de forma diferente, nos que a roubam, é distorção da vocação de *ser mais*. É uma distorção possível na história, mas não vocação histórica. Na verdade, se admitíssemos que a desumanização é vocação histórica dos homens, nada mais teríamos que fazer, a não ser adotar uma atitude cínica ou de total desespero. A luta pela humanização, pelo trabalho livre, pela desalienação, pela afirmação dos homens como pessoas, como “seres para si”, não teria significação. Esta somente é possível porque a desumanização, mesmo que um fato concreto na história, não é, porém, *destino dado*, mas resultado de uma “ordem” injusta que gera a violência dos opressores e esta, o *ser menos* (FREIRE, 2016, pp. 62-63)

Aqui, percebemos a influência de Frantz Fanon na ideia de opressão de Paulo Freire. A divisão maniqueísta do mundo moderno/colonial/racista em zona do ser e zona do não-ser, que Freire chama de ser mais e ser menos, com a consequente desumanização dos que habitam a zona do não-ser. Nessa passagem, Freire deixa subentendida a violência da colonização – com a ideia de humanidade roubada – e, ao mesmo tempo, contesta o essencialismo eurocêntrico que determina a vocação natural de uns a colonizarem e de outros a serem colonizados. O trecho final é o mais relevante, pois desvela a ordem “injusta” que o processo de colonização construiu, gerando a diferença colonial: opressores vs. oprimidos. Paulo Freire se aproxima de Sérgio Buarque, por um lado, ao retornar às raízes de nossa formação social. Mas se afasta, por outro lado, porque contradiz a não-conflituosidade da estrutura *sui generis* que Holanda chama de civilização de raízes rurais. Mas sabemos que, reiterando, Sérgio Buarque se equivoca ao dizer que o colonizador português não tinha

orgulho de raça, mas, ao mesmo tempo, aponta o patriarcalismo como uma das características definidoras dos velhos domínios rurais e que está na base da mentalidade de casa-grande (HOLANDA, 1995, p. 87), que também denuncia. Sérgio Buarque, paradoxalmente, se aproxima e se afasta de Paulo Freire.

Freire continua abordando a contradição opressores-oprimidos:

A violência dos opressores, que os faz também desumanizados, não instaura uma outra vocação – a do ser menos. Como distorção do ser mais, o ser menos leva os oprimidos, cedo ou tarde, a lutar contra quem os fez menos. E essa somente tem sentido quando os oprimidos, ao buscarem recuperar sua humanidade, que é uma forma de criá-la, não se sentem idealisticamente opressores, nem se tornam, de fato, opressores dos opressores, mas restauradores da humanidade em ambos. E aí está a grande tarefa humanista e histórica dos oprimidos – libertar-se a si e aos opressores. Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos (FREIRE, 2016, p. 63)

Nesse ponto, Freire utiliza a fórmula de Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon que aponta para o fato social de que o colonizador faz o colonizado de forma indissociável (FANON, 2005; MEMMI, 2007; CÉSAIRE, 2010). Também propõem, notadamente Fanon, que para romper a relação, é preciso uma reação violenta do colonizado para libertar a si e ao colonizador (FANON, 2005, p. 75). Freire, que utiliza o binômio opressor vs. oprimido, afirma que quando o opressor deseja amenizar essa relação agonística, quase sempre o faz por falsa generosidade (FREIRE, 2016, p. 63-64). E acrescenta que para que essa falsa generosidade se realize, necessita da permanência da injustiça. Para Freire, a ordem social injusta é a fonte geradora da generosidade do opressor, porém, essa mesma ordem produz miséria, desalento, morte e outras mazelas. Ao que tudo indica, pode ter sido essa falsa generosidade que confundiu Sérgio Buarque em sua análise das relações sociais coloniais, para ele não conflituosas e norteadas pela ausência de orgulho de raça do colonizador, por um lado, somada a moral de senzala, do outro. Para Sérgio Buarque, o iberismo português trazia consigo a convivência harmoniosa com os escravizados africanos, desde antes da chegada ao Brasil, uma relação forjada secularmente.

Mas autores apresentados anteriormente – especialmente Grosfoguel, Abdias e Moura –, nos mostraram que não foi bem assim. Os escravizados foram, de certo modo, “docilizados” pelo sequestro, genocídio e epistemicídio, ao passo que o colonizador disfarçou sua perversidade em falsa generosidade.

Concluindo, por ora, Paulo Freire sustenta:

Quanto mais as massas populares desvelam a realidade objetiva e desafiadora sobre a qual elas devem incidir sua ação transformadora, tanto mais se inserem nela criticamente. [...] Para nós, contudo, a questão não está propriamente em explicar às massas, mas em dialogar com elas sobre sua ação. [...] A pedagogia do oprimido que, no fundo, é a pedagogia dos homens empenhando-se na luta por sua libertação, tem suas raízes aí. E tem que ter nos próprios oprimidos, que se saibam ou comecem criticamente a saber-se oprimidos, um dos seus sujeitos. [...] A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação. Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura da dominação (FREIRE, 2016, pp. 77-80)

Na conclusão de “Raízes do Brasil”, reafirmando, Sérgio Buarque propõe uma revolução vertical, amalgamando classes superiores e camadas populares, para que a *grande revolução brasileira*, em curso, se concretize e provoque o aniquilamento das raízes ibéricas, bem como a revogação dos velhos padrões coloniais de dominação que continuam, ainda hoje, nos governando, para inaugurar, assim, uma nova sociedade. Essa transformação na realidade opressora a que se refere Freire – e que o pensamento decolonial chama de colonialidade – é uma transformação cultural, profunda, a partir da mudança das mentalidades. No caso do Brasil, forjado na cultura de dominação colonial patriarcal, a mudança nessa relação de poder, pelo argumento de Sérgio Buarque em “Raízes do Brasil”, é a mudança da mentalidade de casa-grande, patriarcal e patrimonialista. Ainda assim, nesse ponto, Paulo Freire e Sérgio Buarque afastam-se, pois, o primeiro propõe a revolução pelas classes populares e o segundo pela *confluência* com as elites dirigentes. O que torna o debate decolonial entre eles possível e potencialmente prolífico.

5.1.3. A amefricanidade de Lélia Gonzalez

Vimos, com Nelson Maldonado-Torres, que na dimensão teórica e de pensamento do giro decolonial estético e espiritual, o pensamento decolonial conta com sua ala feminina de intelectuais como Glória Anzaldúa, Cherríe Moraga, Madina Tlostanova, Simona Sharoni, María Lugones, Yuderkys Miñoso, Diana Gómez Correal, Karina Ochoa Muñoz, dentre outras (MALDONADO-TORRES, 2020). Aqui no Brasil, na história recente, como parte de uma longa linhagem de intelectuais negras importantíssimas para o pensamento social e para as interpretações do Brasil, podemos destacar Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Sueli Carneiro, além das intelectuais públicas Djamila Ribeiro, Katiúscia Ribeiro, Carla Akotirene e Barbara Karine, dentre diversas.

Notadamente, Lélia Gonzalez é considerada a intelectual negra mais importante do Brasil no século XX (RIOS e LIMA, 2020, p. 9) e vem sendo reivindicada como intérprete do Brasil, pensadora decolonial e figura central no pensamento social e político brasileiro. Um dos principais nomes do feminismo negro mundial, seu pensamento vem sendo amplamente estudado e pesquisado nos meios acadêmicos e não acadêmicos. Concentrei-me em seus trabalhos que tratam do conceito de amefricanidade, por acreditar que dialoga diretamente com a *cordialidade* do pensamento buarqueano e com a colonialidade do pensamento decolonial, principalmente o artigo *A categoria político-cultural de amefricanidade*.

Lélia Gonzalez considera que a amefricanidade representa uma perspectiva inovadora na análise da formação histórico-cultural do Brasil. Era discípula de Lacan e, por isso, utilizava muitos conceitos psicanalíticos em seus textos. Inicia seu argumento trabalhando a ideia de América Ladina, com base em texto dos psicanalistas Magno Machado Dias, conhecido como M.D. Magno, e Elizabeth Milan Mangin, conhecida como Betty Milan.

Magno e Milan (1980) – ao serem, segundo eles, “obrigados” a realizarem uma conferência em português, espanhol e francês, em congresso latino-americano – consideram que o Brasil não é América Latina. Para os psicanalistas, o Brasil é América-Africana e nossa cultura é amefricana (MAGNO

e MILAN, 1980, p. 3). Citando Hegel, afirmam que na dialética senhor-escravo – a dialética fundante de nossa sociedade – senhor é aquele que não participa do trabalho, enquanto o escravo trabalha (MAGNO e MILAN, 1980, p. 24). Explicam que, ao trabalhar, o escravo modifica e o senhor não percebe. Portanto, quem trabalhou efetivamente na construção desse país foram os escravizados. Lélia afirma que a substituição do “t” pelo “d” converteu a América Latina em América Ladina (GONZALEZ, 2020, p. 127). Um dos significados de “ladino” é o escravizado ou indígena que sofreu certo grau de aculturação. Mas “ladino” também significa “genuíno” e “astuto”. Essa alteração no significante propõe que a América Ladina é uma América africana, construída pelo trabalho - sangue, suor e lágrimas - dos genuínos escravizados africanos que superaram, com astúcia, a violência da “dialética senhor-escravo” (colonizador-colonizado ou opressor-oprimido). A negação desse protagonismo amefricano é sintoma do que Lélia chama, com base em Magno e Milan, de “neurose cultural brasileira”. E esse sintoma é o racismo. Portanto, nossa formação social é formação racial, permeada pela violência da diferença colonial.

Lélia afirma:

Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de *denegação*⁶⁹ (*Verneinung*): “Processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença”. Enquanto denegação de nossa latino-amefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros), ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira). (GONZALEZ, 2020, p. 127)

Parece que Sérgio Buarque, como já mencionado, ao alegar a ausência quase que completa de orgulho de raça no colonizador português e que aqui a vida parece mais acolhedora das dissonâncias sociais, raciais e morais, expressou em palavras a neurose cultural brasileira, ao denegar o racismo inerente às relações sociais coloniais. Isso me faz retomar a perspectiva de que

⁶⁹ É um mecanismo de defesa em que o sujeito se recusa a reconhecer como seu um pensamento, sentimento ou um desejo que foi anteriormente expresso conscientemente. A denegação é um mecanismo inconsciente em que o sujeito oscila entre a recusa e o reconhecimento. É um mecanismo defensivo que elimina uma representação incômoda negando a própria realidade da percepção ligada a essa representação.

sua *cordialidade* – também uma categoria político-cultural, tal qual a amefricanidade de Lélia – foi elaborada denegando parte de seu significado. O significado denegado é o de que a *cordialidade* só não é amefricanidade porque o protagonismo de ameríndios, africanos e mulheres não é considerado na formação de nossa sociedade. A fórmula *iberismo + domínios rurais patriarcais = civilização de raízes rurais + cordialidade* precisaria de ajuste, pois falta incluir o racismo como componente essencial na formação da estrutura *sui generis* da civilização de raízes rurais e na produção da subjetividade e identidade étnica que Sérgio Buarque chama de *cordialidade*: *iberismo + racismo + domínios rurais patriarcais = civilização de raízes rurais patriarcais + cordialidade*. Mesmo ao tratar da influência da moral das senzalas na sociedade colonial, Sérgio Buarque não parece apontar para a amefricanidade.

Menciono, novamente, a seguinte reflexão de Sérgio Buarque:

O peculiar da vida brasileira parece ter sido, por essa época, uma acentuação singularmente enérgica do afetivo, do irracional, do passional, e uma estagnação ou antes uma atrofia correspondente das qualidades ordenadoras, disciplinadoras, racionalizadoras. [...] À influência dos negros, não apenas como negros, mas ainda, e sobretudo, como escravos, essa população não tinha como oferecer obstáculos sérios. 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 [...]. Sinuosa até na violência, negadora de 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. (HOLANDA, 1995, p. 61-62)

Essa “suavidade dengosa e açucarada que invade, desde cedo, todas as esferas da vida colonial”, que Sérgio Buarque chama de “moral das senzalas”, Lélia Gonzalez chama de “africanização”. A “denegação” é evidenciada na minimização da contribuição negra na formação histórico-cultural do nosso continente como um todo – o que, em contrapartida à denegação, Édouard Glissant chama de *crioulização* e Nêgo Bispo de “*confluência*”. Segundo Gonzalez, a influência negra na língua (o “pretuguês” de Lélia), nas artes em geral, nos sistemas de crenças e outras dimensões da cultura, apontam para o

encobrimento pelo manto da ideologia de supremacia racial branca⁷⁰ (GONZALEZ, 2020, p. 128). Lélia afirma que é importante compreender a formação histórica de Portugal e Espanha, que se deu em luta de séculos, pela reconquista da Península Ibérica (Al-Andalus). E, segundo Gonzalez, foi nessa luta plurissecular que Portugal e Espanha conquistaram uma vasta experiência na articulação das relações raciais. Essa capacidade de dissimular o racismo das relações (GONZALEZ, 2020, p. 130-131) – segundo Sérgio Buarque, pelo acolhimento das dissonâncias sociais, raciais e morais –, nos dá a dimensão do alcance da contribuição negra na construção histórico-cultural do país, sempre confrontado com a ideologia do branqueamento.

Gonzalez mostra que a chamada “ausência de orgulho de raça”, proposta por Sérgio Buarque, é pura denegação dessas dissonâncias sociais, raciais e morais, como segue:

Sabemos que as sociedades ibéricas se estruturam a partir de um modelo rigidamente hierárquico, onde tudo e todos tinham seu lugar determinado [...]. Enquanto grupos étnicos diferentes e dominados, mouros e judeus eram sujeitos a violento controle social e político. As sociedades que vieram a se constituir na chamada América Latina foram as herdeiras históricas das ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas. Racialmente estratificadas, dispensaram formas abertas de segregação (e isso é válido, também, para aquelas de colonização francesa), uma vez que as hierarquias garantem a superioridade dos brancos enquanto grupo dominante. A expressão do humorista Millôr Fernandes, ao afirmar que “não existe racismo no Brasil porque o negro conhece o seu lugar”, sintetiza o que acabamos de expor. (GONZALEZ, 2020, 153).

Lélia elabora a categoria de amefricanidade com mais consistência:

Quanto a nós, negros, como podemos atingir uma consciência efetiva de nós mesmos enquanto descendentes de africanos se permanecemos prisioneiros, “cativos de uma linguagem racista”? Por isso mesmo, em contraposição aos termos supracitados [afro-americano e africano-americano, como se só existissem negros nos Estados Unidos], eu proponho o de amefricanos

⁷⁰ O filósofo estadunidense Molefi Kete Asante, explicando essa ideologia, informa que os africanos, homens ou mulheres, são sistematicamente negados no sistema de dominação racial branco. Para ele, não se trata somente de marginalização, mas da obliteração de sua presença, de seu significado, de suas atividades e de sua imagem (ASANTE, 2009, p. 95). Isso é denegação em termos afrocentrados.

("amefricans"), para designar *todos nós*. As implicações políticas e culturais da categoria amefricanidade (*Amefricanity*) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter nacional, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). (GONZALEZ, 2020, 134-135)

Retomo, aqui, a definição de Sérgio Buarque para a *cordialidade* como sendo um "traço definido do caráter brasileiro, em que permanece ativa e fecunda a influência ancestral dos velhos padrões de convívio humano, informados no meio rural e patriarcal" (HOLANDA, 1995, p. 146-147). Sérgio Buarque considera a *cordialidade* enquanto permanência ancestral, assim como a amefricanidade de Lélia. Formula a hipótese de que nossas raízes são ibéricas, valorizando o personalismo e o iberismo como determinantes na constituição de nossa brasilidade, sociedade e cultura. Holanda explica que o *homem cordial* é avesso ao formalismo e convencionalismo social, o que se opõe à cultura da personalidade ibérica. Além disso, ao descrever a constituição da civilização de raízes rurais, explicita que "entrou também a decair, para um e outro, todo o ciclo de influências ultramarinas específicas de que foram portadores os portugueses" (HOLANDA, 1995, p. 172). Ora, isto posto, se Sérgio Buarque aponta a insuficiência do "americanismo" ainda inexistente e o declínio da influência ibérica, o que garante o *homem cordial* e a *cordialidade* como contributo brasileiro ao futuro da civilização mundial? Minha hipótese é de que o *homem cordial* talvez seja ameríndio-amefricano e a *cordialidade* possivelmente é amefricanidade, desde que não seja minimizada o protagonismo de ameríndios, amefricanos e das mulheres em nossa formação histórica, social e cultural.

Lélia completa:

Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. [...] Seu valor metodológico, a meu ver, está no fato de permitir a possibilidade de resgatar uma *unidade específica*, historicamente forjada no interior de diferentes sociedades que se formaram numa determinada parte do mundo. Portanto, a *América*, enquanto sistema etnogeográfico de referência, é uma criação nossa e de nossos

antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos. Por conseguinte, o termo *amefricanas/amefricanos* designa toda uma descendência: não só a dos africanos trazidos pelo tráfico negreiro como a daqueles que chegaram à AMÉRICA muito antes de Colombo (GONZALEZ, 2020, p. 135)

A categoria “amefricanidade” incorpora um processo histórico-cultural, abrangendo, por um lado, o genocídio e epistemicídio sofrido pelos povos amefricanos – onde só restaram os rastros e sobrevivências de sua história e cultura – e, por outro lado, o que poderíamos chamar de “renascimento amefricano”, onde os mapas e referenciais mentais e culturais foram sendo reconstituídos pelas *confluências*, conforme propõe Édouard Glissant, endossado por Nêgo Bispo. Importante destacar que a “amefricanidade”, para Lélia Gonzalez, é um atributo compartilhado por todos os ameríndio-amefricanos e seus ancestrais e que a “América” é criação ancestral. Apesar de omitir-se do protagonismo de amefricanos na formação social do Brasil, Sérgio Buarque, em seu movimento de ensaificação de nossas raízes – da história da colonização portuguesa à sociologia dos processos colonizadores, como definiu Evaldo Cabral de Mello, citado anteriormente –, dá a partida de seu ensaio na 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). Em relação à Lélia, a diferença é que esta enfatiza que a “América” e a “amefricanidade” designam toda uma ascendência dos ameríndios e africanos, que aqui estavam e chegaram na América desde muito antes de Colombo até os amefricanos que se seguiram, o que permanece na atualidade e seguirá por todo o futuro.

