

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo

Mariana de Moura Cruz

**DECOLONIZAR O COMUM?**  
**Ensaio da Transmodernidade Brasileira**

Belo Horizonte  
2019

Mariana de Moura Cruz

**DECOLONIZAR O COMUM?**  
**Ensaio da Transmodernidade Brasileira**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção o título de Doutora em Arquitetura e Urbanismo.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra. Natacha Silva Araújo Rena

Belo Horizonte

2019

## FICHA CATALOGRÁFICA

C957d

Cruz, Mariana de Moura.

Decolonizar o comum? [manuscrito] : ensaios da transmodernidade brasileira / Mariana de Moura Cruz. - 2019.

267 f. : il.

Orientadora: Natacha Silva Araújo Rena.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Brasil - História - Teses. 2. Pós-colonialismo - Teses. 3. Sociologia urbana - Teses. I. Rena, Natacha Silva Araújo. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

CDD 711.13



FOLHA DE APROVAÇÃO

Decolonizar o Comum

MARIANA DE MOURA CRUZ

Tese submetida à Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da UFMG como requisito para obtenção do grau de Doutor em Arquitetura e Urbanismo, área de concentração: Teoria, produção e experiência do espaço.

Aprovada em 20 de dezembro de 2019, pela Comissão constituída pelos membros:

Profa. Dra. Natacha Silva Araújo Rena - Orientadora  
EA/UFMG

Prof. Dr. João Bosco Moura Tonucci Filho  
FACE/UFMG

Profa. Dra. Junia Maria Ferrari de Lima  
EA/UFMG

Profa. Dra. Heloisa Soares de Moura Costa  
IGC/UFMG

Profa. Dra. Karine Gonçalves Carneiro  
Arquitetura/UFOP

Prof. Dr. Harley Silva  
FACECON/UFPA

Belo Horizonte, 20 de dezembro de 2019.

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

*Em memória das minhas avós,  
Diva Antônia de Meira Moura e Maria da Conceição Cruz Ferreira.  
Com uma, aprendi que estudar é o maior dos privilégios;  
com outra, descobri que também aprendo ao contar histórias.*

## AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo apoio financeiro.

À querida orientadora, Natacha Rena, que mais uma vez soube conciliar as medidas certas de suporte e autonomia.

Aos professores da banca de qualificação, Junia Ferrari e Harley Silva, pela leitura cuidadosa e comentários valiosos que provocaram inestimáveis descobertas teóricas, e, em especial, ao professor João Bosco Tonucci Filho, amigo querido e inspiração contínua, por todas as trocas sobre o comum e sobre a vida.

Aos pesquisadores do Grupo de Estudos Henri Lefebvre e do Grupo Indisciplinar, com quem aprendo tanto sobre a pesquisa como ato político.

Às comadres e ao compadre que ganhei nessa jornada, Laís, Maurício e Thaís — este trabalho não teria se concluído sem a ajuda de vocês.

Às amigas que sempre me acompanharam, Bi, Gabí, Ju, Marcela, Marí — e que seguem crescendo comigo.

Aos meus pais e meu irmão, pelo apoio incondicional e pela presença fundamental, notadamente no final do doutorado.

À Sisi e ao JP, que trouxeram tanta leveza e diversão.

Ao Blazej, que por tanto tempo fez dos meus objetivos profissionais a nossa prioridade, por toda paciência e tanto amor.

Finalmente, ao Gael, meu filho amado, por ter revolucionado tudo em mim.

*Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros. Roteiros.*  
*O instinto Caraíba.*  
*Morte e vida das hipóteses. Da equação eu parte do Cosmos ao axioma Cosmos parte*  
*do eu. Subsistência. Conhecimento. Antropofagia.*  
*Contra as elites vegetais. Em comunicação com o solo.*  
*Nunca fomos catequizados. Fizemos foi o Carnaval. O índio vestido de senador do*  
*Império. Fingindo de Pitt. Ou figurando nas óperas de Alencar cheio de bons*  
*sentimentos portugueses.*  
*Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro.*  
*Catiti Catiti*  
*Imara Notiá*  
*Notiá Imara*  
*Ipeju*  
*A magia e a vida. Tínhamos a relação e a distribuição dos bens físicos, dos bens*  
*morais, dos bens dignários. E sabíamos transpor o mistério e a morte com o auxílio*  
*de algumas formas gramaticais.*  
*Perguntei a um homem o que era o Direito. Ele me respondeu que era a garantia do*  
*exercício da possibilidade. Esse homem chama-se Galli Mathias. Comi-o.*

(Trecho do Manifesto Antropófago, de Oswald de Andrade,  
Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha;  
maio de 1928)

## RESUMO

A presente pesquisa busca novos caminhos metodológicos e práticos para a interpretação do comum. Ao adotar uma perspectiva decolonial, o trabalho explora as possibilidades de reposicionar o conceito não só como uma construção teórica, mas também como um discurso político e uma realidade prática. Assim, decolonizar o comum é uma tentativa de ampliar o seu alcance a partir da reconstrução de narrativas e ideias que partem de outras visões da história. Tal metodologia decolonial foi elaborada a partir de três premissas. A primeira é a delimitação do Brasil como contexto a partir do qual esse exercício seria realizado. A segunda é o foco em uma perspectiva histórica, de forma a contemplar as ausências identificadas no debate sobre o comum e ajudar a avançá-lo. A terceira é a prioridade dada, sempre que possível e sem prejuízo para o debate, a autores que compartilhassem das preocupações decoloniais e anticoloniais que conformam a pesquisa.

**Palavras-chave: Teoria decolonial; Comum; História Brasileira; Comum Urbano**

## **ABSTRACT**

The present research seeks new methodological and practical ways to interpret the common. By adopting a decolonial perspective, it explores the possibilities of repositioning the concept not only as a theoretical construction, but also as a political discourse and a practical reality. Thus, decolonizing the common is an attempt to expand its scope and significance, based on the reconstruction of narratives and ideas that depart from other visions of history. Such decolonial methodology was elaborated from three premises. The first is the delimitation of Brazil as the context from which this exercise would be carried out. The second is the focus on a historical perspective, in order to contemplate the absences identified in the debate about the common and help to advance it. The third is the priority given, whenever possible and without prejudice to the debate, to authors who shared the decolonial and anticolonial concerns that shape this work.

