

ARTIGO

A REABILITAÇÃO  
SUBVERSIVA DA  
RACIONALIDADE  
ESTRUTURALISTA PELA  
*Crítica Decolonial*

RODRIGO PEREZ

Universidade Federal da Bahia

Salvador | Bahia | Brasil

rodrigoperez@ufba.br

orcid.org/0000-0002-9584-944X

Este artigo tem o objetivo de examinar as premissas teóricas da crítica decolonial sistematizada na década de 1990 pelo grupo *modernidade/colonialidad*. A hipótese sugere que a crítica decolonial reabilitou a racionalidade estruturalista que foi canônica nos estudos sociais ocidentais ao longo de grande parte do século XX. Tratou-se, contudo, de reabilitação politicamente subversiva, na medida em que os signos estruturalistas foram apropriados em função da agenda da reparação histórica. O texto está dividido em três partes: primeiro, examino as fontes do estruturalismo clássico, com o objetivo de inventariar os principais signos analíticos que constituem a racionalidade estruturalista. Em seguida, me debruço sobre os textos escritos por autores que se inspiram nas formulações da crítica decolonial, identificando a reabilitação subversiva dos signos estruturalistas. Por último, como conclusão, discuto com a historiografia brasileira que recentemente vem se destacando na recepção da crítica decolonial.

*Decolonialidade, Reabilitação subversiva, racionalidade estruturalista*

ARTICLE

THE SUBVERSIVE  
REHABILITATION OF  
STRUCTURALIST  
RATIONALITY BY  
*Decolonial Criticism*

RODRIGO PEREZ

Universidade Federal da Bahia

Salvador | Bahia | Brasil

rodrigoperez@ufba.br

orcid.org/0000-0002-9584-944X

This article aims to examine the theoretical premises of the decolonial critique systematized in the 1990s by the group “colonial modernity”. The hypothesis suggests that decolonial critique rehabilitated the structuralist rationality that was canonical in Western social studies throughout much of the 20th century. It was, however, a politically subversive rehabilitation, insofar as the structuralist signs were appropriated according to the agenda of historical reparation. The text is divided into three parts: first, I examine the sources of classical structuralism, with the aim of listing the main analytical signs that constitute structuralist rationality. Then, I focus on the texts written by authors who were inspired by the formulations of decolonial criticism, identifying the subversive rehabilitation of structuralist signs. Finally, as a conclusion, I discuss with the Brazilian historiography that has recently been standing out in the reception of decolonial criticism.

*Decoloniality, Subversive rehabilitation, structuralist rationality*

## INTRODUÇÃO

Eis, portanto, uma ordem de fatos que apresentam características muito especiais: consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotadas de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele. Por conseguinte, eles não poderiam se confundir com os fenômenos orgânicos, já que consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, os quais só têm existência na consciência individual e através dela. Esses fatos constituem, portanto, uma espécie nova, e é a eles que deve ser dada e reservada a qualificação de sociais. (Durkheim 2007 [1895], 03-04.

As possibilidades de ação dos agentes não são infinitas, ou sequer muito numerosas e diversas. Os recursos que disputam não são abundantes. Mais significativo ainda é o fato de que as ações e as omissões humanas não podem separar-se do que está previamente feito e existe como condicionante das ações, externamente ou não da subjetividade, do conhecimento e/ou dos desejos e das intenções. Por isso, as opções, queridas ou não, conscientes ou não, para todos ou para alguns, não podem ser decididas, nem atuadas num *vacuum histórico*. (Quijano 2009, 80)

Em 1895, Émile Durkheim publicou o livro “As regras do método sociológico”, que seria reconhecido como o tratado de fundação da sociologia científica. Em 2000, Anibal Quijano publicou o artigo “Colonialidade do poder e classificação social”, que sintetiza as críticas à modernidade colonial que o autor vinha desenvolvendo desde a década de 1990. Durkheim é autor canônico na tradição dos estudos sociais europeus. Quijano é conhecido por ser um dos principais representantes da crítica decolonial, que denuncia, entre outras coisas, a dimensão colonizadora das ciências sociais europeias sobre a intelectualidade latino-americana. Pretendo demonstrar como a crítica decolonial desenvolvida por Quijano pertence à tradição teórica fundada por Durkheim. Minha hipótese, portanto, sugere que a crítica decolonial, hoje tão influente na historiografia brasileira, reabilita a racionalidade estruturalista que foi dominante nas ciências sociais ocidentais durante grande parte do século XX.

O objetivo de Durkheim era reivindicar um lugar para a sociologia no concerto dos saberes estabelecidos na cena científica e universitária francesa. Para isso, era necessário, na esteira da valoração epistêmica cartesiana, delinear um objeto específico sobre qual a sociologia exerceria autoridade e um procedimento metodológico que a distinguisse das outras ciências. O objeto foi chamado de “fato social”, que diferente dos “fatos orgânicos”, não pertenceria à natureza, campo de competência das ciências biológicas ou naturais. Diferente também dos “fatos psíquicos”, da alçada da psicologia, o “fato social” não remeteria aos sentimentos individuais. Os fatos sociais, diz Durkheim, existem coletivamente, são externos aos indivíduos, se impondo a eles coercitivamente e à revelia de suas consciências, limitando, assim, suas possibilidades de agência. Já Anibal Quijano argumenta que a despeito de a independência política formal da América Latina datar da primeira metade do século XIX, a estrutura do poder colonial teria sobrevivido na longa temporalidade, sendo capaz de condicionar pensamentos e ações das pessoas nascidas e criadas no continente. As possibilidades desses sujeitos de agirem e terem consciência sobre essa estrutura seriam bastante limitadas. Tanto Durkheim como Quijano partem da premissa de que a vida social é prefigurada por estruturas cuja dinâmica se dá de forma relativamente autônoma da agência e da consciência dos indivíduos. Temos, aqui, indício que sugere como a crítica decolonial mobiliza a racionalidade

estruturalista ocidental, numa espécie de giro crítico tautológico onde a perspectiva teórica eurocêntrica é acionada para questionar o cânone dos estudos sociais eurocêntricos.

Dizer que a crítica decolonial mobiliza e reabilita a racionalidade estruturalista não significa afirmar que os críticos decoloniais possam ser, simplesmente, rotulados como “estruturalistas”, como se estivessem apenas replicando os signos teóricos estruturalistas formulados pelos cânones dos estudos sociais ao longo século XX. O uso decolonial dos signos estruturalistas pressupõe agência e ressignificação, trazendo algo de subversivo, na medida em que os coloca a serviço da agenda política da reparação das violências perpetradas pela colonização europeia, o que, obviamente, não estava no horizonte do estruturalismo clássico. Também estou atento ao fato de que os próprios críticos decoloniais tinham consciência da moldura estruturalista que abrigava suas reflexões. Basta lembrar, por exemplo, da participação de Anibal Quijano e Enrique Dussel na Comissão Econômica para América Latina (CEPAL) entre as décadas de 1960 e 1980, quando colaboraram para a formulação da “teoria da dependência”, marcada pela análise de perspectiva estruturalista do desenvolvimento econômico periférico latino-americano (Cortês 2017).

O artigo está dividido em três partes. Primeiro, analiso as fontes estruturalismo clássico dominante nos estudos sociais ocidentais durante grande parte do século XX, buscando destacar os principais signos daquilo que estou chamando de racionalidade estruturalista. Em seguida, examino os textos escritos por autores que se inspiram nas formulações da crítica decolonial, com o objetivo de demonstrar como eles mobilizam os signos da racionalidade estruturalista. Por último, como conclusão, discuto com os autores que, recentemente, vêm pautando a recepção da decolonialidade na historiografia brasileira.

