

## O pensamento social brasileiro e a imaginação pós-colonial

**João Marcelo Ehlert Maia** é professor de Sociologia da Fundação Getúlio Vargas.

---

### Resumo

Este artigo sugere alguns caminhos para a articulação entre pensamento brasileiro e teoria social, com destaque para os estudos pós-coloniais. O artigo estrutura-se em três seções. Na primeira, esclareço brevemente o que entendo por pensamento social brasileiro no campo das ciências sociais contemporâneas e, para tanto, apresento de forma breve alguns trabalhos recentes na área. Na segunda seção, respondo por que a discussão teórica deve se valer do estudo de uma tradição intelectual nacional tida como periférica. Finalmente, na última seção, faço o caminho inverso, e busco nos debates pós-coloniais atuais algumas lições para reabrirmos o pensamento brasileiro de outro ponto de vista, entendendo-o como uma forma dentre outras de teorização produzida nas margens do Ocidente resultado da colonização europeia, e não apenas como a expressão endógena de uma tradição nacional.

### Palavras-chave

Pensamento social brasileiro, teoria social, ciência social contemporânea, pós-colonialismo

### Abstract

This article suggests some possibilities for the articulation between Brazilian thought and social theory, with an emphasis on post-colonial studies. This article is organized into three sections. In the first one, it lays out the author's understanding of what constitutes Brazilian social thought in the field of contemporary social science and, to this end, it presents a few recent works in this domain. In the second section, it is argued that theoretical discussion must build upon the study of a national intellectual tradition that is considered peripheral. In the last section, the opposite path is taken: the article seeks to extract lessons from the post-colonial debate that could serve to approach Brazilian social thought from another angle, viewing it as one among many forms of theoretical thought produced from the margins of the West produced by European colonization and not merely as the endogenous expression of a national tradition.

### Key words

Brazilian social thought, social theory, contemporary social science, post-colonialism

---

O campo de estudos conhecido como “pensamento social brasileiro” sempre ocupou lugar de destaque na produção acadêmica das ciências sociais no Brasil (Oliveira, 1999). Uma recente coletânea de artigos voltada para um público mais amplo (Botelho e Schwarcz, 2009) confirmou essa vitalidade, atestando não

apenas a tradição de pesquisa na área, mas também seu poder de atração para jovens estudiosos. É justamente nesse momento de efervescência intelectual que se pode notar um esforço de aprofundar a dimensão mais propriamente teórica contida no estudo da imaginação social brasileira (Souza, 2000; Botelho, Villas-Bôas e Lahuerta, 2005; Brandão, 2005; Carvalho, 2006; Botelho, 2007; Maia, 2008a; Maia, 2009). Se, para muitos críticos, essa área pecaria pela sua dimensão puramente historiográfica, pois estaria limitada a produzir sucessivos inventários de tradições e escolas de pensamento, novas investigações vêm procurando entender como é possível fertilizar a reflexão político-sociológica contemporânea a partir do estudo do pensamento social brasileiro.

Essa perspectiva não é inédita. Trabalhos hoje clássicos no campo já procuravam articular o estudo do pensamento brasileiro a investigações teóricas mais amplas, em geral centradas em torno do estatuto da modernidade em sociedades periféricas (Vianna, 1997; Carvalho, 1998). Mais recentemente, o estudo de Burke e Pallares-Burke (2009) sobre Gilberto Freyre, cujo subtítulo é justamente “social theory in the tropics”, explorou o potencial imaginativo de um autor clássico da tradição ilustrada nacional. Falta-nos, porém, esforços teórico-metodológicos que forneçam as bases possíveis para esse diálogo e apontem suas possíveis armadilhas. Este artigo se propõe, portanto, a sugerir alguns caminhos para a articulação entre pensamento brasileiro e teoria social, com destaque para os estudos pós-coloniais.

O artigo estrutura-se em três seções. Na primeira, esclareço brevemente o que entendo por pensamento social brasileiro no campo das ciências sociais contemporâneas. Ao fazê-lo, argumento que parte significativa da produção desse campo tem decididas preocupações teóricas, movendo-se com o objetivo de responder a questões atuais nesse cenário. Para sustentar esse ponto, apresento de forma breve alguns trabalhos recentes na área. Na segunda seção, respondo por que a discussão teórica deve se valer do estudo de uma tradição intelectual nacional tida como periférica. Em outras palavras: por que o pensamento brasileiro pode fertilizar nossa imaginação teórica? Para responder essa questão, valho-me das contribuições de Jeffrey Alexander sobre a dimensão discursiva da teoria social, bem como das sugestões de Nelson Goodman e Renato Lessa sobre a potência fabuladora da linguagem conceitual. Em seguida, recorro ao trabalho de Raewyn Connell sobre as teorias do Sul (“southern theory”) para mostrar como um viés eurocêntrico limita fortemente esse exercício hermenêutico de releitura de tradições intelectuais, e sugiro a necessidade de encontrarmos outras matrizes intelectuais. Finalmente, na última seção faço o caminho inverso, e busco nos debates pós-coloniais atuais algumas lições para reabrirmos o pensamento brasileiro de outro ponto de vista, entendendo-o como uma forma dentre outras de teorização produzida nas margens do Ocidente produzido pela colonização européia, e não apenas como a expressão endógena de uma tradição nacional. Para tanto, valho-me de dois breves exemplos, centrados na obra de Euclides da Cunha, personagem central do pensamento brasileiro, e nos escritos de Roberto Schwarz, autor fundamental para a compreensão das especificidades da formação do capitalismo no Brasil. Escolhi esses exemplos por acreditar que ambos os autores, cada um a seu jeito, produziram reflexões que levaram às últimas conseqüências a discussão sobre o lugar periférico do Brasil na geografia civilizatória moderna. Assim, fornecem excelentes sugestões para a agenda que busco apresentar neste artigo.