Nesse sentido, concluindo, Lélia Gonzalez ratifica:

Já na época escravista, ela [a amefricanidade] se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e marroon societies*, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. E mesmo antes, na chamada América pré-colombiana, ela já se manifestava, marcando decisivamente a cultura dos olmecas, por exemplo. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica

cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos* (GONZALEZ, 2020, p. 138).

Essa mesma formulação aparece em *Nanny: pilar da amefricanidade*, mas acrescida da centralidade das mulheres negras em toda a história de resistências e insubmissões das camadas populares:

E é aqui que deteremos o nosso olhar para melhor apreendermos a importância das mulheres nas lutas das comunidades amefricanas de ontem e de hoje. Quem de nós desconhece o papel de grandes guerreiras quilombolas como Dandara, Aqualtune ou Maria Felipa? Mas pouco ou nada sabemos das quilombolas de outras regiões da América. [...] Os termos “marronage” (francês) e “maroon Society” (inglês) provém do espanhol “cimarrón”, todos significando o mesmo que “quilombo” para nós. [...] Na parte leste da Jamaica, precisamente nas Blue Mountains, existe uma comunidade rural que, aparentemente, não difere de qualquer outra, mas que, na verdade, é a maior comunidade maroon da ilha: Moore Town [...]. A maioria dos escravos que, na Jamaica, se tornaram marrons era africana de origem akan (sobretudo fântis e axântis) e cujas sociedades eram matrilineares. Se se pensa no caráter militar das comunidades maroon, articulado com suas estratégias de sobrevivência, as instituições e os valores mais compatíveis com tais exigências só poderiam desembocar num tipo de organização matrifocal com uma grande valorização das mulheres (GONZALEZ, 2020, p. 153-154)

E conclui apresentando Nanny, símbolo do desenvolvimento de uma cultura creóle americana ou, nos termos de Lélia, amefricana:

É no contexto de um grande corpus de história oral maroon da Moore Town de hoje que emerge, com um brilho intenso e único, a figura de Nanny, ou “Grande Nanny”, como maior heroína de seu povo. [...] Dizendo-se pertencentes a uma família ou a um clã, afirmam sua consanguinidade pelo fato de serem *Nanny yoyo*. Este último termo significa progênie, “filhos”, e também sinônimo de “maroon” [...] As lendas a seu respeito sublinham o caráter sobrenatural de Nanny, seus grandes poderes derivam do seu contato e conhecimento íntimo com o mundo dos espíritos, isto é, do reino dos ancestrais. Nesse sentido, enquanto mediadora entre vivos e mortos, ela simboliza a continuidade das sociedades marrons no espaço e no tempo. [...] O fato é que Nanny [...] constitui-se num dos grandes pilares dessa amefricanidade que nos alerta e sustenta nossas lutas atuais, amefricanas de todas as regiões. (GONZALEZ, 2020, p. 154-157)

Lélia parece concordar com Sérgio Buarque ao declarar que a amefricanidade não nos leva para o outro lado do Atlântico – tornando-nos filhos do iberismo –, mas sim aniquila as raízes ibéricas e nos enraíza na Améfrica e nos faz amefricanos. Sérgio Buarque elucida que na formação da civilização de raízes rurais, rompeu-se o ciclo de influências ultramarinas português. Portanto, levanto mais uma hipótese: a revolução em curso é a amefricanização do Brasil. Nosso futuro é ancestral e veremos isso em Ailton Krenak, na próxima seção.

5.1.4. Ailton Krenak e a violência colonial

Nelson Maldonado-Torres (2020), reiterando, desenvolve a tese de que a *decolonialidade* é um movimento desde a emergência do condenado como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador até consolidar-se como criador, através de um giro decolonial estético e, frequentemente, espiritual. Essa abordagem aponta, aqui nessa pesquisa, notadamente para o pensamento indígena de Ailton Krenak que, conforme discutimos anteriormente, propõe cosmogonias e cosmologias outras que torcem o pensamento brasileiro para outras possibilidades de existência social, sociabilidades e subjetividades. Adiciono, aqui, as reflexões sobre cosmogonia e cosmologia feitas durante a apresentação das questões decoloniais e teses sobre colonialidade e *decolonialidade*, no capítulo 1 desta tese.

Não me proponho a verificar, nesta tese, qual o lugar que Sérgio Buarque reservou à temática indígena em “Raízes do Brasil” ou o lugar das populações indígenas na formação histórica do Brasil (SANTOS, 2018). Interesse-me no seu protagonismo, nos termos de Lélia Gonzalez, como amefricanos, na construção da “Améfrica” e da “amefricanidade” que, em Sérgio Buarque de Holanda, parece expressar-se como *cordialidade*. Destacarei três trechos do clássico buarqueano para introduzir as considerações preliminares do filósofo e ambientalista Ailton Krenak a respeito da violência colonial que edificou e continua edificando nossa sociedade, bem como suas críticas à concepção de humanidade no pensamento Ocidental (BARROS, 2021).

Sérgio Buarque alude às características dos indígenas que os tornam incompatíveis com a escravidão e sua liberdade “tutelada”:

O reconhecimento da liberdade civil dos índios — mesmo quando se tratasse simplesmente de uma liberdade “tutelada” ou “protegida”, segundo a sutil discriminação dos juristas — tendia a distanciá-los do estigma social ligado à escravidão. É curioso notar como algumas características ordinariamente atribuídas aos nossos indígenas e que os fazem menos compatíveis com a condição servil — sua “ociosidade”, sua aversão a todo esforço disciplinado, sua “imprevidência”, sua “intemperança”, seu gosto acentuado por atividades antes predatórias do que produtivas — ajustam-se de forma bem precisa aos tradicionais padrões de vida das classes nobres. (HOLANDA, 1995, p. 56)

Segue tratando do processo dissimulado de catequização, que utilizava o trabalho servil como estratégia de adestramento:

E depois, se esses índios ferozes são postos a servir nas lavras e lavouras, não entra aqui nenhuma injustiça clamorosa, “pois é para os sustentarmos a eles e aos seus filhos, como a nós e aos nossos”, o que, bem longe de significar cativo, constitui para aqueles infelizes inestimável serviço, pois aprendem a arrotear a terra, a plantar, a colher, enfim a trabalhar para o sustento próprio, coisa que, antes de amestrados pelos brancos, não sabiam fazer. É esse, segundo seu critério, o único meio racional de se fazer com que cheguem os índios a receber da luz de Deus e dos mistérios da sagrada religião católica, o que baste para sua salvação eterna, pois, observa, “em vão trabalha quem os quer fazer anjos antes de os fazer homens”. (HOLANDA, 1995, p. 126-127)

Continuando sua crítica ao perverso sistema de catequização:

Deixando de parte toda aquela rústica e especiosa pedagogia com que se procura disfarçar o serviço forçado do gentio em benefício de senhores particulares, é impossível desprezar a sentença cabal que aqui se lavra contra o sistema dos padres. Anjos, não homens, é o que pretendem realmente fabricar os inacianos em suas aldeias, sem conseguir, em regra, nem uma coisa, nem outra. Ainda nos dias de hoje é essa, sem dúvida, a mais ponderável crítica que se poderá fazer ao regime das velhas missões jesuíticas. (HOLANDA, 1995, p. 127)

Diante dessas passagens, gostaria de começar destacando alguns detalhes da vida de Ailton Krenak e de seu povo, os Krenak, que fundamentam seu pensamento social.

O Rio Doce é por eles chamado de *Watú Nek* e os Krenak se autodenominam *Borun Watu* ou povo do Rio Doce. O rio é considerado um de seus antepassados e, portanto, a ligação vai além de suas águas. O rio dá vida

aos Krenak – não admitem viver sem ele e, mais que isso, não existe vida sem ele. O *Watú Nek* é a mãe e pai do povo, desempenhando função vital desde o sustento até a religiosidade. Os Krenak acreditam que caciques e antepassados mortos em guerras contra-coloniais⁷¹, ao longo dos anos, foram lançados no leito do Rio, formando assim seu “corpo coletivo ancestral”. Após o “desastre-crime” de Mariana⁷², diz-se que os laços afetivos ancestrais, os rituais à beira do Rio, a pesca e as mais variadas formas de celebração foram abruptamente rompidas⁷³.

Isso nos remete ao discurso histórico de Ailton Krenak, em 4 de setembro de 1987, na Assembleia Nacional Constituinte, vestindo terno branco e pintando o rosto com tinta preta de jenipapo, como protesto às violências históricas sofridas pelos povos indígenas e os constantes retrocessos nos direitos dos povos originários. Krenak denuncia: “O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos mais de 8 milhões de quilômetros quadrados⁷⁴ do Brasil e os senhores são testemunhas disso” (KRENAK apud MOREIRA, 2022, p. 4). Há décadas que Ailton Krenak vem se dedicando como ativista e pensador dos movimentos indígenas, mas somente de 2019 para cá que sua obra começou a ser sistematizada. Concentrar-me-ei nos seus artigos: *Do sonho e da terra* (2020) e *Futuro ancestral* (2022) para esboçar sua interpretação do Brasil a partir do olhar indígena, trazendo algumas de suas ideias para reflexão e apresentando suas potencialidades para leituras do Brasil contemporâneo.

⁷¹ Os Krenak são os únicos remanescentes dos botocudos, principal força de resistência indígena dentre os povos originários.

⁷² “Em 05 novembro de 2015, ocorreu o pior acidente da mineração brasileira no município de Mariana, em Minas Gerais. A tragédia ocorreu após o rompimento de uma barragem (Fundão) da mineradora Samarco, que é controlada pela Vale e pela BHP Billiton. O rompimento da barragem provocou uma enxurrada de lama que devastou o distrito de Bento Rodrigues, deixando um rastro de destruição à medida que avança pelo Rio Doce. Várias pessoas estão desabrigadas, com pouca água disponível, sem contar aqueles que perderam a vida na tragédia. Além disso, há os impactos ambientais, que são incalculáveis e, provavelmente, irreversíveis”, disponível no site: <https://mundoeducacao.uol.com.br/biologia/acidente-mariana-mg-seus-impactos-ambientais.htm>. Acessada em 01/06/2024.

⁷³ Palavras da líder indígena Shirley Krenak: “tudo que nós tínhamos de mais valioso espiritualmente foi devastado, e agora o povo Krenak busca se fortalecer de forma constante. É muito difícil olhar todos os dias para essa água e não poder tocar no rio, porque ele se encontra morto para nós. Mataram a essência do nosso Watu. Eles nos dizem que o Rio vai voltar, mas a espiritualidade, a essência do Watu foi morta. E, mesmo que volte, todo o lençol freático que compõe o rio doce foi afetado, os pescadores pegam os peixes no rio e eles vêm cheios de tumores. Nossas crianças, até hoje, tomam banho nas caixas d’água, porque dentro do rio não pode ser”, acessada em 01/06/2024 e disponível no site: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/7-anos-da-tragedia-crime-em-mariana-morte-do-rio-doce-impacta-a-espiritualidade-do-povo-krenak>.

⁷⁴ Um hectare tem aproximadamente 10 mil m² e o Brasil tem 8.515.759 km².

Conforme já dito, Krenak, assim como Lélia Gonzalez e Paulo Freire, são subestimados na constituição das tradições do pensamento social e político brasileiro. Ademais, vem sendo reivindicado como intérprete decolonial do Brasil, pois oferece uma leitura particularmente inovadora do Brasil e uma crítica contundente à colonialidade, cujo conceito é apresentado pelo autor como forças coloniais que até hoje sobrevivem na mentalidade de muitos brasileiros (KRENAK, 2020, p. 41). De mais a mais, Krenak critica a violência colonial denunciando as práticas desumanas baseadas na ideia de que o colonizado não é humano. Da mesma forma que Frantz Fanon, que explica a desumanização do colonizado pelo esquema da divisão maniqueísta do mundo em *zona do ser* vs. *zona do não ser* (FANON, 2005, p. 54-59), Ailton Krenak trabalha com a concepção de humanidade vs. sub-humanidade (KRENAK, 2020, p. 21-22).

Krenak desenvolve essa ideia como segue:

Enquanto isso, a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse organismo que é a terra. Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade. Uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. [...] A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo uma abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. (KRENAK, 2020, p. 22-23)

Fanon alega que a colonização nos colocou na real condição de um *mundo que acabou* e que a sociedade colonial já nasceu enferma e seus integrantes desterrados desde então. Krenak ocupa-se do Antropoceno, uma era de colapso ambiental provocado pelo impacto das ações humanas. O pensador indígena afirma que o Antropoceno é caracterizado pela despersonalização da natureza – lembrando que na cosmovisão indígena, os elementos naturais são antepassados – e a cisão das nossas integrações e interações com o meio ambiente. Há, portanto, segundo Krenak, um descolamento entre mundos e a

desvalorização da vida. Ambos, Fanon e Krenak, propõem ideias para adiar o fim do mundo.

Krenak sugere:

Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? Quais estratégias esses povos utilizaram para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência desses povos. A civilização chamava aquela gente de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra eles, com o objetivo de transformá-los em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões de mundo (KRENAK, 2020, p. 28)

Dénètem Touam Bona (2020), já citado anteriormente, aponta que a exploração capitalista produz, necessariamente, ecocídios, ou seja, elimina todos os seres que não possam ser identificados como possíveis ativos, isto é, como recursos potencialmente lucrativos. A colonização foi permeada por genocídios e epistemicídios (BONA, 2020, p. 6). A colonialidade, enquanto permanência dos padrões de dominação (do poder, do ser, do saber e do sentir), produz ecocídios, que abarcam genocídios e epistemicídios. Ailton Krenak, então, em *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020) levantou duas questões fundamentais:

Qual o mundo que vocês estão agora empacotando para deixar às gerações futuras? OK, você vive falando de outro mundo, mas já perguntou para as gerações futuras se o mundo que você está deixando é o que elas querem? Sua resposta está no *futuro ancestral*. (KRENAK, 2020, p. 68)

Propõe, ali e em *Futuro ancestral* (2022), aproximarmo-nos da antiguidade e ansiarmos pelos ensinamentos dos nossos antepassados, valorizando-os no presente. Ao mesmo tempo, sugere buscarmos por algo que já está aqui, pois o futuro é ancestral justamente por isso: já está aqui.

Krenak anuncia:

O desafio que proponho aqui é imaginar cartografias, camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisemos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação. É maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja nas Américas, na África, na Ásia... Essas narrativas são presentes que nos são continuamente ofertados, tão bonitas que conseguem dar sentido às experiências singulares de cada povo em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta. [...] quando disparo minha visão sobre outros lugares da Terra, as cartografias sonhadas que vejo incluem aquela imagem fantástica do astronauta que, olhando do céu, exclamou: “A Terra é azul!”. O planeta é mesmo maravilhoso e é abraçado, em várias tradições de povos ameríndios – da terra do Fogo ao Alasca –, por uma poética permeada de sentido maternal (KRENAK, 2022, p. 32-33).

Voltando ao pensamento caribenho de Bona, que também coloca a questão de como devemos falar do futuro aos nossos filhos (BONA, 2020, p. 10), não devemos ceder ao fatalismo. Longe disso, devemos reabrir os horizontes de possibilidades. Ao pensarmos e teorizarmos, devemos utilizar a experiência poética como fonte criativa, para romper com o privilégio excessivo da *theoria* ocidental – pois a poesia é celebração da terra, dos céus, do cosmos. Diferentes tradições de raciocínio, cosmologias e cosmogonias... logo, diferentes subjetividades, sociabilidades e sociedades... por que não, Sociologias outras... imaginações, pensamentos e reflexões sociológicas diversas... nesse sentido, diz Dénètem, cosmopoética se revela como sim à vida e à humanidade. Para isso, é preciso reabilitar a potência do sonho⁷⁵, para apreender de fato o mundo como totalidade da vida (BONA, 2020, p. 10-11). Para Bona, sonhar é uma ecologia dos sentidos e da imagine-ação, em que encontramos e dialogamos com nossos ancestrais e outros mestres do invisível. É no sonho que a cosmopoética do refúgio acontece. É no sonho que os caminhos para a descolonização e para a *decolonialidade* se revelam.

Nessa mesma linha, Krenak afirma:

[...] não podemos nos render à narrativa de fim de mundo que tem nos assombrado, porque ela serve para nos fazer desistir dos nossos sonhos, e dentro dos nossos sonhos estão as memórias da Terra e dos nossos ancestrais. Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente

⁷⁵ Krenak afirma que “sonhar” é um processo disciplinado de buscar no sonho as orientações para nossas escolhas do dia-a-dia. A instituição do sonho é um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida e aplicação nas interações.

na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem inclusive silenciar os encantados [...]. (KRENAK, 2022, p. 37)

E completa:

Os orixás, assim como os ancestrais indígenas e de outras tradições, instituíram mundos onde a gente pudesse experimentar a vida, cantar e dançar [...]. Quando falo em adiar o fim do mundo, não é a este mundo em colapso que estou me referindo [...]. No entanto, efetivamente, estamos atuando no sentido de uma transfiguração, desejando o que Nego Bispo chama de *confluências*, e não essa exorbitante euforia da monocultura, que reúne os birutas que celebram a necropolítica sobre a vida plural dos povos deste planeta. Ao contrário do que estão fazendo, *confluências* evocam um contexto de mundos diversos que podem se afetar. É um termo talhado de maneira artesanal e local, por um homem quilombola, um brilhante pensador marginal neste universo colonial, um crítico sempre tranquilo e bem-humorado das tendências políticas. (KRENAK, 2022, p. 40-41)

Nos três trechos de “Raízes do Brasil” citados anteriormente, Sérgio Buarque expõe a visão do colonizador português em relação ao indígena: [1] aprendem a arrotear a terra, a plantar, a colher, enfim a trabalhar para o sustento próprio, coisa que, antes de amestrados pelos brancos, não sabiam fazer; [2] Deixando de parte toda aquela rústica e especiosa pedagogia com que se procura disfarçar o serviço forçado do gentio em benefício de senhores particulares, é impossível desprezar a sentença cabal que aqui se lavra contra o sistema dos padres; e [3] É curioso notar como algumas características ordinariamente atribuídas aos nossos indígenas e que os fazem menos compatíveis com a condição servil – sua “ociosidade”, sua aversão a todo esforço disciplinado, sua “imprevidência”, sua “intemperança”, seu gosto acentuado por atividades antes predatórias do que produtivas – ajustam-se de forma bem precisa aos tradicionais padrões de vida das classes nobres. Aqui, vemos o processo de classificação social, a partir da hierarquia superioridade vs. inferioridade, que Aníbal Quijano desenvolve ao elaborar sua perspectiva de modernidade/colonialidade, em que há uma sistemática divisão racial do trabalho e novas tecnologias de dominação/exploração foram desenvolvidas. Nossos povos originários foram desumanizados, inferiorizados e catequizados

através da pedagogia colonial dos padres jesuítas. Sérgio Buarque desenvolve a crítica da colonização dos indígenas de forma muito mais detida do que em relação aos escravizados africanos. No que tange a esse ponto, Sérgio Buarque se aproxima, relativamente, a Ailton Krenak. A violência da colonização produziu a humanidade do colonizador e a sub-humanidade do colonizado, segundo Krenak. É nesse sentido que a crítica da colonialidade é essencial, também de um ponto de vista indígena.