## OS SIGNOS DA RACIONALIDADE ESTRUTURALISTA NAS FONTES DO ESTRUTURALISMO CLÁSSICO

A filosofia da história, mediante a qual o burguês antecipa o fim da crise, garantia que a decisão esperada expressava um juízo moral, pois “a razão prática reinante”, como dizia Kant, era capaz de ‘fornecer a interpretação “autêntica” da história” – uma história como processo moralmente legal.” (Koselleck 1999, 138)

As razões desse êxito espetacular dependeram essencialmente do fato de que o estruturalismo apresentou-se como método rigoroso que podia ocasionar esperanças a respeito de certos progressos decisivos no rumo da ciência. (...) O triunfo do paradigma estruturalista resulta, em primeiro lugar, de um contexto histórico marcado, desde o século XIX, pela tendência do ocidente a uma temporalidade progressista. (Dosse 1993, 13)

A leitura articulada das duas citações nos ajuda a entender como a racionalidade estruturalista respondeu às demandas epistemológicas apresentadas pela modernidade iluminista. As reflexões de Reinhart Koselleck já são bastante conhecidas pelos historiadores brasileiros, sobretudo aquelas dedicadas à história dos conceitos. Me concentro aqui nas contribuições do historiador alemão aos estudos dedicados à modernidade ocidental, pois, como já destacou Elías Palti (2004), Koselleck é, antes de tudo, intérprete da

modernidade. A tese koselleckiana foi desenvolvida a partir da análise de textos escritos em língua alemã entre meados dos séculos XVIII e XIX, período que o autor chamou de *sattelzeit*. Em síntese, Koselleck afirma que a modernidade foi fundada por uma nova percepção de tempo na qual a “História” é vista como um processo em eterno movimento impulsionado por forças motoras e orientado para o futuro, lido como progresso. Na modernidade, então, o compreender movimento do processo histórico teria se transformado em objeto prioritário para a cognição humana. Primeiro, como disse Hans-Gadamer (2006), a quem Koselleck reconhece como inspiração para sua interpretação da modernidade<sup>1</sup>, o “homem moderno passou a ter “consciência da historicidade de todo presente e da relatividade de toda opinião” (p. 17). O “privilégio e o fardo do homem moderno”, para utilizar novamente as palavras de Gadamer, seria o de perceber o tempo como indutor de transformações totais. Nada mais seria percebido como imune à passagem do tempo. Assim, como resultado imediato da tomada de “consciência histórica”, o “homem moderno” começou a “filosofar sobre a história”, tomando a “compreensão da lógica intrínseca à totalidade do processo histórico como agenda cognitiva prioritária” (Binoche 1994, 22). Quando autores como Gadamer, Koselleck, Binoche e outros tantos que se dedicaram ao estudo das origens da modernidade, tais como Hannah Arendt (1998) e Hans Ulrich Gumbrecht (2010), falam em “homem moderno” estão, na verdade, se referindo ao homem europeu ocidental, sobretudo inglês, francês e alemão. Como já apontaram os críticos à modernidade colonial, essa tentativa de universalização é ideologicamente comprometida com a manutenção das estruturas do poder colonial<sup>2</sup>. Na próxima seção, discuto com mais cuidado essas críticas. Por ora, é importante entender como a racionalidade estruturalista respondeu às demandas epistemológicas apresentadas pela temporalidade moderna.

Segundo François Dosse, um dos aspectos que explicam “estrondoso sucesso” do estruturalismo francês ao longo século XX foi sua ambição epistemológica, a convicção de que era possível conhecer o funcionamento total das sociedades humanas. Essa pretensão pelo “conhecimento total da história”, por sua “intepretação autêntica”, para usar as palavras de Kant citadas por Koselleck no trecho que tomo como epígrafe, teria feito da racionalidade estruturalista um dos desdobramentos mais imediatos da cultura epistemológica moderna. Portanto, como diz o próprio Dosse, a tendência do ocidente moderno à temporalidade progressiva, ela mesma eufórica e crente de que a razão era o grande motor da “História”, fez com que a racionalidade estruturalista encontrasse terreno fértil na modernidade epistemológica. A semente teria sido plantada no final do século XIX por Émile Durkheim, no já

---

<sup>1</sup> O livro “Estratos do Tempo”, publicado no Brasil em 2014 pela editora contraponto, reúne uma série de textos escritos por Koselleck em diferentes momentos de sua trajetória intelectual. Destaco o ensaio intitulado “Teoria da História e Linguagem: uma réplica a Hans-Georg Gadamer”, onde Koselleck reconhece como as discussões a respeito da hermenêutica moderna foram seminais para seus estudos.

<sup>2</sup> No que se refere especificamente aos trabalhos de Koselleck, destaco as críticas elaboradas por Valdeí Araujo (2011). O historiador brasileiro afirma que as teses de Koselleck não podem ser, simplesmente, transportados para outras realidades históricas. Tratando especificamente da “dissolução” do *topos da historia magistra vitae* na temporalidade moderna, Araujo afirma que o argumento tem sua validade circunscrita à realidade diretamente examinada por Koselleck, não podendo ser universalizado para outras realidades. Segundo Araujo, no Brasil, o *topos* não desapareceu no século XVIII, tendo sobrevivido como modulador da escrita da história nacional até o fim do século XIX.

aqui mencionado tratado de fundação da sociologia disciplinar. Naquela altura, as chamadas “ciências do espírito” já contavam com um lastro de discussões teórico/metodológicas que desde o início do século tentavam fundar uma cientificidade alternativa que, ao mesmo tempo, se aproximasse do “império metodológico cartesiano”, sem deixar de afirmar suas especificidades diante das ditas “ciências duras” (Scholtz 2011). Os historiadores alemães se destacaram nos esforços de invenção dessa cientificidade alternativa. Podemos destacar, por exemplo, os tratados metodológicos escritos por Wilhelm Humboldt e por Leopold Ranke em, respectivamente, 1821 e 1831. Cada um a seu modo, ambos os autores localizam a ciência histórica em lugar situado entre a cientificidade cartesiana e a arte. O contraponto, o outro a ser combatido na batalha disciplinar, era a filosofia, que com seu método dedutivo seria incapaz, segundo os historiadores, de dar conta da “autenticidade da história” (Humboldt 2010 [1821]); (Ranke 2010 [1831])<sup>3</sup>. Se me remeto à ofensiva dos historiadores contra a filosofia é só para deixar claro que na altura em que Durkheim escreveu as suas “regras do método sociológico” já existia na Europa uma arena universitária atravessada por disputas entre campos disciplinares rivais, na área do conhecimento que hoje chamamos de “ciências humanas”. Com seu projeto de uma “sociologia científica”, Durkheim tomou parte nessas disputas. Estou especialmente interessado no argumento que o autor usou para reivindicar posição epistêmica superior para a sociologia.

É preciso que nossa sociedade retome a consciência de sua unidade orgânica. Muito bem, senhores, creio que a sociologia está, mais do que qualquer outra ciência, em condições de restaurar essas ideias, sendo, portanto, a mais adequada atividade científica aos atuais rumos do progresso da humanidade. (Durkheim 2007 [1895], 48)

Mais “do que qualquer outra ciência”, a sociologia seria capaz de restaurar a “unidade orgânica” da sociedade. Durkheim elabora dois signos da racionalidade estruturalista que seriam aprofundados no século XX. Primeiro, a ideia de que as sociedades possuem uma “unidade orgânica”, algo intrínseco às coletividades humanas e dotado de “força imperativa e coercitiva em virtude da qual se impõem a ele [o indivíduo], quer ele queira, quer não” (Durkheim 2007, 2). Em nenhum momento, o autor usa os termos “estrutura”, “estruturalismo” ou algo que o valha. Porém, semanticamente, as ideias de “unidade” e de “leis sociais” remetem à imagem, formulada com clareza ao longo do século XX, de estruturas organizando a vida social, se impondo sobre os indivíduos a despeito de suas consciências, limitando suas possibilidades de agência (Silveira e Triona 2006).

---

<sup>3</sup> Tanto Ranke como Humboldt estão interessados em destronar a filosofia da posição de saber hegemônico na cientificidade alternativa que estava sendo inventada. Qualquer tutela dos filósofos sobre os estudos históricos, segundo os autores, seria equivocada por uma questão de incompatibilidade metodológica. Na medida em que os filósofos, procedendo por dedução, elaboram em abstrato a “ideia” e a impõem ao plano da factualidade histórica, acabam “falsificando a autenticidade da história” (Ranke 2010 [1831], 2014). Já o historiador atuaria indutivamente, submetendo a “ideia” (leia-se, abstração, imaginação) à pesquisa empírica realizada previamente nos arquivos. Dessa forma, o método histórico indutivo faria jus à singularidade das experiências, fazendo da história uma ciência com “vocação ao específico”, nas palavras do próprio Ranke.