### **O pensamento social brasileiro como campo intelectual contemporâneo**

Entendo o pensamento social brasileiro não como o conjunto de textos e intelectuais clássicos associados a uma tradição pretérita, mas como o campo contemporâneo de estudos sobre esta tradição. Ou seja, interessa-me, sobretudo, o diálogo hermenêutico operado pelos estudiosos da área, que partem da tradição para interpelá-la criticamente. Essa perspectiva não é incomum nas ciências sociais, onde muito frequentemente a pesquisa de fontes da tradição intelectual está orientada por preocupações teóricas atuais. Vejamos alguns exemplos de como isso vem se dando no campo de estudos do pensamento social feito no Brasil.

Uma primeira referência inescapável é a obra de Luiz Werneck Vianna. Nos seus estudos sobre americano e iberismo, Werneck Vianna (1997) recupera o debate imaginado entre Oliveira Vianna e Tavares Bastos a partir de um ponto de vista interessado na dimensão específica da modernidade na sociedade brasileira. Ao esmiuçar os argumentos desses dois pensadores clássicos a respeito de temas como a centralização do Estado, a questão agrária, a tradição portuguesa e os rumos da modernização no país, Werneck Vianna parece estar empreendendo um estudo típico de história intelectual. Entretanto, esse exercício subordina-se a uma questão teórica atual, que diz respeito ao caráter da modernidade num país periférico como o Brasil. Sua apropriação do conceito gramsciano de revolução passiva é uma resposta a essa questão, e abre ao autor a possibilidade de utilizar o pensamento brasileiro como matriz inspiradora para uma sociologia política comparada. Assim, por exemplo, sua leitura da tradição liberal oitocentista brasileira a partir do conceito de americanismo lhe permite dialogar com o registro de Gramsci para o mesmo tema, abrindo o escopo de sua análise para além do debate específico animado por Tavares Bastos.

Na clássica formulação do brasilianista Richard Morse (1988), o iberismo traduzia um código cultural singular, expressão de uma civilização que não se organizaria segundo os princípios do utilitarismo liberal e da racionalidade instrumental. No caso de Werneck Vianna, americanismo e iberismo são antes conceitos analíticos do que nativos, constituindo-se como modos de explicar distintas formas de articulação entre Estado e sociedade (Carvalho, 2004). Enquanto o americanismo traduziria uma ordem social orientada em torno dos *interesses* e animada pela dinâmica associativa dos indivíduos, o iberismo expressaria um ordenamento no qual o Estado se transfiguraria em local de reafirmação do público, instância racionalizadora que produziria o próprio corpo social. Esse eixo analítico, construído tanto a partir da leitura de Gramsci, quanto do estudo do pensamento social brasileiro, permite a Werneck Vianna operar um repertório conceitual que ilumina dimensões contemporâneas da sociedade brasileira (Vianna, 2006).

Em outro registro teórico, Jessé Souza empreendeu projeto com alcance semelhante (Souza, 2003; 2000). Souza também localiza no pensamento brasileiro chaves analíticas para o entendimento da natureza da modernidade periférica, mas esse esforço só se realiza a partir da incorporação das reflexões de teóricos como Charles Taylor e Pierre Bourdieu. Para o autor, enfrentar o ensaísmo nacional é caminho obrigatório tanto para a crítica ao que considera ser a ideologia do senso comum nativo (configurada pelas obras de Sérgio Buarque de Holanda e Roberto da Matta), como para o estabelecimento de pistas que indiquem a dimensão moderna da nossa experiência. Assim, a leitura empreendida pelo autor das obras de Gilberto Freyre e Florestan Fernandes é feita na perspectiva de uma teoria crítica que dê conta não de uma suposta singularidade pré-

moderna, mas da inscrição do país no andamento da modernidade global. Note-se que o pensamento brasileiro também opera como recurso metodológico para o autor, já que as afirmações de Souza sobre o processo modernizador no Brasil são construídas a partir de uma hermenêutica do ensaísmo nacional, e não de trabalhos historiográficos contemporâneos.

Se Werneck Vianna produz sua interpretação a partir do conceito de “revolução passiva”, Jessé Souza prefere o de “modernidade seletiva”, que sintetizaria o modo como as instituições do moderno – Estado e mercado – se afirmaram no Brasil sem o concurso de uma revolução axiológica capaz de disseminar de forma igualitária formas de subjetivação moral. Isso teria contribuído para a emergência de uma ralé estrutural, massa de indivíduos marcados por um *habitus* precário e condenados ao não-reconhecimento social.

Como se vê, para ambos os autores a pesquisa do pensamento social brasileiro não é ponto de chegada, mas um modo de construção do discurso teórico, que se orienta para o desvendamento da modernidade no Brasil, entendida a partir de nossa inscrição periférica no mundo ocidental. Entretanto, é possível ainda estender o alcance desse movimento para além do Brasil como objeto de análise. A obra de Rubem Barboza Filho (2003; 2000) é exemplar dessa perspectiva, que também parte do estudo do pensamento social brasileiro para estabelecer pontes com o debate da filosofia política contemporânea.