Finalizando, Krenak questiona:

Como considerar uma história da pátria no meio desse cemitério continental? Temos que nos insurgir, e as *confluências* podem nos ajudar nisso. Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável, foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias afetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, a vida á bala perdida e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia de finitude. (KRENAK, 2022, p. 42-43)

Trataremos melhor essa proposta político-cultural de Ailton Krenak no debate imaginativo com Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez e Paulo Freire. Mas cabe salientar que, quando se trata de crimes contra a humanidade, os genocídios que produzem o que Krenak chama de “cemitério continental”, devemos incluir os povos indígenas no debate. A colonização de concretiza com o genocídio e a colonialidade é a permanência, atualização e reprodução desse processo de eliminação de vidas racializadas. Não se trata somente de desterritorialização, territorialização e reterritorialização. É racialização, criminalização e extermínio. Essa é a lógica moderno-colonial. Povos indígenas e africano-descendentes compartilham essa luta plurissecular decolonial (contra a colonialidade) e contra-colonial (contra a lógica e projeto colonial persistente). É uma luta para acabar com o sistema, a lógica e a gramática que sobrevive e se retroalimenta da morte de populações racializadas. Krenak, ancorado em Nêgo Bispo, contribui com o debate por nos fazer refletir sobre pensar o social a partir da ancestralidade, ou seja, de atores sociais que não estão ali, mas em torno dos quais a vida social gira em torno e acontece. Em termos de produção de teoria atual, a dimensão imaginativa do pensamento negro e do pensamento indígena, que propõe o diálogo com a ancestralidade – como vimos em Lélia

Gonzalez, ao tratar de *Nanny*, e em Ailton Krenak, ao abordar o *Watu Nek* – coloca a questão: de que lugares o conhecimento pode ser produzido? O pensamento negro e o pensamento indígena são, ao que tudo indica, a centelha criativa para a renovação dos estudos e pesquisas em Pensamento Social Brasileiro. Para isso, é preciso crioulizar-se e o diálogo decolonial imaginativo pode ser um caminho possível.

5.2. SÉRGIO BUARQUE ENCONTRA ABDIAS NASCIMENTO, CLÓVIS MOURA E GUERREIRO RAMOS: EMBATE CRÍTICO PRELIMINAR

O exercício imaginativo de diálogo que inicio nessa seção, na verdade iniciou-se ao longo das seções anteriores. Desde a apresentação dos intelectuais e ideias fundamentais do pensamento decolonial – passando pelo debate em torno da canonicidade de Sérgio Buarque e de “Raízes do Brasil”, bem como pelos pensadores que deram base à perspectiva teórico-metodológica –, até a interpelação crítica dos renegados do pensamento brasileiro, fui articulando conceitos, categorias e ideias com o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda em “Raízes do Brasil”. Por estratégia, essas articulações reaparecem aqui neste quinto capítulo.

Aprendemos com Jorge Larrosa que pensar de outro modo exige ler, refletir, debater e escrever de outra forma. Sendo assim, considerando que essa tese é um exercício teórico e de pensamento, construí dois diálogos: [1] um preliminar, entre Sérgio Buarque, Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos; e [2] um principal, entre Sérgio Buarque, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak. Os conceitos, categorias e ideias trabalhados ao longo da tese são recuperados nesses diálogos, mas em estilo livre, sem citações, já que foram devidamente referenciados anteriormente. Será um esforço imaginativo para construir, como propõe Michael Burawöy, um diálogo que pode nunca ter ocorrido, mas é importante reconstruí-lo. Segundo o próprio Burawöy, *diálogo imaginário* significa inventar e imaginar conversas entre autores, conversas hipotéticas que lançam luz sobre a erudição e o pensamento do autor que está sendo confrontado.

Vale reiterar que as imagens dos encontros foram geradas com inteligência artificial, mas os textos dos diálogos não. Incluo as imagens por

acreditar que é importante conhecer a fisionomia dos intelectuais, principalmente os intelectuais insurgentes, em sua maioria racializados. É necessário ver que são homens e mulheres negros e/ou indígenas, não-modelares. Quando afirmo que os textos dos diálogos serão em estilo livre, serão apenas sem referências, já feitas anteriormente – quando algo novo surgir, será devidamente referenciado. Mas não totalmente em estilo livre, pois, obviamente, obedeço às regras gramaticais, estrutura e coerência lógica.

Cena 1 - Debate com os renegados do Pensamento Brasileiro.



Sérgio Buarque: Muito obrigado pelo convite para esse diálogo! Estou vendo que escolheram até o cenário, com o Morro da Rocinha ao fundo. Soube que tomaram conhecimento do meu encontro com Lélia Gonzalez, Ailton Krenak e Paulo Freire e decidiram ter uma conversa prévia comigo, a fim de compartilhar algumas percepções em relação à minha obra, “Raízes do Brasil”. Fico lisonjeado por todos terem lido e estarem dispostos a compartilhar suas considerações. Desde já, agradeço!

Guerreiro Ramos: Sérgio Buarque, eu que agradeço a você! Vou direto ao ponto. Vou me concentrar nas ideias fora do lugar e na questão do negro na Sociologia Brasileira. Precisamos conquistar autonomia em nosso pensamento brasileiro. Temos utilizado categorias induzidas da realidade europeia. Nosso pensamento social precisa criar autoconsciência e autodomínio da realidade brasileira. Chega de utilizarmos conceitos pré-fabricados. Carecemos de categorias, conceitos e ideias que reflitam experiências cognitivas genuinamente vividas. Essa é minha proposta de *redução sociológica*. Isso de maneira geral. Mas digo a você, como um autor canônico em nosso pensamento social e político. Nossa sociologia, em especial o pensamento social, precisa fazer um trabalho de crítica e autocritica e abrir um debate leal e franco para pôr em dúvida o que parece estar consagrado. Meu ponto é a sociologia do negro. É um problema, um engano a ser desfeito. Talvez o caminho seja nos debruçarmos sobre três fenômenos sociais que a sociologia hegemônica não tem dado conta: a colonialidade, a interseccionalidade e o Antropoceno. Talvez o diálogo com Lélia, Freire e Krenak gire em torno disso.

Sérgio Buarque: Muito obrigado, Guerreiro! Sua proposta de *redução sociológica* é brilhante! Ao escrever “Raízes do Brasil” na forma ensaio, procurei exercitar sua proposta metodológica, mesmo sem conhecê-la! Adotei a tipologia ideal weberiana, associada ao método latinoamericano de contrastes e contrários de Euclides da Cunha e Domingos Sarmiento para formular o *homem cordial* e a *cordialidade*! E deixei a obra aberta, como um livro-problema, para debater com intelectuais da minha geração e das futuras, sempre focado nas raízes de nossos males de origem e seus desdobramentos que permanecem, se

atualizam e se reproduzem. As alterações que fiz na obra são reflexo dessa postura metodológica.

Abdias Nascimento: Sérgio, muito obrigado por ter vindo! Não preciso nem ratificar as considerações de Guerreiro acerca da *redução sociológica*! Reconheço seu esforço teórico-metodológico em “Raízes”! Mas aqui estão, diante de você, três intelectuais negros que desenvolvem um pensamento negro a partir da existência e das experiências sociais do negro. O problema de “Raízes do Brasil” é o problema do negro e do indígena. O que ocorreu aqui foi um verdadeiro genocídio do povo negro e extermínio em massa do povo indígena! Dizer que o colonizador português não possui orgulho de raça é racismo mascarado e dissimulado! É sério que você acredita na benignidade de uma suposta escravidão não-racista, como diria o próprio Guerreiro? Escrever isso numa obra que pretende escrutinar nossas raízes é acreditar no mito do senhor benevolente, e dar ênfase a 1888 como ponto de virada no Brasil é crer no mito do africano livre! Negros e indígenas livres são matáveis e marginalizáveis! Como você mesmo diz em “Raízes”, os velhos padrões de dominação continuam nos governando, principalmente a fertilização de nosso solo com sangue, suor e lágrimas de negros e indígenas! Reivindico o protagonismo do povo negro e indígena na formação histórico-cultural do Brasil! Portugueses, africanos e indígenas tiveram, cada qual sua parcela de contribuição! Mas nossas raízes são, predominantemente, negras e indígenas! Você verá isso com Lélia, ao tratar da amefricanidade!

Sérgio Buarque: Agradeço, Abdias! Pelo visto, você não acredita na plasticidade social dos portugueses e na harmonia das relações entre senhores e escravos, certo?

Abdias Nascimento: Acredito na influência mútua, ou seja, na africanização de europeus e na europeização de africanos. Mas não a ponto dos portugueses “tornarem-se negros”! Eles nos odiavam! Nos imputavam trabalho forçado, tortura, violência física das mais diversas e morte! Você esqueceu da conflituosidade da relação senhor-escravo! Racismo estrutural e estruturante das relações! Violência, desumanização e morte!

Clóvis Moura: Sérgio, muito obrigado pela oportunidade! “Raízes do Brasil” é brilhante, mas tem questões sérias a resolver. Abdias não mencionou, mas o “Banzo” era muito comum entre os escravizados. Tratava-se de um estado de profunda melancolia e depressão, pela perda de sentido da vida, que levava o escravizado a morrer lentamente, por inanição ou suicídio. Acredita-se que era uma forma de resistência à violência da relação senhor-escravo. Na verdade, era resultado do trauma causado pelo sequestro em África, travessia forçada nos porões do navio negreiro e violência no cativeiro em terras brasileiras.

Sérgio Buarque: Admito que, possivelmente, me equivoquei na interpretação das relações entre colonizadores portugueses e escravizados africanos. Talvez eu tenha me limitado ao me basear na análise e interpretação prévia de Gilberto Freyre em “Casa-Grande e Senzala”.

Clóvis Moura: Há toda uma história das insubmissões e insurreições negras e indígenas na história do Brasil, desde nossas raízes. Nossos ancestrais lançavam-se do navio negreiro ao mar na travessia transatlântica, faziam o “Banzo”, fugiam e aquilombavam-se, dentre outras estratégias, como forma de resistência. As insurreições no Brasil colonial foram iniciativas dos escravizados ou das camadas populares e determinaram não só nossa formação, mas também as principais mudanças sociais no Brasil. A ideologia introjetada nos brancos brasileiros é de exclusão, marginalização e extermínio dos povos afro-indígenas e quilombolas. Nosso racismo foi dissimulado na ideologia do bom senhor, na ideologia da superioridade do branco estrangeiro, na ideologia do branqueamento e na ideologia da democracia racial. Mas as taxas de mortalidade dos escravizados, e de pessoas racializadas até os dias de hoje, desmistificam essas ideologias históricas. O que tivemos, de lá para cá, foi a edificação de “guetos invisíveis” para desterrar e exterminar populações racializadas. Você mesmo diz, no início de “Raízes”, que somos, ainda hoje, desterrados em nossa terra.

Sérgio Buarque: Muito obrigado, Moura! Obrigado mais uma vez, Guerreiro e Abdias! Fiquei atordoado! Muita coisa para pensar antes do encontro decisivo

com Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak. Tenham certeza que ouvi atentamente cada consideração! Acho até que outros clássicos do Pensamento Social Brasileiro deveriam ter esse diálogo com vocês!

5.3. SÉRGIO BUARQUE ENCONTRA LÉLIA GONZALEZ, PAULO FREIRE E AILTON KRENAK: DEFININDO OS TERMOS DO DEBATE

Nesta seção, vamos definir os termos do debate entre Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak. A proposta é recuperar as imagens em que analisam o quadro “América Invertida”, de Joaquín Torres-Garcia, “Pássaros”, de Santídio Pereira, “Dedicatória”, de Édouard Glissant e “Fanon encontra Bourdieu”, baseado no capítulo homônimo da obra *O Marxismo encontra Bourdieu*, de Michael Burawöy. Nessas cenas iniciais conversas hipotéticas entre os intelectuais, em torno das ideias de *leitura invertida*, “confluências”, “pensamento do tremor”, *diálogo imaginário* e *crioulização*. Nessa ordem, essas ideias informam o caminho teórico-metodológico desta pesquisa de tese.

Da mesma forma que na seção anterior, as imagens foram geradas com inteligência artificial, com base em informações detalhadas nossas e cujos prompts serão apresentados em anexo nesta tese. Os diálogos, em contrapartida, foram desenvolvidos em escrita livre, como já dito anteriormente. Omitiremos as referências, pois todas as ideias, conceitos e categorias foram devidamente referenciados previamente.

Cena 2 - Refletindo a partir da obra “América Invertida”



Paulo Freire: Precisamos pensar os caminhos teórico-metodológicos que orientarão nosso debate. Que tal fazermos uma (re)leitura invertida de “Raízes do Brasil”, para repensar os males congênitos do Brasil. Vamos, juntos, refletir sobre o quadro *A América Invertida*, de Joaquim Torres-Garcia. Tem uma réplica da obra exposta aqui. Basicamente, os elementos da obra são o mapa invertido da América, com o polo Sul retratado no novo norte, simbolizando a autonomia latino-americana em relação à Europa. Além disso, aparecem símbolos caros aos nossos povos originários, reforçando as raízes e a identidade latino-americanas, como o sol, a lua e o peixe, que representam, respectivamente, força vital, abundância e fecundidade. Temos também o sol no Oeste e a lua no Leste, com o Cruzeiro do Sul como referencial para sulear. Acredito que Torres-Garcia tenha marcado o Uruguai como centro do mapa, incluindo sua localização cartográfica, para representar a construção de uma cultura própria. Retratou a caravela, saindo do Oeste para o Leste, como proposta de movimento de descolonização. Interessante, não acham? É uma obra-texto! Exige apreciação plástico-textual! É uma obra que nos oferece um possível fio condutor para um pensamento invertido

Lélia Gonzalez: Estou encantada com a ideia de autodeterminação que Torres-García propõe ao centralizar e localizar o Uruguai na obra. Autodeterminação é o que o pensamento feminista propõe ao se lançar no desafio de repensar e reinterpretar o Brasil. Minha categoria político-cultural de amefricanidade traz consigo a ideia de autodeterminação. Ao autodeterminarem-se, como unidade, os povos amefricanos conseguem desmascarar as relações étnico-raciais dissimuladas, desvendar o mito da democracia racial e elaborar estratégias e formas de resistência às opressões geradas pela neurose cultural brasileira.

Ailton Krenak: Estou intrigado e pensativo! Essa ideia de pensar por inversão, a partir da obra “América Invertida”, nos oportuniza elaborar uma interpretação do Brasil como um constructo para outro tempo, um novo mundo. É uma ideia para adiar o fim do mundo. Se pensarmos que a colonialidade trata de forças coloniais que sobrevivem até hoje na mentalidade, inverter o ponto de vista, para

imaginar e pensar de outro modo, é eliminar essas forças colonizadoras. Os elementos da natureza são nossos ancestrais, como o sol, a lua, o peixe e o Cruzeiro do Sul, representados na obra. Para nós, povo Krenak, o Rio *Watu Nek* é o maior símbolo da ancestralidade. Nossos caciques e antepassados mortos são o corpo coletivo ancestral. São presença viva e presente. É preciso mudar a mentalidade para debater subjetividades, sociabilidades e a própria sociedade em outros termos. Também tem muito a ver com a noção de *futuro ancestral*.

Sérgio Buarque: Identifiquei-me demais com Torres-Garcia e sua atitude de buscar as raízes da sociedade uruguaia para a construção de uma identidade cultural e artística próprias. Mas, ao mesmo tempo, pensando na proposta de “inverter o pensamento”, estou atordoado com a possibilidade de outra escrita e outra leitura das nossas raízes histórico-sociais. Repensei os conceitos e ideias de “Raízes do Brasil” tantas vezes que estou exausto e, por isso, deixei como tarefa para as futuras gerações a releitura de perspectivas diversas e até contrapostas às minhas. Mas vou me esforçar para repensar o Brasil com vocês e estou aberto à autocrítica.

Paulo Freire: Meu caro Sérgio. Não somente dirigindo-me a você, mas também à Lélia e Ailton. A pedagogia do oprimido começa com esse exercício inicial de repensar os termos do debate, reformulando os pressupostos, reavaliando os fundamentos, ressignificando a problemática e reenquadrando a discussão. Tenho a convicção de que também exercitaremos a pedagogia da esperança, pois queremos um pensamento social e político genuinamente brasileiro, para propormos soluções aos nossos desafios atuais e deixarmos caminhos abertos para as futuras gerações.

Cena 3 - Discutindo a criouliização e o pensamento do tremor.