O sistema de signos de que me sirvo para exprimir meu pensamento, o sistema de moedas que emprego para pagar minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo em minhas relações comerciais, as práticas observadas em minha profissão, etc. funcionam independentemente do uso que faço deles. Que se tomem um a um todos os membros de que é composta a sociedade; o que precede poderá ser repetido a propósito de cada um deles. Eis aí, portanto, maneiras de agir, de pensar e de sentir que apresentam essa notável propriedade de existirem fora das consciências individuais. (Durkheim 2007, 2)

A sociologia seria uma ciência social superior por ter a capacidade de desvelar a lógica desse funcionamento estrutural. A partir de Durkheim, ganhou força a ideia de que a ciência que possui as sociedades humanas como objeto de estudo deveria ter como finalidade o conhecimento das dinâmicas estruturais que configuram a vida coletiva. Em 1898, foi criada a revista “*L'Année sociologique*”, que sob a direção do próprio Durkheim defendia as posições teóricas da recém-fundada sociologia científica. A ambição do periódico era conduzir a unificação do conjunto das ciências humanas sob a tutela do método sociológico (Dosse 2004). A agenda teórica durkheimiana encontrou herdeiros que a ressonaram nas décadas posteriores. Podemos lembrar, por exemplo, das contribuições de François Simiand e Maurice Halbwachs.

Escrevendo na “*Revue de synthèse historique*”, fundada por Henri Beer em 1900, Simiand fez diversas críticas ao “método histórico”, tal como era praticado por Charles Seignobos, chamado pejorativamente de “positivista”. No artigo “Método histórico e ciência social”, de 1903, Simiand denuncia aquilo que acreditava ser o “atraso metodológico dos historiadores”. O signo da coerção estrutural sobre as individualidades está no centro das críticas de Simiand, para quem “as coexistências e as sucessões regulares dos fenômenos que a ciência observa e extrai não procedem de nós, impõem-se a nós, resultando daí o seu valor objetivo” (Simiand 2003 [1903], 17). O valor heurístico do objeto a ser explorado pela ciência da sociedade estaria, justamente, na sua dimensão coletiva e coercitiva. O individual, o particular e o inédito eram, assim, destituídos de relevância pelos critérios de cientificidade que fundavam a sociologia durkheimiana. Discussão bastante semelhante foi desenvolvida por Maurice Halbwachs no livro “A memória coletiva”, publicado em 1925. Tratando a memória como fato social, Halbwachs afirma que as experiências coletivamente compartilhadas determinam as maneiras como nos relacionamos com o passado. Para que as memórias de outras pessoas interfiram em nossas memórias individuais “não é necessário que estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem” (Halbwachs 2006 [1925], 30). Halbwachs evoca a premissa durkheimiana da organicidade social. As sociedades humanas, nesse sentido, não seriam o simples somatório das individualidades, mas sim um organismo estruturado organicamente de tal modo que a coletividade está sempre presente, mesmo nos momentos de aparente solidão. Por isso, continua Halbwachs, até mesmo as memórias que nos parecem mais íntimas e pessoais são coletivas na medida em que foram construídas na vivência social compartilhada.

Quando dizemos que a recordação de certas lembranças não depende da nossa vontade, é porque a nossa vontade não é forte o suficiente. A lembrança está ali, fora de nós, talvez dispersa entre muitos ambientes. Se a reconhecemos quando reaparece inesperadamente, o que reconhecemos são as forças que a fazem reaparecer e com as quais sempre mantivemos contato (Halbwachs 2006 [1925], 30).

Em Halbwachs, a memória ganha estatuto de fato social na medida em que é tratada como experiência coletiva, imposta aos indivíduos, que não tendo consciência dessa coerção tomam como suas as lembranças que pertencem ao corpo social. Interessaria, então, à abordagem científica que tem a memória como objeto de estudos, as lembranças compartilhadas por um número de pessoas suficientemente grande a ponto de ser possível defini-las como “coletividade social”.

Tanto Simiand como Halbwachs colaboraram para pavimentar o caminho teórico-metodológico que em 1929 desaguaria na fundação dos “*Annales d’histoire économique et sociale*”, a famosa “Revista dos *Annales*”, pelos então jovens historiadores medievalistas Marc Bloch e Lucien Febvre. O livro “Apologia da História ou o ofício do historiador”, escrito por Marc Bloch no cárcere de *Vichy* e publicado postumamente em 1949, talvez seja o mais emblemático texto da bibliografia “*Annales*”. Ao definir aquela que seria a natureza da ciência histórica, Bloch afirma que

(...) o objeto da história é, por natureza, o homem. Digamos melhor: os homens. Mais que o singular, favorável à abstração, o plural, que é o modo gramatical da relatividade, convém a uma ciência da diversidade. Por trás dos grandes vestígios sensíveis da paisagem, [os artefatos ou as máquinas,] por trás dos escritos aparentemente mais insípidos e as instituições aparentemente mais desligadas daqueles que as criaram, são os homens que a história quer capturar. (Bloch 2001 [1949], 54)

O autor recusa definir o “homem”, enquanto sujeito individual, como objeto do conhecimento histórico. O individual, o único, não interessa ao tipo de ciência histórica que Marc Bloch, inspirado na sociologia durkheimiana, considerava adequado para a compreensão das experiências humanas no tempo. O objeto eram os homens, no coletivo, vivendo gregariamente. Na mesma época, encontramos os signos estruturalistas sendo desenvolvidos plenamente por Claude Lévi-Strauss. No livro “As estruturas elementares do parentesco”, de 1949, Strauss leva ao limite as premissas durkheimianas, afirmando existência de uma estrutura “antropológica”, no sentido de universal, capaz de organizar as relações de parentesco em coletividades humanas tão distintas como as “sociedades indígenas do Brasil central” e a “França moderna”. O incesto como tabu seria a “estrutura comum”, elemento de universalidade em meio à diversidade humana.

A proibição do incesto não é determinada instintivamente, por um imperativo da natureza. Se assim fosse, não precisaria existir a proibição como tal, pois bastaria deixar a natureza seguir seu livre curso. Trata-se de um tabu, de um constrangimento criado socialmente em tempos imemoriais que traduz o horror do homem ao casamento consanguíneo. (...) A causa profunda do horror se dá pela necessidade que a cultura encontra de dominar a natureza o que somente é possível na interação sexual, motivada por interesses recíprocos, entre grupos sanguíneos distintos. (Strauss 1987 [1949], 18)



A estrutura elementar responsável por atribuir dimensão cultural e não apenas biológica à existência humana consistiria, portanto, na invenção de uma proibição social. O autor admite a impossibilidade de definir quando esse tabu teria sido inventado, o que para ele não chega a ser um grande problema. Por mais que reconhecesse a importância da cronologia para o conhecimento da “evolução histórica” das sociedades humanas, Levi-Strauss priorizou a sincronia, relegando a diacronia a um lugar secundário no seu programa teórico, o que explica a forma algo desdenhosa com a qual tratou a ciência histórica<sup>4</sup>. A proibição do incesto teria sido motivada por uma necessidade pragmática de interação entre grupos sanguíneos diferentes, que possuindo interesses complementares definiram o “casamento” como estratégia de sobrevivência. Teríamos aqui a “causa profunda” daquela que é a “estrutura elementar” da sociabilidade humana, sobre a qual não há questionamentos simplesmente porque os indivíduos sequer “pensam” sobre o assunto, na medida em que já nascem condicionados, estruturados, a tratar o incesto como o “mais vil dos crimes”. O condicionamento da conduta e do pensamento individual por estruturas estruturantes é o principal signo teórico da “antropologia estrutural” de Claude Lévi-Strauss, que não pretendia

mostrar como os homens pensam as estruturas, mas sim como as estruturas se materializam entre os homens, à revelia de sua consciência. Talvez, como sugerimos, convenha ir ainda mais longe, abstraindo todo sujeito para considerar que, de uma certa maneira, as estruturas se materializam entre eles. (Strauss 1973 [1955], 62)