Em sua tese de doutoramento (2000), Barboza Filho sustentou a hipótese de que o barroco constituiu-se como uma linguagem política específica, oriunda do encontro da tradição filosófica iberista com o Novo Mundo. Esse encontro teria obrigado uma tradição que via o social como um arranjo arquitetônico, marcado pelas relações hierárquicas que ligavam as partes ao todo, a incorporar novas gentes e novos espaços, ganhando tom fortemente expressivista. Isto é, o barroco traduziria uma visão da sociedade como uma comunidade de sentimento, forma social que valorizaria a dimensão dramática da vida pública e a capacidade do soberano de animar os sujeitos sociais. Como se vê, estaríamos distantes da perspectiva liberal, que vê o social como um ajuste contingente feito pelo acordo de indivíduos racionais.

A construção do argumento de Barboza Filho lhe exigiu uma revisão de longo alcance das matrizes intelectuais que presidiram a formação brasileira. Trata-se, portanto, de um estudo de pensamento social brasileiro, que lida com materiais e tempos históricos não muito comuns na área. Em artigo mais recente, Barboza Filho (2003) buscou articular esse inventário de linguagens políticas ao debate contemporâneo. Ao apontar as lacunas da teoria democrática contemporânea, que se focaria de forma excessiva nos temas da deliberação racional e do procedimentalismo, Barboza Filho mobiliza a linguagem do barroco como forma de apresentar outra visão do contrato democrático. Segundo o autor, isso permitiria reintroduzir o problema da adesão afetiva à democracia no coração de uma teoria que, devido a sua própria história europeia, marcada pela violência nacionalista e pelas armadilhas do culturalismo, mostrou-se temerosa dessa energia social. Isto é, o autor localiza o pensamento brasileiro como um capítulo singular da matriz intelectual iberista, valendo-se do diálogo com essa tradição para construir argumentos teóricos que visam ao debate atual, e não apenas à historiografia das idéias.

Esse caminho que articula pensamento brasileiro e teoria contemporânea também vem sendo percorrido na sociologia. O estudo de Maria Alice Rezende de Carvalho (2006) sobre três intelectuais negros brasileiros (mais especificamente, André Rebouças, Cruz e Souza e Lima Barreto) é pensado como forma de estabelecer um lugar teórico crítico ao universo do liberalismo ocidental. Ao inventariar trajetórias, formas de sociabilidade e escritos desses diferentes personagens marcados por sua condição liminar, a autora busca decodificar uma forma de sensibilidade periférica, que já havia sido objeto de análise em seu trabalho anterior sobre André Rebouças (Carvalho, 1998). Assim, mais do que uma condição étnica particular, a negritude é tomada como porta de acesso a uma visão político-existencial desencantada e desconfiada diante do processo de subjetivação produzido pela modernidade clássica.

Como se percebe, o trabalho de Carvalho tem forte potencial de diálogo com produções contemporâneas que buscam reabrir a discussão sobre a modernidade a partir do estudo da diáspora negra e da constituição de discursos não-eurocêtricos (Gilroy, 2001). De maneira geral, todos os trabalhos anteriormente citados podem se inscrever em diferentes debates teóricos atuais. Resta, contudo, responder por que essa inscrição precisa ser feita com recurso ao pensamento social brasileiro. Afinal, a teoria social tal como praticada nos centros metropolitanos de reflexão sociológica não segue a mesma estratégia. Não consta que Anthony Giddens ou Pierre Bourdieu tenham recorrido explicitamente ao “pensamento social inglês” ou ao “pensamento social francês” para erigirem a teoria da estruturação ou a teoria dos campos. Por que então recorrer ao pensamento social brasileiro para discutir teoria?

### **Novos mundos da teoria: por que visitar outras tradições nacionais?**

Uma primeira resposta ao questionamento que encerra a seção anterior está na natureza discursiva das ciências sociais, tese defendida em texto clássico por Jeffrey Alexander (1999). Segundo o sociólogo norte-americano, longe de ser apenas o resultado analítico do acúmulo de hipóteses testáveis, o conhecimento teórico nutre-se, com muita frequência, de um constante diálogo com sua tradição clássica. Alexander acredita que isso se dá pela necessidade de estabelecer certo chão comum comunicativo, dadas as discordâncias endêmicas que marcam as ciências sociais. Diante da impossibilidade de termos um modelo teórico geral, torna-se imperioso retornar aos clássicos para construir, de forma reflexiva, repertórios conceituais capazes de serem mais amplamente aceitos. Embora essa perspectiva esteja longe de ser unânime (para uma boa crítica, cf. Freitas; Figueiredo, 2009), parece-me claro que ela informa boa parte da discussão teórica feita hoje nos principais periódicos internacionais.

Mas esse exercício hermenêutico tem efeitos maiores do que aqueles descritos por Alexander. No campo da filosofia, Nelson Goodman (1978) alertou sobre a dimensão produtiva da imaginação teórica. Isto é, longe de simples descrições objetivas do que está “lá fora”, as fabulações que criamos por meio de conceitos delineiam as fronteiras do mundo em que agimos e pensamos. Apoiado nessa sugestão, Renato Lessa (1998) tem empregado o conceito de “mundos possíveis” para dar conta dos diferentes universos criados pelas linguagens da imaginação política. Segundo Lessa, cada um desses mundos seria composto por personagens, objetos, formas de relação e qualidades singulares, perfazendo conjuntos irreduzíveis. A política democrática liberal contemporânea, por exemplo, seria a decantação de um desses mundos teóricos,

traduzindo um conjunto de operações e personagens que estaria longe de subsumir todos os mundos possíveis da política. Se voltarmos à reflexão de Alexander munidos dessas contribuições, torna-se evidente que a hermenêutica proposta pelo autor de inspiração parsoniana é apenas uma dentre muitas, com o agravante de não questionar seu enraizamento particular na experiência do mundo europeu.