**Keywords: Decolonial Theory; Commons; Brazilian History, Urban Commons**

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – As três fases da ordem global policêntrica .....	46
Figura 2 – As diferentes críticas coloniais brasileiras no contexto da crítica colonial internacional.....	57
Figura 2 – Diferentes agrupamentos das permanências da colonialidade .....	65
Figura 3 – Da modernidade à transmodernidade.....	79
Figura 4 – Terra Brasilis (1519), Lopo Homem.....	145
Figura 5 – Brasil, novo mundo (1558), Diogo Homem.....	146
Figura 6 – Série histórica sobre a propriedade da terra na legislação brasileira...	168
Figura 7 – Os comuns brasileiros, a partir do levantamento de comunidades tradicionais..	188

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	<b>14</b>
sobre Malinche e o começo de tudo.....	16
sobre as informações que se deve antecipar em uma tese.....	19
sobre os eventos que ajudam a contextualizar uma tese.....	23
roteiro de leitura.....	25
<b>2 Sobre decolonizar</b> .....	<b>30</b>
<b>2.1 Colonização, modernidade e colonialidade</b> .....	<b>36</b>
2.1.1 Colonialidade — o colonialismo não está superado.....	38
2.1.2 A outra face da Modernidade.....	40
<b>2.2 Do pós-colonial à contracolonização</b> .....	<b>46</b>
2.2.1 O pós-colonial.....	47
2.2.2 Os estudos subalternos.....	50
2.2.3 O giro decolonial.....	52
2.2.4 A crítica colonial brasileira.....	54
2.2.5 A contracolonização.....	59
<b>2.3 Como decolonizar?</b> .....	<b>63</b>
2.3.1 Reconhecer as permanências.....	66
2.3.2 Propôr rupturas e reedições.....	74
2.3.3 Extrapolar as linhas escritas.....	80
<b>3 Sobre o comum</b> .....	<b>84</b>
<b>3.1 ‘Origens’ do comum</b> .....	<b>90</b>
3.1.1 Arqueologias do comum.....	93
3.1.2 Práticas medievais.....	96
3.1.3 Coisas apropriáveis e inapropriáveis.....	99
<b>3.2 Duas tragédias do comum</b> .....	<b>104</b>
3.2.1 O comum e o comunismo.....	105
3.2.2 O comum sem comunidade.....	110
<b>3.3 Do conjunto de recursos comuns ao princípio político das lutas...</b>	<b>114</b>
3.3.1 O conjunto de recursos comuns.....	115
3.3.2 Dos comuns ao comum.....	118
3.3.3 O comum e a práxis instituinte.....	122
<b>3.4 Comum urbano</b> .....	<b>125</b>
3.4.1 O comum na cidade.....	127
3.4.2 A cidade como comum.....	130
3.4.3 O comum urbano lefebvriano.....	132

<b>4 Decolonizar o comum.....</b>	<b>140</b>
<b>4.1 Terra Brasilis — acumulações, despossessões e tragédias do comum.....</b>	<b>144</b>
4.1.1 Primitivas acumulações.....	148
4.1.2 Propriedades anacrônicas.....	152
4.1.3 De ocupantes legítimos a invasores.....	156
4.1.4 Despossessões ontem e hoje.....	163
4.1.5 Para além das terras: a espoliação de outros comuns.....	174
<b>4.2 Brasil rural — os comuns de um povo novo.....</b>	<b>181</b>
4.2.1 Comuns crioulos.....	187
4.2.2 Comuns caipiras.....	191
4.2.3 Comuns caboclos.....	198
4.2.4 Comuns sertanejos.....	202
4.2.5 Comuns sulinos.....	208
4.2.6 Comuns quilombolas.....	210
4.2.7 O comum entre os comuns do Brasil.....	214
<b>4.3 Brasil urbano — cidades apagadas, inventadas, periféricas.....</b>	<b>219</b>
4.3.1 Das cidades apagadas.....	222
4.3.2 Das cidades inventadas.....	227
4.3.3 Das cidades periféricas.....	232
<b>Sobre concluir (ou continuar) .....</b>	<b>240</b>
<b>Referências.....</b>	<b>245</b>





## INTRODUÇÃO



## sobre Malinche e o começo de tudo

Malinalli era uma indígena náuatle de família nobre que, ainda criança, foi vendida como escrava a comerciantes maias para que seu meio-irmão pudesse se tornar cacique. Quando jovem, ela foi oferecida, junto a outras escravas, como presente para Hernán Cortés, o navegador espanhol responsável pela invasão de Tenochtitlán e destruição do império Asteca. A indígena passa a ser reconhecida como Malinche depois de servir à Cortés como tradutora, aproveitando do fato de que dominava os idiomas asteca e maia — e, posteriormente, o próprio espanhol. É por sua função como intermediadora entre dois mundos — e, principalmente, do papel decisivo que seu trabalho desempenhou no sucesso da empreitada espanhola da Conquista — que seu nome passou a ser sinônimo de traição.

Assim, por meio da famosa expressão “tradutor traidor”, conheci Malinche. Sua história é o ‘começo de tudo’, porque ao escutá-la em uma mesa-redonda, cuja temática era *Decolonizando o Urbano*,<sup>1</sup> consegui entrever, pela primeira vez, um caminho para as questões que se apresentavam em minha pesquisa de doutorado.

Na ocasião daquela mesa-redonda, ainda no início das minhas revisões bibliográficas, encontrava dificuldades com as traduções de termos que considerava fundamentais para a sistematização do debate sobre o comum.<sup>2</sup> Até aquele momento, entretanto, só conseguia reconhecer no meu impasse um problema metodológico de bases semânticas. Foi a partir das discussões lançadas naquela mesa-redonda, motivadas pelo mito da Malinche e pelo desafio da tradução, que pude identificar vários enredos e recortes significativos para o desenvolvimento desta pesquisa, pautados tanto pela vida daquela indígena tradutora, quanto por minhas próprias inquietações acerca de minha formação como pesquisadora.