Em síntese, creio ser possível examinar a racionalidade estruturalista que se fez dominante nos estudos sociais ocidentais em grande parte do século XX a partir de seis signos fundamentais, todos relacionados entre si:

- 1º) A premissa de que as sociedades humanas funcionam como sistemas estruturais cuja mecânica é impulsionada por leis sociais. Caberia, então, às ciências interessadas nos estudos das sociedades trazerem à luz a dinâmica desse funcionamento estrutural. Essa abordagem científica prioriza a regularidade, a repetição, aquilo que é estatisticamente verificável.
- 2º) Os indivíduos não são considerados em suas singularidades. Ou seja, a racionalidade estruturalista não está interessada naquilo que as pessoas têm de específico, mas sim naquilo que possuem em comum. O recorte de análise da abordagem da análise científica estruturalista é sempre macrossocial, jamais se restringindo aos indivíduos ou a grupos sociais pequenos.

---

<sup>4</sup> Em 1952, Levi-Strauss publicou o livro “Raça e História”, onde tratou diretamente do método histórico, que na sua percepção seria adequado para a “reconstrução da evolução diacrônica das sociedades humanas”. Como para Strauss, o estudo científico das sociedades humanas deveria priorizar o funcionamento estrutural/sincrônico das coletividades sociais, sendo a diacronia aspecto secundário. Assim, o autor definiu a história como disciplina auxiliar da antropologia estruturalista, essa sim, a “ciência social por excelência”. A ofensiva de Levi-Strauss foi respondida pelo historiador Fernand Braudel, que negou que o método histórico tivesse como única finalidade a “reconstrução diacrônica”. Para Braudel, a história seria a ciência social por excelência, na medida em que capaz de articular três temporalidades distintas: o tempo rápido do evento, do tempo médio da conjuntura e o tempo longo da estrutura. Sobre os embates entre Lévi-Strauss e Braudel ver Reis 2012.

3º) A ciência de ambição estruturalista é dotada de grande pretensão a respeito de sua própria capacidade cognitiva. Por isso, o estruturalismo nasce como racionalidade científica hegemônica no contexto de afirmação da modernidade iluminista que é eufórica em relação ao potencial do conhecimento científico em desvelar os mistérios do mundo e promover o progresso.

4º) A racionalidade estruturalista é orientada por um regime de temporalidade caracterizado pela noção de permanência. Ou seja, o tempo passa, a realidade se transforma, mas as estruturas se mantêm relativamente estáveis.

5º) As estruturas são consideradas como estruturadas e estruturantes. São estruturadas na medida em que existem como estruturas, construídas em um processo de longuíssima duração, cuja genealogia nem sempre é possível de ser reconstruída. São estruturantes porque capazes de condicionar o comportamento e a ação dos atores sociais, à revelia de suas consciências.

6º) A racionalidade estruturalista pressupõe a existência de algo em comum entre indivíduos diferentes e entre momentos históricos separados por longos intervalos de tempo, aquilo que Levi-Strauss chamou de “homologia estrutural”. A analogia se torna, então, o procedimento metodológico estruturalista elementar.

Da sociologia de Durkheim à antropologia de Levi-Strauss, passando pela linguística de Ferdinand de Saussure, pelo materialismo histórico de Louis Althusser, pela sociologia das “razões práticas” de Bourdieu e pela “arqueologia do saber” de Michel Foucault. Não é tarefa das mais fáceis encontrar entre os cânones dos estudos sociais ocidentais desenvolvidos no século XX alguém que não tenha ao menos flertado com a racionalidade estruturalista. É o tal “estrondoso sucesso” do qual fala François Dosse. Mas a “era estruturalista” chegou ao fim na década de 1970. Não que os signos da racionalidade estruturalista tenham, simplesmente, deixado de ser acionados pelos estudiosos das sociedades humanas. Mas houve, como também mostra Dosse, um notório “refluxo”, impulsionado pelas “ilusões perdidas”. A revelação ao mundo dos gulags stalinistas, “a explosão das subjetividades” em maio de 1968, a guerra do Vietnã, o surgimento da agenda ambientalista. As promessas iluministas perderam força de encantamento. A tão louvada ciência passou a ser vista como responsável pela degradação ambiental e pela destruição em massa. “Prometeu estava desacorrentado”, na arguta imagem formulada por Hans Jonas (2006). O solo onde o estruturalismo havia florescido não existia mais. O estruturalismo passaria a ser visto como ultrapassado, tratado como um tipo de pensamento autoritário e antidemocrático que desconsiderava as agências e as subjetividades. A racionalidade estruturalista tornou-se, então, *non grata* na comunidade acadêmica internacional. Os tempos, definitivamente, eram outros. Micro história italiana, a “nova história cultural” de Roger Chartier, antropologia simbólica de Clifford Geertz, o neohistoricismo na crítica literária de Stephen Greenblatt, o marxismo culturalista de Edward Thompson. As categorias “experiência”, “agências” e “estratégia” foram trazidas ao primeiro plano das preocupações dos estudiosos dos assuntos humanos por programas teóricas que, genericamente, costumam ser chamados de “pós-estruturalistas”.

A partir do início do século XXI, porém, as críticas à modernidade colonial que vinham sendo desenvolvidas desde o pós-Segunda Guerra Mundial ganharam prestígio, sendo acolhidas com bastante entusiasmo, especialmente por acadêmicos do sul global. Essas críticas reabilitaram a racionalidade estruturalista, fazendo-o de modo subversivo, direcionando-a para outras finalidades, como a denúncia das opressões estruturais e a demanda por restituição e reparação.

## A MOBILIZAÇÃO DOS SIGNOS DA RACIONALIDADE ESTRUTURALISTA PELOS AUTORES INSPIRADOS NA CRÍTICA DECOLONIAL

- Brown, o racismo é a estrutura que organiza essa p\*\*\* toda [sociedade brasileira]. Todos os brancos são privilegiados, ainda que não queiram.
- Peguei a fita, Sueli. O bagulho é doido, funciona independente da vontade e nós nem se dá conta.

26 de maio de 2022. O *rapper* Mano Brown recebeu a filósofa Sueli Carneiro nos estúdios do *podcast* “Mano a Mano” para uma entrevista que está disponível em todas as plataformas de áudio digital. Foram duas horas e vinte minutos de conversa sobre o Brasil. Sueli Carneiro discutiu sua biografia e os principais argumentos desenvolvidos em sua vasta obra de interpretação da realidade brasileira. Ao longo da entrevista, Carneiro mobilizou dois signos estruturalistas: o primeiro é a ideia de que a sociedade é “organizada” por uma estrutura construída em passado longínquo e que, sobrevivendo à passagem do tempo, chegou ao presente. A concepção de tempo que orienta essa percepção não é a historicista, caracterizada por aquilo que Chriz Lorenz e Berber Bervenage (2013) chamam de *breaking up time*, onde o passado é tomado como realidade apartada do presente, distante o suficiente para ser tratado como objeto de estudos, segundo os primados da dualidade cartesiana sujeito X objeto. É como se o passado colonial invadissem o presente como “latência sempre prestes a irromper” (Oliveira 2022, 24) na forma de violências estruturais que continuariam se abatendo sobre os sujeitos vitimizados pelo poder colonial desde o século XVI: mulheres, pessoas não brancas e portadores de identidades de gênero fora dos padrões de heteronormatividade impostos pela moralidade cristã e patriarcal. O segundo signo estruturalista mobilizado na entrevista é o da coercitividade estrutural. A estrutura herdada do passado colonial se imporia aos indivíduos, “ainda que não queiram”, ou “independente da vontade”, sem que eles se “deem conta”. Forjado nos tempos da colonização portuguesa, o racismo seria essa “estrutura que organiza” o Brasil, condicionando absolutamente tudo, desde ação das forças de segurança pública, passando pela distribuição de oportunidades no mercado de trabalho e no sistema educacional e chegando até à produção dos cânones intelectuais e dos padrões estéticos. O corpo, a religiosidade, a inteligência e a estética negras seriam estruturalmente reprimidos em uma dinâmica social na qual os brancos são sempre privilegiados, ainda que um ou outro, dotado de alguma consciência, não o queiram. A tese não é novidade na história intelectual brasileira, já podendo ser encontrada nos textos de Clóvis Moura no final da década de 1950 e nos trabalhos de Maria Beatriz Nascimento e Abdias do Nascimento, na década de 1970. Lélia Gonzales e a própria Sueli Carneiro publicaram seus primeiros estudos nos anos 1980. Mais recentemente, o argumento foi revisitado nos livros de Djamila Ribeiro e de Sílvio Almeida, publicados, respectivamente, em 2017 e 2019, ambos com