Em livro recente, a socióloga australiana Raewyn Connell (2007) aponta exatamente os limites da teoria social eurocêntrica. Segundo Connell, boa parte do que circula hoje no mundo acadêmico sob a rubrica de “teoria” é uma produção que está profundamente enraizada na experiência histórico-política das sociedades européias. A nossa própria compreensão da história da sociologia estaria impregnada por essa perspectiva particular, já que atribuiríamos aos chamados autores clássicos uma especial preocupação com a modernidade, tida como um fenômeno tipicamente europeu que se expandiria para o resto do mundo. Segundo a autora, parte significativa da teoria clássica estaria na verdade preocupada com a construção de macro-explicações evolutivas, tomando como objeto não a “Europa”, mas os territórios coloniais e o mundo. Esse enfoque, visível nas obras de autores como Spencer, Comte e Durkheim, teria legado à produção teórica um falso universalismo que passou a ser progressivamente naturalizado.

As teorias contemporâneas da globalização e seu repertório conceitual seriam expressões atuais dessa matriz eurocêntrica, sempre pronta a subsumir experiências e objetos diversos sob a rubrica de conceitos genéricos, como “sociedade de risco” e “reflexividade”. Nesses empreendimentos, os espaços tidos como periféricos entram como objetos de pesquisa, locais onde a teoria central é testada ou refinada, mas nunca como geografias originárias da reflexão. Para construir o que chama de “southern theory”, ou seja, uma teoria que reconheça as sociedades periféricas do Sul como lugares originais de discurso, Connell recorre a diferentes tradições intelectuais, que vão de originais pensadores islâmicos à teoria da dependência gerada na América Latina, passando pela antropologia aborígine de seu próprio país. O resultado final não atinge uma síntese coerente, mas o caminho percorrido mostra-se extremamente interessante. Afinal, trata-se de um método que vê o pensamento social como uma poderosa matriz de fertilização teórica, procedimento que se aproxima fortemente da agenda deste artigo. Penso que a recuperação desses contextos intelectuais alternativos permite ao estudioso não apenas deslocar o falso universalismo do repertório conceitual clássico, que ainda informa parte significativa da produção teórica, mas também desvelar outras matrizes cognitivas, que talvez possam ser úteis para o discurso teórico.

Pode-se dizer que Connell está apenas reiterando um procedimento comum a outros teóricos interessados em alterar a geopolítica da reflexão teórica. Afinal, um dos mais renomados pensadores do pós-colonialismo, o indiano Hohmi Bhabha (1998), construiu parte significativa de seu discurso a partir de um diálogo com pensadores periféricos como os martinicanos Franz Fanon e Aimé Césaire. Ora, por que não chamar esse exercício de “pensamento social”? Não se trata também de construir outras perspectivas teóricas para o debate contemporâneo por meio de uma arqueologia de tradições intelectuais às margens do mundo ocidental? Os trabalhos de pensamento social brasileiro que citei na primeira seção deste artigo seguem caminho metodológico semelhante.

Não basta, porém, reiterar afinidades eletivas entre os dois campos. Acredito que o estabelecimento desse diálogo com os estudos pós-colonial tem grandes implicações para o modo como fazemos e entendemos o pensamento social brasileiro. Na próxima seção exploro brevemente algumas dessas implicações.

### **Possíveis lições de um diálogo: do pós-colonialismo ao pensamento brasileiro**

O que é, afinal, a reflexão “pós-colonial”? Em geral, usa-se a expressão para nomear todo tipo de produção teórica que não apenas tome o colonialismo europeu como evento fundador do mundo moderno, mas também busque organizar um discurso caracterizado pela crítica do eurocentrismo. Como alerta Sérgio Costa (2006), não há uma matriz teórica única nesses diversos discursos, que se unificam pela crítica aos essencialismos que marcariam a imaginação moderna. Um livro seminal para esse universo é *Orientalismo*, do intelectual palestino Edward Said (1978). Nesse livro, Said analisava as estruturas discursivas presentes na literatura européia orientalista, mostrando como elas contribuíram para constituir um Oriente fetichizado e subalterno, supostamente um Outro exótico e culturalmente homogêneo. A eleição da obra de Said como central nesse corpus teórico também diz muito sobre o tempo-espaço associado ao pós-colonialismo: os países africanos e asiáticos surgidos após os processos de descolonização dos anos de 1950 e 1960. Nesse sentido, *Orientalismo* seria uma resposta epistemológica e política ao mundo criado pela expansão européia, como se a libertação nacional só se completasse historicamente por intermédio de uma descolonização mental e cognitiva.

No cenário pós-Said, o pós-colonialismo foi fortemente identificado com os estudos subalternos indianos, campo intelectual que nasceu de trabalhos historiográficos voltados para o universo dos camponeses daquele país. Como afirma Dipesh Chakrabarty (2002), os intelectuais do *Subaltern Studies* estavam interessados em criticar as narrativas nacionalistas e marxistas clássicas sobre a Índia, as quais insistiam em enquadrar os personagens e as práticas do mundo popular e agrário em esquemas pré-formatados de evolução histórica. Assim, essa versão da reflexão pós-colonial terminou por tecer uma vasta crítica à linguagem política do Estado-Nação, tido como artefato central do moderno colonialismo que constituiu países como a Índia. A obra do cientista político Partha Chatterjee (2001) é exemplar dessa perspectiva teórica, que buscou na obra do italiano Antonio Gramsci subsídios para uma reflexão crítica sobre as formas de dominação que articularam colonialismo e modernidade. Em outro livro, o próprio Chakrabarty (2000) delineou o programa mais geral de uma teoria de inspiração pós-colonial: provincializar a História européia, evidenciando o enraizamento histórico particular de conceitos e categorias supostamente universais, traduções de fenômenos globais que subsumiriam outras experiências locais.