O primeiro e mais óbvio dos elementos da vida de Malinalli que atravessou minha pesquisa é o processo de colonização, contexto no qual a vida dela se desenrola: o encontro de

---

<sup>1</sup> *Decolonizing the urban* foi o nome de uma mesa redonda organizada pelo professor Carlos Vainer (IPPUR-RJ) no IV Congresso Mundial das Escolas de Planejamento (*World Planning Schools Congress – WPSC*). A mesa foi composta por Agustin Lao-Montes (FLACSO, Equador); Ananya Roy (UCLA, Estados Unidos); Raquel Rolnik (USP, Brasil) e Oren Yiftachel (Bem-Gurion University, Israel). O congresso aconteceu em Julho de 2016, no Rio de Janeiro.

<sup>2</sup> Questões como a diferença entre *commons* (comuns) e *common* (comum), as confusões nas traduções disponíveis entre comuns e recursos comuns, e mesmo a falta de uma boa tradução para *commoner* (comuneiro) ou *commoning* (fazer-comum), eram alguns dos problemas encontrados em minhas leituras. A escassez de trabalhos brasileiros e a falta de uniformidade nas traduções existentes tornavam o desafio ainda maior.

Cortés e Montezuma, a colisão violenta entre dois mundos que culmina com a conquista da América Espanhola. A versão canônica<sup>3</sup> dessa história — que por muito tempo se propagou sem contestações — retrata o primeiro como um grande militar e estrategista, capaz de subjugar, com um exército de poucos homens, o numeroso exército imperial asteca. Nessa versão, Malinalli é a indígena-escrava que serve à Cortés como amante e intérprete e ajuda o conquistador espanhol intermediando seus contatos com Montezuma.

Depois, a relação estabelecida entre Cortés e Malinche revela a importância estratégica que a linguagem e a comunicação possuem, não só na construção de um discurso histórico ou cultural, mas igualmente como forma de dominação. Não é à toa que os registros da Conquista Espanhola enaltecem os feitos dos colonizadores enquanto diminuem o papel dos nativos, vistos como vítimas ora por destruição, ora por manipulação.<sup>4</sup>

Atualmente, já se reconhece que parte importante da estratégia de colonização dos espanhóis (e também dos portugueses) era o aliciamento de certas etnias indígenas para o exército colonial. No caso de Cortés, seu sucesso bélico deve muito à aliança feita com os tlaxcaltecas.<sup>5</sup> Desse modo, mais do que ajudar Cortés a se fazer entender perante os nativos ou manipular conversas a favor de um lado ou de outro, Malinche ajudou o conquistador a compreender a cultura asteca e, também, a conhecer seu inimigo, tornando-se mais apto a dominá-lo a partir das alianças corretas.

O terceiro elemento de relevância é a própria menção à Malinche, uma das poucas mulheres da qual se tem registro nos documentos oficiais da Conquista.<sup>6</sup> Existe uma interseção — muitas vezes ignorada — entre colonialidade e gênero. A historiografia hegemônica tem uma tendência a apagar ou distorcer a presença feminina e faz isso como processo consciente de dominação. A própria academia perpetua esse processo ainda hoje, bastando observar a divisão sexual de saberes científicos, a discrepância nos números de doutores entre os gêneros, a desigualdade na ocupação de cargos acadêmicos e na própria produção literária.<sup>7</sup> No esforço consciente de apagar Malinalli não é de se espantar, portanto, que ela seja retratada como a grande vilã.

---

<sup>3</sup> NAVARRO, 2011.

<sup>4</sup> RISÉRIO, 2013.

<sup>5</sup> Restall, 2006.

<sup>6</sup> RIBEIRO, 2017.

<sup>7</sup> COSTA; SARDENBERG, 1994.

Uma versão da história igualmente cruel com a indígena foi construída no século XIX pelos próprios grupos nacionalistas mexicanos.<sup>8</sup> Esses grupos reconstróem a narrativa da colonização espanhola a partir de uma crítica anticolonial. Nela, o filho de Malinalli e Hernán, Martín, representa o primeiro homem hispânico, fruto da mistura de raças que formou o continente americano. Essa versão reforça a visão da mulher indígena submissa e fascinada pelo homem europeu na mesma medida em que diminui a influência direta de outros grupos nativos no processo de colonização. Juntamente com a condenação da mulher indígena, o mesmo registro nacionalista reforça um antagonismo com a população mestiça, representado na figura de Martín, como forma de negar a mistura entre Espanha e México.

Da história de Malinalli e do mito da Malinche, levanto vários debates importantes que irão pontuar e enodar o enredo decolonial. Se decolonizar significa enfrentar a colonização, então será preciso primeiro desmistificá-la, retirá-la do ponto de vista dos colonizadores e redescobri-la, da forma como for possível, sob o ponto de vista dos colonizados.<sup>9</sup>

Ao adotar uma perspectiva decolonial, o trabalho é uma aposta nessa tentativa de reposicionar o discurso político epistemologicamente, como uma construção de ideias que parte de outra visão da história. É, ao mesmo tempo, um modo de reconsiderar a interseção entre várias outras formas de opressão dentro desse diálogo. Assim, uma crítica decolonial tampouco pode se desfazer por completo das categorias de classe, gênero ou raça, entre outras, nesse processo de reinterpretação. Algumas delas são, obviamente, categorias que muito me afetam pessoalmente. Em contrapartida, o ato de decolonizar não pode também se tornar uma versão ultranacionalista ou regionalista cega, incapaz de um olhar crítico para suas próprias faltas ou avesso aos diálogos. É preciso reconhecer e acusar os processos de dependência que permanecem vigentes nos países colonizados como a relação perpetuada por agentes externos e internos igualmente.

Isso é especialmente verdadeiro para este trabalho, que se propõe a decolonizar o comum, entendido aqui como um discurso político capaz de reunir lutas anticapitalistas

---

<sup>8</sup> Nos mitos mexicanos de *La Chingada* e *La Llorona*, Malinche é retratada como traidora do povo mexicanos. Autores mexicanos importantes também contribuíram com romances e outras obras literárias para a reputação negativa de Malinalli, entre eles Carlos María Bustamante e Octavio Paz. Ver mais em: RIBEIRO, 2017.