grande impacto no mercado editorial. Ainda que não tenha sido representada no grupo “modernidade colonial”, que na década de 1990 institucionalizou a crítica decolonial (Balestri 2013)<sup>5</sup>, parte da intelectualidade brasileira já vinha há algum tempo desenvolvendo aquilo que mais tarde seria conhecido como “decolonialidade”<sup>6</sup>.

A racionalidade estruturalista é a perspectiva teórica que orienta as críticas decoloniais. Ao formular a hipótese nestes termos, não estou querendo dizer que esses autores, simplesmente, resgataram o estruturalismo, tal como foi formulado por Durkheim, Levi-Strauss, Saussure e por outros cânones dos estudos sociais europeus. Estou propondo algo bastante diferente disso: a racionalidade estruturalista foi tão poderosa na história intelectual ocidental que nem mesmo aqueles que têm a desconstrução dos cânones como agenda político/intelectual conseguem prescindir do ordenamento teórico que os formou e sem o qual a própria crítica não seria possível. Os signos analíticos herdados do estruturalismo delimitam a moldura dentro da qual os críticos se movem. Isso fica ainda mais claro quando deslocamos nossa atenção para os decoloniais *hispanohablantes* diretamente envolvidos com as atividades empreendidas pelo grupo “modernidade colonial”.

Com a conquista das sociedades e das culturas que habitam o que hoje é nomeado como América Latina começou a formação de uma ordem mundial que culmina, 500 anos depois, em um poder global que articula todo o planeta. Este processo implicou, por um lado, a brutal concentração dos recursos do mundo, sob o controle e em benefício da reduzida minoria europeia da espécie e, especialmente, de suas classes dominantes. Mesmo que moderado por momentos frente à revolta dos dominados, isso não cessou desde então. (Quijano 1992, 427)

Quijano fala em “500 anos” de história de uma estrutura de dominação que, fundada pela colonização moderna, ainda não teria chegado ao fim. Seria equivocado, porém, dizer que a crítica decolonial sugere uma temporalidade estática. Há espaço para a transformação, pensada não na lógica da fratura historicista, mas sim na da reconfiguração de opressões estruturais dentro de um quadro geral de estabilidade. Por isso, Ramon Grosfoguel propõe a noção de “heterarquia”, definida como “uma enredada articulação de múltiplas hierarquias que se reconfiguram ao longo do tempo em diferentes contextos históricos” (Grosfoguel 2009, 393). A modernidade teria fundado, sim, uma superestrutura de poder, um “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal”, na formulação do próprio Grosfoguel. Essa estrutura teria grande capacidade de acomodação às diferentes dinâmicas sociais, sendo plástica o suficiente para se adaptar, e sobreviver, ao

<sup>5</sup> A composição original do grupo “modernidade colonial” era formada por um intelectual peruano (Anibal Quijano), por três argentinos (Enrique Dussel, Walter Mignolo e Zulma Palermo), por dois estadunidenses (Immanuel Wallerstein e Catherine Walsh), por dois colombianos (Santiago Castro-Gomez e Arturo Escobar), por dois porto-riquenhos (Nelson Maldonado-Torres e Ramon Grosfoguel), por um venezuelano (Edgar Lander e Fernando Coronil) e por um português (Boaventura Santos). Como já mostram inúmeros autores que se dedicaram à examinar a história da crítica decolonial, e destaco as contribuições de Ribeiro (2011) e de Balestrin (2013), o grupo “modernidade colonial” surgiu de uma dissidência com os “Grupo de Estudos Subalternos”, criado na década de 1970 no sul asiático.

<sup>6</sup> Nesta genealogia da crítica decolonial brasileira, podemos destacar a figura de Alberto Guerreiro Ramos que, segundo Christian Lynch (2015), desenvolveu na década de 1950 uma “teoria pós-colonial brasileira”, em termos bastante semelhantes aos que seriam instituídos pelo grupo “modernidade colonial”.

fim da escravidão e da dominação política institucional direta, ganhando a forma, por exemplo, das contemporâneas modalidades de precarização do “trabalho livre” e da violência policial contra a juventude latino-americana não branca e pobre (Dussel 2000). Também Boaventura de Sousa Santos destaca a estabilidade estrutural do poder colonial. O autor argumenta que a modernidade colonial está fundada numa “estrutura de pensamento abissal”, definida como “um sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis” (Santos 2009, 23). Na dinâmica de um funcionamento estrutural não interrompido desde o século XVI, a colonização procederia por um constante jogo de visibilização e invisibilização, onde a existência seria negada aos sujeitos que se localizam “do lado de lá” da linha estabelecida pelo poder colonial. O jogo seria marcado pela estabilidade estrutural, o que não significa repetição mecânica. Com essa ressalva, o autor argumenta que a passagem do tempo não provocou “mudanças estruturais” no poder colonial, que se manifestaria, “com diferentes roupagens”, em realidades afastadas no tempo e aparentemente distintas. Ao discutir as diversas violências praticadas na América-Latina contra as mulheres, Maria Lugones propõe a noção de “colonialidade de gênero” com o objetivo examinar, e denunciar, a ação do poder colonial sobre as mulheres, que se daria através da “combinação dos processos de racialização, colonização, exploração capitalista e heterossexualismo” (Lugones 2014, 941). Manifestada originalmente na forma da exploração sexual de mulheres indígenas na experiência da conquista e nos primeiros anos da colonização ibérica na América, a colonialidade de gênero se perpetuou na longa temporalidade, estruturando, até hoje, desigualdades e todo tipo de violência.

A colonialidade do gênero ainda está conosco; é o que permanece na intersecção de gênero/classe/raça como construtos centrais do sistema de poder capitalista mundial. (...) O longo processo de subjetificação dos/as colonizados/as em direção à adoção/internalização da dicotomia homens/mulheres como construção normativa do social – uma marca de civilização, cidadania e pertencimento à sociedade de civil – foi e é constantemente renovado. (Lugones 2014, 940-941)

Glória Anzaldúa<sup>7</sup> começa sua “carta às mulheres escritoras do terceiro mundo” dedicando o texto às mulheres latino-americanas que, a despeito de suas singularidades, teriam algo de comum entre si.

mulher negra, junto a uma escrivaniinha no quinto andar de algum prédio em Nova Iorque. Sentada em uma varanda, no sul do Texas, uma chicana abana os mosquitos e o ar quente, tentando reacender as chamas latentes da escrita. Mulher índia, caminhando para a escola ou trabalho, lamentando a falta de tempo para tecer a escrita em sua vida. Asiático-americana, lésbica, mãe solteira, arrastada em todas as direções por crianças, amante ou ex-marido, e a escrita. (Anzaldúa 2020, 229)

---

<sup>7</sup> Ainda que não esteja diretamente vinculada ao grupo *modernidade/colonial*, acredito que Glória Anzaldúa pode ser tratada como representativa da crítica decolonial, como sugerem diversos estudos especializados. Nelson Maldonado Torres e Robert Cavoors (2017), por exemplo, localizam a obra de Anzaldúa no “giro decolonial” que, segundo os autores, impactou diversos campos dos estudos sociais na primeira década do século XXI. Já Irene Lara (2008) situa a crítica feminista de Glória Anzaldúa naquilo que chamou de “imaginário decolonial”.