Sérgio Buarque: Todos concordamos que a proposta de leitura, reflexão e teorização invertida e a apresentação da obra *A América Invertida*, de Joaquim Torres-Garcia, feita por Paulo Freire, foram importantíssimas. Aproveitando o ensejo, gostaria de convidar a todos para conhecerem a dedicatória do escritor, poeta, teatrólogo e ensaísta martinicano Édouard Glissant ao curador e crítico de arte suíço Hans Ulrich Obrist. Venham comigo! Na imagem, há uma embarcação simbolizando o movimento contra-colonial de navegar pelos mares do mundo, especialmente os mares do Sul Global. Édouard Glissant introduz, com essa alegoria, o que chama de “pensamento do tremor” (*Le penseur du tremblement*), que consiste no ímpeto de recusa a quaisquer categorias de pensamento fixo ou imperativo. A embarcação, singrando os mares, representa o vaguear para entrar em contato com o mundo e os povos do mundo, extraindo,

da diversidade, a mundialidade (*mundialité*), através da poética e do pensamento do tremor. Reparem que, acima e abaixo do desenho da embarcação, com a caligrafia do próprio Glissant, temos a dedicatória “À Hans Ulrich. Por todo o Sul do Mundo... amigavelmente, Édouard Glissant”.

Lélia Gonzalez: Reparei que há dois elementos similares nas obras de Torres-Garcia e Glissant. Um é a embarcação, que em ambas aparece voltada para o leste, contra a corrente que trouxe o colonizador, numa simbologia marcadamente contra-colonial. Outro elemento é a ideia de sulear. Torres-Garcia inverte o mapa da América, colocando o Sul como referência. Glissant, na dedicatória, deixa expresso a Hans Ulrich que o pensamento do tremor acontece desde e por todo o Sul Global. Particularmente, eu relacionaria essa ideia de mundialidade com minha categoria político-cultural de amefricanidade. Podemos refletir juntos a respeito. De antemão, a amefricanidade sugere a unidade política e cultural dos descendentes dos povos africanos e indígenas na América, levando em consideração que o pilar central são as mulheres negras. Ouvir sobre o pensamento do tremor remeteu-me à célebre frase da querida Angela Davis: “Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela”⁷⁶. Os pilares da amefricanidade são as mulheres negras e indígenas. O pensamento do tremor surge da atitude decolonial dessas mulheres.

Ailton Krenak: Eu entendo “tremor” como um movimento violento e vibratório em várias direções. Dependendo da intensidade, pode ser devastador. Na minha percepção, o pensamento do tremor pode ser fonte de ideias para adiar o fim do mundo e construir um *futuro ancestral*. Tenho a impressão de que o pensamento do tremor indica que, em diferentes lugares do mundo, perspectivas de pensamento contra-coloniais questionam e desafiam o eurocentrismo, provocando verdadeiros abalos sísmicos. Talvez Glissant queira dizer que devemos provocar terremotos e maremotos no pensamento hegemônico. Eu

⁷⁶ Angela Davis costuma proferir essa frase nos diversos eventos que participa. Aqui no Brasil, ficou marcada sua fala no Seminário Internacional Mulheres Negras no Poder, ocorrido em julho de 2017, na Universidade Federal da Bahia, celebrando o Dia Internacional da Mulher Negra Latino-americana e Caribenha.

gostaria de navegar pelos mares do Sul Global para encontrar com os povos do mundo e, em comunhão com cada um deles, compartilhar a força do pensamento do tremor, sobretudo a força de resistência aos ecocídios.

Paulo Freire: Outro significado de “tremor” é de medo intenso, temor. Isso remete à violência moderno/colonial/capitalista/racista da colonização e da colonialidade. A dialética opressor-oprimido é baseada na violência que gera temor e mantém o oprimido inseparavelmente conectado ao opressor. Essa ordem injusta, criada e mantida pela violência, desumaniza opressor e oprimido. O pensamento do tremor, pelo que estou apreendendo, gera consciência de si no oprimido e o impulsiona para a ação. A pedagogia do oprimido está nessa luta pela libertação. Sei que Édouard Glissant trabalha com a ideia de poética da relação, que propõe “turbilhões de encontro” entre os oprimidos do mundo. Isso está intimamente relacionado à pedagogia do oprimido, pois segundo Glissant, o opressor, cuja identidade é fixa, não sustenta essa identidade relacional e coletiva do oprimido, que confere a este a capacidade de transformação profunda da cultura de dominação e da realidade opressora. É decolonial!

Sérgio Buarque: Vocês me deixaram pensativo acerca da minha convicção no devir-Brasil do mundo. Será que, realmente, daremos ao mundo o *homem cordial*? Será que nossa contribuição para o futuro da humanidade é a *cordialidade*? Vamos conversar a respeito.

Cena 4 - Pensando a confluência de saberes de Nêgo Bispo



Ailton Krenak: Estamos dispostos a dialogar sobre “Raízes do Brasil”, a partir de uma leitura invertida da obra, como aprendemos com Joaquín Torres-Garcia e assumindo o ponto de vista do pensamento do tremor, que está por trás da ideia de criouliização de Édouard Glissant. Aproveito para sugerir a concepção de *confluências* de Nêgo Bispo. Antes, vamos contemplar um dos quadros da coleção de xilogravuras “Pássaros”, de 2018, do artista plástico quilombola Santídio Pereira, conterrâneo de Nêgo Bispo. A coleção retrata a diversidade dos pássaros da Caatinga do Piauí, tendo como pano de fundo os saberes populares e a relação das pessoas com a natureza. Considero que a arte quilombola é um importante instrumento de preservação da memória e identidade negra desses povos, bem como de expressão da vida social e coletiva de suas comunidades. O mesmo se dá com os povos indígenas. Segundo Nêgo

Bispo, nossos ancestrais, a depender da relação que estabelecemos e mantemos com eles, nos guiam nas lutas contra-coloniais, para reconstrução e preservação de nossas comunidades. Foram as *confluências* de modos de vida e de pensamentos que fortaleceram os povos afro-confluentes, incluindo quilombolas e indígenas, para resistirem à violência da colonização e da colonialidade. E a ancestralidade, nosso corpo coletivo, que nos permitiu elaborar essa estratégia de *confluência* contra-colonial e decolonial. Essa ideia se aproxima muito do pensamento do tremor de Glissant.

Paulo Freire: Fiquei intrigado e fascinado com esse ponto de vista da *confluência* de saberes e com a ideia de um pensamento afro-confluente. A pedagogia do oprimido denuncia a ordem injusta que desumaniza tanto opressor quanto oprimido e cria a consciência no oprimido para que lute por sua libertação. A ideia de *confluência*, que propõe a união de saberes e pensares diversos, criando um pensamento circular, visa resgatar a humanidade e reconstruir ontologicamente tanto opressores quanto oprimidos. Nesse sentido, as lutas contracoloniais, pautadas na *confluência* de saberes, são a própria pedagogia do oprimido. É contra-colonial, mas, inquestionavelmente, decolonial.

Lélia Gonzalez: Como aprendemos com Édouard Glissant, os pensamentos de sistema, do colonizador ou do opressor, são lineares. Já os pensamentos de rastro, dos colonizados e oprimidos, tendem a ser circulares, para reconstrução cultural dos saberes e pensares. O pensamento do tremor acontece quando os rastros se juntam formando algo novo, irrompendo de forma tão poderosa que abala as estruturas. A amefricanidade é a identidade político-cultural que irrompe da contracolônização e da *decolonialidade*. Considero que os povos quilombolas e indígenas compartilham da amefricanidade e que a contracolônização é base da luta contra o racismo e sexismo na cultura brasileira.

Sérgio Buarque de Holanda: Em “Raízes do Brasil”, uma das proposições iniciais é a de que “somos, ainda hoje, uns desterrados em nossa terra”. Lá, eu estava me referindo à tentativa de implantação da cultura européia, assim como dos modos de ser, de fazer e de existir. Tanto que destaquei a sensação de que parecemos participar de um sistema de evolução próprio de outro clima e de

outra paisagem. A questão, como vocês bem colocaram, é que negros e indígenas é que sofreram as consequências desse processo. Mormente, as lutas dos povos originários, quilombolas e indígenas, é de resistência às reiteradas tentativas de desterritorialização, que continuam até os dias de hoje. É um ponto importante para nosso diálogo.

Cena 5 - Inspirando-se no encontro imaginário entre Fanon e Bourdieu



Lélia Gonzalez: Faremos uma releitura invertida de “Raízes do Brasil” e nos esforçaremos para articular uma *confluência* de saberes, visando produzir um pensamento do tremor que mexa com os alicerces do Pensamento Social Brasileiro. A proposta, na realidade, é crioular o Pensamento Social Brasileiro, no sentido de torná-lo genuíno, ao se tornar amefricano. Minha sugestão é que sigamos a proposta de *diálogo imaginário* de Michael Burawöy, em sua obra *O Marxismo encontra Bourdieu*, particularmente o capítulo *Colonialismo e revolução: Fanon encontra Bourdieu*. Vejam comigo! Olhem essa imagem! Fanon e Bourdieu estão em um espaço, possivelmente acadêmico, com vários homens brancos. Um ambiente negavelmente racista. Uma imagem exemplar de uma cultura racista e sexista! Além da concepção de *diálogo imaginário*, proponho que utilizemos os conceitos fanonianos de violência colonial, *sociogênese* e experiência vivida do negro. Estão todos intimamente

relacionados ao que chamo de neurose cultural brasileira. Esse conceito explica o racismo e sexismo decorrentes de nossa formação social e política.

Sérgio Buarque: Não há muito o que dizer diante disso, Lélia! Enquanto você falava sobre o racismo e o sexismo, e mais, sobre a neurose cultural brasileira, fiquei pensando sobre minhas formulações acerca do iberismo e da ausência de orgulho de raça do colonizador português. Se a forma de nossa cultura, ainda hoje, continua ibérica em grande medida, de fato, talvez tenhamos que repensar nossas raízes.

Ailton Krenak: Estamos vivendo o que Davi Kopenawa chama de “Queda do Céu”, uma alusão clara aos efeitos devastadores do Antropoceno, que chamei de “fim do mundo”. Nêgo Bispo, na mesma linha, afirma que estamos vivendo o fim deste mundo eurocristão, monoteísta, colonialista e sintético. Seria o fim do mundo criado pelo colonizador e pela colonialidade. Mas Nêgo Bispo tem a esperança de que também seja o momento de uma nova *confluência*. Também acredito que ainda seja possível ter ideias para adiar o fim deste mundo.

Paulo Freire: Conseguimos definir o fio condutor da nossa conversa. Essa dinâmica estrutural e existencial moderna, colonial, racista e sexista exige uma pedagogia do oprimido, embasada numa forte identidade e consciência. Parece-me que a amefricanidade é essa força. Tenho dúvidas, Sérgio Buarque, se sua *cordialidade* dá conta disso. Concordo com Lélia que os conceitos fanonianos de violência colonial, *sociogênese* e experiência vivida do negro, do indígena e das mulheres devam ser levados em consideração.

Sérgio Buarque: Bem. Eu já estou relendo “Raízes” aqui, internamente, com tudo que conversamos até aqui. Mas o fundamental é que o arcabouço teórico-metodológico para o nosso *diálogo imaginário* decolonial está definido, em quatro elementos, a saber: [1] leitura e pensamento invertido; [2] *confluência* e compartilhamento de saberes; [3] diálogo imaginativo; e [3] crioulização de pensamentos. Podemos entrar nas questões mais relevantes do debate. Continuemos daqui alguns dias. O que acham?

5.4. O ENCONTRO IMAGINÁRIO ACONTECE, MAS SERÁ QUE O DIÁLOGO DECOLONIAL SE CONCRETIZA?

Vimos, nas seções anteriores, que o encontro imaginário aconteceu. Primeiramente, entre Sérgio Buarque de Holanda, Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos, um embate crítico preliminar e preparatório. Em seguida, Sérgio Buarque encontra Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak, para definir os termos do debate. Nesta seção, vamos acompanhar as cenas mais relevantes desse encontro, para verificar se o diálogo decolonial, conforme delineado ao longo da tese, até aqui, se concretizou de fato.

Vamos repassar as dez teses sobre colonialidade e *decolonialidade*, bem como as cinco questões decoloniais que nortearão o debate. Lembrando que as imagens foram geradas com inteligência artificial, ao passo que as falas não. Todo o diálogo foi produzido em escrita livre, lembrando as principais ideias pormenorizadas no decorrer desta investigação.

Cena 6 - O encontro imaginário acontece



Sérgio Buarque: Muito obrigado pessoal, pela continuidade de nosso diálogo! Estamos aqui, próximos ao Cais do Valongo, que foi o principal porto de entrada de escravizados nas Américas e em frente ao Museu do Amanhã, que representa o futuro do Rio e do Brasil. Nada mais decolonial do que olhar para o passado, ressignificá-lo e visualizar um outro mundo e outro futuro possíveis. Estamos em um local muito significativo para iniciarmos a parte mais relevante de nosso encontro!

Lélia Gonzalez: Eu que agradeço, Sérgio! Reli “Raízes do Brasil”, desde nosso último encontro. Tenho algumas questões e considerações importantes. Mas também tive contato com uma dissertação de mestrado que extraiu 15 pressupostos e 5 pistas para um diálogo decolonial com seu pensamento, a partir de uma releitura crítica de sua obra. Os 15 pressupostos 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.

Paulo Freire: Estou aprendendo muito com todos vocês! Muito obrigado! Sérgio, também reli “Raízes” e Lélia sugeriu que eu também lesse a dissertação a que se referiu. Além dos 15 pressupostos, as 5 pistas para o diálogo decolonial são: [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: Muito obrigado pela leitura cuidadosa da obra! Realmente, esses são pontos centrais na minha interpretação das nossas raízes. Inclusive, desde a conversa que tive com Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos, tenho repensado muito tudo que escrevi sobre o *homem cordial* e a sociedade da *cordialidade*. Eles chamaram minha atenção para o problema histórico do negro na Sociologia brasileira e me propuseram um esforço de *redução sociológica* que, sinceramente, tem sido um desafio. Espero que vocês possam me ajudar!

Ailton Krenak: Sérgio, é uma imensa satisfação participar desse diálogo como representante dos povos indígenas! Fiz meu dever de casa e também reli “Raízes do Brasil” com prazer! Também tenho perguntas e considerações. Mas, antes, já que tocou no ponto de que a conversa com Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos fez você repensar suas ideias sobre a sociedade da *cordialidade*, queria falar a respeito. Você desenvolveu seus conceitos de *cordialidade* e *homem cordial* como “*tipo ideal*”, correto? Explorou a ferramenta metodológica weberiana para compreender a complexidade da realidade socio-histórica brasileira. Sabemos que se trata de um “quadro ideal” de pensamento, onde são matizadas relações e eventos da vida histórica. Ao que parece, essa imagem pensada, esse constructo do pensamento, por ser idealizado a partir da seleção de determinados traços da realidade, pode ser comparado a uma utopia. Weber nos ensinou que o “*tipo ideal*” deve ser construído mentalmente, a partir de características singulares e específicas da realidade, e formulado a partir da adoção de diversos pontos de vista. Acredito que, tanto a troca que você teve com Abdias, Moura e Guerreiro quanto a que estamos tendo agora são parte dessa assunção de diferentes pontos de vista de análise. O “*tipo ideal*” não é hipótese, mas ajuda a formular hipóteses sobre a realidade social. Cabe ao pesquisador determinar a aproximação ou afastamento do *tipo ideal* à realidade.

É provável que esse diálogo, mais do que resolver a questão da *decolonialidade* ou não na releitura de nossas raízes, nos ajude a formular novas hipóteses sobre nossos males de origem, como diria Eduardo Galeano.

Sérgio Buarque: Obrigado, Krenak! Eu diria que o conceito de *cordialidade* é tridimensional: trata dos indivíduos (*homem cordial*), de suas sociabilidades (*cordialidade*) e da própria sociedade brasileira (sociedade da *cordialidade*). Outras ideias que formulo em “Raízes”, especialmente *civilização de raízes rurais*, *revolução vertical*, *grande revolução brasileira* e aniquilamento das raízes ibéricas são desdobramentos desse conceito. Mas, falando do conceito de *tipo ideal* de Max Weber, que você destacou muito bem, o importante é o sentido subjetivo e a significação cultural do evento histórico que elaboramos como problema sociológico. Isto posto, é possível depreender em “Raízes do Brasil” o sentido subjetivo (influência ancestral do iberismo português) 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 de dominação), abarcados no modelo teórico típico-ideal *homem cordial*.

Lélia Gonzalez: Pensei exatamente isso ao ler “Raízes”, Sérgio! Você inovou ao incluir no seu argumento o senso de contrastes e contrários de Euclides Da Cunha e Domingos Sarmiento. Acredito que você fez um belo exercício de *redução sociológica* ao pegar uma ferramenta metodológica eurocêntrica e adaptar ao jeito de pensar latinoamericano. Você não chega a ser decolonial, mas seu pensamento tem um quê de *para-decolonialidade*, pois se aproxima da formulação do conceito de colonialidade. Se eu estiver errada, me corrija, mas você nos apresenta a fórmula *iberismo + domínios rurais = civilização de raízes rurais + cordialidade*. Procede? Eu ousaria dizer que falta algo que Sueli Carneiro chamou de “dispositivo de racialidade”⁷⁷ nessa fórmula. Se me permite, eu

⁷⁷ Conceito formulado com base nas ideias de dispositivo do filósofo francês Michel Foucault e de contrato racial do filósofo caribenho Charles Mills. A ideia é de que existe um “acordo” (contrato) entre “os iguais” (brancos) na forma de um dispositivo que organiza e hierarquiza as relações raciais no Brasil (CARNEIRO, 2023). Esse argumento foi formulado, posteriormente como “pacto da branquitude”, que amplia a ideia para o “acordo” firmado entre os que compõem

alteraria a fórmula para *iberismo + racismo + domínios rurais patriarcais = civilização de raízes rurais patriarcais + cordialidade*. O dispositivo de racialidade trata do racismo como estrutural e estruturante das subjetividades, das sociabilidades e da própria sociedade.

Paulo Freire: Concordo com Lélia quando afirma que esses elementos são indícios – já sinalizados pelos 15 pressupostos e 5 pistas apresentados anteriormente – de que você, Sérgio, se aproxima do pensamento decolonial. Poderíamos dizer que suas reflexões sociológicas trazem sintomas de uma *para-decolonialidade*. E o indicativo principal é a proximidade entre os conceitos de *cordialidade* (permanência dos velhos padrões coloniais patriarcais de dominação) e de *colonialidade* (continuidade, reprodução e atualização dos padrões coloniais de poder, saber, ser e sentir). Também corroboro o que Lélia pontuou: precisamos problematizar a ausência do racismo em suas reflexões.

