

Cultura: Olhares sob a perspectiva do ICAL¹ e a Linha de Pesquisa Cultura, Colonialidade/Descolonialidade e Movimentos Sociais

Cultura: Mires bajo la perspectiva del ICAL y la Línea de Investigación Cultura, Colonialidade/Descolonialidade y Movimientos Sociales

Culture: Looks from the perspective of ICAL and the Research Line Culture, Coloniality / Decoloniality and Social Movements

Dr. Gerson Galo Ledezma²
Dra. Senilde Alcântara Guanaes³

Resumo

O nosso objetivo neste texto é mostrar a forma como entendemos a Cultura sob a perspectiva do Mestrado em Integração Contemporânea da América Latina, ICAL, da Unila, especificamente a partir de reflexões desde a linha de pesquisa Cultura, Colonialidade/descolonialidade e Movimentos Sociais.

Palavras-Chave: Cultura; Estado; Colonialidade/Decolonialidade.

Resumen

Nuestro objetivo en este texto es mostrar la forma como entendemos la Cultura bajo la perspectiva del Máster en Integración Contemporánea de América Latina, ICAL, de la Unila, específicamente a partir de reflexiones desde la línea de investigación Cultura, Colonialidade/descolonialidade y Movimientos Sociales.

Palabras claves: Arendt, Frei Bartolomé de Las Casas, mal banal, acción, dignidad humana.

Abstract

Our objective in this text is to show how we understand Culture from the perspective of the Master in Contemporary Integration of Latin America, ICAL, from Unila, specifically in based on reflections from the line of research Culture, Coloniality / decoloniality and Social Movements..

Key Words: Culture; State; Coloniality / Decoloniality.

¹ Programa de pós-graduação em Integração Contemporânea de América Latina, ICAL, da Universidade Federal da Integração Latino-americana, UNILA.

² Doutor em História; Docente da Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA; Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil; gerson.meneses@unila.edu.br.

³ Doutora em Antropologia; Docente da Universidade Federal da Integração Latino-Americana - UNILA; Foz do Iguaçu, Paraná, Brasil; senilde.guanaes@unila.edu.br.

Introdução

O mestrado em Integração Contemporânea da América Latina foi criado em 2014, com duas linhas de pesquisa: Integração, Estado e Sociedade e Integração, Cultura e Sociedade. A partir do segundo semestre de 2016 houve remanejamento das linhas e hoje o Programa conta com a seguinte configuração, linhas: Cultura, Colonialidade/decolonialidade e Movimentos Sociais; Economia Política Internacional e Blocos Regionais; Geopolítica, Fronteiras e Regionalização e Política, Estado e Institucionalização.

A nova configuração da Linha de Pesquisa Cultura, Colonialidade/Descolonialidade e Movimentos Sociais, teve percurso desde a forma como os antropólogos clássicos entenderam a cultura, até as novas abordagens desde o coletivo colonialidade/descolonialidade que no final de 1990 coloca no cenário acadêmico a categoria *Colonialidad del poder*, de Aníbal Quijano. A partir daí, ganharam análise outras formas de colonialidade: do saber especialmente, mas também do ser, da natureza e de gênero. Os trabalhos de Enrique Dussel foram fundamentais para entender o surgimento da Modernidade, não como compreendida pela Europa, a partir do Século das Luzes, porém, desde finais da Idade Média e seu nascimento em 1492 quando *Abya-Yala* é invadida pela Península Ibérica.

O conceito de Modernidade amadurece junto às ideias de Renatus Cartesius, mais conhecido como René Descartes, que propõe, igual outros intelectuais anteriores a ele, a razão como centro do corpo, do homem pensante, antropocêntrico, que no século XIX criará as ciências sociais, incluída a Antropologia, compreendida naquele momento como o estudo do homem, sem considerar as relações desiguais entre o homem branco, eurocentrado, e a natureza; nem as supostas diferenças entre a própria ideia de homem e a relação assimétrica entre o homem pensante e os outros cuja racionalidade era negada: indígenas e negros.

Construção que se estabelece desde o período colonial, no caso da futura América Latina, esta classificação racial perpassa as relações sociais na época colonial, o que Quijano (2007) chama de colonialidade do poder; saberes indígenas, negros, asiáticos e sensibilidades ou racionalidades relacionadas ao mundo ou lógica da natureza ficariam fora, assim como a racionalidade dos animais; René Descartes entendia que os animais não tinham alma, intelecto, que eram apenas simples máquinas. Como negros e indígenas eram considerados animais, para eles também valia a apreciação do intelectual do século XVI e XVII.

Dessa maneira, a Antropologia entenderia o conceito de Cultura como uma relação intelectual entre seres humanos, negando a animais a possibilidade de pensamento e de transmissão destes, negando e/ou depreciando também as culturas cuja racionalidade era determinada pelas relações entre humanos e animais. Este pensamento foi herdado pelo Estado nacional colocado em andamento após os processos de “independência” na América Latina. O conceito de Cultura, assim, se engendrou com outras categorias que contribuíram para a segregação social nos séculos XIX e XX. Mecanismos que o Estado nacional, diretamente relacionado ao sistema-mundo capitalista, desenvolveu ao longo dos séculos XIX e XX para controlar os processos socioeconômicos, políticos e culturais, por meio da invenção das categorias cultura, democracia e cidadania. Democracia e cidadania que, na teoria, tal como aparece no conceito de Bobbio (2000) não seria aplicada a pessoas, comunidades e etnias não brancas; destacamos o papel das ciências sociais, especialmente da antropologia, como aliadas do colonialismo na África, na Ásia, Austrália e Oceania e do Estado nacional latino-americano. Nesses continentes, foi de vital importância para a administração colonial conhecer povos e comunidades diferentes para explorar da melhor forma possível; na América Latina, o conceito de cultura foi importante para o Estado nacional tentar homogeneizar a nação; mergulhar nas culturas para poder vigiar e transformá-las em mestiças ou camponesas; trabalho de governos, centros de inteligência, fundações, historiadores e antropólogos.

O Conceito de Cultura e o Sistema Mundo

Desde o século XVI até o XIX, a Europa construiu um aparato de poder suficientemente estruturado para controlar o mundo em diversas áreas: econômica, política e sociocultural; aquilo que Immanuel Wallerstein denominou sistema-mundo capitalista. Este moderno sistema-mundo aporta às ciências sociais um novo modelo teórico-interpretativo. Apareceu em três volumes 1974; 1980; 1989⁴. Marx, Braudel, a Teoria da dependência e a experiência prática na África pós-colonial exerceram influência no autor; surgido no século XVI, se consolida com o surgimento dos impérios e dos Estados nacionais (Wallerstein, 2006). Para Arrighi & Silver (2001), o processo de formação e expansão do capitalismo histórico não se deu por uma trajetória linear dentro de estruturas imutáveis e relações permanentes.

⁴ Wallerstein (1974) ; Wallerstein (1980) ; Wallerstein (2010).