Pessoas diferentes, vivendo em territórios distintos. Anzaldúa, entretanto, não está interessada nas eventuais particularidades que as diferenciam. A mulher negra que mora em Nova Iorque, mulher indígena que vive em alguma localidade rural de um país latino-americano qualquer. Pouco importa se esposa ou amante, se tem filhos ou é lésbica. A racionalidade teórica que orienta a percepção da autora não está interessada nas especificidades porque pressupõe a existência de uma estrutura que se impõe sobre essas mulheres, fazendo com que eventuais singularidades sejam pouco relevantes diante do fator comum: a condição de subalternizadas pelo poder colonial, patriarcal, heterossexual e capitalista. Inaugurado no século XVI pela colonização europeia, o poder colonial chegaria ao tempo presente (Anzaldúa escreve na década de 1980), manifestando-se, por exemplo, nas “escolas que frequentamos, ou não frequentamos [que] não nos ensinaram a escrever, nem nos deram a certeza de que estávamos corretas em usar nossa linguagem marcada pela classe e pela etnia” (Anzaldúa 2020, 229). Haveria relação de homologia estrutural entre pessoas aparentemente diferentes e entre períodos históricos separados por longos intervalos de tempo. A pressuposição dessa homologia leva a crítica decolonial a fazer da analogia o seu procedimento metodológico mais fundamental. Nicole Loraux (1992) destaca como o método analógico abre a possibilidade de trazer à luz os “fenômenos de repetição no tempo cronológico”, aspecto das experiências humanas que, segundo a autora, costuma ser desconsiderado pelos historiadores. Loraux argumenta que os valores historicistas que orientam a disciplina desde o século XIX levaram os historiadores a tratarem o anacronismo como erro operacional, “o pecado capital contra o método, do qual basta apenas o nome para constituir uma acusação infamante” (Loraux 1992, 57). Isso sugeriria concepção de tempo baseada na noção da transformação total, colocando ao método histórico a atribuição de contextualizar cada evento nas especificidades do seu próprio tempo, pois só ali, em seu território cronológico original, ele teria sentido. A analogia como método permitiria, justamente, tratar o anacronismo não apenas como erro, mas como possibilidade de análise, na medida em que permitiria identificar aquilo que acontecimentos distanciados no tempo histórico possuem em comum. É esse o gesto metodológico elementar mobilizado pela crítica decolonial que, por tratar o decurso do tempo mais na chave da permanência do que da transformação, recorre à analogia sem nenhum tipo de perturbação de consciência.

Para além da violência direta sobre corpos, os críticos decoloniais afirmam que o poder colonial também condiciona modos de pensar e perceber a realidade, incidindo, assim, sobre a intelectualidade do sul global. Com isso, propõem um exercício de história e crítica intelectual baseada na noção de “colonização epistêmica”. Tratando especificamente do Brasil, Christian Lynch (2013) argumenta que a divisão internacional do trabalho resultante das hierarquias coloniais transnacionais prefigura a autopercepção dos intelectuais brasileiros, levando-os a tratar os seus produtos como “mais ou menos inferiores àqueles desenvolvidos na Europa e nos Estados Unidos, em consequência de uma percepção mais ampla do caráter periférico do seu país” (730-731). Condicionados pela estrutura epistêmica colonial, os intelectuais periféricos teriam limitado, inconscientemente, suas ambições à produção de estudos contingentes, sempre relativos a casos concretos de suas realidades imediatas e com o objetivo pragmático de ajudar sua sociedade a trilhar os caminhos do desenvolvimento, entendido como industrialização, urbanização e maturação

das instituições democráticas liberais, valores importados do norte global. A pretensão a qualquer abstração teórica de teor universalizante teria sido abandonada por conta dessa “síndrome da condição periférica”, que levaria os intelectuais brasileiros a se contentarem com a produção de “pensamento social”, enquanto importam “teoria” dos EUA e da Europa. A autores como Caio Prado Jr, Sérgio Buarque de Holanda, Oliveira Viana, tratados como representantes do “pensamento social brasileiro”, caberia o diagnóstico da realidade com o objetivo de colaborar para a superação do atraso nacional. Já a cânones como Hobbes, Locke, Rousseau e Marx seria resguardada a prerrogativa da teorização universal, como se seus textos também não fossem resultados de circunstâncias, e lugares, específicos.

Nem mesmo a especialização universitária instituída no Brasil a partir da década de 1970 com a formação do sistema nacional de pós-graduação teria sido capaz de emancipar os intelectuais brasileiros dos efeitos epistêmicos da estrutura do poder colonial. Tomando o caso particular da historiografia brasileira como exemplo, Ana Carolina Barbosa Pereira (2020) afirma que “mentalidade cativa” (Alatas 1972) se daria pela prática inconsciente de tomar como referências teóricas apenas as autoridades do norte global. “O modo como ensinamos e desenvolvemos pesquisa em teoria da História (...) nos coloca em posição de consumidores(as) de referenciais importados, especialmente de países como Alemanha, França, Inglaterra, Estados Unidos da América” (p. 90). Estruturados pela condição periférica imposta pelo colonialismo, os historiadores brasileiros especializados nas discussões sobre teoria do conhecimento histórico desprezariam referenciais teóricos oriundos de outras experiências subalternizadas, como aquelas protagonizadas por negros, indígenas, mulheres e etc. O apagamento desses conceitos e sua redução a objetos a serem analisados nas grades dos referenciais teóricos importados configuraria aquilo que a crítica decolonial vem chamando de “epistemicídio” (Grosfoguel 2016). Teríamos, aqui, demonstração de como funciona na prática o “pensamento abissal” do qual tanto fala Boaventura de Souza Santos. Ao estabelecer a hierarquia epistêmica fundada na dicotomia “teoria X empiria”, o poder colonial reservaria aos estudos contingentes produzidos nas especificidades do norte global a prerrogativa de produzir teorias pretensamente universais. A universalização efetiva desses conceitos contingenciais seria uma operação ideológica do próprio poder colonial. Já aos textos produzidos na contingência do sul global seriam sempre tratados como fontes lidas à luz dos conceitos importados, ou, no melhor dos casos, como modalidades do “pensamento local”, o que sugere que as formulações do norte global não sejam, também, “locais”. Essas hierarquias epistêmicas seriam tão estruturantes que até mesmo os acadêmicos do sul global, em tese pessoas preparadas para a compreensão aprofundada da realidade, teriam limitada consciência sobre seu próprio processo de subalternização.

Como podemos perceber, o diagnóstico da realidade social, política, econômica e intelectual latino-americana feita pelos críticos decoloniais é atravessado pela racionalidade estruturalista, o que não compromete em nada, insisto, o conteúdo político emancipatório dessas formulações. Essa dimensão emancipatória, porém, é melhor compreendida se a recepção dos textos escritos por esses autores for além da adesão imediata e do entusiasmo, levando em conta, também, seus limites teóricos, reconstruindo sua historicidade, situando-os na história dos estudos sociais ocidentais modernos. É nesse sentido que concludo com uma provocação à historiografia decolonial brasileira contemporânea.

### PARA CONCLUIR, UMA PROVOCÇÃO À HISTORIOGRAFIA DECOLONIAL BRASILEIRA

Com a entrada na universidade de camadas populacionais que há décadas eram sistematicamente alijadas dessa instituição, houve um profundo tensionamento dessa herança [das ciências sociais ocidentais]. Das tensões criadas emergiram as demandas de uma reelaboração crítica dos modos como representamos e ensinamos o passado, assim como surgiram, também, reações conservadoras a esse movimento (Avila, Nicolazzi e Turin 2019, 11-12).