<sup>9</sup> A partir da década de 1970, o debate sobre uma historiografia crítica brasileira permitiu avançar no tema e aprofundar questões de cunho metodológico, incluindo discussões sobre a história vista de baixo (dos estudos subalternos, que veremos no próximo capítulo), sobre cultura popular, sobre cotidiano. Esse debate reitera a necessidade de um olhar crítico aos documentos oficiais e igualmente a busca por outras fontes documentais como forma de reinterpretar criticamente a história. Ver mais: MALERBA, 2002.

diversas. Se o decolonial é o elemento que permite uma releitura crítica desse caminho, considerando os diferentes sujeitos e contextos dessa luta, isso só poderá ser feito se no processo ele for igualmente capaz de escapar das essencializações, das grandes narrativas, dos dualismos crassos e da busca por uma originalidade imaculada. Pensando em Malinalli, reitero que o papel do decolonial — como um projeto político que extravasa estas linhas — é o de renovar outras visões de mundo (e de mundos outros) que desapareceram, que foram apagadas e relegadas ou, mesmo, as que perdemos a capacidade de imaginar. Isso vale para a história, mas também para o próprio campo da teoria crítica, que sempre foi predominantemente ocidental e que é preciso urgentemente transformar.

### **sobre as informações que se deve antecipar em uma tese**

Para introduzir objetivamente este trabalho, será preciso responder a três questões: o que é o comum?; o que significa decolonizá-lo?;<sup>10</sup> e, principalmente, porque é preciso fazê-lo?

Em poucas palavras, é possível definir o comum como o conjunto de práticas, recursos e espaços que são produzidos, geridos ou mantidos por uma comunidade específica, em regimes de propriedade que desafiam a usual dicotomia entre propriedade pública (Estado) e propriedade privada (mercado). Além de ser um conceito, o comum se apresenta também como um princípio orientador de lutas diversas e por isso é impossível pensá-lo desassociado de uma dimensão prática. O termo ganha proeminência a partir das pautas de reivindicações ambientalistas, do final da década de 1990, em resposta à nova onda de cercamentos e desapropriações ocorridas principalmente na América Latina. Sua elaboração teórica,

---

<sup>10</sup> Duas expressões são normalmente utilizadas no debate: decolonização ou descolonização. De acordo com Luciana Ballestrin (2013), foi Catherine Walsh — linguista norte-americana e integrante do Grupo Modernidade/Colonialidade — que propôs o uso do decolonial, sem “s”, para distinguir o projeto do grupo e a história da descolonização durante a Guerra Fria. O des-colonial também, de acordo com Walter Dignolo (2010), inseria o grupo na linguagem do projeto pós-colonial, do qual desejavam se afastar, reivindicando outra genealogia de pensamento. Sem entrar na própria disputa instituída entre os autores que acataram a mudança e aqueles que a consideravam inconsistentes com o projeto emancipatório, uso aqui o termo DECOLONIAL. Em caso de citações diretas, mantive as expressões de acordo com o encontrado nas obras, sejam elas originais ou versões traduzidas. Quando desenvolvo ideias de um determinado autor, também respeito a terminologia definida por ele na elaboração dos argumentos. Em geral, é possível afirmar que não há diferença no uso dos dois termos ao longo do texto.

entretanto, só começa alguns anos depois, principalmente por meio de teóricos americanos e europeus.<sup>11</sup>

No decorrer desses trinta anos, o comum passou a se afirmar como horizonte de luta compartilhado por grupos diversos, tendo como denominador comum a resistência frente às investidas do capitalismo financeiro e neoliberal. Tendo como pano de fundo a reivindicação do comum, comunidades tradicionais e indígenas lutam pela permanência em seus territórios, grupos ambientais se opõem à privatização de recursos naturais, movimentos urbanos defendem a apropriação democrática das cidades e ativistas digitais promovem o compartilhamento de cultura e conhecimento livres. Estes, entre vários outros exemplos possíveis, ilustram a busca que se delineia através do comum, por formas mais autônomas de vida, afastadas do mercado e igualmente do Estado, entreando na autogestão o caminho para a emancipação.

Por sua multiplicidade e por sua capacidade aglutinadora, o comum foi tomado no debate teórico como a possível orientação universal das lutas contra o liberalismo. E é exatamente por esse suposto caráter internacional e aglutinador, que se torna importante examinar como o conceito transita por diferentes contextos locais, como acontece sua apropriação, e quais são as outras relações de poder que permeiam sua conectividade. Essa é a tarefa que aqui pretendo encaminhar a partir de uma crítica decolonial. Mas antes de explicar finalmente como pretendo decolonizar o comum, apresento alguns argumentos para corroborar essa necessidade.

O argumento fundamental para justificar a decolonização do comum é, claro, a crença de que em algum aspecto ele esteja ‘colonizado’. Essa afirmação, por sua vez, não se separa de uma análise que é feita a partir de um contexto específico, nesse caso, o meu próprio, brasileiro. No Brasil, a emergência do tema acompanhou a euforia expectante e promissora das jornadas de junho de 2013, mas do mesmo modo seguiu sua decaída e descrença no desenrolar dos eventos políticos dos últimos anos. Faço coro com o amigo e parceiro de ‘discussões comuns’, João Tonucci Filho (2017), quando este afirma que falar do comum naquela época era bem diferente de falar do comum agora, em 2019. Ainda assim, acredito na potência e nas possibilidades de um discurso que, abrigando diferenças, se proponha a articular causas anticapitalistas globalmente. Para que isso aconteça, entretanto, é preciso se questionar sobre

---

<sup>11</sup> As principais referências teóricas sobre o comum, desta pesquisa, serão apresentadas mais adiante, no segundo capítulo.

como o comum tem se formulado, no movimento dialético entre a prática e a elaboração teórica, de forma a realmente abrigar a diversidade a que se propõe.

Como anuncio no início desta introdução, meu primeiro desafio ao pensar o comum, no contexto brasileiro, veio com a tradução dos termos. Depois disso, questões mais prementes foram surgindo. Caberá ao texto explicar em detalhes cada uma delas, restando a esta introdução apenas anunciá-las. Mas é certo dizer que foi por meio de uma elaboração gradual, que se justificava a necessidade de decolonizar o comum. No decorrer dos meus estudos, percebia a diferença entre as práticas de autogestão que se davam por um desejo de emancipação do Estado ou do mercado e outras que ocorriam por força da necessidade, por grupos que já estavam forçosamente alijados dos dois campos. Entrevia o comum nas duas experiências, mas não era o mesmo comum.