O conceito de sistema-mundo capitalista foi ampliado; além de econômico e cultural, foi catalogado também como moderno/colonial, pois apareceu à época da colonização da América e do nascimento da Modernidade, em 1492, (Dussel, 1994). Nessa nova conceptualização destacamos a Anibal Quijano (2007), Enrique Dussel (1994), Edgar Lander (2000) e Ramón Grosfoguel (2010). Finalmente, o sistema-mundo capitalista/moderno/colonial, também foi adjetivado como patriarcal; o qual teria usado de diferentes colonialidades, do poder, do saber, do ser, da natureza e do gênero, para exercer domínio sobre corpos e mentes não apenas na América colonial, mas na América Latina pós-colonial, séculos XIX a XXI.

Para o caso da América Latina, as colonialidades do poder⁵, do saber e do ser⁶ foram redirecionadas para exterminar ou dominar regiões, culturas, saberes, territórios ancestrais e outros espaços construídos durante o regime colonial, elementos tidos como opositores ao estabelecimento do Estado nacional que deveria ser moderno, patriarcal e ainda colonial. Negros e indígenas continuaram a formar parte de uma massa bárbara cujas raças foram catalogadas, no final do século XIX e começo do XX, como “cientificamente” inferiores aos brancos civilizados. Nesse modelo de democracia estes setores não foram incluídos, mas explorados pelo sistema agroexportador que se consolida a partir da década de 1870.

Se por uma parte o sistema-mundo capitalista, colonial/moderno e patriarcal usou de formas políticas, econômicas e culturais como padrões universais, o que lhe permitiria

⁵ Entendemos com Anibal Quijano a Colonialidade do poder como « uno de los elementos constitutivos y específicos del padrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como una piedra angular del referido patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas de la existencia cotidiana y la escala social. Se origina y se mundializa a partir de América. Con la construcción de América en el mismo momento y e el mismo movimiento histórico, el emergente poder capitalista se vuelve mundial, sus centros hegemónicos se localizan en las zonas situadas en el Atlántico – que después se identificarán como Europa-, y como ejes centrales de su nuevo sistema de dominación se establecen también la colonialidad y la modernidad. Con América Latina, concluye Quijano, el capitalismo se hace mundial, eurocentrado y la colonialidad y la modernidad se instalan, hasta hoy, como los ejes constitutivos de este específico sistema de poder » (Quijano, 2007, pp. 93-94).

⁶ Conforme Catherine Walsh, « Colonialidad del saber: el posicionamiento del eurocentrismo como la perspectiva única del conocimiento, la que descarta la existencia y visibilidad de otras racionalidades epistémicas y otros conocimientos que no sean los de los hombres blancos europeos y europeizados (...) Colonialidad del ser, un tercer eje, es la que se ejerce por medio de la inferiorización, subalterización y la deshumanización (...) Es a partir de esta racionalidad que se piensa el Estado nacional, históricamente haciendo que los pueblos y comunidades indígenas aparezcan como los bárbaros, no-modernos y no-civilizados, y los pueblos y comunidades negras - más que todo en la región andina - como no existentes o, en el mejor de los casos, extensión de los indígenas » (WALSH, 2008, pp. 7-9).

dominar e explorar, utilizou-se também das ciências sociais para naturalizar os conceitos de cultura, cidadania, democracia, classes sociais, justiça e política, entre outros, para dessa maneira incluir apenas as camadas elitistas e poder manter sob o jugo capitalista as camadas ditas populares. Edgard Lander afirma o seguinte:

Na América Latina, as ciências sociais, na medida em que apelaram à objetividade universal, contribuíram para a busca, assumida pelas elites latino-americanas ao longo de toda a história deste continente, da “superação” dos traços tradicionais e pré-modernos que têm servido de obstáculo ao progresso e à transformação destas sociedades à imagem e semelhança das sociedades liberais industriais (Lander, 2005).

O sistema-mundo capitalista usou do discurso da História e da Antropologia para dominar a través do conhecimento de diferentes povos em áreas de colonização no final do século XIX e durante o XX. Tentou homogeneizar as elites da periferia por meio de um projeto civilizatório, e através da pesquisa sobre cultura, trabalho de antropólogos e sociólogos, apoiados pela Psicologia, realizou um mapeamento das diferentes comunidades para, dessa forma, conhecer e explorar o “inimigo” nas áreas invadidas. O projeto civilizatório foi utilizado para justificar a entrada do aparato colonial em vastas regiões do mundo. Se, por uma parte, algumas áreas e teorias da sociologia, ciência política, entre outras, naturalizaram o Estado nacional e as diversas categorias a este relacionadas, para algumas correntes antropológicas, o mundo da cultura era concebido em oposição à natureza; sabemos que as diferenças não são tão marcantes como o afirmou a Antropologia do século passado⁷. Para

⁷ Malinowski: « A cultura é essencialmente uma aparelhagem instrumental pela qual o homem é colocado numa posição melhor para lidar com os problemas específicos, concretos que lhe deparam em seu ambiente, no curso da satisfação de suas necessidades. Essas atividades e objetos são organizados em torno de tarefas importantes e vitais, em instituições tais como a família, o clã, a comunidade local, a tribo e as equipes organizadas de cooperação econômica política, legal e atividade educacional. Do ponto de vista dinâmico a cultura pode ser analisada numa série de aspectos tais como: educação, controle social, economia, sistemas de conhecimento, crença e moralidade e também modos de expressão criadora e artística (Malinowski, 1975). Para Claude Lévi-Strauss: “sostenemos, pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular”; define cultura em oposição ao instinto dos animais (Lévi-Strauss, 1991). Franz Boas define cultura como “a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam a conduta dos indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo para consigo mesmo”. Boas mostra que entre os animais também é possível encontrar essa relação acima enumerada. Assim sendo, o peso da definição do conceito de cultura recai sobre a língua e outros elementos mais intrínsecos à atividade humana (Boas, 2011). François Laplantine afirma “a cultura é o conjunto dos comportamentos, saberes e saber fazer característicos de um grupo humano ou de uma sociedade dada, sendo essas atividades adquiridas através de um processo de aprendizagem, e transmitidas ao conjunto de

esta, como área do saber positivista, filha da Modernidade, lhe foi impossível detectar a relação entre humanos e natureza, a não ser no sentido fetichista, animista ou totêmico, em sociedades ditas primitivas. “Las antropologías hegemónicas, como el resto de las ciencias sociales, han caído en la trampa de creer que no existe nada fuera de la modernidad” (Castro Gómez & Ribeiro, 2009). Assim, a natureza, deslocada do humano, continuou sendo o combustível do capitalismo convertida em recurso natural disponível ao sistema-mundo.

O aparato colonial não se interessou em captar e aplicar o conceito de cultura que, como o de Franz Boas, convidava a ter uma visão relativa das culturas. Interessava apenas colocar em prática o projeto de civilização o qual tinha como escopo a transformação das culturas indígenas em dóceis mestiços alienados, consumidores e dependentes mentalmente do sistema, como aqueles do século XX, fruto da mestiçagem colonial⁸.

seus membros. Detenhamo-nos um pouco para sublinhar que, a nosso ver, apenas a noção de cultura, ao contrario da de sociedade, é estritamente humana. Assim, o que distingue a sociedade humana da sociedade animal, e até da sociedade celular, não é de forma alguma a transmissão das informações, a divisão do trabalho, a especialização hierárquica das tarefas (tudo isso existe não apenas entre os animais, mas dentro de uma única célula!), e sim essa forma de comunicação propriamente cultural que se dá através da troca não mais de signos e sim de símbolos, e por elaboração das atividades rituais aferentes a estes”. (Laplantine, 2003). Finalmente, Geertz: “é minha experiência, que a concepção do que é um indivíduo humano, em contraste com o que é uma pedra, um animal, uma floresta tropical, ou um deus, é um fenômeno universal” (Geertz, 2012).