A citação pode ser encontrada na introdução do livro “A história (in) disciplinada”, organizada por Arthur Ávila, Fernando Nicolazzi e Rodrigo Turin. O volume foi publicado em 2019 e é emblemático do entusiasmo que caracteriza recepção dominante da crítica decolonial na historiografia brasileira contemporânea. Os sete artigos que compõem a coletânea compartilham da mesma tese, que vinha sendo desenvolvida desde 2015, quando o grupo “história indisciplinada” começou suas atividades: a historiografia disciplinar, tal como foi criada no século XIX, seria incapaz de atender às demandas sociais e políticas da contemporaneidade. Entre essas demandas estariam as reivindicações dos “novos sujeitos” que ingressaram nas universidades brasileiras ao longo das duas primeiras décadas deste século e que estariam rejeitando as heranças epistemológicas ocidentais, reivindicando legitimidade para outras formas de narrar o passado até então silenciadas. “Indisciplinar a história” significaria, entre outras coisas, abrir a disciplina a outras influências para além dos valores ocidentais. A crítica decolonial é a inspiração teórica que orienta essa reflexão. Em seu artigo, Fernando Nicolazzi afirma que a própria nomenclatura “história” já sinalizaria para a força da colonização epistêmica ocidental. O autor questiona se “no âmbito mais vasto da reflexão crítica a respeito do eurocentrismo, precisaríamos, necessariamente, chamar de história estas outras concepções de se lidar com o passado?” (Nicolazzi 2019, 220). A categoria “culturas do passado” consistiria, então, em formulação mais adequada, na medida em que menos marcada pelo “poder ocidental”, para nomear historicidades diversas para além daquelas que nos teriam sido impostas pelas estruturas da colonização. Mas “cultura” e “passado” também não são formulações cujo sentido foi inscrito pela semântica ocidental? Em que medida falar em “culturas do passado” seria mais emancipador para as historicidades subjugadas pelo poder colonial do que falar em “história”?



Fato é que a apropriação da crítica decolonial feita pelos historiadores envolvidos no projeto da “história indisciplinada” pode ser encontrada, também, em textos produzidos por outros estudiosos do campo historiográfico. Buscando inspiração nas referências das críticas pós-colonial e decolonial, Ana Carolina Barbosa Pereira, no artigo já aqui citado, adere à “teoria da dependência acadêmica” para examinar, e denunciar, como estudos historiográficos brasileiros são marcados pelo “epistemicídio” das elaborações conceituais produzidas a partir das experiências dos atores historicamente subalternizados. A autora não se limita a diagnosticar a situação. Propõe a noção de “lugares epistêmicos” como matriz para um tipo de intervenção política comprometida com a reparação das violências epistemológicas perpetradas pela colonização. Seria necessário “ir além da menção ao compromisso com a elaboração de um conhecimento contra hegemônico [sendo fundamental] definir caminhos para sua operacionalidade” (Pereira 2020, 97).

Maria da Glória Oliveira, integrante do grupo “história indisciplinada”, também afirma a agenda da “descolonização do conhecimento” como um programa político que não se resume à “abertura crítica das ciências humanas no sentido de uma superação das perspectivas anglo e eurocêntricas” (Oliveira 2019, 65). A abertura, por si só, prossegue a autora, poderia reforçar as hierarquias estabelecidas pela assimetria colonial. A proposta é muito mais ambiciosa do que, simplesmente, acolher outras vozes e outras formas de narrar a realidade. Trata-se mesmo de romper com a estrutura disciplinar herdada da Europa, tensionando, inclusive, com a temporalidade historicista que a fundamenta, marcada na concepção de tempo como mudança e na definição do passado como realidade distante e descolada do presente. A descolonização demandaria, sobretudo, um gesto de “politização do tempo” fundado na proposição de um regime de temporalidade no qual o passado não é tratado como “distante, e, portanto, ultrapassado, mas sim como um presente em que a experiência da diferença colonial se manifesta e se perpetua sob variadas formas” (Oliveira 2022, 63). Como mostrei na seção anterior, esse regime de temporalidade é constitutivo da racionalidade estruturalista, tão ocidental quanto a própria temporalidade historicista.

O problema dos cânones historiográficos é central para esse projeto de rebelião contra a disciplina. Analisando os periódicos brasileiros especializados nos estudos historiográficos, Marcelo Assunção e Rafael Trapp questionam “o cânone branco” da historiografia brasileira a partir das interrogações dos historiadores negros Clóvis Moura e Beatriz Nascimento. Os autores reconhecem importância dos recentes esforços institucionais de descolonização do pensamento historiográfico empreendidos na universidade brasileira, incluindo as atividades organizadas pelo grupo “história Indisciplinada”. Entretanto, Assunção e Trapp acreditam que esses esforços são insuficientes, pois

ainda estabelecem uma noção de “diferença” em nível muito abstrato, não discutindo explicitamente o papel da racialidade nesta reescrita do cânone da história da historiografia e da teoria da história, nem mesmo incorporando um debate mais profundo sobre a geopolítica do conhecimento oriunda de tradições latino-americanas/caribenhas e/ ou afrodiaspóricas (assim como suas intersecções com o pensamento feminista, queer, etc.) (Assunção e Trapp 2021, 232)

Mesmo a “história indisciplinada” proposta por Rodrigo Turin, Fernando Nicolazzi, Arthur Ávila, Maria da Glória Oliveira *et al* ainda estaria atravessada pelo poder colonial, manifestada no fato de que esses autores não radicalizaram a crítica, na medida em que deixaram de atribuir a devida centralidade à perspectiva racial em seus esforços de descolonização. Além disso, ainda de acordo com Assunção e Trapp, a descolonização plena é um movimento que, necessariamente, vem de fora da universidade, impulsionado pelas reivindicações dos “novos sujeitos” e à revelia do controle dos acadêmicos estabelecidos, como são os historiadores integrantes do grupo “história indisciplinada”. Trazendo a discussão para dentro do espaço da sala de aula, Gessica Guimarães encaminha sua reflexão em sentido semelhante. A autora também parte da premissa de que o ingresso de grupos sociais subalternizados nas universidades públicas colocou os cânones disciplinares sob suspeição. Diante disso, sua proposta consiste em

interrogar sobre qual seria o lugar que nós reservamos para as experiências de opressão e subalternização, como o racismo, as desigualdades de classe e o sexismo, nas nossas aulas e narrativas historiográficas. Acredito que refletir sobre o caráter disciplinar de nossa produção intelectual seja uma abordagem razoável para nos abrir caminhos. (Guimarães 2021, 376)

Seria fundamental, então, a construção de uma “comunidade de escuta” onde as “vivências dos estudantes” pudessem ser acolhidas e tratadas como indutoras de conceitos a orientarem os planejamentos dos componentes na área da teoria da história e da história da historiografia ministrados nas universidades, assim como sua efetivação como prática didático/pedagógica. Na mesma esteira, Ana Veiga também afirma que “cada vez mais o meio acadêmico se depara com desafios renovados, trazidos por sujeitos históricos não previstos ou pouco prováveis” (Veiga 2022, 99). Veiga propõe a noção de “práticas territorializadas” para confrontar “a falácia da neutralidade, que persiste como metacientífica universal, combate e aniquila saberes populares ancestrais que demarcam territorialidades consideradas não centrais (Veiga 2022, 100)”. Entre esses saberes aniquilados estariam aqueles produzidos pelas vivências das mulheres negras, indígenas e sertanejas.

Como fica claro, no geral, os historiadores que vêm pautando a recepção da decolonialidade na historiografia brasileira compartilham a mesma hipótese: o “giro decolonial” seria resultado das demandas apresentadas pelos “sujeitos sociais não prováveis”, cujo ingresso na universidade foi potencializado por uma série de políticas públicas efetivadas na primeira década deste século. A hipótese ainda não foi devidamente comprovada com dados que sustentem a afirmação de que essas pessoas, de fato, trouxeram essas demandas de suas “vivências”. Não teria sido o inverso? Será que elas já não ingressaram na universidade em um momento de fortalecimento teórico e institucional da crítica decolonial, que, como já sabemos, vinha se consolidando desde a década de 1990 a partir dos trabalhos do grupo “*modernidade/colonialidad*”? Nesse sentido, então, a adesão à crítica decolonial seguiria a mesma dinâmica da adesão a qualquer outro programa teórico/político que eventualmente se constitua como tendência acadêmica em um dado momento. Definitivamente, precisamos de pesquisas quantitativas e qualitativas que ajudem a iluminar a questão.