Ailton Krenak: A racialização de povos africano-descendentes, indígenas e quilombolas foi na base da violência desumanizadora. Por isso que questiono a ideia de humanidade Ocidental. A colonização é um processo maniqueísta entre humanos e sub-humanos, colonizadores e colonizados, opressores e oprimidos, para utilizar os termos de Paulo Freire. Genocídio de negros e indígenas. Desterro e desterritorialização. Isso sem entrar no Antropoceno e nos ecocídios.

Paulo Freire: De acordo, Lélia e Krenak! Falta pedagogia do oprimido em “Raízes”, Sérgio! (risos)

Ailton Krenak: (risos) Precisamos de ideias para adiar o fim da sociedade da *cordialidade*!

Lélia Gonzalez: Minha solução é mudarmos o ponto de vista e olharmos para o Brasil como sociedade da amefricanidade! O que acha Sérgio?

o “eu hegemônico” (brancos) de silenciarem-se a respeito das opressões histórias perpetradas aos “outros subalternos” (não-brancos), para garantir privilégios, lugares sociais e manutenção das desigualdades.

Sérgio Buarque: Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos tentaram me preparar para essa conversa. Mas vocês elevaram o nível do debate. Obrigado! Vamos continuar em um local mais agradável.

Cena 7 - É possível um diálogo decolonial imaginário?



Sérgio Buarque: Muito obrigado pelo debate até aqui! Em nosso último encontro, nos concentramos no meu pensamento em “Raízes do Brasil”, especialmente nos conceitos e ideias de *homem cordial*, *cordialidade* e sociedade da *cordialidade*. Quase como continuidade da conversa que tive com Abdias Nascimento, Clóvis Moura e Guerreiro Ramos, vocês apontaram os limites do meu ensaio sobre a nossa formação histórico-social e chegaram a sugerir [1] mais pedagogia do oprimido em “Raízes do Brasil” (Paulo Freire); [2]

refletir sobre ideias para adiar o fim da sociedade da *cordialidade* (Krenak); e [3] mudar o ponto de vista de análise para sociedade da amefricanidade (Lélia).

Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak: (em uníssono) Isso mesmo!

Paulo Freire: Conversei com Sérgio sobre as questões decoloniais que nortearão nosso debate. São cinco: [1] Estamos considerando o encontro colonial como problema e de uma perspectiva de longo prazo? [2] Adotamos o ponto de vista do colonizado, bem como seu protagonismo na formação da sociedade colonial? [3] Levamos em conta o significado da colonização e da agência do colonizado? [4] Observamos a crítica à modernidade/colonialidade, do ponto de vista negro, indígena e das mulheres? [5] Consideramos o encontro colonial como fundante do Antropoceno e colocamos em debate cosmologias e cosmogonias outras?

Sérgio Buarque, Lélia Gonzalez e Ailton Krenak: (em uníssono) Entendido!

Sérgio Buarque: Vamos começar com o conceito de *sociogênese* de Frantz Fanon, já que estamos tratando da formação da sociedade brasileira. Estive estudando o pensamento decolonial e Walter Dignolo nos propõe recordarmos que a *sociogênese* é um conceito que não se baseia na lógica da de-notação, mas na lógica da enunciação e da classificação que tem o privilégio de classificar e, assim, decretar o racismo epistêmico (seres menos racionais) e ontológico (seres humanamente inferiores): é ontologicamente inferior e, portanto, também o é epistemicamente; é inferior epistemicamente e, portanto, também o é ontologicamente. Para Dignolo, o conceito de *sociogênese* surge no momento mesmo em que toma consciência de ser “negro”, não pela cor da pele, mas por causa do imaginário racial do mundo colonial moderno. Discutimos isso no debate com Abdias, Moura e Guerreiro. Nosso racismo dissimulado foi construído com as ideologias da democracia racial, enquanto as taxas de mortalidade dos escravizados no período colonial diziam outra coisa. As violências perpetradas pelos mercadores e senhores de escravizados eram inimagináveis. Exclusão, marginalização, tortura e morte, até hoje, é a ideologia introjetada na branquitude brasileira. Clóvis Moura chega a dizer que o racismo

mascarado edifica guetos invisíveis com objetivo de gentrificação, desterro e extermínio de populações racializadas. Abdias enfatizou, na mesma linha, o genocídio do povo negro. Negros, indígenas, quilombolas e populações racializadas são marginalizáveis e matáveis. A tomada de consciência de “ser negro” é o ponto de partida da *sociogênese* porque é aí que as estratégias de resistência, insurreições e insubmissões acontecem.

Ailton Krenak: No discurso que fiz, durante a assembleia constituinte, disse que o povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos mais de 8 milhões de metros quadrados do Brasil e que nossa sociedade tem testemunhado isso. Já disse, anteriormente, que colonialidade são forças coloniais que até hoje sobrevivem na mentalidade de muitos brasileiros. Nós, os Krenak, como também já havia dito, acreditamos que nossos antepassados mortos em guerras contracoloniais, ao longo dos anos, formam nosso “corpo coletivo ancestral”. Como nós, os povos originários do Brasil, enfrentamos a colonização, que queria acabar com nosso mundo? Quais estratégias nós utilizamos para cruzar esse pesadelo e chegar ao século XXI ainda esperneando, reivindicando e desafinando o coro dos contentes? Vi diferentes manobras que os nossos antepassados fizeram e me alimentei delas, da criatividade e da poesia que inspirou a resistência histórica dos nossos parentes ancestrais. A “civilização” nos chamava de bárbaros e imprimiu uma guerra sem fim contra nós, com o objetivo de nos transformar em civilizados que poderiam integrar o clube da humanidade. Muitas dessas pessoas não são indivíduos, mas “pessoas coletivas”, células que conseguem transmitir através do tempo suas visões de mundo. Essa guerra sem fim não é o que o pensamento decolonial chama de colonialidade? Não seriam esses os velhos padrões coloniais de dominação que você reitera várias vezes em “Raízes”, Sérgio?

Sérgio Buarque: Entendi seu ponto, Krenak! Mas tenho dificuldade de entender essa ideia de corpo coletivo ancestral. Abdias Nascimento trouxe, no diálogo que tivemos, o conceito de “Banzo”, que consiste na profunda melancolia e depressão que levava os escravizados a cometerem suicídio, seja se lançando ao mar durante a travessia transatlântica, seja por inanição através de longos períodos sem comer ou até mesmo comendo terra. Diz-se que o termo “Banzo”

vem do quimbundo “Mbanza” que significa “aldeia”, “cidade” ou “lugar de origem”, que remeteria à saudade lancinante ou melancolia que fazia o escravizado viver, mentalmente, em sua terra natal e chegava a ser tão intensa que o levava a desistir da própria vida. Outra possibilidade vem do quicongo “Mbanza”, que significaria “pensar”, “raciocinar” ou “lembrar”, que estaria relacionado ao estado de mergulho profundo nos próprios pensamentos e memórias, chegando a ignorar a todos à sua volta, incluindo o seu senhor. Eu falo em desterro em “Raízes do Brasil”, mas essa perspectiva epistemológica de conexão com a ancestralidade desafia a minha compreensão.

Ailton Krenak: Os povos afro-confluentes, como diria Nêgo Bispo, sobreviveram à colonização e à colonialidade pela união com a ancestralidade, como pessoas coletivas. De fato, é uma outra epistemologia, outra forma de pensar e teorizar. Como já me referi, povos caiçaras, indígenas, quilombolas, aborígenes, dentre outros, trazem consigo outras tradições de raciocínio, diferentes cosmogonias e cosmologias distintas à Ocidental. Isso implica em outras subjetividades, sociabilidades e sociedades. Isso exige sociologias outras. Demanda imaginação e reflexão sociológica inovadoras. Por isso que a Sociologia hegemônica e o cânone do Pensamento Social Brasileiro têm dificuldade de abarcar o pensamento negro e o pensamento indígena. Em *Os condenados da terra*, Frantz Fanon trabalha a dimensão do transe e do sonho como meios de acessar a ancestralidade e a espiritualidade para obter respostas, soluções e subterfúgios à situação colonial. Eu desenvolvo essa ideia em minhas obras. Nêgo Bispo também. Há um pensador caribenho, Dénetèm Touam Bona, que fala de “cosmopoéticas do refúgio”, propondo reabilitarmos a potência do sonho, para refletirmos sociologicamente com nossos ancestrais e mestres do invisível. Chega a falar de colonialidade dos sonhos, que é a tentativa de silenciar os encontrados, ancestrais e mestres do invisível que nos conectam à espiritualidade, para desistimos do sonho e não encontrarmos rotas de fuga da colonização e colonialidade. O “Banzo” faz parte dessa cosmopoética do refúgio e, por isso também, é estratégia de resistência.

Sérgio Buarque: Entendido, Krenak!

Lélia Gonzalez: Complementando o que Krenak acabou de explicar, na história de lutas e resistência das mulheres amefricanas [e dos amefricanos em geral] temos a figura de Nanny, considerada pilar da amefricanidade e mediadora entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Nanny ou “Grandy Nanny” é considerada a maior heroína do povo jamaicano. Transcende os limites da mera liderança mortal e ocupa o lugar de ancestral mítica originária, do qual os povos *maroons* (quilombolas) afro-caribenhos consideram-se descendentes. Seu caráter e poderes sobrenaturais advém do contato e conhecimento íntimo com o mundo dos espíritos. A mediação que faz entre vivos e mortos a tornou símbolo da resistência e perpetuação das sociedades *maroons*. As subjetividades, sociabilidades e a própria sociedade *maroon* giram em torno da ancestralidade. Isso é uma característica marcante da amefricanidade.

Ailton Krenak: O desafio que proponho aqui é imaginar cartografias, camadas de mundos, nas quais as narrativas sejam tão plurais que não precisemos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação. Não é maravilhoso que ainda existam essas memórias nas tradições de centenas de povos, seja nas Américas, na África, na Ásia? Essas narrativas são presentes que nos são ofertados e dão sentido às experiências singulares de cada povo, em diferentes contextos de experimentação da vida no planeta. A *decolonialidade* exige considerarmos essas várias tradições de raciocínio, cosmologias e cosmogonias. Em especial, devemos produzir um pensamento social que leve em conta essas experiências singulares em diferentes contextos. Por isso que um pensamento verdadeiramente brasileiro é amefricano. Não é isso, Lélia?

Lélia Gonzalez: Não tenho dúvidas disso, Krenak! Voltando ao pensamento de Sérgio Buarque, em “Raízes do Brasil”, minha hipótese é de que *cordialidade*, considerado o racismo na equação, é *amefricanidade*. Isso porque a categoria da amefricanidade incorpora todo o processo histórico de intensa dinâmica cultural de adaptação, resistência, resignificação e criação de novas formas de existência, que é afrocentrada. É a construção de uma identidade étnica e o resgate de uma unidade específica, forjadas no interior de diferentes sociedades ao longo da América Latina. A América é nossa referência etnogeográfica e amefricanos/amefricanas são os africanos escravizados e seus descendentes,

bem como os povos originários, que aqui chegaram bem antes da invasão das Américas por Cristóvão Colombo. Isso se aplica à reflexão e ao fazer sociológico, bem como ao Pensamento Social Brasileiro.

Ailton Krenak: Era disso que eu estava falando! Obrigado!

Lélia Gonzalez: Só finalizando e concluindo, já na época escravista, a amefricanidade se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra, nos dias atuais, nos *quilombos*, *cimarrones*, *cumbes*, *palenques*, *marronages* e *maroon societies*, por todo o continente latinoamericano. E mesmo antes, na chamada América pré-colombiana, ela já se manifestava, marcando decisivamente a cultura dos olmecas, por exemplo. Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos. Para descolonizar o Pensamento Social Brasileiro, é preciso um exercício de *redução sociológica* que o torne amefricano. Não devemos nos euro-referenciar (ir para o outro lado do Atlântico), mas sim nos amefricano-referenciar. Portanto, levanto mais uma hipótese: a *revolução em curso* que você propõe, Sérgio, é a amefricanização do Brasil, em todas as dimensões. Mas eu gostaria de ouvir Paulo Freire e também suas conclusões, Sérgio.

Paulo Freire: Eu sugeri mais pedagogia do oprimido em “Raízes do Brasil”, lembram? A perspectiva afro-indígena, e também quilombola, em minha humilde percepção, é plenamente pedagógica nesse sentido. O que eu quero dizer com isso é que falta a “Raízes do Brasil” o comprometimento com os povos historicamente oprimidos, mas que protagonizaram a construção de nossa sociedade. Pela releitura invertida da obra, meu caro Sérgio Buarque de Holanda não denuncia o colonialismo e a colonialidade. Isso é suficiente para eliminar qualquer possibilidade de considerá-lo decolonial, mas seus pressupostos e pistas apontam, como já sublinhamos aqui, uma *para-decolonialidade*. Minha definição de pedagogia do oprimido diz que, quanto mais as massas populares desvelam a realidade que devem transformar, tanto mais se inserem nela

criticamente. A pedagogia do oprimido propõe dialogar com as massas essas ações transformadoras. A pedagogia do oprimido que, no fundo, é a pedagogia dos homens empenhando-se na luta por sua libertação, tem suas raízes aí. E tem que ter nos próprios oprimidos, que se saibam ou comecem criticamente a saber-se oprimidos, um dos seus sujeitos. A pedagogia do oprimido, como pedagogia humanista e libertadora, terá dois momentos distintos. O primeiro, em que os oprimidos vão desvelando o mundo da opressão e vão comprometendo-se, na práxis, com sua transformação; o segundo, em que, transformada a realidade opressora, esta pedagogia deixa de ser do oprimido e passa a ser a pedagogia dos homens em processo de permanente libertação. Em qualquer destes momentos, será sempre a ação profunda, através da qual se enfrentará, culturalmente, a cultura da dominação.

Sérgio Buarque: Aprendi com Nelson Maldonado-Torres as dez teses sobre colonialidade e *decolonialidade*, que são: [1] colonialismo, descolonização e conceitos relacionados geram ansiedade, peça possibilidade de agência do colonizado; [2] colonialidade é diferente de colonialismo e *decolonialidade* é diferente de descolonização; [3] modernidade/colonialidade é uma forma de catástrofe metafísica que naturaliza a guerra e a violência colonial; [4] os efeitos imediatos da modernidade/colonialidade incluem a naturalização do extermínio, expropriação, dominação, exploração, morte prematura e condições que são piores que a morte, tais como a tortura e o estupro; [5] a colonialidade, como um conceito que envolve uma transformação radical do saber, do ser e do poder, leva à colonialidade do saber, à colonialidade do ser e à colonialidade do poder; [6] a *decolonialidade* está enraizada em um giro decolonial ou em um afastar-se da modernidade/colonialidade; [7] a *decolonialidade* envolve um giro epistêmico decolonial, por meio do qual o condenado emerge como questionador, pensador, teórico e escritor/comunicador; [8] a *decolonialidade* envolve um giro decolonial estético (e frequentemente espiritual) por meio do qual o condenado surge como criador; [9] a *decolonialidade* envolve um giro decolonial ativista por meio do qual o condenado emerge como um agente de mudança social; e [10] O giro decolonial é um projeto coletivo.

Lélia Gonzalez: Em relação à primeira tese, eu destacaria a ausência de conflituosidade entre portugueses e escravizados. A agência dos escravizados te causa ansiedade? Sobre a segunda tese, Sérgio, me parece que você tem uma ideia de colonialismo e de colonialidade, mas não de descolonização. Ou era só em “Raízes”? Quanto à terceira tese, a *diferença subontológica* e o *paradigma de guerra* são a expressão máxima da neurose cultural brasileira. Se o pensamento decolonial sustenta que a modernidade/colonialidade produziu catástrofe metafísica, como só se criou a civilização de raízes rurais e o *homem cordial* aqui, Sérgio? Dialogamos exaustivamente sobre a quarta tese. Acrescento que as mulheres são as que mais sofrem os efeitos da modernidade/colonialidade, devido às múltiplas opressões, especialmente o racismo e o sexismo. Não tratamos aqui, mas o pensamento afrocêntrico tem conceitos importantes como *maafa da escravidão*, de Marimba Ani, e *Shaku Sheti*, de Wade Nobles. Além de propostas do feminismo radical negro, como a “escrita do desastre”, de Cristina Sharpe, e “Vida após a morte da escravidão”, de Saidya Hartman. É urgente assumirmos uma postura decolonial no pensamento, na teoria, na pesquisa e na prática. Acerca da sétima tese, a experiência vivida do negro, do indígena e notadamente das mulheres é que provocará a emergência de sujeitos questionadores, pensadores, teóricos e escritores/comunicadores. Já esgotamos a oitava tese anteriormente. Não será possível um Pensamento Social Brasileiro outro se não houver um giro decolonial estético e espiritual. As mulheres negras são a imagem viva da nona tese. As mães pretas e a alfabetização de toda a sociedade no “pretuguês” é um giro decolonial ativista que, ao lado das manifestações culturais periféricas, determinou os rumos do país. A décima tese reconfirma o que dissemos ao longo de todo o debate: junto com a ancestralidade, formamos um corpo coletivo que desafia a colonialidade do poder, do ser e do saber. As mulheres negras são as protagonistas e força motriz desse projeto coletivo.

Ailton Krenak: O colonizado é um eterno pária subalterno e pensar a possibilidade de agência é temeroso. Devemos criar outro mundo onde diferentes mundos coexistam, com diferentes concepções de tempo, espaço e subjetividade. O ponto-chave por trás da modernidade/colonialidade é a racialização. A colonização deixou uma eterna ferida aberta e, além disso, a

violência mantém a *diferença subontológica* e o *paradigma de guerra*. Genocídio e ecocídio são a ideologia da branquitude. Lélia tem toda razão quanto à opressão das mulheres pelo racismo/sexismo. Atualmente, os feminicídios aumentaram exponencialmente. Tenho dúvidas, Sérgio, se a *grande revolução brasileira*, que você diz estar em curso, vai resultar na aniquilação das raízes ibéricas e inaugurar uma nova sociedade. É preciso assumir uma atitude decolonial e contracolonizar. É provável que esse giro epistêmico decolonial radical leve vocês às epistemologias indígenas, afro-brasileiras e quilombolas. Acredito que terão que considerar a potência da ancestralidade e as várias formas de conexão com a espiritualidade. A contra-colonização é, historicamente, esse giro-decolonial ativista. É um projeto coletivo e intergeracional.