Do mesmo modo, na incipiente bibliografia disponível sobre um comum urbano, era sintomática a distância entre as discussões em torno das políticas públicas de um ‘comum europeu’ e as demandas institucionais pelos comuns dos espaços periféricos brasileiros. E não só pelo que era dito sobre o comum se percebia uma construção teórica assimétrica, mas também pelas ausências. Faltavam, por exemplo, contextualizações históricas que auxiliassem na elaboração dessas questões próprias ao contexto local.

Por fim, ao chegar às leituras decoloniais, tomando por verdadeiro o pressuposto de que existe uma colonialidade do saber que permeia a própria produção do conhecimento periférico, assim, então, tornou-se ainda mais apropriada a suposição de que essa colonialidade se encontra nas elaborações do comum.<sup>12</sup>

Confirmando-se que o comum estava ‘colonizado’, restava então descobrir ou inventar uma forma de decolonizá-lo. Como se verá no primeiro capítulo, o campo da crítica colonial é amplo e contempla argumentos por vezes conflitantes. Não só entre campos distintos, como é o caso do pós-colonial e do decolonial, mas dentro de uma mesma corrente de pensamento. No decolonial, por exemplo, a busca por uma epistemologia própria se divide entre os autores que vão refutar completamente as teorias ocidentais, enquanto outros vão adotar posições conciliatórias, embora em ambos os casos se reconheça que não existe um ‘conhecimento original’, completamente inalterado pela modernidade. Quando se trata de desenvolvimento

---

<sup>12</sup> A colonialidade é o termo criado por Anibal Quijano (1992) para se referir às permanências do colonialismo sobre os mais variados aspectos da vida. Esse conceito será tratado, detidamente, no próximo capítulo.

econômico, igualmente, o debate inclui autores de correntes desenvolvimentistas e, do outro lado, autores de correntes como o decrescimento. No campo político, por sua vez, há projetos decoloniais que buscam soluções reformistas ao Estado enquanto outros postulam por seu desaparecimento e pela criação de novas formas de organização social. Enfim, neste trabalho, optou-se por encontrar pontos de convergência entre os debates existentes de forma a chegar numa metodologia própria para os objetivos colocados.

Essa metodologia foi elaborada a partir de três premissas. A primeira é a delimitação do Brasil como contexto a partir do qual esse exercício seria realizado. A segunda é o foco em uma perspectiva histórica, de forma a contemplar as ausências identificadas e ajudar a avançar no debate. A terceira é a prioridade dada, sempre que possível e sem prejuízo para o debate, a autores que compartilhassem das preocupações coloniais/decoloniais que conformam a pesquisa.

O que se realizou ao final foi um exercício duplo de repensar o comum pelas lentes brasileiras e reinterpretar nossa história pelas lentes do comum. Sem querer, com isso, chegar a alguma delimitação teórica, prática ou discursiva, completamente separada, dei a esses comuns que surgiam dessa leitura crítica o nome de ‘comuns brasileiros’. É importante, contudo, frisar que essa nomeação não é mais do que uma forma didática de falar sobre especificidades do comum em nosso contexto, o que não quer dizer que disso se faça uma categoria nova e separada do comum. Ao contrário, pensando na relação entre o todo e as partes, busquei formas de ampliar o debate e incluir questões relevantes aos contextos periféricos.

Dentre as leituras sobre as histórias do Brasil realizadas para este trabalho, fragmentos desses comuns brasileiros despontavam aqui e ali. Alguns deles mais elaborados, outros nem tanto. Eles diziam respeito aos nossos recursos naturais, aos costumes de comunidades tradicionais, às práticas de subsistência e às formas de vida que existiram e não existem mais. Esses fragmentos por vezes tratavam, sem nenhuma dúvida, de relatos sobre comuns, formas de fazer-comum ou recursos comuns, mesmo que com nomes correlatos (como *solidariedade*, *comunitários*, *mutirões* etc.). Em outras situações, a ligação não se dava de forma tão direta, e demandava uma dose de criatividade. Em tais casos, faço minhas as justificativas de Darcy

Ribeiro (2014), para quem a aventura intelectual por vezes demanda, ao que a pesquisa não provém, uma dose de improvisação e de folclore.<sup>13</sup>

### **sobre os eventos que ajudam a contextualizar uma tese**

Enquanto escrevo esta introdução, recebo notícias da renúncia de Evo Morales à presidência da Bolívia. O presidente recém-eleito era acusado de fraude eleitoral e havia convocado novas eleições, mas decidiu renunciar depois das investidas violentas de seus opositores. Essa informação serviu para frear um pouco da euforia que se espalhou por parte da esquerda brasileira depois da liberdade concedida ao ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, após 560 dias de prisão política. As notícias diárias de retrocessos sociais no governo do atual presidente Jair Bolsonaro são desanimadoras, algumas criminosas. Também recentemente, comemoramos os resultados das eleições na Argentina, que elegeram em primeiro turno os candidatos progressistas Alberto Fernández e Cristina Kirchner. Essa vitória marca a volta de um governo de esquerda no país, depois do mandato conservacionista liberal de Mauricio Macri. Algumas semanas antes disso, os noticiários se ocupavam de reportar a grande onda de protestos que eclodiu em Santiago do Chile. Os chilenos estão há quase um mês nas ruas reivindicando uma nova Constituição que substitua a atual, pautada em um modelo neoliberal, implementado na década de 1980, cuja consequências sociais têm se sentido cada vez mais. Um pouco antes disso, ainda, eram os equatorianos e especialmente os grupos indígenas populares que protestavam contra um pacote de medidas do atual presidente Lenín Moreno que, para cumprir metas impostas pelo Fundo Monetário Internacional, retirava um subsídio aos preços dos combustíveis que existia há quarenta anos. Portanto, não é preciso entender muito de conjunturas políticas para perceber que há algo em ebulição na América Latina.

Conforme narra o filósofo e jurista colombiano Oscar Guardiola-Rivera (2010), há exatos dez anos a liderança yanomami Davi Kopenawa alertava — ao falar ao parlamento inglês — sobre como a história do mundo estava se repetindo. De acordo com o indígena, uma segunda Guerra da Conquista estava prestes a eclodir e a América Latina seria, novamente, o palco do seu acontecimento. No mesmo ano, o escritor uruguaio Eduardo Galeano lamenta, no prefácio

---

<sup>13</sup> E aqui, mais uma vez, o argumento decolonial que questiona a primazia da tradição escrita em detrimento de um saber pautado na oralidade é útil para desfazer conotações negativas e ingênua normalmente atribuídas ao folclore e à sabedoria popular.

de uma nova edição de *Veias Abertas da América Latina* (2010), sobre essa insistência da história em se refazer de formas idênticas, porque nos negamos a aprender suas lições. Os eventos dos últimos meses levam a crer que a colonialidade de poder, que se supunha velada, está se tornando cada vez mais explícita no continente latino-americano — e as contradições que eclodem a partir dela igualmente. Nosso contexto político reforça a urgência de um projeto decolonial.