Outro aspecto importante a se destacar nessa recepção da decolonialidade na historiografia brasileira contemporânea é a celebração entusiasmada. Os textos escritos pelos críticos decoloniais são lidos e citados como inspiradores de uma agenda político/intelectual emancipatória. Quase não há apreciação analítica a respeito dos eventuais limites que certamente podem ser identificados nos trabalhos desses autores, assim como podem ser identificados no trabalho de qualquer autor. É nesse sentido que pretendo contribuir com essa bibliografia, propondo uma leitura da decolonialidade que vá além do entusiasmo, que recupere sua historicidade e destaque o alcance de sua subversão epistemológica, mostrando como os signos da racionalidade estruturalista, ao mesmo tempo, moldam a crítica decolonial e são por ela politicamente ressignificados. É que acredito ser importante preservar aquilo que nos define como comunidade do conhecimento: a constante vigilância crítica.

## REFERÊNCIAS

### *Fontes primárias*

- ALATAS, Syed Hussein. *Intellectual imperialism: definition, traits, and problems*. Southeast Asian Journal of Social Science, v.28, n.1, p.23-45, 2000.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Polén, 2019.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre a reprodução*. Ed. Petrópolis, RJ, 1999 [1971].
- ANZALDÚA, Glória. *Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo*. Estudos feministas, ano 8, n. 230, 2020.
- BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001 [1949].
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus, 1996 [1994].
- CARNEIRO, Sueli; SANTOS, Tereza. *Mulher negra*. São Paulo, Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel, 1985.
- CORTÉS, Alexis. *Anibal Quijano: Marginalidad y urbanización dependiente en América Latina*. Polis [En línea], 46 | 2017.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, 2007 [1895].
- DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. IN LANDER, Edgardo (ORG.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. pp. 58-86.
- FOUCAULT, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008 [1969].
- GONZALEZ, Lélia. *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. Ciências Sociais Hoje, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.
- GROSFOGUEL, Ramon. *Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global*. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009. pp. 383-418.
- \_\_\_\_\_. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo/epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 n° 1 Janeiro/Abril 2016.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006 [1925].

- HUMBOLDT, Wilhelm von. (apresentação de Pedro Caldas). *Sobre a tarefa do historiador*. In: MARTINS, Estevão Rezende. *História repensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Editora Contexto, 2010 [1821]. pp. 71-100.
- LUGONES, Maria. *Rumo a um feminismo descolonial*. Estudos Feministas, 22(3): 320, setembro-dezembro/2014, pp. 935-952.
- MOURA, Clóvis. *Rebeliões da Senzala*. São Paulo: LECH, 1981.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: Documentos de uma militância panafricanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala*. Belo Horizonte: Letramento/Justificando, 2017.
- STRAUSS, Claude-Levi. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 1987 [1949].
- \_\_\_\_\_. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973 [1955].
- QUIJANO, Anibal. *Colonialidade do poder e classificação social*. In SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. Coimbra: CES, 2009. pp. 73-118.
- \_\_\_\_\_. *Colonialidade, modernidade e racionalidade*. In: BONILLO, Heraclio (Org). Bogotá: Mundo Ediciones: FLACSO, 1992. pp. 437-449.
- RANKE, Leopold. *O conceito universal de história*. MARTINS, Estevão Rezende. *História repensada: teoria e método na historiografia europeia do século XIX*. São Paulo: Editora Contexto, 2010 [1831]. pp. 187-216.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de linguística geral*. São Paulo: Ed usp, 1993 [1908].
- SIMIAND, François. *Método Histórico e Ciência Social*. Bauru/SP: EDUSC, 2003 [1903].

*Referências bibliográficas*

- ARAÚJO, Valdeci. *Sobre a permanência da expressão historia magistra vitae no século XIX brasileiro*. In: NICOLAZZI, Fernando; MOLLO, Helena Miranda; ARAÚJO, Valdeci Lopes de. (orgs.) *Aprender com a história? O passado e o futuro de uma questão*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011. Pp. 134-165.
- ARENDETT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- ASSUNÇÃO, Marcelo Felisberto Morais de. TRAPP, Rafael Petry. *É possível indisciplinar o cânone da história da historiografia brasileira? Pensamento afrodiaspórico e (re)escrita da história em Beatriz Nascimento e Clóvis Moura*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 41, nº 88, 2021.
- AVILA, Arthur Lima de. NICOLAZZI, Fernando. TURIN, Rodrigo. *A história (in) disciplinada*. Vitória: Editora Mill Fontes, 2019.
- BALESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº11. Brasília, maio - agosto de 2013, pp. 89-117.
- BINOCHÉ, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire*. Paris : PUF, 1994.
- LYNCH, Christian. *Teoria pós-colonial e pensamento brasileiro na obra de Guerreiro Ramos*. Caderno CRH, Salvador, V. 28, n. 73, pp. 27-45, jan/abril 2015.
- DOSSE, François. *A história do estruturalismo*. São Paulo: Ed. UNICAMP, 1993.
- \_\_\_\_\_. DOSSE, François. *História em Migalhas: dos annales à Nova História*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2004.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Ed 34, 2010.
- GUIMARÃES, Gessica. *Disciplina e experiência: construindo uma comunidade de escuta na teoria e no ensino de história*. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 373-401, 2021.

- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e Crise*. Rio de Janeiro: ED UERJ, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: ContraPonto, 2014.
- LORAUX, Nicole. *O elogio do anacronismo*. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. pp. 57-71.
- OLIVEIRA, Maria da Glória. *A história disciplinada e seus outros: reflexões sobre as (in) utilidades de uma categoria*. In: AVILA, Arthur Lima de. NICOLAZZI, Fernando. TURIN, Rodrigo. *A história (in) disciplinada*. Vitória: Editora Mill Fontes, 2019. pp. 53-71.
- \_\_\_\_\_. *Quando será o decolonial? colonialidade, reparação histórica e politização do tempo*. Caminhos da História, v.27, n.2(jul./dez.2022) Programa de Pós-Graduação em História (PPGH), Unimontes-MG.
- PALTI, Elias. *Koselleck y la idea de Sattelzeit. Un debate sobre modernidad y temporalidad*. Ayer n°. 53, Historia de los conceptos (2004), pp. 63-74.
- PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. *Precisamos falar sobre o lugar epistêmico na Teoria da História*. Tempo e Argumento, Florianópolis, v. 10, n. 24, p. 88 - 114, abr/jun. 20
- REIS, José Carlos. *Teoria e História: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2012.
- RIBEIRO, Gustavo Lins. *Why (post)colonialism and (de)coloniality are not enough: a post-imperialist perspective*. Postcolonial Studies, v. 14, n. 3, p. 285-297, 2011.
- SILVEIRA, Gabriel; TRIONA, Yago Quinones. *A herança estruturalista de Durkheim nas ciências sociais*. Ciências Sociais Unisinos 42(3):170-176, setembro/dezembro 2006.
- SCHOLTZ, G. *O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX*. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 4, n. 6, p. 42–63, 2011. DOI: 10.15848/hh.v0i6.239. Disponível em: <https://historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/239>. Acesso em: 26 jul. 2022.
- VEIGA, Ana Maria. *Entre linhas de confronto teórico e linhas de confronto subjetivo: descolonizar a partir das sertanidades*. In: VEIGA, Ana Maria; VASCONCELOS, Vania Mara Pereira; BANDEIRA, Andrea. *Das margens, lugares de rebeldia, saberes e afetos*. Salvador: Edufba, 2022. pp. 90-116.

A REABILITAÇÃO SUBVERSIVA DA RACIONALIDADE ESTRUTURALISTA PELA  
*Crítica Decolonial*

Artigo recebido em 28/09/2022 • Aceito em 23/03/2023

DOI | [doi.org/ 10.5216/rth.v26i1.74207](https://doi.org/10.5216/rth.v26i1.74207)

Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado