

■ A ideologia da miscigenação e as relações interraciais no Brasil⁷⁴

.....Otávio Velho

I

Nos últimos anos surgiram, no Brasil, duas controvérsias que despertaram a atenção da mídia e da opinião pública. A primeira corresponde à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no norte do país, na fronteira com a Venezuela e as Guianas. A segunda consiste no debate sobre a implantação ou não de um sistema de cotas raciais nas universidades públicas. Embora sejam, sob muitos aspectos, problemas diferentes, ambos têm a ver com o que habitualmente chamamos de relações interraciais. Por isto, começarei me referindo ao que ambos têm de específico e de diferente para, em seguida, discutir o assunto de maneira mais ampla. Minha intenção é apenas apontar alguns aspectos do problema que permitam o estabelecimento de um diálogo, que nos ajudem a fazer uma breve comparação entre as situações dos diferentes países e, eventualmente, uma discussão mais geral sobre a América Latina.

Raposa Serra do Sol é uma área reservada para os povos indígenas. Trata-se de aproximadamente 1000 km quadrados, ocupados por cinco etnias que, juntas, somam um total de 20.000 pessoas. É um dos 600 territórios indígenas que existem no Brasil, habitados por 227 grupos e cerca de quinhentos mil índios, o que representa cerca de 13% do território nacional. No caso da Raposa Serra do Sol, ela foi identificada em 1993, demarcada em 1998 e entregue legalmente em 2005. No entanto, os proprietários que tinham ocupado uma porção dessa área contestaram a decisão na justiça, assim como por outros meios mais diretos e violentos. A disputa foi levada então à Suprema Corte que, após intenso debate e, com grande repercussão, acabou confirmando os direitos dos indígenas em março de 2009, embora com algumas condicionantes que podem dificultar futuras demarcações.

As objeções à demarcação e à legalização das terras indígenas em geral, e da que nos concerne, em particular, são de diferentes ordens. Uma das principais

74 Texto de conferência realizada na Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) na Cidade do México em setembro de 2009.

alegações é de cunho produtivista: diz-se que não faz sentido manter tanta terra, e para tão poucos índios, sem uma destinação econômica rentável, e defende-se, neste sentido, os proprietários de terras, que ocupavam de forma ilegal uma parte da reserva. Outra objeção diz respeito à questão da segurança nacional: a Raposa Serra do Sol está, por um lado, em uma zona fronteira; mas também faz parte da Amazônia, considerada objeto de cobiça internacional. Esta objeção pressupõe que os índios seriam presas fáceis de interesses estrangeiros. Por isso, teme-se que, após a intervenção de organizações não-governamentais de origem estrangeira, comece a fazer sentido o fato de que esses povos não respeitam fronteiras políticas, podendo constituir uma ameaça à integridade nacional. Supõe-se que problema semelhante ocorreria se, através do reconhecimento desses povos como “nações indígenas”, o mapa político da América do Sul fosse redesenhado, pondo em perigo a existência dos atuais Estados-nação.

A questão da implantação ou não de cotas raciais se refere ao estabelecimento de um número de vagas nas universidades públicas para os autodeclarados afro-brasileiros e membros dos povos indígenas, em uma medida proporcional a cada um dos grupos na população total de cada Estado e por um tempo determinado. Existe atualmente um projeto de lei no Parlamento que tem sido objeto de acalorados debates, inclusive em audiências públicas. Simultaneamente, desde o ano 2000, existe uma lei do Estado do Rio de Janeiro que estabelece um sistema de cotas para as universidades do estado, bem como um número crescente de universidades de todo o país que já estabeleceram o seu próprio sistema. Ambas as decisões se tornaram objeto de contestações judiciais, o que tem provocado idas e vindas em sua aplicação efetiva.