⁸ Enrique Dussel define de forma clara o mestiço latinoamericano. « A diferencia de los africanos y asiáticos – dice- que como los indígenas americanos tienen una personalidad o identidad cultural y racial clara-, la mayoría de la población latinoamericana (a diferencia de la población "blanca" norteamericana, que son los "criollos" en América Latina) no es, -como acertadamente indica Paz-, ni amerindia ni europea. Es eso, una mezcla, un hijo-hija de ambos, y son más de doscientos millones de personas, que durante cinco siglos han ido poblando el continente y haciendo historia: ¡son los hijos y las hijas que cumplen quinientos años! Son los únicos que cumplen en 1992 quinientos años, ya que ni los indios, ni los europeos, ni los africanos o asiáticos cumplen esa fecha. ¡Sólo el mestizo cumple su primer medio milenio! Odiado por los indios (que le llaman en ciertas regiones "ladino"), porque se afirmaba ante ellos como el "señor", aunque no fuera blanco; despreciado por los europeos (o por sus hijos e hijas, los criollos) por no ser blancos, es sin embargo el que porta en su contradicción lo propio (como negativo y positivo) de la cultura propiamente latinoamericana, y es en torno al mestizo que se irá construyendo eso que se llama "América Latina", "América luso-hispánica", "Hispanoamérica", "Iberoamérica"... no ya como geografía (Sud-, Centro-, parte de Norteamérica y el Caribe) sino como bloque cultural. El mestizo vivirá en su cuerpo y sangre la contradictoria figura de la Modernidad - como emancipación y como mito sacrificial-. Pretenderá ser "moderno", como su "padre" Cortés -como la Ilustración borbónica colonial del siglo XVIII, como el liberalismo positivista del siglo XIX, o como el desarrollismo de dependencia modernizada después de la crisis de los populismos y el socialismo en el siglo XX, pero fracasará siempre al no recuperar la herencia de su "madre" Malinche. Su condición de "mestizo" exige la afirmación del doble origen -amerindio, periférico y colonial: la víctima, la "otra-cara" de la Modernidad; y moderno por el "ego" que se "enseñorea" sobre la tierra de su padre Cortés. (...) No ha sufrido como el indio o el esclavo africano, pero es igualmente un oprimido dentro del mundo colonial, dentro de la situación

México, Argentina e Brasil, entre outros regimes de governo, ligados ao sistema-mundo capitalista colonial/moderno e patriarcal, implantaram o modelo de democracia liberal, onde não todos eram iguais; aniquilar real ou simbolicamente culturas e raças foi o escopo principal desde final do século XIX e primeiras décadas do XX; branquear o país com sangue de europeus foi o caminho a seguir para dar-lhe forma industrial aos Estados nacionais que se pretendiam parecidos ou iguais aos da Europa moderna, como colocado acima para o Brasil. Tanto governo, quanto missões religiosas uniram-se nessa cruzada civilizatória, em prol da melhoria da raça, uma vez chegaram à conclusão de que a mestiçagem não deformaria o sangue branco no contato com os dos “outros” (Skidmore, 1976; De Castro Santos, 1987; Dos Santos, 2008). À força tarefa se somaram políticos, literatos e outros intelectuais.

No Brasil, antropólogos e cientistas sociais como Oliveira Vianna (1956), Nina Rodrigues (1962) e Gilberto Freyre (2006) reforçaram a mestiçagem como forjadora da nação; os primeiros dois comprovaram que negros e indígenas eram inferiores desde o ponto de vista da raça e da cultura; o primeiro, depois de vários estudos, chegou à conclusão que a mestiçagem era possível, o Brasil poderia ser branqueado; o terceiro destes pensadores, no seu clássico *Casa Grande & Senzala* legitimou a mestiçagem e criou no país a ideia de democracia racial. Porém, essa categoria de mestiçagem deixava do lado às comunidades negras, a maioria dos habitantes do país, e aos povos originários; o mestiço brasileiro era aquele que, conforme descrito por Dussel (1994) para o caso de latino-américa, comemora com os brancos 500 anos de existência, o que não se reconhece na vertente indígena da Malinche e sim na linhagem de Cortés.

No México o discurso da mestiçagem serviu de veículo para legitimar a nação; esta deveria possuir uma cultura comum. “Los ideólogos del mestizaje se empecinaron en hacer de la mexicanidad una identidad racial, borrando, invisibilizando, residualizando todo un mosaico de identidades, culturas y memorias históricas que no se ajustaban al canon criollo del mestizaje” (Villegas, 2016). Postulados da antropologia estadunidense foram usados com a finalidade de pensar a cultura, definida por Franz Boas como “a totalidade das reações e atividades mentais e físicas que caracterizam a conduta dos indivíduos que compõem um grupo social, coletiva e individualmente, em relação ao seu ambiente natural, a outros grupos, a membros do mesmo grupo e de cada indivíduo para consigo mesmo” (Boas, 2011, p. 113).

estructural de dependencia cultural, política y económica -tanto en el orden internacional como nacional (Dussel, 1994).

Porém, um conceito que se aplicava a grupos ou coletividades, povos originários ou étnicos - relativismo cultural-, o governo mexicano, em colaboração com historiadores e antropólogos, o colocou em prática a partir das dimensões do país; combinou-se com uma perspectiva evolucionista para a qual o Estado nacional constituía uma etapa universal, embora não alcançada plenamente no México.

Como herencia del concepto de cultura heredado del siglo XIX, tampoco en México la nación podía ser pensada sino como entidad homogénea, especialmente en cuanto a la esfera superestructural. Que tan fuertemente la unidad nacional fuera entendida como uniformidad, se evidenció todavía a fines de los años ochenta, cuando grupos de antropólogos mexicanos rechazaban la demanda de autonomía indígena como inevitablemente lesiva para la integridad y la soberanía nacionales e incluso como peligrosa por potencialmente separatista (KROTZ, 2009).