No Brasil, especificamente, respeitando certo rigor científico, é o economista brasileiro Theotonio dos Santos (2018) quem me autoriza a mencionar algo que só posso supor intuitivamente: assim como se deu com a independência colonial; o golpe de Estado de 1964; o movimento pelas “Diretas Já”, na década de 1980, o golpe institucional que destituiu a presidenta eleita Dilma Rousseff é a mais recente interferência do capital internacional aliado às elites neocoloniais, que continua forçosamente ditando as regras, manipulando e transformando nossas pautas políticas — até mesmo as mais legítimas — em peças estratégicas para a manutenção de um sistema de poder global. As análises das relações de dependência e imperialismo,<sup>14</sup> feitas por Theotonio (2018, p. 177), reforçavam a urgência de compreender os golpes de Estado e a ascensão dos regimes de direita de ideologia fascista, da década de 1960, não como uma simples retomada reacionária nacionalista, mas como parte de “uma nova fase de dominação do grande capital internacional sobre nossa economia”.

Está dado um contexto.

Mas mesmo essa narrativa de dominação, com tanto protagonismo internacional, é um sinal de colonialidade que insiste em se perpetuar. Pois, se o Brasil alcançou, a despeito de tanta invasão, exploração e violência (materiais e simbólicas), grandes avanços sociais, democráticos e políticos, nas últimas duas décadas, então, é porque aqui também se formaram potentes resistências a essas forças hegemônicas.

Se é preciso aprender com as lições da história para que ela não se repita, é preciso primeiro conhecer a própria história. Se é necessário encontrar novas estratégias de resistências às investidas do capital internacional — como supõe o comum —, então, é indispensável

---

<sup>14</sup> Neste aspecto, é preciso registrar que existem diferenças históricas que determinam o uso de cada um dos termos designados para falar de uma dominação internacional. Imperialismo e sub-imperialismo, colonialidade e modernidade, neocolonialismo são alguns dos termos possíveis para análises geopolíticas distintas de um mesmo processo. Porque aqui tratamos de uma perspectiva decolonial, nos referimos sempre ao colonial como terminologia básica, embora a rigor outros conceitos pudessem ser mais apropriados para alguns dos argumentos propostos.

aprender com as estratégias já utilizadas. Isso é ainda mais verdadeiro se considerado que os conceitos emergem de uma prática sempre contextualizada e que para construir nossos conceitos é preciso aprender com nossa prática. O povo brasileiro precisa aprender com sua história de luta e é neste esteio que o trabalho segue pelos caminhos que veremos.

### **roteiro de leitura**

Essa tese está dividida em três capítulos, além da introdução e da conclusão. Tais capítulos podem ser lidos separadamente ou em ordens diversas, de acordo com o interesse do leitor.

No primeiro capítulo, *sobre decolonizar*, apresento um histórico do processo de conformação do atual sistema de capitalismo global a partir dos projetos de *colonização, modernidade e colonialidade*. Recorro, principalmente, ao trabalho de Aníbal Quijano e às contribuições de autores do grupo Modernidade/Colonialidade para oferecer uma reinterpretação da modernidade como processo histórico que não só justificava como dependia da colonização das Américas. A partir da ideia de colonialidade, recupero o debate histórico do eurocentrismo e do colonialismo como processos vigentes, responsáveis por subjugar e apagar outras narrativas ao redor do mundo. E desse contexto, faço uma revisão da literatura crítica a essa colonialidade, recontada em cinco momentos, que vão do *pós-colonial* à *contracolonização*. Começo com a crítica *pós-colonial*, fundada a partir dos autores da tríade francesa — Aimé Césaire, Albert Memmi e Frantz Fanon —, seguida por uma tradição de estudos subalternos inaugurados na Índia, ambos os movimentos focados em compreender as heranças das estruturas coloniais do imperialismo no Oriente Médio, na África e na Ásia. Depois, apresento o *giro decolonial*, debate introduzido por autores latino-americanos em busca de superar um eurocentrismo epistemológico forjado no projeto da modernidade e que o pós-colonial e os estudos subalternos não lograram superar. Na continuação, perfaço um apanhado geral nada exaustivo das críticas coloniais brasileiras, argumentando que no Brasil tivemos um movimento fragmentado, porém profícuo, que se distingue da abordagem decolonial herdeira da colonização espanhola. Na sequência, apresento o conceito de *contracolonização*, cunhado pelo pensador quilombola Nego Bispo, como forma de reiterar a necessidade de pensar e dar vazão a projetos próprios de emancipação à colonialidade. Ao final deste primeiro capítulo, procedo para responder à questão que revolve a metodologia do trabalho: *como decolonizar?*

Proponho que o processo de decolonização pode se dar por meio de três passos distintos, dos quais dois serão ensaiados aqui: reconhecer as permanências da colonialidade; e propor rupturas e reedições a partir delas. Para embasar a metodologia proposta, apoio-me nos diversos autores que compõem o amplo campo de crítica colonial, e aposto no conceito de transmodernidade, apresentado por Enrique Dussel, como forma de contemplar a necessária e desejada diversidade epistemológica e ontológica do exercício acadêmico.