As objeções ao sistema de cotas também correspondem a vários elementos. O principal talvez seja a posição que defende que o problema da desigualdade deve ser abordado e é de matriz sócio-econômica, não racial. Assim, dever-se-ia optar por uma democratização geral do ensino superior. Os defensores desta posição se dividem entre aqueles que negam que haja um problema racial no país e aqueles que, admitindo-o, consideram-no de ordem muito específica, devido à natureza de nossa colonização e ao conseqüente processo de miscigenação. Assim, as soluções alegadamente importadas, como o sistema de cotas, apenas exacerbariam artificialmente uma divisão racial que é, ao fim e ao cabo, considerada relativamente benigna no Brasil. Outra objeção, complementar à primeira, diz respeito à defesa da “meritocracia”: se a universidade é o lugar por excelência dos valores de mérito, valores que, por sua vez, foram muito difíceis de instalar, então, o sistema de cotas poderia representar uma ameaça à excelência acadêmica.

Cabe ressaltar que, protagonizada por estes dois casos, a questão racial no Brasil tem dividido a opinião pública, os políticos e os acadêmicos de uma forma transversal às diferenças clássicas entre esquerda e direita. Embora a esquerda seja mais próxima à posição a favor da entrega de terras aos indígenas e à criação de cotas raciais do que a direita, também existem exceções notáveis. O argumento produtivista, por exemplo, que se aplica tanto à ocupação das terras como à missão principal da formação universitária, possui alguma afinidade com certos pressupostos marxistas que apostam no pleno desenvolvimento das forças produtivas, e que se baseiam em determinados textos do próprio Marx. De forma análoga, a defesa da soberania e da integridade da nação, ameaçadas não só por um suposto desmembramento do território nacional, mas também pela suposta exacerbação dos conflitos raciais que as cotas causariam, também sensibilizam o espírito nacionalista. Embora isso ocorra principalmente em setores das Forças Armadas, atinge também setores significativos da própria esquerda e da universidade, provocando, por vezes, realinhamentos surpreendentes, já que no âmbito da parcela mais cosmopolita da direita, tal sensibilidade tende a ser menos invocada.

Ainda que acredite que existem aproximações notáveis entre os dois casos, o que nos permite percebê-los como partes da mesma problemática referente às relações interracialis, creio também que existem diferenças importantes cuja observação poderá tornar mais fácil um aprofundamento de nossos comentários. Diferenças que se fazem evidentes no atual estágio em que se encontram as duas questões. Certa ou errada, no caso Raposa Serra do Sol houve uma resolução, enquanto a questão das cotas raciais ainda carece de uma resolução em nível nacional, embora tenha avançado em cada caso particular. Aonde isso tudo nos levará?

É inegável que existe um imaginário romântico sobre os índios do Brasil, que perdura na ideologia positivista de Augusto Comte que inspirou a criação do Serviço de Proteção aos Índios e semelhantes; evidentemente, uma ideologia hierárquica altamente eficiente e que se manteve por grande parte do século XX. Um relato típico deste imaginário contam aqueles que teriam uma avó indígena que foi enlaçada e caçada pelos brasileiros; história excessivamente frequente que parece simetricamente oposta à história daquele cujo avô europeu embarcou pensando que estava indo para a “América”, supondo tratar-se dos EUA, e foi enganado, indo parar nos trópicos. Mas não há nada semelhante ao caso dos escravos africanos, mais ignorados que reconhecidos; e reconhecidos apenas sob a forma de serviços (inclusive sexuais) ou da miscigenação já consumada. Uma hierarquia bizarra, mas ainda sim uma hierarquia, e de dimensões globalizantes.