Dessa forma, o sistema-mundo internacional direcionava, por meio das ciências sociais, o discurso da história em torno de noções de passado, presente e futuro; futuro ligado ao progresso, à civilização; prática exercida desde os mecanismos de poder do Estado nacional que, com seu discurso de cidadania e democracia, tentava direcionar a nação homogênea (mestiça) rumo à felicidade. Não apenas no México e no Brasil o Estado nacional aliou-se ao discurso das ciências sociais, também no Peru a Antropologia serviu de banco de dados ao projeto de *cholifacção*, na Colômbia, esta disciplina se consolidou graças ao antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, considerado o pai da Antropologia colombiana. Quase 20 anos depois da sua morte em 1994, descobriu-se que havia sido aliado das forças nazistas e, inclusive, havia sido parte da guarda pessoas de Hitler, o que implicou na sua conceptualização sobre os povos indígenas do país. Outros países da América Latina aliaram-se com a Antropologia e a História na criação de universidades, museus, institutos, arquivos, monumentos de todo tipo. Na medida em que colaboraram na criação da nação homogênea, também consolidaram as disciplinas coadjuvantes do Estado nacional. Para o caso mexicano

la protección y reconstrucción de espectaculares sitios y edificios históricos, la creación masiva de museos arqueológico-histórico-etnológicos en todo el país y la utilización de la política indigenista para lograr la homogeneidad cultural de la nación mestiza, contribuyeron decisivamente a la consolidación de la antropología mexicana, la cual logró colocarse en un lugar prominente dentro del conjunto de las disciplinas sociales –con las cuales los límites son borrosos–, algo poco común incluso en los países originarios de la antropología (KROTZ, 2009).

O sistema-mundo capitalista cravou suas garras na África e na Ásia. O Tratado de Berlin, em 1878, cedeu o direito a qualquer “Estado civilizado” que ocupasse alguma região africana costeira a reclamar o interior. Isto poderia conseguir-se, sem embargo, somente mediante a ocupação e, por tanto, se propiciou uma rapina sobre África, com uma efusão enorme de exploradores, viajantes e missioneiros, que configurariam o futuro trabalho antropológico sobre o continente, este: “se había convertido en parte integral del sistema-mundo económico como proveedor de recursos básicos” (NKWI, 2009). Assim, o sistema-mundo capitalista colonial/moderno usaria das ciências sociais, a Antropologia, a Sociologia, a Psicologia e a História para conhecer os nativos africanos e asiáticos na procura de entender seu entorno e poder explorar⁹. Postulados do darwinismo social, do evolucionismo racial e cultural foram colocados em prática; ocidentalizar ou civilizar regiões e culturas havia sido colocado como escopo na corrida para África e Ásia, porém, sabemos que civilizar os povos africanos, retirando-os de sua barbárie, não constava nos planos do colonialismo na África; pois no seu estado “selvagem” poderiam seguir sendo explorados; lembramos aqui, mais uma vez, da colonialidade do poder. Transformações nas suas estruturas econômicas e sociais, no cotidiano e despojo de recursos naturais, além dos estupros, torturas e traumas, foram muito bem descritos por Fanon em seu clássico *Os condenados da terra*; o que antropólogos denominaram de “choque cultural”, “cambio social” e “aculturación”, sendo esta última, a palavra chave que intentava explicar a realidade colonial; discurso que camuflava as violências da administração colonial. (NUNES PEREIRA, 1978; MUNANGA, 1978).

Kuper, (1978) trata da aliança que na primeira metade do século XX se dá entre a administração colonial inglesa e os antropólogos para estudar as culturas dos diferentes comunidades africanas e asiáticas; “desde seus primeiros dias, a Antropologia britânica sempre gostou de se apresentar como uma ciência que poderia ser útil na administração colonial” (Kuper, 1978). Não apenas a antropologia inglesa colaborou no estudo das culturas asiáticas, africanas, australianas e do Pacífico Ocidental, também a antropologia francesa teve papel importante nesta aliança com o sistema colonial. A institucionalização desta disciplina pode ser datada na abertura do Instituto de Etnologia na Universidade de Paris em 1925. Criado por Mauss, Rivet e Lévy-Bruhl, seu objetivo principal foi servir ao poder colonial francês, o qual na época tinha um interesse muito marginal na disciplina. No texto em que

⁹ Para o caso africano se tratava de submeter pela via simbólica ou armada os colonizados, para transformá-los em seres obedientes ao aparato colonial. Sobre este tema pode se consultar a Fanon (1963); Fanon (1973).

especificaram os objetivos da nova instituição, apresentado por Lucien Lévy-Bruhl à Universidade de Paris, afirmou:

Cuando en una colonia existen poblaciones que pertenecen a una civilización inferior, o muy diferentes a nosotros, buenos etnólogos pueden ser tan necesarios como buenos ingenieros, Buenos expertos en silvicultura, o buenos médicos [...]Para poder extraer todo el valor económico de las colonias en la forma más completa y eficiente, cada uno reconoce que no sólo se necesita capital. Es necesario tener científicos, técnicos, capaces de producir un inventario metódico de los recursos naturales, indicando cómo explorarlos de la mejor manera. El primer y más importante de los recursos naturales es la población indígena, porque los otros recursos dependen de ésta, em especial en las regiones tropicales. ¿No existe entonces un interés capital en estudiarla, de manera metódica, para obtener un conocimiento exacto y profundo de sus lenguajes, religiones y organizaciones sociales, los cuales no es prudente destruir irresponsablemente? (ARCHETTI, 2009).

Se os Estados nacionais da América Latina usaram da Antropologia Aplicada para conhecer os inimigos internos, os que deveriam ser transformados em cidadãos, camponeses mestiços, sob projetos de investigação/ação, a Inglaterra, a França e os Estados Unidos usariam da Antropologia para analisar e combater inimigos externos. Nessa ordem de ideias, destacamos a aliança entre Antropologia e governo estadunidense, especialmente a CIA (Central Intelligence Agency). Desde a I Grande Guerra até depois da Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos, parte integrante do sistema-mundo capitalista colonial/moderno e patriarcal, investiu na contribuição da Antropologia para o conhecimento de áreas culturais chave na sua geopolítica internacional. Na América Central, México, Peru, Colômbia, entre outras regiões e países, antropólogos, vários deles financiados pela Fundação Rockefeller, desenvolveram pesquisas, em qualidade de espiões que alimentaram centros de informação da CIA para fins de domínio e controle econômico, político e sociocultural.

No dia 20 de dezembro de 1919, sob o título: “Científicos como espiões”, The Nation publicou carta de Franz Boas, o pai da antropologia acadêmica nos Estados Unidos. O cientista acusou a quatro antropólogos norte-americanos de ter abusado de seus papéis de pesquisadores profissionais para levar a cabo atividades de espionagem em América Central durante a I Grande Guerra. Aproximadamente metade dos antropólogos estadunidenses contribuiu com seu esforço em tempos de guerra, com dezenas de membros proeminentes que prestaram seus serviços à Oficina de Serviços Estratégicos (OSS), para a Inteligência da Marinha e do Exército e da Oficina de Información de Guerra estadunidenses. A Associação

Antropológica Americana (AAA) também colaborou secretamente com a CIA. A princípio dos anos cinquenta do século XX a secretaria executiva da AAA negociou um acordo secreto com a CIA mediante o qual pessoal e computadores da agência foram utilizados para criar um diretório de membros da AAA, mostrando suas áreas linguísticas e geográficas, junto com sumários de seus interesses de pesquisa (PRICE, 2009).