O segundo capítulo, *sobre o comum*, se dedica à apresentação do conceito-chave que orienta o exercício decolonial a que se propõe o trabalho. Nesse capítulo, percorro os diferentes sentidos teóricos, históricos e políticos do comum, identificando neste percurso as formas de colonialidade vigentes e propondo a elas algumas rupturas. Esse exercício começa com as *'origens' do comum*, no esforço de recuperar os processos que retratam a importância histórica do comum e também o seu apagamento com a expansão do capitalismo, partindo principalmente da história medieval inglesa e do trabalho de Peter Linebaugh. Depois, passo pelo que chamo de *as duas tragédias do comum*, para apresentar, de um lado, os impactos da ecologia neomalthusiana de Garret Hardin ao profetizar o fim dos recursos comuns sem a instituição da propriedade e, do outro lado, os efeitos corolários do declínio político do comum a partir das três narrativas do comunismo, tal como exposto por Pierre Dardot e Christian Laval. Na continuação, procuro analisar as diferentes abordagens contemporâneas do comum, que vão do *conjunto de recursos comuns ao princípio político das lutas*. Tal retrospectiva apresenta a reinterpretação proposta para o termo no contexto das lutas altermundialistas, do final da década de 1990, destacando as confluências, as contradições e as possíveis disputas na construção de um princípio político de alcance global. Nessa sessão, me apoio principalmente nos trabalhos de Elinor Ostrom, David Bollier, Michael Hardt e Antonio Negri e novamente de Dardot e Laval. Finalmente, apresento as recentes contribuições de João Tonucci Filho para a apreensão da dimensão urbana do comum, ou do *comum urbano*, um argumento desenvolvido a partir da teoria lefebvriana que pretende avançar o debate do comum no contexto do Sul global.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Existem terminologias e debates diversos que tratam dessa dualidade posicional entre os países do mundo. Centro-periferia, desenvolvidos-subdesenvolvidos, de Primeiro ou Terceiro Mundo são alguns dos termos utilizados para marcar a diferença entre as nações que historicamente se encontram no centro das decisões globais e aqueles cujo poder geopolítico é menor. As classificações geopolíticas são instáveis, mas, de um modo geral, ao falar de Norte e Sul global, estamos nos referindo a uma relação de poderes que não é só construída geograficamente, mas, principalmente, historicamente, implicando na dominação de uma parte sobre a outra, subordinada.

O terceiro capítulo apresenta o ponto de partida para a proposta de *decolonizar o comum*, que se desenvolve a partir de três ensaios, focados na história do Brasil e, principalmente, na obra do antropólogo Darcy Ribeiro. Nesse capítulo, oriento-me pela proposta de rupturas e reedições, inserindo o Brasil em um diálogo transmoderno sobre o comum. O primeiro, *Terra Brasilis — acumulações, despossessões e tragédias do comum*, revisita o processo de acumulação primitiva a partir do histórico de colonização portuguesa, revendo as motivações históricas e atuais por trás dos cercamentos e das despossessões das terras comuns, inseridos em uma perspectiva geopolítica de colonialidade. O segundo ensaio, *Brasil rural — os comuns de um povo novo*, recupera e sistematiza registros apagados ou preteridos das comunidades tradicionais brasileiras, recontadas a partir da narrativa de formação do povo brasileiro, buscando identificar comuns culturalmente específicos à cada região do país e, a partir deles, refazer fundamentos teóricos do comum. O terceiro e último ensaio, *Brasil urbano — cidades apagadas, inventadas, periféricas*, reflete sobre as contradições da urbanização e do surgimento das cidades, da Pindorama à América Portuguesa e, finalmente, ao Brasil.<sup>16</sup> Pretendo resgatar o comum no seio das cidades indígenas apagadas pela invasão colonial, das cidades forçadamente inventadas pelos portugueses e, por fim, das cidades periféricas que são resultado de todos os processos de colonização, de concentração fundiárias e de exploração social que formaram nossa urbanidade contemporânea.

---

<sup>16</sup> Pindorama é o nome que os índios da etnia Tupinambá davam ao território onde viviam, na costa brasileira.



Polo



S. 34° 41'  
W 96° 9'

Ecuador.

5 16 43



**2 SOBRE  
DECOLONIZAR**



O que de fato significa *decolonizar um conceito*? Isso é o que pretendo responder neste capítulo.

Como veremos adiante, o fim do colonialismo, entendido como um processo histórico de dominação geopolítica e econômica, não significou o fim das relações de controle e nem das hierarquias entre as nações do mundo. Deste modo, os países reconhecidos como do Sul global, esse conjunto heterogêneo de povos e sociedades que em algum momento da história moderna foram colonizados, enfrentam um processo perene de dominação e controle dentro do sistema mundial. Esse controle não se dá mais da forma explícita como se dava antes, e tampouco se resume ao domínio político e econômico nos moldes da colonização moderna e imperial. O ‘novo’ processo de dominação passa também pelas subjetividades e por uma forma específica de dominação que recebe o nome de *colonialidade*.

A *colonialidade* expressa as formas como o colonialismo permanece vigente no mundo contemporâneo envolvendo relações de *poder*, de *saber* e de *ser*. Embora este capítulo comente brevemente cada uma dessas relações, sua ênfase recai sobre a compreensão da colonialidade do saber, através de um debate de cunho metodológico e epistemológico. Sendo um debate metodológico, ele orienta as formas como analiso o conceito do comum e também como ensaio a construção de um comum brasileiro. Sendo igualmente uma discussão epistemológica, ele contribui no debate sobre a produção do conhecimento, constituindo um olhar crítico para a própria ciência. Na interseção entre os dois caminhos, espero chegar a uma resposta para a pergunta inicial: *como decolonizar?*

Antes de chegar à resposta, porém, apresento um panorama geral dos campos que envolvem o amplo universo da crítica colonial. Essa revisão bibliográfica não pretende ser exaustiva, mas, antes, permitir e justificar um diálogo entre os campos estudados e, por meio dele, postular uma forma de decolonizar o comum.

Como parte da metodologia de trabalho e buscando evidenciar a *colonialidade do saber* que fez parte da minha própria formação, incluo junto das explanações conceituais trechos retirados da enciclopédia Delta Universal (1987). A enciclopédia me acompanhou durante toda a educação fundamental, assim como imagino ter acompanhado uma grande parte daqueles que cresceram em um mundo analógico e que

hoje se encontram no exercício acadêmico.<sup>17</sup> Reconheço, nela, uma ferramenta importante na produção de um ‘conhecimento colonializado’ (pelo menos em um passado recente e para aqueles que, como eu, fizeram na infância uma leitura acrítica dela). Voltar à enciclopédia me ajuda a compreender também a trajetória de decolonização do meu próprio saber. Por isso me parece interessante recuperar alguns dos contextos e histórias que me foram ensinados com o aporte dela.