Diferenças que parecem refletir-se nestes dramas contemporâneos. Isso é coerente com o fato de que a relação dos índios com a maior parte das elites e a classe média branca é uma referência distante, podendo mesmo ser idealizada, enquanto que a relação com os afro-brasileiros e mestiços é muito próxima e cotidiana. Isto não impede que no Amazonas, onde a situação é inversa, as elites regionais, na medida em que lhes convém e alegando que, na realidade, somos todos índios, refutem assim os direitos dos povos indígenas que, no entanto, são objeto de uma proteção “difusa” por parte da opinião pública. Um indicador do que é dito no campo da antropologia é que a Associação Brasileira de Antropologia conseguiu aprovar moções e assumir um papel ativo no caso das terras indígenas, algo que não conseguiu no caso das cotas, em relação ao qual a opinião dos próprios antropólogos está dividida. Restaria referir-nos ao caso da defesa dos quilombos, criados inicialmente por antigos escravos fugidos que formaram comunidades independentes na selva. Embora aparentando igualmente distância, vem ganhando uma crescente visibilidade pública, menos restritiva e de mais inventiva redefinição – algo chocante para o pensamento conservador – sobre o que seriam o quilombo e os quilombolas. Redefinição, por outro lado, semelhante ao caso indígena, no sentido de que a importância dada a auto-identificação e reconhecimento de suas tradições faz com que o número destes grupos também aumente exponencialmente. A tão mencionada “proteção” é, assim, cada vez mais posta em xeque, na medida em que esses grupos se afirmam como agentes sociais ativos. Trata-se, aparentemente, de uma corrida contra o tempo entre o projeto evanescente de proteção próprio da ideologia hierárquica e a afirmação destes grupos como agentes através de sua participação em movimentos sociais cada vez mais articulados em nível nacional e internacional, e de uma forma cada vez mais ampla. Isto faz com que cada vez mais se tenha que assumir posicionamentos aparentemente paradoxais e contraditórios no plano político.

A grande novidade, reforçada pela coincidência dos dois casos ora comentados, é que a questão étnica ganhou pela primeira vez uma dimensão pública de destaque, pondo em xeque a naturalização do discurso da miscigenação que atravessava todo o espectro político. Discurso consolidado no Brasil na década de 30 do século passado como uma renovação do racismo científico anterior, e que propunha a ideia de que o caminho possível para europeizar o país não seria a segregação racial, mas o embranquecimento progressivo através da miscigenação. Uma forma de racismo sutil que se revelará como tal, por exemplo, na música, quando uma marcha de carnaval do início dos anos 30, popular até hoje, dizia que “como a cor não pega, mulata, mulata, eu quero o seu amor” (Lamartine Babo e

Irmãos Valença), ou outra da segunda metade dos anos 50 em que se afirmava que “se voltasse a escravidão, eu pegava a escurinha e prendia no meu coração!...” (Araulfo Alves). Entre outras.

Este discurso da miscigenação foi e é extremamente poderoso, não apenas no campo da cultura popular, mas também no erudito. Esteve articulado à ideia de uma especificidade da colonização portuguesa associada ao nome de Gilberto Freyre e que teve sua difusão, partindo do próprio Freyre, através do chamado luso-tropicalismo; apropriado até mesmo pelo regime salazarista em Portugal, sendo atualmente objeto de crítica por parte dos cientistas sociais portugueses. Este luso-tropicalismo certamente se combinou muito bem com os esforços de constituição de um Estado nacional moderno que ganharam impulso a partir do Estado Novo, nos anos 30; esforços que poderiam, evidentemente, valer-se de um fenômeno empiricamente verificável como a miscigenação.