Bajo este acuerdo, la CIA desarrolló bases de datos para sus propios intereses sin que nadie la cuestionara. Cuál fue el uso que la CIA dio a estas bases de datos nadie lo sabe, pero la relación con la AAA fue parte de una política establecida que autorizó al Estado hacer uso de su capital intelectual. El conocimiento antropológico de la lengua y la cultura de los habitantes de las regiones del tercer mundo donde la agencia llevaba a cabo guerras cubiertas y encubiertas era invaluable para la CIA (PRICE, 2009).

Em 1944, em plena guerra do Pacífico, que enfrentava a Estados Unidos e Japão, as autoridades militares estadunidenses propuseram a Ruth Benedict, ex-aluna de Franz Boas, um curioso e importante encargo: necessitavam um informe sobre a cultura e costumes do povo japonês, desde um ponto de vista antropológico, com a finalidade de descobrir as debilidades do inimigo, a forma como poderia ser derrotado, em que condições pediriam a paz e qual seria a melhor maneira de administrar um Japão ocupado no pós-guerra. O resultado foi a publicação, em 1944, do seu já clássico *O crisântemo e a espada* (JIMÉNEZ GUERRA, 2013).

O sistema-mundo capitalista, colonial/moderno e patriarcal, por meio dos Estados nacionais, as empresas colonizadoras e as ciências sociais, especialmente a Antropologia como aliada dos centros de inteligência estadunidense e das empresas coloniais, objetivou conhecer as comunidades africanas, asiáticas e latino-americanas, entre outras, para melhor explorar e transforma-las, para o caso da América Latina, em povos mestiços ou camponeses dóceis, cidadãos, pertencentes a uma nação homogênea e democrática. Boas entendia a cultura “como a lente pela qual cada um de nós enxerga a sociedade e pela qual estaríamos presos a ela através dos grilhões da tradição” (Boas, 2011); nesse sentido, indígenas e negros deveriam evolucionar para outras formas de perceber seu entorno, que não os ligasse à terra, ao meio natural, a suas regiões e territórios, a sua ancestralidade.

Chegado o final do século XX, o sistema-mundo capitalista, dividido em várias áreas de influência, como a União Soviética, o Terceiro Mundo e o capitalismo em si, entraram em profunda crise; igual os paradigmas científicos, o homem racional centrado em si mesmo e a

ditadura da razão; os “subalternos” entraram em cena, a descolonização africana e asiática mostrou que as comunidades antes tidas como objetos de estudo, se haviam convertido em sujeitos pensantes; o movimento feminista tomou força e setores sociais antes tidos como inferiores se levantaram para reclamar protagonismo no cenário mundial. Redefiniram sua cultura e o significado de território, de natureza e das relações interculturais, num sentido descolonial, indo contra o sentido imposto pelo Estado nacional e o sistema-mundo capitalista em volta das categorias de democracia e cidadania. Entendemos por território, e com este uma visão mais ampla de cultura,

(um) proyecto de vida o espacio “material y simbólico, al tiempo, biofísico y epistémico, pero ante todo es un proceso de apropiación socio-cultural de la naturaleza y de los ecosistemas que cada grupo social efectúa desde su ‘cosmovisión’ u ‘ontología’”. Esta concepción se contrapone a la visión corporativa e institucional que ve al territorio como “una entidad inerte, medible, adjudicada en propiedad privada, transferida o intervenida” y no como la “apropiación efectiva (y afectiva) mediante prácticas culturales, agrícolas, ecológicas, económicas y rituales, etc.” (ESCOBAR, 2015)

Cultura, Cidadania e Democracia na Percepção dos Movimentos Sociais

“É muito triste, senhores deputados, o que nós queremos lá é uma RDS¹⁰, é viver com dignidade, por que dizem que nós temos democracia, mas será que o homem do campo tem essa democracia? (Representante da comunidade de Tinga Grande-SP, Assembleia Legislativa de São Paulo, 17/11/2009).

Refletir sobre democracia e cidadania no contexto dos movimentos sociais exige retomar a cultura como parte fundamental do processo civilizatório, visto que essas populações normalmente são excluídas dos espaços de poder e dos processos participativos que consolidaram a chamada “sociedade civil”. São as populações tradicionais e indígenas de áreas rurais, ou os chamados “povos da floresta”, por exemplo, sujeitos cujas ações, demandas, formas de transgressão e ou de sujeição à ordem dominante, divergem radicalmente das formas dominantes de apreensão e de atribuição de sentido atribuídos pelo sistema mundo capitalista.

¹⁰ RDS: Reserva de Desenvolvimento Sustentável.

Nesse sentido, democracia e cidadania são também expressões da cultura, da identidade e dos princípios éticos e morais de cada grupo ou comunidade. Grupos que lutam por autonomia política e econômica, por territórios e por outros modelos de sociedade e de estado, incluindo também os que lutam contra a própria ideia de estado como aparato político e ideológico. Tais projetos políticos e ações coletivas, além de decisivos no processo de construção da cidadania, podem suscitar novas formas de (re)produção do conhecimento, de sociabilidade e de racionalidades políticas, ampliando a cidadania para além da mera participação política junto aos processos decisórios formais e institucionais e obrigando a revisão da própria ideia de autonomia e do direito a ter direitos (DAGNINO: 1994; DAGNINO, OLVERA e PANFICHI: 2006; CARVALHO: 2009; SEMPRINI: 1999).

A democracia, na qual a cidadania ao lado da sociedade civil é apenas mais uma dimensão, além de ser um projeto inacabado e ainda frágil na América Latina, já surge desatualizada e na contramão dos povos que não se integram aos projetos políticos coloniais e nacionais. Projetos de democracia contraditórios porque subjugados às políticas internacionais, aos modelos e padrões civilizacionais hegemônicos e à economia mundial. Agenciamentos políticos que ignoram as questões multiculturais, étnicas, ideológicas, territoriais, regionais e políticas inerentes à cidadania política plena e efetiva.

As formas que os grupos sociais têm se apropriado de instrumentos políticos e jurídicos, seja em busca do desenvolvimento a partir das necessidades locais, seja a partir da luta pela emancipação política e econômica, passam por questões que historicamente vêm definindo as formas de permanência e resistência desses grupos, algumas vezes à revelia do estado e das leis.

Cada vez mais grupos sociais distintos, como caboclos, caiçaras, ribeirinhos, pescadores, indígenas, etc. - “tradicionais” ou não -, requisitam formas mais inclusivas de acesso à cidadania, aos espaços representativos e aos direitos fundamentais, como saúde, educação e renda. No entanto, as demandas culturais, linguísticas, étnicas e territoriais raramente estão dissociadas da participação política. A cultura e os seus lugares de agenciamento invadem não apenas o mundo da política, mas também da escola, da ciência e do saber.

“Em termos gerais, o que é mais importante destes modelos do ponto de vista do lugar, é que se poderia afirmar que constituem um conjunto de significados-uso que, apesar de existir em contextos de

poder que incluem cada vez mais as forças transnacionais, não pode ser reduzido às construções modernas, nem ser explicado sem alguma referência a um enraizamento, aos limites e à cultura local. Os modelos de cultura e conhecimento baseiam-se em processos históricos, linguísticos e culturais, que, apesar de que nunca estão isolados das histórias mais amplas, porém retêm certa especificidade de lugar” (ESCOBAR, 2005: p. 139)

A compreensão da cultura nos dias atuais transborda para muitos outros campos: médico, jurídico, ambiental, político, educacional, biológico, não poupando nem mesmo os próprios grupos sociais - em suas associações, cooperativas, movimentos políticos, etc. - que discutem, utilizam e se reapropriam do conceito de “cultura” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), seja em função das suas demandas políticas, seja pela reflexão das suas próprias condições de existência.

A cultura tornou-se um lugar, absoluto e paradoxalmente relativo, de explicação, experiência e encontro - um lugar de comunicação e metalinguagem por um lado (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), e da práxis e política por outro. Essa explosão cultural, ao mesmo tempo que confere um lugar especial à cultura no campo das políticas, também pode ser utilizada para reduzir e engessar o campo dos direitos dentro de um projeto hegemônico de nação.

“A visão da cultura, de uma cultura, desta cultura, como um consenso em torno de elementos fundamentais – concepções comuns, sentimentos comuns, valores comuns – parece muito pouco viável, diante de tamanha dispersão e desarticulação; são as falhas e fissuras que parecem demarcar a paisagem da identidade coletiva.” (GEERTZ, 2001, p. 219)

O debate sobre mediação, cultura e alteridade tem sido extremamente acirrado pelas guerras culturais (HALL, 2003; SAID: 2003; BHABHA, 1998; BOAVENTURA, 1997; CANCLINI, 1997), pelo embate entre racionalidades e políticas distintas, pela mundialização da economia e da cultura (ORTIZ, 1999), e nos últimos tempos, pelos movimentos transnacionais com demandas que vão desde questões étnicas, até sexuais, de gênero, religiosas, ambientais, territoriais, etc. Todas elas atravessadas por um campo político simbólico e fisicamente violento.

O que parece estar muito evidente em todas as partes do mundo é a relação conflituosa entre grupos culturais distintos ou que portam distintas racionalidades políticas e econômicas. São inúmeros campos de poder, todos eles em uma constante disputa.

O multiculturalismo aparece recentemente como um arranjo para democratizar essa relação de forças em diferentes níveis, de um lado discutindo e propondo mecanismos políticos e jurídicos de reconhecimento desses mundos, de outro, tentando organizá-los na engrenagem dos estados nacionais e da sociedade civil. Uma tarefa contraditória, na medida que esses grupos ao ser concebidos por noções essencialistas e naturalizadas de raça e cultura, se veem envolvidos em perigosas armadilhas em torno da identidade e da diferença, conceitos que se transformam em “ciladas” para a discriminação e a violência contra essas minorias políticas (PIERUCCI, 1990).

“Multicultural é um termo qualificativo. Descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade "original". Em contrapartida, o termo "multiculturalismo" é substantivo. Refere-se às estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades-multiculturais.” (HALL, 2003: 52)

A democracia não pode ser mais um nome para justificar a relevância das questões sociais, econômicas e políticas na relação com o estado, ela precisa de fato inverter ordens que alterem as bases dos modos de produção da nossa sociedade, redistribuindo seus benefícios e incentivos para redes locais de geração de renda e propiciando mecanismos para atender suas demandas - respeitando a autonomia e a autodeterminação dos grupos sociais. Essa inversão da ordem vigente representa um anseio por um “novo modelo de sociedade” (DAGNINO, 2004), onde distintos grupos sociais possam rever e reformular, se necessário, sua própria concepção de cidadania.

Um exercício difícil pela construção secular de sofisticados instrumentos de dominação e colonização, que sempre submeteram a natureza e o próprio homem a uma lógica dominante de usurpação, pilhagem e violência, sustentada pela retórica da globalização do capital (VANDANA SHIVA, 2001 e 2002; AMARTYA SEN, 1999). Um projeto democrático fundado e justificado pela acumulação do capital e a partir dos interesses econômicos de um pequeno grupo, ou seja, uma democracia consentida e cotidianamente vigiada, não permite a reconfiguração do espaço público, necessária e urgente para os processos de cidadania e de garantia dos direitos constitucionais.

“A emergência de múltiplas exigências, ampliada em parte pelo crescimento de reivindicações culturais e relativas à qualidade de

vida, suscita um espectro diversificado de órgãos porta vozes: movimentos urbanos, étnicos, juvenis, feministas, de consumidores, ecológicos etc. A mobilização social, do mesmo modo que a estrutura da cidade, fragmenta-se em processos cada vez mais difíceis de totalizar (...). A eficácia desses movimentos depende, por sua vez, da reorganização do espaço público.” (CANCLINI, 1997: p. 285)

A tentativa de construção desse espaço político público e de um projeto político de democracia e cidadania tem se dado apenas no nível dos direitos universais (Adorno: 2008), que muitas vezes ignoram as diferenças de classe, etnia, gênero, e outras variáveis sociais, o que esvazia e esteriliza o espaço onde as demandas e as lutas se travam. A universalização dos direitos humanos nos aproxima dos princípios éticos e morais que ele deseja preservar e garantir, mas nos afasta de modo abissal do espaço localizado e específico das lutas políticas.

“As categorias, conceitos e perspectivas (economia, Estado, sociedade civil, mercado, classes, etc.) se convertem, assim, não apenas em categorias universais para a análise de qualquer realidade, mas também em proposições normativas que definem o dever ser para todos os povos do planeta. Estes conhecimentos convertem-se, assim, nos padrões a partir dos quais se podem analisar e detectar as carências, os atrasos, os freios e impactos perversos que se dão como produto do primitivo ou o tradicional em todas as outras sociedades.” (LANDER, 2005: p. 28)

A concepção de projeto político utilizada está relacionada a uma perspectiva gramsciana, interpretada por Dagnino (2004) como um “conjuntos de crenças, interesses, concepções de mundo, (...) que orientam a ação política dos diferentes sujeitos”. Nessa mesma perspectiva teórica concebe-se a noção de cidadania, o que Dagnino (2004) chama de “nova cidadania” ou “cidadania ampliada”, que na América Latina vem sendo formulada pelos movimentos sociais desde os anos 70 e 80, naturalmente com concepções e ações políticas diversas, mas com projetos de transformação, ou como diria Bhabha (1998), de “deslocamentos” sociais, e retomando Dagnino (2004), com um forte “laço constitutivo entre cultura e política”.

Muitos autores reconhecem a existência de um amplo espaço público na América Latina, que possibilitou inclusive a eclosão de uma série de movimentos sociais sólidos e atuantes junto à sociedade e ao Estado, entretanto, a maior parte deles reconhece também a fragilidade e a desarticulação desses espaços quando se trata de incorporar as especificidades territoriais, culturais, étnicas e identitárias - ou essas distinções são incorporadas de modo superficial e genérico ou são ignoradas em torno de um coletivo político restrito.

“Nesse sentido, nossa hipótese central sobre a noção de projetos políticos é que eles não se reduzem a estratégias de atuação política no sentido estrito, mas expressam e veiculam e produzem significados que integram matrizes culturais mais amplas.” (DAGNINO, 2004: 98)

Um espaço público que incorpore essas especificidades precisa também ampliar a noção de política, ainda muito restrita às esferas institucionais do partido, do sindicato, da associação, e de princípios universais. Ampliando a compreensão do que seja atuação política em um sentido profundo, potencializa-se também as matrizes culturais que a compõem, é através e a partir dessas matrizes que a luta se amplia e que as redes sociais se compõem, entrelaçando histórias de vida comuns e integrando diferentes subjetividades.

A luta pelo “direito a ter direitos” parte do reconhecimento da autonomia e da autodeterminação dos diversos grupos sociais, representa aceitar outros padrões de racionalidade, usos e modos de agir sobre a natureza e sobre a sociedade em que se vive.

A compreensão da atuação política desses grupos e a maneira como lutam pela cidadania ou pelo “direito a ter direito” (Dagnino, 2004) faz parte de um projeto em construção desde a década de 70, e à medida que os grupos se diversificam, suas necessidades e formas de luta vão também sendo reformuladas, escapando aos esquemas e categorias analíticas tradicionais. Os próprios grupos têm dificuldade em definir suas demandas e seu campo de atuação, porque também estão sujeitos a esses esquemas classificatórios e a um saber político colonizado (CASTRO-GÓMEZ: 2005).

“A nova cidadania é um projeto para uma nova sociabilidade: não somente a incorporação no sistema político em sentido estrito, mas um formato mais igualitário de relações sociais em todos os níveis, inclusive novas regras para viver em sociedade (negociação de conflitos, um novo sentido de ordem pública e de responsabilidade pública, um novo contrato social etc.)” (DAGNINO, 2004: 105)

Se por um lado os grupos e movimentos sociais que tentam participar dos espaços democráticos não conseguem se articular a partir deles, por outro, o estado, as instituições e parte da sociedade civil também não conseguem definir o lugar desses movimentos em suas agendas políticas, dado os estreitos limites do sentido de democracia e cidadania, que além de atreladas aos interesses do capital trazem em sua própria formulação uma herança colonial que não pode ser desprezada.

A formação do conceito de cidadania vem desde a criação do espaço público, onde a gestão da “Cidade-Estado”, antes restrita a um pequeno grupo de nobres aristocratas que

nasciam com a “virtude” de representarem os seus, passa a ser “acessível a todo e qualquer cidadão” (CARVALHO, 2004, p. 90), é nesse contexto que a preocupação em capacitar os indivíduos para que pudessem participar ativamente da construção e da gestão do espaço público, passa a ser vinculada à uma aprendizagem da cidadania e da democracia nos moldes europeus, havia a necessidade de se formar um cidadão específico. Portanto, a cidadania desde a sua origem faz parte de um processo mais amplo de construção de um modelo de “civildade”, no plano individual, e de um modelo de “civilização”, no âmbito da sociedade.

Cabe então a pergunta, é possível os processos de construção da cidadania a partir das culturas tradicionais e locais e de grupos sociais específicos sem se articular às instituições e grupos de poder que controlam e definem os limites do espaço democrático? É possível uma cidadania que não seja, necessariamente, mediada pelo Estado e configurada a partir do espaço urbano? Não temos resposta para essas perguntas, mas temos iniciativas em toda a América Latina que demonstram que os povos tradicionais, rurais e indígenas têm lutado pela autonomia política e têm reavaliado o papel do estado e das instituições políticas em seus territórios. Mais do que isso, têm questionado a própria ideia de nação, estado e de fronteiras nacionais.

Tal articulação tem permitido não apenas a troca de saberes entre grupos distintos integrados por causas comuns, quanto a aprendizagem conjunta para a construção da cidadania. Sobre a resistência em aceitar a legitimidade desses grupos e seus direitos de participação nos processos democráticos, Dagnino (2004) acentua a importância de uma “reforma moral e intelectual” que instaure um “processo de aprendizagem” da democracia que envolva a sociedade como um todo. Ou seja, faz-se necessário e urgente aprender a conviver com esses “novos cidadãos” que se recusam a permanecer nos espaços políticos definidos social e culturalmente para eles. (idem).

A cultura, de um poderoso instrumento de homogeneização e de integração à economia e aos territórios nacionais, passa a ser um elemento fundamental no processo de construção da autonomia e, por conseguinte, na conquista daquilo que chamamos de cidadania efetiva ou de uma real participação nos mecanismos democráticos. É necessário, cada vez mais, estar atentos ao importante papel das redes políticas entre grupos e indivíduos e de todos os seus complexos mecanismos de reprodução, incluindo os processos socioeducativos. Para muitos grupos que se articularam em função das pressões territoriais e econômicas os espaços políticos se tornaram uma segunda casa, uma nova maneira de estar e de se relacionar com o

mundo, onde se adquire variadas formas de conhecimento e de aprendizagem e se desenvolve uma ampla dimensão da sociabilidade.

O movimento de se descobrir capaz de aprender e, ao mesmo tempo, de ensinar, constitui um dos elementos básicos, diria que estruturante, da efetivação democrática. A democracia é um processo que implica, necessariamente, em um reconhecimento de si que se reflete no reconhecimento do outro. A aprendizagem da cidadania tira a política e, conseqüentemente, a democracia, do campo moral, filosófico e ontológico, colocando-as no lugar das experiências concretas. A política como sentido – múltiplos e variados - e não mais como um mero reflexo da racionalidade e da moral ocidental.

Bibliografia

ARCHETTI, Eduardo P., ¿Cuántos centros y periferias en antropología? Una visión crítica de Francia. In: ESCOBAR Arturo & RIBEIRO Gustavo. Antropologías del mundo Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Iberoamericana/Enviñon/The Wenner-Gren International, 2009.

BHABHA, Homi K. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOAS, Franz, A mente do ser humano primitivo. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

BOBBIO, Norberto, Teoria Geral da Política: a filosofia política e as lições dos clássicos. 11ª. Ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.

BRONISLAW, Malinowski, Uma teoria científica da cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

CARNEIRO DA CUNHA, M., Cultura com Aspas e Outros Ensaios. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARVALHO Carolina Minardi de; GUIMARÃES Leonardo Massula; ZANDOMÊNICO Renan Ribeiro. Entre Kultur e Civilization: uma análise da formação do conceito de civilização e cultura na transição do feudalismo para o capitalismo, a partir dos textos de Norbert Elias. In: Revista História em Curso, Belo Horizonte, v. 3, n. 3, 2013.

CARVALHO, J. M. de, Cidadania no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

CASTRO GÓMEZ, Santiago, “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da” invenção do outro”. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Coleccion Sur Sur, CLACSO, 2005.

CHAUI, Marilena 1986. *Conformismo e Resistência: Aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Editora Brasiliense.

DAGNINO, Evelina. ¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: Daniel Mato (coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004, pp. 95-110.

_____. Os Movimentos Sociais e a Emergência de uma Nova Noção de Cidadania. In: Evelina Dagnino (org.), *Os Anos 90: Política e Sociedade no Brasil*. S.Paulo: Editora Brasiliense, 1994, pp. 103-115.

_____. Dagnino, Evelina (2000) *Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana*. In Sonia Alvarez, Evelina Dagnino e Arturo Escobar (orgs.), *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*, 2000, pp. 61-102.

DE CASTRO-SANTOS, Luiz Antonio, *Power, Ideology, an Public Health in Brasil, 1889-1930*, Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1987, Tesis de Doctorado, especialmente el capítulo III “The Public Health Movement in Brasil: Ideologies, Issues, and Policies”, pp. 95-157.

DE SOUZA, Vanderlei Sebastião. Em nome da raça: a propaganda eugênica e as ideias de Renato Kehl nos anos 1910-1920. En: *Revista de História Regional*. 11 (2): 2006, 29-70. Disponible en: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/rhr/article/viewFile/2230/1712> Consulta 08/04/2016.

DOS SANTOS, Ricardo Augusto, ‘Branqueamento’ do Brasil. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n.1, pp. 221-224, jan.-mar. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.org/pdf/hcsm/v15n1/14.pdf> Consulta 08/04/2016.

DUSSEL, Enrique, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*. La Paz: Plural/ UMSA, 1994.

ELIAS, Norbert, *O Processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ESCOBAR Arturo & RIBEIRO Gustavo. *Antropologías del mundo Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Iberoamericana/Envión/The Wenner-Gren International, 2009.

- ESCOBAR, Arturo, SENTIPENSAR CON LA TIERRA. NUEVAS LECTURAS SOBRE DESARROLLO, TERRITORIO Y DIFERENCIA. Medellín, Unaula, 2014.
- FANON, Franz, Piel negra, máscaras blancas. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- FANON, Franz, Los condenados de la tierra. México: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- FREYRE, Gilberto, Casa Grande e Senzala. 51ed. São Paulo: Global, 2006
- GEERTZ, Clifford. ‘do ponto de vista dos nativos’: a natureza do entendimento antropológico. Capítulo 3. In: O saber local. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GEERTZ, Clifford. Nova Luz Sobre Antropologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001;
- IANNI, Octávio, Revolução e Cultura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- JIMÉNEZ GUERRA, Miguel Ángel, “El crisantemo y la espada”, Japón según Ruth Benedict. Disponível in: <http://suite101.net/article/el-crisantemo-y-la-espada-japon-segun-ruth-benedict-a45509#.VwqWMvkrK1s> Consultado em: 10/04/2016.
- KROTZ, Esteban, La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidade. In: ESCOBAR Arturo & RIBEIRO Gustavo. Antropologías del mundo Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Iberoamericana/Envión/The Wenner-Gren International, 2009.
- KUPER, Adam, Antropólogos e antropologia. Rio de Janeiro. F. Alves, 1978. Ver capítulo IV “Antropologia e colonialismo”, pp. 121-145.
- KUPER, Adam, Cultura. La versión de los antropólogos. Especialmente I Parte «Genealogías». Barcelona: Paidós, 2001, pp. 41-64.
- LANDER, Edgardo, Ciencias Sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In. LANDER, Edgardo (editor). La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Unesco/Clacso/Faces UCV, 2000.
- LAPLANTINE, François, Aprender antropologia. São Paulo: Brasiliense, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, Las Estructuras elementales del Parentesco. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.
- MUNANGA, Kabngele, A antropologia e a colonização na África. En: Caderno Cândido Mendes – Estudos Afro-Asiáticos 1. Rio de Janeiro, jan-abril de 1978.

- NKWI, Paul Nchoji, La antropología en una África poscolonial: el debate de supervivência. In: ESCOBAR Arturo & RIBEIRO Gustavo. Antropologías del mundo Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Iberoamericana/Enviñon/The Wenner-Gren International, 2009.
- NUNES PEREIRA, José Maria, Colonialismo, racismo y descolonización. Caderno Cândido Mendes – Estudos Afro-Asiáticos 2. Rio de Janeiro, maio-agosto de 1978.
- ORTIZ, Renato, Da Modernidade Incompleta à Modernidade-Mundo. Revista Idéias. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.
- _____. Cultura Brasileira e Identidade Nacional, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- OYUELA-CAYCEDO, Augusto, Arqueología Biográfica: Las raíces Nazis de Erasmus Reichel, la vida en Austria (1912-1933). In: Memorias, No 18 (2012). Disponível em: <http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/memorias/article/viewArticle/4839/3831>
Consulta em: 11/04/2016.
- PIERUCCI, Antonio Flávio, Ciladas da Diferença. Tempo Social: Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 2(2): 7-33, 2.sem. 1990.
- PRICE, David, La denuncia de Franz Boas. In: Opera Mundi, 10 de junio de 2009. Disponível: <http://www.operamundi-magazine.com/2009/06/la-denuncia-de-franz-boas.html>
Consultado em 09/04/2016.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder y clasificación social. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago & GROSGOUEL, Ramón (editores). 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.
- RODRIGUES, Nina, Os africanos no Brasil. São Paulo: Nacional, 1962.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SEN, Amartya, Desenvolvimento como Liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- SHIVA, Vandana, Monoculturas da Mente. São Paulo: Global Editora, 2002.
- _____. Biopirataria – a pilhagem da natureza e do conhecimento. Petrópolis: Vozes, 2001.

- SILVA, Josué Pereira da Silva. Cidadania e/ou Trabalho: o dilema da questão social neste final de século. Revista Ideias. Campinas: IFCH/Unicamp, 1999.
- SKIDMORE, Thomas, Preto no Branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- SOUZA, Mauricio Rodrigues de. Experiência do outro, estranhamento de si: dimensões da alteridade em antropologia e psicanálise. São Paulo, 2007. Doutorado (Doutor em Psicologia). Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo – USP.
- VIANNA, Francisco José de Oliveira, Evolução do povo brasileiro. 4.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1956.
- VILLEGAS, Fabián: una entrevista “En Blanco y Prieto”. 03/04/2016. Disponível in: <https://canalcultura.org/2016/04/03/fabian-villegas-una-entrevista-en-blanco-y-prieto/> Consulta em 09/04/2016.
- WALLACE, Arturo, La conexión nazi de la antropología colombiana. In: Opera Mundi, 15 de agosto de 2012. Disponível in: <http://www.operamundi-magazine.com/2012/08/la-conexion-nazi-de-la-antropologia-colombiana.html> Consultado em: 10/04/2016.
- WALLERSTEIN, I. O sistema mundial moderno. Vol. II: o mercantilismo e a consolidação da economia-mundo europeia, 1600-1750. Porto: Ed. Afrontamentos, 1980.
- WALLERSTEIN, I. El moderno sistema mundial (III). La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850. Madrid: Siglo XXI de España, 2010.
- WALLERSTEIN, I. O sistema mundial moderno. Vol. I: a agricultura capitalista e as origens da economia-mundo europeia no século XVI. Porto: Ed. Afrontamentos, 1974.
- WALLERSTEIN, Immanuel, Análisis de Sistemas-Mundo Una introducción. México: Siglo XXI, 2006.
- WALSH, Catherine, Interculturalidad, pluralidad e decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar o Estado. In: Tabula Rasa, vol. 9, 2008, pp. 131-152.
- WALSH, Catherine, Interculturalidad, Estado y Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Editora Abya-Yala, 2009.