Quanto mais o campo pós-colonial se expandiu, mais autores e tradições diversas foram sendo incorporados ao seu universo cognitivo. Formou-se, inclusive, um cânon próprio, em que são enfileirados autores como os já citados Fanon e Césaire. Mais recentemente, autores latino-americanos têm chamado a atenção para a necessidade de ajustarmos nossa lente histórica para outros marcos temporais e geográficos para além da descolonização africana e asiática, marcos estes que insiram o continente americano na discussão sobre colonialismo e modernidade (Mignolo, 2000). Assim, o venezuelano Fernando Coronil (2004) argumentou que há no Caribe, na América Central e na

América do Sul uma longa tradição de reflexões críticas sobre o eurocentrismo, que nos permitem alargar o horizonte do que entendemos por “pós-colonial”. Nomes como os dos mexicanos Edmundo O’Gorman e Leopoldo Zéa certamente deveriam constar como autores clássicos na imaginação pós-colonial, pois suas obras partiam do problema da América Latina como lugar de discurso sobre a modernidade. Nesse registro, o próprio ato de pensar na América Latina já implicaria, desde sempre, uma relação crítica e dialógica com o legado eurocêntrico, pois este seria ao mesmo tempo elemento constitutivo e “exterior” a este continente inventado pela expansão ocidental dos séculos XV e XVI.

Seja qual for a marcação histórico-geográfica, é possível dizer que há, em boa parte da imaginação pós-colonial, uma tentativa de construção teórica que aponte os limites da linguagem e do repertório conceitual da teoria social e política europeia. O trabalho de Connell sobre “southern theory” é a expressão síntese desse programa teórico. A princípio, o pensamento social brasileiro pode ser extremamente fértil para esse empreendimento (Maia, 2009), mas antes é preciso esclarecer possíveis armadilhas contidas nesse diálogo.

Em um livro hoje tido como clássico na discussão do multiculturalismo, o filósofo Kwame Appiah (1997) discute o estatuto do pensamento africano no cenário teórico contemporâneo. Ciente das armadilhas essencialistas contidas nos discursos sobre negritude e africanidade, Appiah ainda assim procura localizar as contribuições filosóficas e culturais singulares que os intelectuais africanos podem dar ao debate. Num capítulo em que discute os perigos do nativismo, ele aponta duas armadilhas muito comuns ao campo de estudos literários, no qual os teóricos muitas vezes descambavam para a busca de uma matriz africana supostamente autêntica. Essas duas armadilhas seriam a fixação da alteridade e a busca de uma correspondência entre teoria literária europeia e poética africana tradicional. Creio que essas advertências podem ser de fundamental valia para o projeto de estabelecer um diálogo entre teoria social e pensamento brasileiro.

Segundo Appiah, o discurso da alteridade pode conduzir a uma obsessão por uma cultura “africana”, tida como uma entidade civilizatória distinta e singular, a ser revelada pelo trabalho crítico da descolonização. Ora, a produção poético-literária feita na África não seria a tradução de um espírito nacional ou continental, ao melhor estilo herderiano, mas sim o resultado de um encontro colonial. Nesse sentido, não se trata de delimitar uma essência supostamente singular, mas sim de evidenciar as geografias desse violento encontro, cujos efeitos se disseminaram pelo continente. Já o problema da correspondência diz respeito à tentativa de alguns teóricos da literatura africana de buscarem na prosa ou na poesia tradicionais do continente objetos equivalentes às figuras literárias elaboradas pela teoria europeia. Isto é, qual o sentido de inventariar os registros orais de diferentes grupos tidos como tradicionais em busca da “função metafórica” em cada um deles? Como afirma Appiah, o discurso da teoria literária também tem um enraizamento específico, e os teóricos sequiosos por mostrarem o valor erudito da produção africana podem terminar legitimando o próprio anseio universal europeu.

Não é difícil ver como o estudo do pensamento brasileiro pode incorrer nesses problemas. Há, em primeiro lugar, o risco de naturalizarmos o adjetivo “brasileiro”,

tomando-o como índice de equivalência entre fabulações intelectuais e alguma forma de nacionalidade específica consubstanciada em algum objeto estável. Ou seja, o que deveria ser objeto de pesquisa torna-se um *taked for granted*, como se fosse possível transformar a identidade brasileira em uma entidade concreta, disponível para ser interpretada. A segunda questão refere-se à tentação de estudar intelectuais e pensadores clássicos em busca de precursores esquecidos de grandes teorias. Ou seja, não se discute a legitimidade incontestada dos teóricos da modernidade europeia e de seus repertórios conceituais, mas se parte justamente em busca de seus equivalentes no pensamento brasileiro. O risco contido nessa armadilha é montar projetos de investigação cuja lógica é mostrar o quão “modernos” são os pensadores brasileiros, desde que o metro seja eurocêntrico.