Uma análise mais cuidadosa de meus argumentos poderá ser retomada mais tarde. Agora, no entanto, quero chamar a atenção para o fato de que a miscigenação não exclui o racismo, mas antes o contrário, tende a apropriar-se dele. As letras de carnaval que observamos ilustram-no muito bem. Outro aspecto que gostaria de destacar diz respeito à natureza paradoxal da realidade, que deveria nos acostumar à ideia de que atração e repulsão convivem no terreno das relações raciais. Isto tem sido demonstrado em abundância pela literatura; e um exemplo atual no Brasil é o personagem principal do livro mais recente do também compositor Chico Buarque de Holanda: Leite Derramado. Entretanto, acredito que isso seja menos uma consequência direta do legado de nosso passado do que uma transformação, resultado da própria crise da ideologia hierárquica, não excluindo cálculos sociais discriminatórios (“como a cor não pega, mulata...”). Neste sentido, considero falso que se possa reduzir semelhante questão a uma suposta racionalidade econômica. Pelo contrário, considero o racismo um sucessor da hierarquização étnica que se constituiu em um pilar necessário de nossa formação, tal como tentamos demonstrar em uma conferência anterior (“A crítica do eurocentrismo e as ciências sociais latino-americanas”). Isso está associado, o que considero crucial, à negação do fato indiscutível que, embora cada vez mais reconhecido, e aqui retornamos a um plano mais global, para além dos enormes lucros e capitais gerados pelo comércio de escravos e a *plantation* escravista, o dinamismo que estes imprimiram ao comércio mundial entre os séculos XVI e XIX e as novas estruturas de capital, trabalho, produção e serviços que mobilizaram foi fundamental e imprescindível para o desenvolvimento do capitalismo europeu,

explicando-o muito melhor que qualquer fator gerado endogenamente na Europa (Richard Drayton, 2002).

Por outro lado, esta miscigenação não parece ser exclusiva de nossa variante de colonização. Christopher Bayly (2004) nos chama a atenção, por exemplo, sobre como no século XVIII, as fronteiras raciais na Calcutá britânica eram fluidas e homens europeus se casavam com mulheres indianas, ao mesmo tempo em que os indianos eram mantidos afastados dos espaços públicos e arenas de discussão europeias (p. 74). A hibridação e a mistura predominavam em todo o mundo (p. 45):

Como a honra e o valor eram atribuídos às pessoas segundo esses padrões de interconexão global? Nem raça, nem nacionalidade, conforme era entendida no fim do século XIX, eram ainda conceitos dominantes. Pelo contrário, o que caracterizou esse período foi um conjunto de classificações das pessoas em termos do seu status material, sua honra, ou pureza, ou linhagem. Era um 'sistema de castas' em sua utilização portuguesa original do termo (ênfase minha). Neste esquema, o puro sangue aristocrático europeu provia um polo do status material, e as origens escravas, o outro. Como no manual da linhagem mexicana do século XVIII 'Las Castas Mexicanas', todos os outros grupos humanos podiam ser distinguidos em uma intrincada hierarquia que se estende entre esses dois polos." (p. 46)

O que quero dizer é que já não é possível trabalhar rigidamente com a noção de colonialismos separados, porque já no século XVIII se estava frente a um processo de globalização. A distinção entre um processo endógeno e o que vinha de fora era e é artificial. Também as comparações estavam viciadas pelo fato de contrastarem períodos diferentes. O racismo tende explicitar-se abertamente por todas as partes a partir do século XIX, podendo o século anterior ser considerado de transição (o que me parece inclusive ser o caso do México, muito antes da consolidação do liberalismo). Sendo que a concepção dominante da existência de uma colonização portuguesa mais branda que as outras perdurou e certamente não passou pelo filtro de nossos vizinhos sul-americanos, o que é mais um sinal de quão pouco nos comunicamos, e de quanto nós poderíamos nos beneficiar mutuamente de uma maior comunicação.

Não pretendo negar a existência de diferenças, mas sugerir a necessidade de maiores pesquisas e de comparações mais complexas. O oposto da ideologia da miscigenação, que seria o discurso das separações absolutas enfatizando as diferenças, traz consigo problemas de dimensões semelhantes, ou talvez até maiores. A própria antropologia tem sido vítima disso. É parte de uma tendência dualista