Paulo Freire: Só gostaria de destacar que a pedagogia do oprimido, especialmente através da educação popular, que empodera as camadas populares, certamente é a fonte da força desse giro decolonial estético e espiritual que a oitava tese propõe. Confere agência e impulsiona para a práxis. Precisamos continuar esse debate, com outros intelectuais e ativistas. temos um longo caminho e muito trabalho pela frente.

Sérgio Buarque: Eu só tenho a agradecer a cada um de vocês!

Lélia Gonzalez, Ailton Krenak e Paulo Freire: (a uma só voz) Muito obrigado!

Assim como “Raízes do Brasil” é uma obra aberta e um livro-problema, aberta ao diálogo, releituras, reinterpretções e novas perguntas, de diferentes perspectivas, esse diálogo decolonial imaginativo se concretizou, mas não foi concluído. Se o ensaio é um estilo literário e acadêmico de problematização, esse debate hipotético também deve ser suscetível à crítica e aberto ao dissenso. Abre-se, então, um espaço de tensionamento e um horizonte de interpelações.

À GUIA DE ABERTURA PARA NOVAS REFLEXÕES

O diálogo decolonial imaginário se concretizou, mas permanece em aberto. E talvez essa seja precisamente uma de suas principais contribuições teóricas: demonstrar que o Pensamento Social Brasileiro continua sendo um campo inacabado, permanentemente aberto à releitura crítica, à interpelação epistemológica e à renovação de seus horizontes interpretativos.

Ao longo desta tese, partimos da compreensão de que a teoria social não se constitui apenas pela preservação dos clássicos, mas sobretudo pela capacidade de colocá-los em movimento através de novas perguntas, novos interlocutores e novas experiências sócio-históricas. Os clássicos não sobrevivem porque permanecem intactos, mas porque continuam sendo desafiados. Nesse sentido, dialogar criticamente com Sérgio Buarque de Holanda não significou reafirmar a estabilidade de sua interpretação do Brasil, mas tensioná-la a partir de perspectivas historicamente marginalizadas pelo cânone do Pensamento Social Brasileiro.

Desde o início desta investigação, uma das inquietações centrais que atravessou o percurso de pesquisa foi justamente a constatação de que boa parte do movimento contemporâneo de crítica ao eurocentrismo nas ciências sociais brasileiras avançou significativamente no diagnóstico da colonialidade do saber, mas ainda de forma insuficiente na elaboração sistemática de alternativas teórico-metodológicas capazes de renovar efetivamente o campo do Pensamento Social Brasileiro. Em muitos casos, a crítica ao cânone consolidou-se mais rapidamente do que a formulação de novos modos de leitura, articulação conceitual e produção de teoria social.

Foi precisamente nesse ponto que esta tese procurou intervir. O exercício realizado nesta investigação consistiu em promover uma releitura crítica de “Raízes do Brasil” desde uma perspectiva decolonial, articulando o pensamento de Sérgio Buarque de Holanda às formulações de Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak. Mais do que uma simples aproximação comparativa entre autores, o que esteve em jogo foi a construção de uma estratégia teórico-metodológico-epistemológica voltada à abertura do cânone e à ampliação das possibilidades interpretativas do próprio pensamento brasileiro.

Nesse percurso, uma das principais hipóteses desta pesquisa parece ter sido confirmada: o Pensamento Social Brasileiro pode ser criouliizado. Compreendida aqui não apenas como metáfora cultural, mas como método de articulação crítica entre tradições intelectuais distintas, a criouliização revelou-se uma possibilidade concreta de renovação teórica do campo. Ao colocar em interlocução perspectivas sociológicas, pedagógicas, indígenas, negras, populares e decoloniais, a tese buscou demonstrar que novas interpretações do Brasil emergem justamente das zonas de contato, fricção e confluência entre diferentes matrizes de pensamento.

Ao longo do trabalho, tornou-se evidente que a criouliização não implica dissolução indistinta de referências teóricas nem relativismo epistemológico absoluto. Trata-se, antes, de um procedimento crítico de deslocamento, rearticulação e reinterpretação conceitual que reconhece tanto as tensões quanto as possibilidades existentes entre diferentes tradições intelectuais. Criouliizar o Pensamento Social Brasileiro, portanto, não significa abandonar seus clássicos, mas reinscrevê-los em novos horizontes interpretativos, confrontando-os com questões historicamente negligenciadas pelo próprio campo.

A pesquisa também permitiu demonstrar que “Raízes do Brasil” permanece como obra estratégica para pensar a formação sócio-histórica brasileira, embora insuficiente para compreender integralmente as dinâmicas contemporâneas da colonialidade. Sérgio Buarque de Holanda identificou, com impressionante capacidade interpretativa, a permanência de estruturas e velhos padrões coloniais patriarcais na sociedade brasileira. Entretanto, sua formulação da cordialidade não incorpora adequadamente a centralidade do racismo, dos dispositivos de racialidade, da violência colonial contra populações negras e indígenas e das assimetrias de gênero que atravessam a experiência histórica brasileira.

Nesse sentido, a hipótese formulada ainda na pesquisa de mestrado – de que a cordialidade buarqueana poderia corresponder a uma espécie de colonialidade à brasileira – revelou-se apenas parcialmente sustentável. Ao longo desta tese, tornou-se evidente que existem aproximações importantes entre a percepção buarqueana da permanência dos velhos padrões coloniais e a formulação decolonial da colonialidade. Entretanto, a cordialidade, tal como

concebida em “Raízes do Brasil”, opera muito mais como descrição da sociabilidade afetiva brasileira do que como análise efetiva das estruturas racializadas de violência constitutivas da modernidade colonial brasileira.

Foi precisamente nesse ponto que o diálogo imaginário se revelou teoricamente produtivo. Lélia Gonzalez desloca radicalmente a cordialidade ao demonstrar que o verniz afetivo da sociabilidade brasileira opera como mecanismo de dissimulação do racismo estrutural e do sexismo colonial. Paulo Freire reinterpreta a cordialidade como parte da própria estrutura de domesticação das subjetividades oprimidas, exigindo uma pedagogia da conscientização, da libertação e da autonomia. Já Ailton Krenak desloca o próprio eixo da interpretação nacional ao questionar a ideia de formação do Brasil como processo civilizatório, recolocando-a como continuidade histórica da violência colonial contra povos indígenas, quilombolas e territórios ancestrais.

O debate imaginário permitiu, portanto, explicitar algo que permanecia apenas parcialmente visível na obra de Sérgio Buarque: a necessidade de racializar, generificar e territorializar a interpretação da formação brasileira. Em outras palavras, tornou-se impossível sustentar uma leitura contemporânea da sociedade brasileira sem considerar simultaneamente as dimensões do racismo estrutural, da colonialidade do poder, da violência epistêmica, do patriarcado colonial e das permanências históricas do processo de ocupação territorial.

Nesse sentido, a tese sustenta que uma leitura decolonial da formação brasileira exige o deslocamento simultâneo de três dimensões fundamentais do Pensamento Social Brasileiro: [1] do sujeito histórico privilegiado pelo cânone; [2] das categorias consideradas legítimas para interpretar o Brasil; e [3] das próprias formas de produção do conhecimento sociológico.

A contribuição desta pesquisa, portanto, não se limita à releitura crítica de Sérgio Buarque de Holanda. Ela reside, sobretudo, na tentativa de formular caminhos possíveis para uma renovação teórico-metodológica do Pensamento Social Brasileiro desde perspectivas negras, indígenas, populares e decoloniais. Trata-se de um movimento que busca ampliar o repertório interpretativo do campo sem abandonar sua tradição intelectual, mas colocando-a em tensão permanente com suas ausências históricas, seus silêncios epistemológicos e seus limites interpretativos.

Ao mesmo tempo, a tese procurou demonstrar que autores como Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak não devem ser lidos apenas como intelectuais vinculados a pautas identitárias específicas ou a experiências sociais particulares. Suas formulações possuem densidade suficiente para serem compreendidas como efetivas contribuições à teoria social contemporânea e às interpretações da formação brasileira. Parte importante da colonialidade presente no campo acadêmico consiste justamente na tendência de universalizar determinados autores europeus e particularizar intelectuais negros, indígenas e periféricos, notadamente as mulheres.

Assim, um dos movimentos centrais desta tese foi deslocar esses autores da posição de margens interpretativas para o centro da elaboração sociológica. Não se trata apenas de incluir novas vozes no cânone, mas de reconhecer que essas vozes transformam substantivamente os próprios critérios de interpretação do Brasil.

Do ponto de vista metodológico, esta tese também procurou experimentar formas alternativas de elaboração sociológica. O diálogo imaginário, a leitura invertida e a criouliização foram mobilizados não apenas como recursos estilísticos ou exercícios especulativos, mas como estratégias efetivas de produção de teoria social. Ao utilizar a imaginação sociológica como ferramenta metodológica, a pesquisa buscou demonstrar que determinados debates intelectuais, embora historicamente não ocorridos, podem possuir enorme relevância heurística e analítica quando reconstruídos criticamente.

Nesse aspecto, o diálogo imaginário revelou-se particularmente potente como procedimento metodológico porque permitiu tensionar categorias, explicitar lacunas interpretativas e confrontar diferentes tradições intelectuais sem reduzir os autores envolvidos a sínteses artificiais ou harmonizações simplificadoras. Não se buscou produzir consenso entre os interlocutores imaginários, mas tornar visíveis suas divergências, fricções, aproximações e incompatibilidades.

Além disso, o uso experimental de imagens produzidas por inteligência artificial introduziu uma dimensão visual e imaginativa ao exercício sociológico, permitindo especular, representar e tensionar encontros improváveis entre intelectuais de diferentes tradições. Mais do que um recurso ilustrativo, tais imagens funcionaram como dispositivos provocativos de reflexão acerca da

própria possibilidade de interlocução entre diferentes regimes de pensamento. Em certa medida, a utilização dessas imagens também procurou deslocar as fronteiras tradicionais da escrita acadêmica, incorporando elementos imagéticos e especulativos ao processo de elaboração sociológica.

Em termos epistemológicos, a tese buscou contribuir para a crítica à colonialidade do saber presente nas formas tradicionais de produção acadêmica. Em diferentes momentos desta investigação, tornou-se evidente que o Pensamento Social Brasileiro ainda opera sob forte dependência de hierarquias epistêmicas que tendem a considerar autores negros, indígenas, mulheres e intelectuais das margens como complementares, periféricos ou meramente identitários, enquanto determinadas tradições eurocentradas permanecem associadas à universalidade teórica.

Parte importante do esforço realizado aqui consistiu justamente em recusar essa divisão hierárquica do pensamento social. Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak não aparecem nesta tese como autores auxiliares ou vozes suplementares ao cânone. São tratados como intérpretes centrais da formação brasileira e como produtores legítimos de teoria social contemporânea. Ao final deste percurso, talvez uma das principais conclusões desta tese seja a de que a descolonização do Pensamento Social Brasileiro não depende apenas da incorporação de novos autores ao cânone, mas da transformação das próprias formas de ler, teorizar, pesquisar e imaginar o Brasil.

Isso implica reconhecer que o problema da colonialidade não se restringe ao conteúdo das interpretações sociais, mas atravessa também os modos de legitimação do conhecimento, as formas de escrita acadêmica, os critérios de reconhecimento intelectual e os próprios regimes de autoridade teórica presentes no campo universitário. Em outras palavras, descolonizar o Pensamento Social Brasileiro significa igualmente questionar quem pode teorizar, quais experiências são consideradas legítimas para produzir teoria e quais formas de elaboração intelectual são autorizadas institucionalmente.

Tal constatação conecta-se diretamente ao percurso formativo que atravessou esta pesquisa. Ao longo do doutorado, tornou-se evidente que a produção do conhecimento sociológico não ocorre apenas na relação individual entre pesquisador e bibliografia, mas também nos processos coletivos de leitura, debate, interlocução crítica e circulação pública das ideias. As disciplinas

cursadas, os seminários, os eventos acadêmicos, os embates conceituais e as críticas recebidas ao longo da pesquisa constituíram parte fundamental da elaboração teórico-metodológica desta tese.

Nesse sentido, esta investigação também procurou reconhecer algo frequentemente apagado pela escrita acadêmica tradicional: o caráter processual, coletivo e conflitivo da produção intelectual. As hipóteses aqui formuladas não surgiram de maneira linear ou isolada, mas foram sendo lentamente construídas, tensionadas e reformuladas em meio a debates, impasses, revisões conceituais e deslocamentos analíticos sucessivos.

Ao mesmo tempo, esta tese também se insere em um contexto mais amplo de renovação das ciências sociais brasileiras, marcado pelo avanço das críticas antirracistas, feministas, indígenas e decoloniais às formas tradicionais de produção do conhecimento. Nesse cenário, o esforço realizado aqui busca contribuir para um movimento ainda em curso de reconfiguração do campo do Pensamento Social Brasileiro, especialmente no que diz respeito à ampliação de seus interlocutores legítimos e de suas possibilidades teóricas.

As possibilidades futuras abertas por esta investigação são múltiplas. O diálogo decolonial imaginário pode ser expandido para outros clássicos do Pensamento Social Brasileiro, como Gilberto Freyre, Raymundo Faoro, Caio Prado Júnior, Florestan Fernandes, Oliveira Vianna ou Euclides da Cunha, colocando-os em interlocução crítica com intelectuais negros, indígenas, feministas, quilombolas e latino-americanos contemporâneos.

Da mesma forma, a noção de criouliização do pensamento pode ser aprofundada como categoria metodológica para a produção de teoria social no Sul Global, especialmente em contextos marcados por colonialidade, racismo estrutural e heterogeneidade cultural. Também há espaço para o desenvolvimento mais sistemático da ideia de leitura invertida como estratégia de interpelação crítica de clássicos e tradições intelectuais consolidadas.

Outra possibilidade importante de desdobramento reside na investigação das relações entre imaginação sociológica, inteligência artificial e produção do conhecimento nas ciências sociais contemporâneas. O uso experimental de imagens sintéticas nesta pesquisa sugere que novas formas de visualização, especulação e construção narrativa podem abrir caminhos metodológicos ainda pouco explorados no campo sociológico.

Além disso, as reflexões desenvolvidas nesta tese também podem ser ampliadas em pesquisas futuras voltadas à institucionalização de perspectivas decoloniais no interior do próprio campo do Pensamento Social Brasileiro, especialmente no que concerne aos currículos universitários, às políticas de canonização intelectual, às formas de circulação do conhecimento e às hierarquias acadêmicas ainda profundamente marcadas pela colonialidade do saber.

Finalmente, esta tese buscou contribuir para um movimento mais amplo de renovação do Pensamento Social Brasileiro. Não pela negação de sua tradição, mas pela ampliação de suas possibilidades interpretativas. Não pela destruição dos clássicos, mas pela abertura crítica de seus limites. Não pela substituição de um cânone por outro, mas pela construção de um campo intelectual mais plural, conflitivo, polifônico e historicamente implicado com as experiências sociais brasileiras.

Retomando as epígrafes desta tese, como homem negro, pesquisador e intelectual oriundo de uma experiência histórica marcada pelos efeitos persistentes da colonialidade, senti-me impelido a questionar os fundamentos eurocentrados do Pensamento Social Brasileiro e a contribuir, ainda que modestamente, para sua abertura epistemológica. O esforço realizado aqui representa menos um ponto de chegada do que uma abertura de caminhos possíveis.

Através do diálogo decolonial imaginário, tentamos deslocar a “multidão imensa de figurantes mudos”, evocada por Sérgio Buarque de Holanda, da posição de objeto secundário da história nacional para a condição de sujeitos coletivos da formação brasileira. Em alguma medida, toda a tese consiste nesse movimento de deslocamento do olhar: da centralidade exclusiva das elites intelectuais tradicionais para as experiências historicamente silenciadas da formação social brasileira.

Crioulizar o Pensamento Social Brasileiro significa reconhecer que nossas interpretações sobre o Brasil não podem continuar sendo produzidas exclusivamente a partir das mesmas vozes, dos mesmos enquadramentos e das mesmas hierarquias epistêmicas. Significa compreender que o `Pensamento Social Brasileiro do futuro dependerá, necessariamente, da capacidade de

estabelecer novas confluências entre diferentes tradições intelectuais, experiências históricas e formas de imaginar o país.

E talvez seja precisamente aí que resida a principal aposta desta tese: não em inaugurar isoladamente novas leituras do Brasil, mas em somar-se às múltiplas investidas críticas que, nas últimas décadas, vêm tensionando os limites epistemológicos, políticos e raciais do Pensamento Social Brasileiro. Nesse movimento mais amplo de abertura e renovação do campo, crioulizar o pensamento significa também reconhecer que muitas das perspectivas hoje chamadas de insurgentes jamais estiveram ausentes da história intelectual brasileira – apenas foram sistematicamente invisibilizadas, subalternizadas ou deslocadas para as margens do cânone.

Assim, mais do que anunciar algo inteiramente novo, esta tese busca participar de um processo coletivo de restituição, rearticulação e reencantamento crítico da imaginação sociológica brasileira, fazendo confluir saberes, memórias, ancestralidades e experiências históricas que continuam fundamentais para pensar não apenas o que o Brasil foi e é, mas sobretudo aquilo que ainda pode vir a ser.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

AIRA, César. O ensaio e seu tema. In: PIRES, Paulo Roberto (Org.). *Doze ensaios sobre ensaio*. São Paulo: IMS, 2018.

ALATAS, Syed Farid; SINHA, Vineeta. Introdução: Eurocentrismo, Androcentrismo e Teoria Sociológica. In: *A teoria sociológica para além do cânone*. São Paulo: Editora Funilaria, 2023.

ALEXANDER, J. C. A importância dos clássicos. In: Giddens, A. & Turner, J. (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

ALEXANDER, Jeffrey C. The centrality of the classics. In: GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan (orgs.), *Social Theory Today*, Stanford, CA, Stanford University Press, pp. 11-57, 1987.

ALVES, A. R. C et al. *Estabelecidos e Outsiders do Pensamento Social Brasileiro*. São Paulo: Pimenta Cultural, 2024.

ANDREWS, Kehinde. A nova era do império: como o racismo e o colonialismo ainda dominam o mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

ANI, Marimba. *Yurugu: an african-centered critique of European cultural thought and behavior*. Trenton: Africa World Press, 1994.

ARANTES, Paulo. Sentimento da dialética na experiência intelectual brasileira: dialética e dualidade segundo Antônio Candido e Roberto Schwarz. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

ARANTES, Paulo; ARANTES, Otília. Sentido da formação [online]: três estudos sobre Antônio Candido, Gilda de Mello e Souza e Lucio Costa. São Paulo: Sentimento da Dialética, 2021.

ARCINIEGAS, Germán. Nossa América é um ensaio. In: PIRES, Paulo Roberto (org.). Doze ensaios sobre ensaio. São Paulo: IMS, 2018.

ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ASSUNÇÃO, Marcello; TRAPP, Rafael. É possível indisciplinar o cânone da história da historiografia brasileira? Pensamento afrodiaspórico e (re)escrita da história em Beatriz Nascimento e Clóvis Moura. Revista Brasileira de História, v. 41, n. 88, p. 229–252, set. 2021.

ASSUNÇÃO, Marcello. As injustiças de Clio revisitado: Clóvis Moura e a crítica da branquitude no campo historiográfico. Revista História da Historiografia, Ouro Preto, v. 15, n. 38, p. 231-252, jan.-abr. 2022.

ASSUNÇÃO, Marcello. Uma “epistemologia da ignorância”? Os estudos críticos da branquitude e a crise do cânone de “intérpretes do Brasil”. Revista de Teoria da História, Goiânia, v. 27, n. 1, p. 171–188, 2024.

AZEVEDO, Mario. A obra-texto de Joaquín Torres-Garcia. Tese (Mestrado em História, Teoria e Crítica de Arte) – Programa de Pós-graduação em Artes Visuais do Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

AZOULAY, Ariella Aisha. História potencial: desaprender o imperialismo. São Paulo: Ubu Editora, 2024;

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89–117, mai. 2013.

BALLESTRIN, Luciana. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O Elo Perdido do Giro Decolonial. *Dados*, v. 60, n. 2, p. 505–540, abr. 2017.

BARROS, Douglas Rodrigues. Contra Nêgo Bispo. Blog da Boitempo, São Paulo, 21 jan. 2026. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2026/01/21/contra-nego-bispo/>. Acesso em: 24 jan. 2026.

BARROS, Randra Kevelyn Barbosa. O pensamento de Ailton Krenak: voz intelectual indígena no Brasil. *Revista Entrelaces*, v. 11, n. 23, jan.- mar. 2021, pp. 214-227.

BASTOS, Elide Rugai. Atualidade do Pensamento Social Brasileiro. *Sociedade e Estado*, v. 26, n. 2, p. 51, 2011.

BENTO, Cida. O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

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

BHABHA, Homi K. O compromisso com a teoria. In: *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998, p. 43-69.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/Piseagrama, 2023.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Fazer um retorno: contribuição ao caminho de pesquisa. In: *Saberes plurais e epistemologias aterradas [recurso eletrônico]: caminhos de pesquisa na psicologia e ciências*. Niterói: Eduff, 2020.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. Somos da terra. Belo Horizonte: Piseagrama, n. 12, p. 44 - 51, 2018.

BISPO DOS SANTOS, Antonio. Colonização, Quilombos: modos e significados. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

BONA, Dénètem Touam. Cosmopoéticas do refúgio. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2020.

BOMFIM, Manuel. A América latina: males de origem [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2008.

BOTELHO, André. Passado e futuro das interpretações do país. Tempo Social, v. 22, n. 1, p. 47–66, jun. 2010.

BRANDÃO, Gildo Marçal. Linhagens do pensamento político brasileiro. Dados - Revista de Ciências Sociais, v. 48, n. 2, pp. 231-269, 2005.

BRAUDEL, Fernand. O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo na Época de Filipe II. São Paulo: Edusp, 2016, 2 v.

BURAWÖY, Michael. Prefácio / Colonialismo e revolução: Fanon encontra Bourdieu. In: O marxismo encontra Bourdieu. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

CANDIDO, Antonio. O significado de Raízes do Brasil. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 9-22.

CARNEIRO, Sueli. Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOUEL, Ramon (Orgs.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de

Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso Sobre o Colonialismo. Blumenau: Editora Letras Contemporâneas, 2010.

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

CHALHOUB, Sidney; PINTO, Ana Flávia (Orgs.). Pensadores negros, pensadoras negras: Brasil, séculos XIX e XX. Belo Horizonte: Fino Traço, 2016.

CHAMBERLAIN, Muriel Evelyn. Decolonization: The Fall of the European Empires. Oxford: Blackwell Publishers, 1985.

CHAMOISEAU, Patrick; BERNABÉ, Jean; CONFIANT, Raphaël. Éloge de la criolité. Paris: Gallimard, 1990.

CHAMOISEAU, Patrick; SHIERINGHAN, Olivia. From creolization to relation (Interview). Oxford Diasporas Programme, 2012.

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

COLLINS, Patrícia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, p. 99-127, jan.- abr. 2016.

COLLINS, Patrícia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. Cadernos Pagu, n. 51, p. e175118, 2017.

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

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.

COSTA, Sérgio. A construção sociológica da raça no Brasil. *Revista Estudos Afro-asiáticos*, v. 24, n. 1, pp. 35-61, 2002.

COSTA, Sérgio. Desprovincializando a Sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 21, n. 60, pp. 117-134, fev. 2006.

COSTA, Sergio. O Brasil de Sérgio Buarque de Holanda. In: *Sociedade e Estado*, v. 29, n. 3, pp. 823-839, set.-dez. 2014.

DANNER, Leno; DANNER, Fernando; DORRICO, Julie. Pacificando o branco: uma história da modernidade contada pelos indígenas. *Trans/Form/Ação*, v. 45, n. spe, p. 379-414, 2022.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia* (vol. 4). São Paulo: Editora 54, 1997.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Dialogando com Sérgio Buarque de Holanda. *Ciência e Cultura* [online]. v. 54, n.1, pp.68-69, 2002.

DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

DU BOIS, W.E.B. *The souls of black folks*. New Haven: Yale University Press 2015.

DUTRA, Guilherme Pessoa. O ser negro como locus de interpretação do Brasil: gênese e desenvolvimento dos impulsos criativos do pensamento social afro-brasileiro no século XX. *Revista Aurora*, Marília, SP, v. 17, p. e024016, 2024.

EISENSTADT, Shmuel. Múltiplas Modernidades. *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 35, 2001, p. 139-163.

FANG, Nini. Imaginal dialogue as a method of narrative inquiry. *Narrative Inquiry*, v. 30, 4 p. 41-58, 2020.

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

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020

FARIAS, Márcio. Clóvis Moura e o Brasil. São Paulo: Editora Dandara, 2019.

FARIAS, Márcio. Uma esquerda marxista fora do lugar: pensamento adstringido e a luta de classe e raça no Brasil. *SER Social*, Brasília, v. 19, n. 41, p. 398-413, jul.-dez./2017.

FELDMAN, Luiz. Um clássico por amadurecimento: Raízes do Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 28, n. 82, p. 119–140, jun. 2013.

FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA. Índice de vulnerabilidade da juventude negra à violência. São Paulo: FBSP, 2024.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan. Introdução. In: GIDDENS, Anthony e TURNER, Jonathan (Orgs.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

GLISSANT, Édouard; OBRIST, Hans Ulrich. *Conversas do Arquipélago*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. O Pensamento do tremor. Juiz de Fora: Gallimard/Editora da UFJF, 2014.

GLISSANT, Édouard. Poética da Relação. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

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.

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

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade / Nanny: pilar da amefricanidade. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Orgs.). Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GORENDER, Jacob. Marcino e Liberatore: diálogos sobre marxismo. Social-democracia e liberalismo. São Paulo: Editora Ática, 1992.

GRAHAN, Richard; HOLANDA, Sérgio Buarque de. An Interview with Sergio Buarque de Holanda. The Hispanic American Historical Review, v. 62, n. 1, pp. 3-17, 1982.

GRONDIN, Marcelo; VIEZZER, Moema. Abya Yala!: genocídio, resistência e sobrevivência dos povos originários das Américas. Rio de Janeiro: Bambual Editora, 2021.

GUERREIRO RAMOS, Alberto. O Problema do Negro na Sociologia brasileira. In: SCHWARTZMAN, Simon et ali. O Pensamento Nacionalista e os “Cadernos de Nosso Tempo”. Brasília: Câmara dos Deputados e Editora da Universidade de Brasília, 1981, p. 39-69.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. A modernidade negra. Teoria e Pesquisa, n. 42 e 43, pp. 41-61, jan.-jul. 2003.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. Formações nacionais de classe e raça. Revista Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 28, n. 2, pp. 161-182, 2016.

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

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A democracia é difícil [Entrevista cedida a João Marcos Coelho]. Veja, n. 386, p. 3-6, 28 jan. 1976.

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

JACINTO, Ramatis. ÌMÓ - Panorama do Pensamento Negro Brasileiro. São Paulo: Nefertiti Editora, 2009.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos: problemas teóricos e práticos. Estudos Históricos, v. 5, n. 10, p. 134-146, 1992.

KRENAK, Ailton. Do sonho e da terra. In: Ideias para adiar o fim do mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 2020, p. 25-54.

KRENAK, Ailton. Futuro ancestral. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. BUENOS AIRES: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

LAO-MONTES, Agustín. Fanon y el Socialismo del Siglo XXI: Los Condenados de la Tierra y la Nueva Política de Des/Colonialidad y Liberación [Prólogo]. In: FANON, Frantz. Los condenados de la tierra. La Habana, Casa de las Américas, 2011.

LAO-MONTES, Agustín. Hilos descoloniales: Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 7, p. 47-79, Dec. 2007.

LAO-MONTES, Agustín. La filosofía de la liberación y sus avatares descoloniales en clave de africanía. *Analysis. Claves de Pensamiento Contemporáneo*, 2017, v. 20, n. 5, pp.1 - 37.

LAO-MONTES, Agustín. Latino-americanismo: atravessando genealogias e cruzando fronteiras. *Caderno CRH*, Salvador, v. 13, n. 32, p. 87-108, jan.-jun. 2000.

LARROSA, J. O Ensaio e a Escrita Acadêmica. In: *Educação & Realidade*, v. 28, n. 2, pp. 101-115, 2003.

LIMA, Jacob Carlos; BOMENY, Helena. SBS Memória Retratos [recurso eletrônico]: sociólogos e sociólogas brasileiros. Florianópolis: Tribo da Ilha, 2021.

LOPES, Wallace. Trauma do tronco: o holocausto negro. Belo Horizonte: Estudos Urbanos, 2020.

LÖWY, Michael. A contrapelo. A concepção dialética da cultura nas teses de Walter Benjamin (1940). *Revista Lutas Sociais*, n. 25-26, p. 20–28, 2011.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Cartografia do pensamento político brasileiro: conceito, história, abordagens. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 19, pp. 75-119, 2016.

LYNCH, Christian Edward Cyril. Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos: o pensamento sociológico (1953-1955). *Cadernos CRH*, v. 28, n. 73, p. 27-45, 2015.

MAGNO, M. D.; MILAN, Betty. *América Latina: introdução a uma abertura*. Rio de Janeiro: Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1980.

MAIA, João Marcelo. O Pensamento Social Brasileiro e a imaginação pós-colonial. *Revista Estudos Políticos*, v. 1, n. 1, p. 64-78, 2010.

MAIA, João Marcelo. Ao sul da teoria: a atualidade teórica do Pensamento Social Brasileiro. In: *Sociedade e Estado*, v. 26, n. 2, pp. 71-94, mai.-ago. 2011.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press, 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No. 9: 61-72, julio-diciembre 2008.

MALDONADO-TORRES, Nelson. O que é a crítica decolonial? (ENTREVISTA). *Fronteiras - Revista Catarinense de História*, n. 44, p. 10-39, ago. 2024.

MALERBA, Jurandir. A atualidade de Sérgio Buarque de Holanda [Aula Magna]. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 14, n. 25, p. 9-20, jul.-dez. 2012.

MELLO, Evaldo Cabral de. "Raízes do Brasil" e depois. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26a ed. São Paulo: Companhia de Letras, 1995.

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

MICELI, Sérgio. Condicionantes do desenvolvimento das Ciências Sociais (1930-1964). In: MICELI, Sérgio (Org.). História das Ciências Sociais no Brasil. São Paulo: Editora Sumaré, 2001.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adélia. Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. Civitas: Revista De Ciências Sociais, v. 14, n. 1, pp. 66–80, 2014.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Revista Brasileira De Ciências Sociais, v. 32, n. 94, pp. 1-18, jun. 2017.

MIGNOLO, Walter. Desafios decoloniais hoje. Revista Epistemologias do Sul, v. 1, n. 1, pp. 12-32, 2017.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF, n. 34, p. 287-324, 2008.

MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa, 2007.

MIGNOLO, Walter. Novas reflexões sobre a “ideia de América Latina”: a direita, a esquerda e a opção decolonial. CADERNO CRH, Salvador, v. 21, n. 53, p. 239-252, mai.-ago. 2008.

MLODINOW, Leonard. Elástico: como o pensamento flexível pode mudar nossas vidas. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MORAES, Monica Isabel de. Duas Raízes: o ensaísmo de Sérgio Buarque de Holanda. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

MOREIRA, Adriano De Lavor. “Ser índio deixou de ser sinônimo de escondido no mato”: uma conversa sobre visibilidade com Ailton Krenak. *Revista de Antropologia*, v. 65, n. 3, p. e202285, 2022.

MOTA NETO, João Colares da. *Por uma pedagogia decolonial na América Latina: reflexões em torno do pensamento de Paulo Freire e Orlando Fals Borda*. Curitiba: CRV, 2016.

MOURA, Clóvis. *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Global Editora, 1983.

MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala [Coleção A Questão Social no Brasil 6]*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

MURLENDER, Laura. La escuela de Joaquín Torres-García y su tesis americanista: Buscar a America. *Diversidad Intercultural*, numero 9, Año 5, pp. 43-59, diciembre 2014.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.

NASCIMENTO, Abdias. *O Quilombismo: documentos de uma militância panafricanista*. Rio de Janeiro: Vozes, 1980.

NICOLAZZI, Fernando. Raízes do Brasil e o ensaio historiográfico brasileiro: da história filosófica à síntese sociológica, 1836-1936. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 36, n. 73, pp. 89-110, 2016.

NOBLES, Wade. Sakhu Sheti: retornando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin et al. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

OBRIST, Hans Ulrich; GLISSANT, Édouard. *Conversas do arquipélago*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2023, 160p.

OLIVEIRA, Lucas; ALVES, Ana. Relendo a teoria sociológica brasileira à luz da crítica pós-colonial. *Sociedade e Estado*, v. 38, n. 1, p. 211–211, jan. 2023.

OLIVEIRA, Nuno. Canônicos, anticanônicos, e nenhum cânone em absoluto: ir “para além do cânone” ou escrutinar as opções anticanônicas? *Sociologia, Problemas e Práticas*, n. 105, p. 141-158, 2024.

PALERMO, Zulma. A opção decolonial como um lugar-outro de pensamento. *Epistemologias do Sul*, v. 3, n. 2, pp. 44-56, 2019.

PALERMO, Zulma. El mito de la modernidad en America Latina. *Astrolabio, Nueva Época*, n. 13, pp. 97-113, 2014.

PAULA, João Antônio de. Sérgio Buarque de Holanda e as Ciências Sociais. *Mediações: Revista de Ciências Sociais*, v. 9, n. 1, pp. 9-31, 2004.

PÉCAUT, Daniel. Os intelectuais e a política no Brasil: entre o povo e a nação. São Paulo: Editora Ática, 1990.

PEREIRA, Amauri Mendes. Vale (também) o que está escrito: o Pensamento Negro Contemporâneo como parte do Pensamento Social no Brasil (1º parte). *Revista Espaço Acadêmico*, v. 11, n. 120, p. 71-84, mai. 2011.

PEREIRA, Amauri Mendes. Vale (também) o que está escrito: o Pensamento Negro Contemporâneo como parte do Pensamento Social no Brasil (2º parte). *Revista Espaço Acadêmico*, v. 11, n. 122, p. 7-20, jul. 2011.

PEREIRA, Carlos Alberto; HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Orgs). *Patrulhas ideológicas: arte e engajamento em debate*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

PINHO, Osmundo; FIGUEIREDO, Angela. Ideias fora do lugar e o lugar do negro nas ciências sociais brasileiras. *Estudos Afro-Asiáticos*, v. 24, p. 189-210, 2002.

SARDENBERG, Ricardo; NAVES, Rodrigo. Santídio Pereira: incisões recortes encaixes. Porto Alegre: Fundação Iberê Camargo, 2022.

PERICÁS, Luiz Bernardo; SECCO, Lincoln (Orgs.). Intérpretes do Brasil: Clássicos, Rebeles e Renegados. São Paulo: Boitempo Editorial, 2014.

PERRUSO, Marco Antonio. A Noção de ideias fora do lugar e a “Intuição” Antidualista no Pensamento Social e Político Brasileiro. *Brasiliana: Journal for Brazilian Studies*, [S. l.], v. 13, n. 1, 2024.

PERRUSO, Marco Antonio. Educação popular, pensamento social e classes populares no Brasil. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*, v. 7, n. 2, jul.-dez. 2016.

PERRUSO, Marco Antonio. Classificações do Pensamento Brasileiro em Perspectiva Sociológica. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, n. 11, p. 2011-248, set. 2020.

PERRUSO, Marco Antonio. Revendo mapeamentos do pensamento brasileiro. *Em Tese*, v. 14, n. 1, pp. 12-30, 2017.

PIMENTA, Olímpio. Observações sobre a honestidade intelectual em Nietzsche. *Artefilosofia*, Ouro Preto, n.8, p. 134-138, abr. 2010.

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

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. Lélia Gonzalez. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RIBEIRO, Marcelo; VIDEIRA, Antonio Augusto. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 519-535, 2004.

ROCHA, João Cezar de Castro. “Raízes do Brasil”: biografia de um livro-problema. In: MARRAS, S. (Org.). Atualidade de Sérgio Buarque de Holanda. São Paulo: Edusp; IEB, 2012.

ROSA, Marcelo. Sociologias do Sul: Ensaio bibliográfico sobre limites e perspectivas de um campo emergente. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, v. 14, n. 1, p. 43–65, jan. 2014.

SANCHES, Dalton. Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre: das competições literárias ao anátema histórico-ensaístico. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 14, n. 35, p. 255–285, 2021.

SANCHES, Rodrigo. A formação intelectual de Sérgio Buarque de Holanda. *Intelligere: Revista de História Intelectual*, n. 8, pp. 125-149, 2019.

SANTOS, Diogo de Godoy. Os índios em Raízes do Brasil (1936-1948): entre o “moderno” e o “nacional”. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

SCHMIDT, Volker. Múltiplas modernidades ou variedades da modernidade? *Revista de Sociologia e Política*, n. 28, p. 147-160, jun. 2007.

SELL, Carlos Eduardo. A Destruição dos clássicos da sociologia: democratização ou homogeneização? *Revista Brasileira de Sociologia - RBS*, [S. l.], v. 13, p. e-rbs.1057, 2025.

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

SHARPE, Christina. No vestígio: negridade e existência. São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SILVA, Denise Ferreira da. *Homo modernus: para uma ideia global de raça*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. Um pensamento social negro, após os anos 1930. *Revista USP*, São Paulo, n. 133, p. 47-62, abr.-jun. 2022.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Bolsonaro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019.

SOUZA, Laura de Mello e. Estrela da vida inteira (Prefácio). In: BUARQUE, Sérgio. *Monções*. 4ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SKINNER, Quentin. Significado e interpretação na História das Ideias. In: SKINNER, Quentin. *Visions of Politics*. Londres: Cambridge University Press, 2001, vol. I, cap. 4, p. 57-89

STINCHCOMBE, Arthur L. Should sociologists forget their mothers and fathers? *The American Sociologist*, vol. 17, no. 1, pp. 2–11, fev. 1982.

TAVOLARO, Sérgio. Retratos não modelares da modernidade: hegemonia e contra-hegemonia no pensamento brasileiro. *Civitas*, v. 17, p. 115-141, 2017;

TAVOLARO, Sergio. Pensamento Brasileiro e o Imaginário Sociológico da Modernidade: Convergências, desencontros e possibilidades. *Revista Inter-Legere*, [S. l.], v. 8, n. 42, p. c41051, 2025.

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”*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

TOLENTINO, Thiago Lenine Tito. Pensamento Social Brasileiro em perspectiva: história, teoria e crítica. *História da Historiografia*, v. 12, n. 31, p. 338-379, set.-dez. 2019.

TORRES-GARCÍA, J. La escuela del Sur. Lección 30. In: *Universalismo Constructivo: Contribución a la unificación del arte y la cultura de América*. Buenos Aires: Editora Poseidón, 1944.

TROUILLOT, Michel-Rolph. Silenciando o passado: poder e produção da história. Editora Vozes, 2024.

VAINFAS, Ronaldo. O imbróglio de Raízes: notas sobre a fortuna crítica da obra de Sérgio Buarque de Holanda. *Revista Brasileira de História*, v. 36, n. 73, pp. 19-40, set. 2016.

WAGNER, Ramon Felipe. Tugendhat e a noção de honestidade intelectual. *Intuitio*, v. 5, n. 2, 2012, pp. 53–61.

WALLERSTEIN, Immanuel. Eurocentrismo e seus avatares. Os dilemas da ciência social. In: WALLERSTEIN, Immanuel. *O fim do mundo como o concebemos. Ciência social para o século XXI*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

WALSH, Catherine. A manera de introducción. In: *Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Ed. Abya-Yala, 2009.

WALSH, C., OLIVEIRA, L. F., CANDAU, V. M. Colonialidade e pedagogia decolonial: Para pensar uma educação outra. *Arquivos Analíticos de Políticas educativas*, v. 26, n. 83, pp. 2018.

WAMPOLE, Christy. A ensaificação de tudo. In: PIRES, Paulo Roberto (Org.). *Doze ensaios sobre ensaio*. São Paulo: IMS, 2018.

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. A insistência da cordialidade (Entrevista). Revista do Instituto Humanitas Unisinos [online]. São Leopoldo, ano XVI, n. 498, pp. 50-53, 20 nov. 2016.

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

WINANT, Howard. Repensar a raça no Brasil. Revista Sociedade e Estado, v. 9, n. 1 e 2, pp. 113-136, 1994.

ANEXO A – CAMINHOS METODOLÓGICOS “NÃO PUBLICÁVEIS”

A escrita acadêmica moderna frequentemente produz a impressão de que o conhecimento emerge de trajetórias lineares, intelectualmente estabilizadas e relativamente desvinculadas das condições concretas de existência dos sujeitos que pesquisam. Em grande medida, os textos finais tendem a ocultar os bastidores da pesquisa: os deslocamentos teóricos, as hesitações metodológicas, os impasses subjetivos, os limites materiais, os atravessamentos institucionais e as experiências de sofrimento que acompanham, silenciosamente, a produção do conhecimento.

Tal ocultamento talvez não constitua apenas uma convenção formal da escrita universitária, mas parte de um processo mais amplo de colonialidade do saber, historicamente marcado pela valorização de formas abstratas, desincorporadas e aparentemente neutras de produção intelectual. Nesse sentido, aquilo que frequentemente desaparece do texto acadêmico – o corpo do pesquisador, sua trajetória social, suas condições materiais de existência e os efeitos subjetivos do próprio ato de investigar – pode também ser compreendido como parte das dinâmicas contemporâneas de apagamento epistemológico e, em determinados contextos, de epistemicídio.

Este anexo parte justamente da suspeita de que tais bastidores possuem relevância sociológica, epistemológica e formativa, especialmente para pesquisadores em formação oriundos de contextos sociais marcados por precarização, racialização e múltiplas formas de assimetria institucional. Não se trata, portanto, de um memorial pessoal em sentido estrito, nem de um exercício de excepcionalização biográfica. Trata-se, antes, de registrar algumas das condições concretas, impasses e deslocamentos que atravessaram o percurso desta pesquisa e que, em geral, permanecem invisibilizados no produto acadêmico final.

Ao concluir o mestrado, utilizei a palavra “metamorfose” para sintetizar a transformação simultânea do objeto de estudo e do próprio pesquisador em formação. No doutorado, entretanto, o percurso revelou-se mais complexo. A pesquisa deixou de ser apenas um processo de amadurecimento intelectual para envolver uma reconfiguração mais profunda das relações entre trabalho, tempo, sofrimento, formação acadêmica e produção do conhecimento.

Desde o início do doutoramento, tornou-se evidente a distância entre as exigências implícitas da vida intelectual e as condições objetivas concretamente disponíveis para sua realização. O desenvolvimento desta pesquisa ocorreu paralelamente a uma jornada semanal de 42 horas em um hospital federal, precisamente durante os períodos mais críticos da pandemia da COVID-19. A experiência cotidiana da crise sanitária produziu não apenas desgaste físico e emocional, mas também uma transformação radical da percepção do tempo, da estabilidade e da própria continuidade da vida social.

No mesmo período, eu e minha esposa recebemos a notícia da gestação gemelar de nossos filhos. A experiência da paternidade, embora profundamente desejada, reorganizou completamente as temporalidades da pesquisa, do trabalho e da vida cotidiana. A escrita acadêmica deixou de habitar um espaço abstrato e silencioso de produção intelectual para coexistir com rotinas de cuidado, exaustão e reorganização permanente do tempo. Em retrospecto, percebo que parte significativa desta tese foi produzida precisamente nessa tensão entre elaboração teórica e vida concreta.

Paralelamente, minha mãe vivenciava um intenso processo de agravamento de saúde em decorrência da diabetes e de outras comorbidades, situação profundamente agravada pelo contexto pandêmico. Seu falecimento, no início de 2023, produziu um deslocamento subjetivo difícil de traduzir em palavras. Durante um período significativo, a própria capacidade de concentração, leitura e elaboração intelectual pareceu suspensa. A escrita tornou-se fragmentária, descontínua e, em certos momentos, praticamente inviável.

Tal experiência sedimentou em mim a percepção de que a pesquisa acadêmica não se desenvolve separadamente da vida social, afetiva e material do pesquisador. Pelo contrário: os processos de luto, exaustão, cuidado e sobrevivência atravessam silenciosamente a produção intelectual, embora raramente apareçam nos textos finais como parte legítima das condições de produção do conhecimento.

Pouco antes da qualificação, outro acontecimento reconfigurou profundamente o percurso desta pesquisa: um dos meus filhos foi acometido por uma grave infecção que resultou em internação prolongada em unidade de terapia intensiva. Durante aqueles dias, a tese deixou de existir como prioridade

subjetiva imediata. A experiência radical da vulnerabilidade humana deslocou inteiramente o horizonte da pesquisa. Ainda assim, após sua recuperação, retomei gradualmente o processo de escrita e consegui realizar a qualificação poucos meses depois.

Menciono tais episódios, como já enfatizei, não para reivindicar excepcionalidade biográfica, heroísmo individual ou superação exemplar. Em larga medida, trajetórias acadêmicas contemporâneas – sobretudo entre pesquisadores trabalhadores, negros, periféricos e oriundos das classes populares – são atravessadas por experiências semelhantes de precarização, sobrecarga e tensão permanente entre sobrevivência material e produção intelectual. Talvez a diferença seja apenas que tais experiências raramente encontram legitimidade para serem registradas nos textos acadêmicos finais.

Ao longo do doutorado, outro aspecto decisivo para o amadurecimento desta investigação foi a compreensão de que a formação teórico-metodológica não se restringe à relação solitária entre pesquisador e bibliografia. O processo de cursar disciplinas, realizar leituras sistemáticas, elaborar ensaios, participar de debates em sala de aula, formular questões, rever hipóteses e submeter interpretações à crítica coletiva revelou-se parte constitutiva – e não acessória – da construção do problema sociológico.

Mais do que simples exigências curriculares, as disciplinas funcionaram como espaços de deslocamento intelectual progressivo. Foi precisamente nesses ambientes de leitura intensiva e interlocução crítica que determinadas categorias inicialmente mobilizadas começaram a revelar seus limites, exigindo reformulações conceituais, ampliações metodológicas e reposicionamentos epistemológicos. Muitas das articulações posteriormente desenvolvidas nesta tese nasceram justamente desse processo contínuo de tensão entre convicções iniciais e questionamentos surgidos ao longo da formação.

Nesse percurso, tornou-se cada vez mais evidente que a pesquisa acadêmica também se constrói na experiência compartilhada da dúvida, da crítica e da reformulação coletiva do pensamento. Em muitos momentos, os debates em sala de aula produziram deslocamentos analíticos mais significativos do que longos períodos de leitura individual, justamente porque expunham as hipóteses de pesquisa ao contraditório, às lacunas argumentativas e à necessidade permanente de reelaboração.

Dinamismo semelhante ocorreu em relação à participação em eventos acadêmicos, seminários, grupos de trabalho e mesas de debate. Mais do que espaços de apresentação de resultados parciais, esses encontros funcionaram como verdadeiros laboratórios públicos de teste das hipóteses formuladas ao longo da pesquisa. A circulação da investigação por diferentes áreas, instituições e interlocuções permitiu perceber recorrências críticas, tensões conceituais e problemas interpretativos que talvez permanecessem invisíveis caso a pesquisa tivesse permanecido restrita ao espaço privado da escrita individual.

Foi nesse processo contínuo de articulação pública que amadureceram, gradualmente, questões relativas à abertura do cânone do Pensamento Social Brasileiro, aos limites interpretativos de determinadas tradições intelectuais e às possibilidades de renovação teórico-metodológica do campo. A própria formulação de propostas centrais desta tese – como a criouliização do pensamento, o diálogo decolonial imaginário e a (re)leitura invertida – emergiu menos de um gesto intelectual isolado e mais de sucessivos processos de debate, crítica, revisão e reelaboração coletiva.

Em retrospecto, percebo que a hipótese central desta tese não surgiu de maneira súbita ou linear. Ela foi sendo lentamente construída, deslocada, tensionada e reformulada a partir de leituras, seminários, disciplinas, debates públicos, impasses metodológicos e sucessivas revisões conceituais. Nesse sentido, o percurso de pesquisa foi menos a execução previsível de um plano previamente estabilizado e mais um processo contínuo de elaboração intelectual em meio a condições frequentemente instáveis.

Talvez uma das principais ilusões produzidas pela escrita acadêmica normativa seja a de que as ideias emergem exclusivamente da abstração teórica, desvinculadas das condições concretas que tornam possível – ou impossível – sua formulação. Esta tese, entretanto, foi escrita em meio a jornadas extensas de trabalho, pandemia, luto, paternidade, deslocamentos subjetivos e reorientações teóricas sucessivas.

Registrar tais elementos não pretende atribuir singularidade extraordinária à trajetória aqui apresentada, mas justamente o contrário: reconhecer que grande parte da produção intelectual contemporânea ocorre em condições marcadas por tensão, precariedade e assimetria.

Se este anexo possui alguma utilidade, talvez seja a de sugerir a pesquisadores mais jovens que os bastidores, interrupções, hesitações e deslocamentos da pesquisa não constituem necessariamente fracassos do percurso intelectual, mas parte das próprias condições reais de produção do conhecimento.

ANEXO B – USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NA GERAÇÃO DAS IMAGENS

Durante a elaboração desta tese, utilizei a ferramenta Google Gemini 3 Pro, acessada em diferentes momentos, durante a etapa final de elaboração do texto, com o objetivo de, unicamente, gerar imagens ilustrativas para substanciar a estratégia teórico-metodológica do *diálogo imaginário*. Após o uso desta ferramenta, revisei e editei o conteúdo, conforme necessário, e assumo total responsabilidade pela publicação destes. Os detalhes de data, hora e *prompts* utilizados encontram-se no quadro abaixo.

IMAGEM	INFORMAÇÕES	PROMPT
Figura 1	Aprendendo com a obra “América Invertida”. Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 17/12/2025 às 23:25h.	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda, observando o quadro "América Invertida". Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.
Figura 2	A dedicatória de Glissant e o pensamento do tremor. Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 17/12/2025 às 23:25h.	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda, observando o quadro "Desde todo o Sul do Mundo". Estão de pé, numa sala de estar, próximos ao quadro. Quadro

		bem nítido. Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis
Figura 3	A obra “Pássaros” e as <i>confluências</i> de Nêgo Bispo. Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Freire, Lélia e Ailton Krenak (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 23/12/2025 às 23:00h.	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda, observando o quadro “Pássaros”, de Santídio Pereira. Estão de pé, numa sala de estar, próximos ao quadro. Quadro de frente e bem nítido. Ailton Krenak apontando para o quadro e explicando. Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.
Figura 4	O encontro ideal entre Fanon e Bourdieu. Ailton Krenak, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Sérgio Buarque de Holanda (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google	Criar uma imagem fotorealística de um encontro entre Frantz Fanon e Pierre Bourdieu.

	Gemini 3 Pro em 25/12/2025 às 12:50h.	
Figura 5	Debatendo com os renegados do Pensamento Brasileiro. Abdias Nascimento, Sérgio Buarque, Clóvis Moura (de pé) e Guerreiro Ramos. Imagem gerada pela inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 03/01/2026 às 04:10h.	Crie uma imagem fotorealística de Sérgio Buarque de Holanda, Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos e Clóvis Moura encontrando-se, sentados numa mesa, em uma varanda. Morro da Rocinha ao fundo. Sérgio Buarque está sendo questionado pelos outros três. Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.
Cena 1	Debate com os renegados do pensamento brasileiro. Abdias Nascimento, Sérgio Buarque, Clóvis Moura (de pé) e Guerreiro Ramos. Imagem gerada pela inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 03/01/2026 às 04:10h.	Crie uma imagem fotorealística de Sérgio Buarque de Holanda, Abdias Nascimento, Guerreiro Ramos e Clóvis Moura encontrando-se, sentados numa mesa, em uma varanda. Morro da Rocinha ao fundo. Sérgio Buarque está sendo questionado pelos outros três. Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de

		fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.
Cena 2	Refletindo a partir da obra "América Invertida". Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 17/12/2025 às 23:25h.	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda, observando o quadro "América Invertida". Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.
Cena 3	A dedicatória de Glissant e o pensamento do tremor. Sérgio Buarque de Holanda, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Ailton Krenak (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 17/12/2025 às 23:25h.	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda, observando o quadro "Desde todo o Sul do Mundo". Estão de pé, numa sala de estar, próximos ao quadro. Quadro bem nítido. Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.

Cena 4	Pensando a <i>confluência</i> de saberes de Nêgo Bispo. Sérgio Buarque de Holanda, Paulo Freire, Lélia e Ailton Krenak (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 23/12/2025 às 23:00h.	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda, observando o quadro "Pássaros", de Santídio Pereira. Estão de pé, numa sala de estar, próximos ao quadro. Quadro de frente e bem nítido. Ailton Krenak apontando para o quadro e explicando. Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.
Cena 5	Inspirando-se no encontro imaginário entre Fanon e Bourdieu. Ailton Krenak, Paulo Freire, Lélia Gonzalez e Sérgio Buarque de Holanda (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 25/12/2025 às 12:50h.	Criar uma imagem fotorealística de um encontro entre Frantz Fanon e Pierre Bourdieu.
Cena 6	O encontro imaginário acontece. Lélia Gonzalez, Ailton Krenak, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda encontrando-se, com Museu do Amanhã ao fundo. Mantenha os

	Gemini 3 Pro em 17/12/2025 às 23:55h.	traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.
Cena 7	É possível um diálogo decolonial imaginário? Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda (nessa ordem). Imagem gerada com a inteligência artificial Google Gemini 3 Pro em 17/12/2025 às 23:45h.	Crie uma imagem fotorealística de Ailton Krenak, Lélia Gonzalez, Paulo Freire e Sérgio Buarque de Holanda, debatendo, sentados numa mesa com detalhes indígenas, livro "Raízes do Brasil" e copos de sucos sobre a mesa, com o morro do Pão de Açúcar ao fundo. Mantenha os traços faciais, fisionomia e cabelos exatamente como nas fotos de referência anexadas. Nenhuma alteração nos rostos. Estilo de fotografia profissional, com iluminação suave e sombras sutis.