A melhor forma de evitar essas armadilhas é justamente levar a sério a provocação pós-colonial. O primeiro passo é desestabilizar o próprio conceito de Estado-Nação, entendendo-o como uma narrativa histórica que subsume outras formas possíveis de associativismo político (Chatterjee, op.cit.). Para alguns, isto significaria deixar para o passado da História Intelectual o estudo do pensamento brasileiro, dada a deslegitimação do Estado-Nação moderno como horizonte normativo dos homens. Não creio nisso. Se os ensaístas clássicos da Primeira República, por exemplo, tinham como horizonte final o ajuste entre a construção orgânica do Estado-Nação e a produção de um pensar “nacional”, isto não significa que nossa interpretação deles deva desprezar suas idéias como anacronismos essencialistas. Podemos entender essas fabulações nacionalistas como performances críticas de intelectuais situados nas margens da experiência moderna. Ao evidenciarem a dissonância entre Brasil “legal” e Brasil “real”, esses pensadores nos ajudam a entender os limites cognitivos do mundo possível criado pela teorização liberal, além da própria diferença colonial inscrita no ajuste entre a forma clássica do Estado e as distintas experiências sociais de países não-centrais. Isto é, o fato de muitos desses personagens terem como horizonte a descoberta de alguma forma de identidade nacional estável não significa que não podemos refletir a partir dessas performances críticas.

Em outro sentido, a desestabilização do Estado-Nação como unidade de pensamento também implica situar as narrativas fundadoras do Estado numa perspectiva comparativa e menos autocentrada. Dito de outra forma, trata-se de investigar que linguagens do Estado foram fabuladas na imaginação brasileira, e como elas se traduziram em práticas estatais específicas. Da mesma forma, podemos questionar qual o legado da experiência colonial ibérica na produção de certos modos de cognição do Estado e da sociedade. Como essas linguagens se diferenciam de outras formas de narrativa do Estado-Nação? É possível identificar elementos semelhantes em experiências pós-coloniais diversas, seja na América do Sul, seja em outras geografias periféricas? O que essas linguagens nos revelam sobre formas alternativas de conceber o poder estatal?

Um segundo passo implica tomar o pensamento social brasileiro menos como uma expressão do “instinto de nacionalidade” – para usarmos expressão de clássico ensaio de Machado de Assis – e mais como um lugar de discurso, lugar este marcado por um permanente mal-estar moderno. Nesse sentido, os pensadores e obras que interpretamos continuamente não nos dão acesso ao “Brasil” ou às suas verdades mais profundas, mas sim a diferentes modos de cognição do mundo social produzidos numa situação de

fronteira. Aqui penso especialmente no conceito de “space-in-between”, trabalhado por Walter Mignolo a partir de sua leitura dos textos de Silviano Santiago, Fernando Ortiz e outros pensadores latino-americanos.

Em sua obra sobre a relação entre Renascença e colonialismo, Mignolo (1995) argumenta que a expansão européia sobre o Novo Mundo implicou a produção de um ponto de vista abstrato e supostamente universal, expressão de um sujeito de conhecimento “desincorporado”. O olhar renascentista nutriu-se de uma perspectiva geométrica e racionalizadora, que esvaziou de substância o território colonial e o transformou em objeto a ser classificado e contido na linguagem emergente da ciência européia. Ou seja, diferenças espaciais foram traduzidas em diferenças temporais. O contraponto desse processo seria o enfraquecimento de formas alternativas de compreensão do tempo e do espaço, como, por exemplo, as fabulações ameríndias sobre esses temas.

Entretanto, segundo Mignolo, a expansão colonial não significou apenas um jogo de soma zero. Nos países americanos, estabeleceu-se uma fronteira epistemológica, lugar liminar de discurso, a partir do qual seria possível falar “de dentro” e “de fora” da modernidade. O conceito de “space-in-between” tenta dar conta dessa experiência de cognição resultante do violento encontro colonial e marcada pela possibilidade de desafiar os pressupostos universalistas do discurso eurocêntrico. Não se trata, como se percebe, do elogio de uma suposta matriz epistemológica purificada, que resistiria à razão ocidental, mas sim do reconhecimento de um lugar de discurso caracterizado por um mal-estar diante da modernidade. Trata-se de um conceito que se aproxima da idéia de “dupla consciência”, trabalhada por Paul Gilroy em seu estudo sobre o Atlântico Negro (Gilroy, op.cit), por sua vez inspirada pela leitura das obras de W.E.B. Du Bois.

Pode-se dizer que o ensaísmo clássico e as chamadas “interpretações do Brasil” são produtos intelectuais concebidos a partir de situações cognitivas similares às descritas por Mignolo, embora este esteja pensando nas fabulações ameríndias[1]. Levo aqui à sério a idéia de que o termo “colonial” não se limita a nomear o período histórico anterior às independências latino-americanas, mas também expressa a distribuição desigual de saberes e poderes entre países tidos como centrais e periféricos. Tome-se como exemplo “*Os Sertões*”, obra publicada em 1902 por Euclides da Cunha (1995), e que é referência exemplar do que seja o pensamento social brasileiro. Talvez em nenhum outro estudo clássico esteja presente tão claramente o mal-estar diante da modernidade e da civilização, fenômenos percebidos pelos intelectuais brasileiros como sendo ao mesmo tempo constitutivos do seu tempo e “exógenos”. Os célebres dualismos euclidianos – sertão x litoral, Nordeste x Sul –, que se tornariam uma forma consagrada e reconhecida para falar sobre o Brasil, são traduções conceituais desse *space-in-between* específico, lugar de discurso a partir do qual o narrador reconhece a inscrição periférica do país no Ocidente.