que hoje parece estar sendo contestada epistemológica e politicamente como, por exemplo, a partir da confrontação surgida entre interculturalismo e multiculturalismo. Creio que o melhor seria uma coexistência entre os dois discursos, mas acontece que a miscigenação foi ideologizada, e por isso é necessário aproximar-se ao veneno da abordagem dualista provisoriamente e com cautela, combatendo as paranoias que esta situação suscita, na medida em que ameaçam os valores da integração e da segurança. Isto pode ser justificado pela natureza paradoxal e contraditória do real a que me referi anteriormente. Assim, o antídoto pode estar contido no próprio veneno: não é possível aceitar sem contestação o discurso da miscigenação e da mestiçagem quando usado para negar direitos aos grupos mais sacrificados em nossa sociedade, e tratar esta situação como se fora um acidente histórico sem maior importância e que se resolverá no longo prazo.

Neste embate, seria interessante evitar dualismos, embora o que há de defesa dos privilégios da elite em oposição ao reconhecimento do racismo para a compreensão de nossa sociedade deva ser denunciado. Todo este debate pode ajudar como um subproduto capaz de acentuar a importância do reconhecimento do problema, não apenas para o desenvolvimento de uma verdadeira teoria política que permita tratar sem reducionismos que lhe subtraíam sua própria dinâmica, mas também para ajudar de uma forma mais geral ao exercício de nossas tarefas como cientistas sociais. Talvez assim possamos pensar em uma verdadeira meritocracia. O fato é que a linguagem pública do século XXI parece que vai ser extremamente marcada pela questão étnica, bem como – embora aqui não o abordemos diretamente – pelo regionalismo (em nosso caso, o da América Latina). Será muito difícil que se possa tratar questões de desenvolvimento econômico ou da segurança de nossa nação de uma maneira eficaz senão as reformularmos de acordo com esta linguagem.

II

Outra maneira de abordar estas questões é tomando-as diretamente em sua dimensão política através da noção de “movimentos sociais”, que ganhou grande visibilidade nos últimos anos. Em minha opinião, trata-se do reconhecimento da insuficiência dos conceitos clássicos para dar conta de realidades, pelo menos, atuais.

Gostaria de dar um exemplo concreto sobre como a noção de movimento social aparece na América Latina em função das vicissitudes da política. Sabe-se que na Bolívia a análise de classe por muitos anos pareceu apropriada e suficiente, dada a centralidade dos operários mineiros, reconhecidos como autêntica van-

guarda proletária. No entanto, desde o início da década de 90 do século passado, este proletariado entra em uma crise profunda que não é estranha às políticas neoliberais da época. Surge também, e se desenvolve, a ‘Federación de Sindicatos de Campesinos Cocaleros’, liderada por Evo Morales. Na verdade, este é o produto de um longo processo, já que houve um I Congresso Indígena em 1945 (Urquidi, 2007, p. 96). Este duplo movimento foi crucial na história política boliviana, mas foi difícil reconhecê-lo e avaliar suas consequências – Vivian Urquidi relata muito bem o problema. Admitir a importância do campesinato já é por si só tarefa complicada para, por exemplo, o marxismo. Havia ainda o problema de reconhecê-lo não mais como um “saco de batatas”, ou mesmo questionar seu caráter ainda passivo, tal como descrito por Mariátegui, no Peru. Mas, a parte mais difícil, todavia ainda estava por vir, e tinha a ver com seu caráter de movimento indígena, conforme descreve Urquidi:

A questão indígena em um país que ainda se encontrava sob a influência de uma Revolução Nacionalista (a de 1952), não era um fenômeno a ser considerado de modo particular, a não ser para explicar a situação de defasagem social e política da ‘modernidade’ boliviana.

Isto é, a questão indígena como representação do atraso. A autora prossegue dizendo que atualmente seria impossível não considerá-lo. Mas, meu argumento é de que isto ainda não está resolvido e não têm a ver exclusivamente com a revolução boliviana/nacionalista de 1952, algo que se torna evidente no próprio diagnóstico da autora quando ela sustenta que a dificuldade estaria em como pensar a racionalidade moderna em situações de heterogeneidade produzidas quando “os tempos produtivos prévios não foram superados” (p. 44). Ao que parece, continua-se a abordar a questão em termos de falta ou de carência em relação a um único modelo de normalidade e de evolução. Assim, a novidade da aceitação de sua importância é colocada entre esses limites e considerada necessariamente provisória, devendo ser ultrapassada para que possamos retornar aos quadros de análise tradicionais, nos quais poderíamos colocar os partidos políticos e um Estado-nação supostamente pleno. Diagnóstico que parece ignorar a crise desse modelo em seus próprios lugares de origem. Evidentemente, não podemos nos restringir a situações de atraso ou subdesenvolvimento.

Tendo a aderir à proposta alternativa, que considera a questão étnica atual não como um mero acidente a ser reconhecido em sua factualidade limitada, mas como um verdadeiro pivô de uma revisão radical e abrangente de nossas categorias. Papel que só parecerá estranho se nos mantivermos presos a referências

que tendem a fazer com que tratemos a questão (sempre e quando a abordarmos) como um não-problema. Privilegio, então, a abordagem dos movimentos sociais a partir de sua dimensão étnica e, de preferência, tendo a América Latina como “lugar teórico”, por assim dizer. São os movimentos sociais de base étnica hoje que “desinvisibilizam” a questão da etnicidade. Pois, como foi realçado pelo pensamento crítico latino-americano, e isso constitui uma contribuição original aos estudos pós-coloniais, faz parte do discurso vigente da colonialidade de longo prazo (em contraste com o discurso estritamente colonial, que está datado) a invisibilização do que hoje está em questão. E com ele a centralidade fundamental do tipo de dominação que se baseia no ‘racismo implícito em seu conteúdo’, para usar uma expressão de John M. Hobson (2008) que contrasta com o racismo científico explícito do século XIX, que não funcionava com o mesmo mecanismo de invisibilização. Só que agora o racismo implícito substitui o explícito. O disfarce hoje pode ser, por exemplo, o discurso da miscigenação erigido em ideologia. E para aqueles que se refugiam no Brasil dizendo que colocar como problema central a questão étnica é para países que admitem possuir uma maioria indígena ou negra, e não para nós, não custa lembrar que o discurso ideológico da miscigenação também foi ativado com intenções desmobilizadoras nos países andinos. O poder e a arbitrariedade dos discursos não devem ser subestimados.

A verdade é que atualmente, no Brasil, a afirmação étnica atinge uma dimensão que não permite mais ignorá-la. Para pegar apenas o Nordeste do país e o caso indígena, na década de 1930 havia três ou quatro povos reconhecidos. Hoje, entre reconhecidos oficialmente ou que estejam solicitando reconhecimento, são cerca de cinquenta (Rodrigo Grünewald, 2008), o que caracteriza um processo que tem sido chamado de **etnogênese**. Paralelamente, sugeriria que o discurso étnico representa não apenas um desafio para o discurso da colonialidade em seus múltiplos disfarces. Mas expressa também uma mudança de estratégia por parte dos setores populares, para os quais a aceitação de uma não-identidade de massa indistinta tem-se revelado historicamente ineficaz para desvelar os mecanismos de dominação e alterar a situação de profunda e singular desigualdade a que foram submetidos. Mudança de estratégia, aliás, que se expressa para além da questão étnica e atinge, por exemplo, a afiliação religiosa diversificada, sem pretender reduzir este fenômeno àquela dimensão. Em todo caso – e diferentemente do que suporia um pensamento linear – os recortes mais específicos, ao invés de simplesmente estimular tendências à individualização, parecem reforçar a presença dos sujeitos coletivos não contemplados pelas teorias políticas dominantes. Trata-se, a este nível, de uma constatação prática, mas que obviamente coloca desafios de

toda ordem dentre os quais não são menores os de natureza teórica, epistemológica e da relação entre sociedade, classes e movimentos sociais, para não mencionar o Estado, a nação, os partidos, a soberania, o individualismo, as alianças políticas ou a hegemonia, entre outros. O mundo se tornou mais complexo, se não mais repleto de antinomias. Mas ante tal realidade política, não parece haver espaço para qualquer tipo de essencialismo, sobretudo porque parece irônico que a acusação de racialização do problema só ocorra quando esse recurso, que sempre esteve presente, troca de mãos. Também porque nada superará a arbitrariedade da construção do próprio Ocidente, nem as comparativamente insignificantes extravagâncias do “politicamente correto”.

A crítica da colonialidade deve englobar não apenas sua dimensão de poder, mas também – e de maneira associada – a de saber, espaço onde crescem nossas elites intelectuais, “mais realistas do que o rei”, mais incapazes de reconhecer o colonialismo interno de que são agentes do que os europeus originais, e também as transformações civilizatórias que estão colocando tudo isso em xeque. Fazê-lo implicará, inclusive, reconhecer os movimentos sociais como *loci* de produção de conhecimento que desafiam os intelectuais a um esforço de discernimento e de domesticação de sua húbris.

Portanto, em conjunto com a crítica ao discurso da colonialidade, convém também chamar a atenção para a crítica do eurocentrismo. Crítica que vem se desenvolvendo já há algumas décadas, mas que ganhou impulso e dimensão nos últimos anos, dadas as crescentes evidências da nudez do rei europeu. Para nossos propósitos, é importante ressaltar as raízes eurocêntricas comuns ao pensamento fundador das ciências sociais no século XIX assim como suas implicações. Dentre elas, a necessidade de um movimento que corrija os dualismos fundadores que colocaram os não-europeus em um polo de carências em relação ao modelo europeu, como exemplificado no caso boliviano. Isto implica, por um lado, reconhecer os desenvolvimentos que foram considerados privilégios dos europeus, o que de certo modo já foi, até certo ponto, conseguido quando da aceitação da realidade das classes para além do que se poderia supor à primeira vista; mas que não deixa de constituir um desafio renovado quando o próprio respeito pela diferença, que hoje ganha centralidade no debate político-ideológico, se transmuta em exotismo e orientalismo. No entanto, por outro lado, significa também o reconhecimento de que nada disto dá conta de todas as possibilidades, como no caso dos movimentos sociais de base étnica, que não foram previstos pelos clássicos como sujeitos históricos (e coletivos) relevantes. Significa também que, uma vez realizada esta operação, torna-se possível rever a própria história europeia, relativizando a pu-

reza, exclusividade e onipresença das classes – produtos de uma visão de um determinado lugar e de um momento em que a credibilidade desta interpretação alcançou o que hoje se poderia considerar retrospectivamente como seu momento culminante; por que se não o reconhecermos, seremos levados a uma distorção no tratamento dos movimentos sociais, facilmente redutíveis a um instrumento dos que, em seu interior, sejam considerados um extrato superior.

Na realidade, porém, este assunto parece inesgotável. Em uma próxima oportunidade, creio, irá reaparecer, ainda que por um ângulo bem diferente, mais epistemológico.

Referências

BAYLY, C.A. *The Birth of the Modern World: 1780-1914*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

GRÜNEWALD, Rodrigo. *Tore e Jurema: emblemas indígenas no Nordeste do Brasil*. *Ciência e Cultura*, Vol. 60, n. 4, outubro de 2008.

HOBSON, John M. *As Origens orientais da civilização ocidental*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

HOPKINS, A.G. (ed.). “A colaboração do trabalho: os escravos, os impérios”; e “Globalizations no mundo atlântico, c. 1600-1850”. In: *Globalization in World History*. Londres: Pimlico, 2002.

URQUIDI, Vivian. *Movimento Cocaleiro na Bolívia*. São Paulo: Aderaldo & Rothchild Editores, 2007.