Ao eleger o sertão como modo de cognição por excelência do Brasil, Euclides se apropriou do pensamento geográfico europeu e o torceu. No Velho Continente, as teorias deterministas sobre o meio visavam fornecer estabilidade para as narrativas de fundação dos Estados-Nações. No caso euclidiano, os sertões descritos pelo escritor-engenheiro expressam o assombro do autor diante de um mundo que combina barbarismo e novidade, resistência e invenção. Como bem apontou Luiz Costa Lima

(1997), Euclides luta o tempo inteiro com a dificuldade de mimetizar aquela geografia nova e radical no registro domesticado do positivismo. A síntese de “*Os Sertões*” nunca se fecha, exatamente porque se trata de uma nova forma de territorialidade, para a qual o autor ainda buscava um instrumento cognitivo alternativo.

Em outra ocasião (Maia, 2008b), procurei demonstrar que essa linguagem da terra e dos sertões era ingrediente fundamental para uma forma de imaginação social que apontava a inscrição periférica do Brasil no mundo. Se na Europa a cidade era a forma que traduzia um conjunto de atributos tidos como “modernos”, tais como civilidade, mercado e divisão social do trabalho, no caso brasileiro os sertões e a terra traduziam fenômenos diversos, como a errância do mundo popular, a falência do liberalismo e a dificuldade de regulação do Estado-Nação. Nos termos de Mignolo, os intelectuais sertanejos (Lima, 1999) seriam os intérpretes desse lugar de discurso fronteiro, que pensa a modernidade ao mesmo tempo “de dentro” – como homens de elite formados no tempo europeu – e “de fora” – como críticos do mal-estar da civilização em espaços regidos por lógicas não coincidentes com a europa.

Não se resume ao pensamento euclidiano a expressão desse espaço liminar. Em obras produzidas sob registros completamente diversos é possível notar a busca por um lugar de discurso semelhante. No seu clássico ensaio sobre a obra machadiana, o crítico paulista Roberto Schwarz (1981) deu forma sofisticada a esse mal-estar intelectual diante da modernidade, que obriga o intelectual nativo a se situar “dentro” e “fora” do seu tempo. A tese das “idéias fora do lugar” não deve ser lida como um programa nacionalista que tem por objetivo a autenticidade, mas sim uma ferramenta crítica que nos permite entender a estrutura de sentimentos da *intelligentzia* nativa. Como se sabe, Schwarz associa a forma machadiana, marcada pela ironia e pela própria destabilização do narrador, ao caráter farsesco do liberalismo numa ordem escravocrata. Ou seja, se no caso europeu o liberalismo operaria como ideologia de primeira ordem, no caso brasileiro ele seria engolfado pela lógica do favor, expressão das relações pessoais e hierárquicas entre sujeitos que nem formalmente são iguais.

Novamente retomando os termos de Mignolo, é possível dizer que Machado teria encontrado uma forma estética original capaz de traduzir o “space-in-between” que marcaria a experiência intelectual brasileira. E o Schwarz leitor de Machado produziu uma abordagem capaz de desvelar contradições da modernidade que surgem de forma mais aguda na periferia do sistema, mas que não são de modo algum exclusividade dessas geografias.

Revela-se, portanto, outro resultado produzido pela leitura do pensamento social brasileiro como um lugar de discurso caracterizado pelo mal-estar moderno. Refiro-me à necessidade de tomar esse pensamento não apenas como um discurso *sobre* o Brasil, mas *feito a partir do* Brasil e direcionado para o mundo. No caso de Schwarz, a periferia converte-se não em essência singular, mas em geografia de onde parte uma crítica radical e potente à modernidade capitalista. Ou seja, o “space-in-between” é um terreno intelectual produzido pela modernidade colonial onde são geradas novas formas de cognição desse mesmo fenômeno.

Como exemplo dessa perspectiva, pode-se citar o estudo de Fernando Coronil (1997) sobre o Estado venezuelano, em que este antropólogo mostra como a terra e a natureza,

elementos centrais na incorporação dos territórios coloniais à lógica de acumulação de capital, são peças-chaves para a reflexão teórica sobre como se formou uma modernidade global. Ao discutir a teoria marxista do valor dando outro relevo ao tema da renda da terra, Coronil consegue reabrir a discussão teórica refletindo a partir de uma distante fronteira do capitalismo. O resultado final implica outra compreensão histórica da modernidade, não mais vista como um produto europeu que teria sido “exportado” para o resto do mundo, mas sim como uma complexa rede na qual os territórios coloniais ocupam lugar de destaque. A etnografia de Coronil não é um trabalho de pensamento social, mas nos permite atestar o potencial teórico de uma reflexão que parta do reconhecimento desses espaços fronteiriços e busque construir um repertório conceitual que dialogue com temas coletivos da vida global. Assim, o estudioso contemporâneo da obra euclidiana pode inscrever esse rico e intrincado conjunto de textos no espaço mais amplo de uma reflexão não-européia sobre o lugar da terra na formação da modernidade capitalista global, tema que interessou, num período histórico não muito diferente, intelectuais russos (tanto os chamados populistas quanto Lênin) e pensadores latino-americanos, como o peruano Mariátegui.

Em resumo: o possível diálogo sugerido neste artigo tem conseqüências que nos permitem tratar o pensamento social brasileiro como uma forma de imaginação fronteiriça que necessitar ser estudada, relida, criticada e reaberta em perspectiva comparada. Além de empreendermos a necessária historiografia de nossa tradição nativa, podemos também exercitar o diálogo teórico contemporâneo, recorrendo a essa tradição de outra forma e reconhecendo sua possível fertilidade para além de suas fronteiras nacionais. Na possibilidade dessa abertura para o mundo reside um futuro promissor para os estudiosos do pensamento social brasileiro.

## BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, J. C. “A importância dos clássicos”. In GIDDENS, A; TURNER, J (orgs). *Teoria Social Hoje*. São Paulo: UNESP, 1999.

APPIA, K.A. *Na casa de meu pai. A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

BARBOZA FILHO, R. “Sentimento de Democracia”. *Lua Nova*. .n. 59, pp. 5-49, 2003.

\_\_\_\_\_. *Tradição e artifício: Iberismo e Barroco na formação americana*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2000.

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

BOTELHO, A.; SCHWARCZ, L. *Um enigma chamado Brasil. 29 intérpretes e um país*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BOTELHO, A; VILLAS-BOAS, G; LAHUERTA, M. “Pensamento social brasileiro no século XX: introdução”. *Cadernos CRH*. Vol. 18, n. 44: pp. 193-195, 2005.

BOTELHO, A. “Seqüências de uma sociologia política brasileira”. *Dados- Revista de Ciências Sociais*. 50 (1): 49-82, 2007.

BRANDÃO, G. M. “Linhagens do pensamento político brasileiro”. In *Dados- Revista de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, vol.48, n.2, pp. 231-269, 2005.

BURKE, Peter; PALLARES-BURKE, Maria Lúcia. *Gilberto Freyre: Social Theory in the Tropics*. Oxford, Peter Lang, 2009.

CARVALHO, M.A.R. de. “Apresentação”. In L.J.Werneck Vianna. *A Revolução Passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2004.

\_\_\_\_\_. *Intelectuais negros no Brasil oitocentista*. Mimeo. Caxambu, texto apresentado no XXX Congresso da ANPOCS, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Quinto Século: André Rebouças e a construção do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed.Revan, 1998.

CHAKRABARTY, D. *Habitations of modernity. Essays in the wake of subaltern studies*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Provincializing Europe: postcolonial thought and the Historical difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

CHATTERJEE, P. 2001. *Nationalist thought and the colonial world. A derivative discourse*. Minnesota: Minnesota University Press, 2001

\_\_\_\_\_. *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

CONNEL, Raewyn. *Southern Theory. The global dynamics of knowledge in social science*. Cambridge: Polity Press, 2007.

CORONIL, F. “Latin American postcolonial studies and global decolonization”. In N. Lazarus (org). *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *The Magical State: Nature, money and modernity in Venezuela*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

COSTA, S. “Desprovincializando a teoria social: a contribuição pós-colonial”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 21, n. 60, supl. 60, 2006.

CUNHA, E.da. “Os Sertões”. In *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995

FREITAS, R.S.; FIGUEIREDO, A. M. “Por que esforços de síntese teórica são bem sucedidos no cenário biológico e malogram no cenário sociológico?”. In *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Vol. 16, pp 729-745, 2009.

GILROY, P. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro, ed. 34, ed. UCAM, 2001.

GOODMAN, N. *Ways of Worldmaking*. Hassocks: Harvester, 1978.

LESSA, R. “Por que rir da Filosofia Política? Ou a Ciência Política como *techné*”. In *Revista Brasileira de Ciências Políticas*. São Paulo, vol.13, n.36, 1998.

LIMA, L.C. *Terra ignota: a construção de Os Sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

LIMA, N. T. *Um sertão chamado Brasil: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional*. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 1999.

MAIA, J. M. E. “Pensamento brasileiro e teoria social: notas para uma agenda de pesquisa”. In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 24, n. 71, pp 155-168, 2009.

\_\_\_\_\_. *A terra como invenção: o espaço no pensamento social brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008 a.

\_\_\_\_\_. “Terras e sertões no pensamento brasileiro: uma sociologia política na periferia”. In *Perspectivas (São Paulo)*. Vol.31, pp 49-63, 2008b.

MIGNOLO, W. *Local histories/ Global designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.

MORSE, Richard. *O espelho de próspero: cultura e idéias nas Américas*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1988.

OLIVEIRA, L. L. “Interpretações sobre o Brasil”. In MICELI, S (org.) *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. São Paulo: Sumaré, ANPOCS; Brasília: DF, CAPES, 1999.

SAID, E. *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1978.

SOUZA, J. F. *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: ed. UFMG, 2003.

\_\_\_\_\_. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: ed. UNB, 2000.

SCHWARZ, Roberto “As idéias fora do lugar”. In R. Schwarz. *Ao vencedor as batatas: Forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo, Ed Duas Cidades, 1981.

VIANNA, L. J. W. *Esquerda brasileira e tradição republicana: estudos de conjuntura sobre a era FHC-Lula*. Rio de Janeiro: Ed. Revan, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Revolução Passiva: iberismo e americanismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. REVAN/IUPERJ, 1997.

[1]Mignolo talvez não gostasse do uso que faço de seus conceitos, já que considera que apenas a emergência de um discurso que questione o próprio estatuto do sujeito de conhecimento produzido pela expansão européia poderia qualificar um pensamento nas margens (*border thinking*). Nesse registro, os autores clássicos do pensamento brasileiro seriam equivalentes à intelectualidade latino-americana clássica, preocupada em valorar positivamente a mestiçagem ou a “americanidade”, mas não em questionar radicalmente o próprio lugar de discurso científico. Creio, porém, que é possível empregar o conceito numa chave mais larga, e mesmo enriquecê-lo com uma leitura mais densa da tradição intelectual brasileira.