O primeiro subcapítulo se dedica a situar a colonização como um projeto histórico simultâneo à modernidade, um argumento construído por Aníbal Quijano e Walter D. Mignolo, dois autores da corrente decolonial. Recupero com esses autores a própria ideia da dominação como um elemento constituinte da história latino-americana para compreender como o que se entende por História refere-se, de fato, a uma versão da história contada pela perspectiva ocidental e, principalmente, como a colonização da América Latina marca o início de um novo sistema de opressão mundial, que prevalece até hoje, em termos geopolíticos, econômicos e culturais. Aproveito, também, para distinguir os processos de colonização aos quais respondem a crítica pós-colonial e a crítica decolonial. O primeiro deles envolve a colonização que se inicia, no século XV, com as Grandes Navegações, liderado pelos países Ibéricos. Esse processo, que resultou na colonização das Américas, durou oficialmente mais de 300 anos, já que os movimentos de independência só começaram a ocorrer no século XVIII.<sup>18</sup> A segunda onda colonial diz respeito, principalmente, ao movimento conhecido como Imperialismo Moderno, que teve início no final do século XIX, sobretudo nos continentes africano e asiático. Esse imperialismo, que oficialmente só acaba depois da Segunda Guerra Mundial, foi mais rápido, embora não menos danoso, e liderado majoritariamente por Inglaterra, França e Alemanha.

No subcapítulo seguinte, apresento uma revisão da literatura crítica às permanências da colonização, que surge de maneira mais sistematizada a partir da década de 1970. Essa revisão começa com o campo do pós-colonial, uma crítica fundada principalmente nos estudos literários, com influência das correntes pós-

---

<sup>17</sup> Sem me esquecer, contudo, que há um recorte de classe importante nessa afirmação, visto que enciclopédias não eram necessariamente um material acessível para se ter em casa e imagino que também não estivessem sempre disponíveis dentro das instituições públicas de ensino.

<sup>18</sup> Considero, neste caso, que a duração “oficial” da colonização Americana é contada desde o momento da invasão, no final do século XV, até o início dos processos de independência, no século XVIII.

estruturalistas e pós-modernas, para discutir as consequências de um discurso imperial hegemônico nas formas como os países recém-independentes (re)produziam seus próprios saberes. Depois, apresento os estudos subalternos, que também se iniciam no final da década de 1970, na Índia, focados em reavaliar a influência do imperialismo inglês na história dos países asiáticos colonizados. Esse movimento, com grande influência de trabalhos gramscianos e foucaultianos, propõe rever momentos históricos das antigas colônias por uma perspectiva do ‘povo’, como forma de se desfazer das versões pautadas no olhar dos colonizadores e de suas respectivas (e coniventes) elites locais. O terceiro movimento apresentado é reconhecido como o *giro decolonial*,<sup>19</sup> e representa uma ruptura com as correntes de crítica colonial imperial da década de 1970. Essa ruptura é marcada principalmente pela busca por outras referências para pensar as relações de colonialidade vigentes, refutando correntes pós-estruturalistas e pós-modernas porque seriam ainda essencialmente eurocêntricas e propondo construir novas epistemologias, próprias da América Latina. Depois, apresento brevemente a crítica anticolonial brasileira, que se desenvolve com traços próprios, que resultam, por um lado, pelas especificidades da colonização portuguesa em relação à colonização espanhola do restante do continente latino-americano e, por outro, a uma condição de isolamento linguístico, cultural e acadêmico que perdura até os dias de hoje. Finalizo com a apresentação do projeto contracolonial proposto pelo pensador quilombola Nêgo Bispo, como forma de marcar a distinção de um projeto anticolonial propriamente brasileiro, a partir do qual as contribuições dos outros campos irão confluir para responder à questão que pauta o terceiro subcapítulo.

O terceiro e último subcapítulo apresenta uma proposta metodológica, indicando como se dará a reinterpretação do comum a partir da crítica decolonial. Esse processo envolve três etapas distintas, embora neste trabalho só se desenvolva duas delas. Como veremos, a primeira etapa necessária para o processo de decolonizar está em identificar as permanências da colonialidade que permeiam a construção teórica do comum, de forma a desconstruir algumas certezas ou questionar imposições que carreguem traços de colonialismo ou eurocentrismo. Esse trabalho pressupõe um olhar

---

<sup>19</sup> *Giro decolonial* é um termo cunhado pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres (2005) para marcar o rompimento entre os Estudos Subalternos Latino-Americanos e o grupo da Modernidade/Colonialidade que surgiria dessa cisão.

crítico para a literatura existente sobre o comum, e será o esforço empreendido no segundo capítulo. Já a segunda etapa, envolve propor rupturas e reedições à história do comum, juntando as metodologias de trabalho propostas pela contracolônização quilombola e pela crítica decolonial. Essa é a tarefa do terceiro capítulo, que ensaia repensar o comum a partir da história do Brasil, e com isso busca promover não só uma perspectiva decolonial para o primeiro, como possibilitar uma releitura crítica da segunda.

## 2.1 Colonização, modernidade e colonialidade

Busco nos dicionários um significado de partida para o termo colonização, e assim, o defino como a ação de poder, controle e autoridade que uma sociedade (ou um grupo de indivíduos) exerce sobre outra sociedade ou sobre um território, normalmente pelo uso da força. A sua origem se confunde mesmo com a origem das cidades, e *colônia* já era o termo usado para nomear os territórios romanos estabelecidos fora dos limites de Roma ou mesmo para descrever os locais de onde as cidades gregas retiravam seus alimentos e materiais de construção (MUMFORD, 2008). As colônias eram espaços destinados à produção agrícola, normalmente, anexos à cidade, pensados e organizados unicamente para suprir às suas necessidades (MUMFORD, 2008). Embora o caráter agrícola tenha se perdido, o objetivo original da colônia moderna não se alterou: um território que serve aos interesses de uma metrópole ou uma ‘cidade-mãe’. E a colonização, por sua vez, continua sendo um processo de dominação de algumas nações em busca de vantagens sobre as outras.

Aprendi na escola que o colonialismo já era uma prática comum dos egípcios, dos gregos e dos romanos e que faz parte de um imaginário comum a ideia de que as sociedades sempre se estabeleceram e se expandiram através de processos de colonização umas sobre as outras. Pela enciclopédia, confirmo a versão de que o colonialismo remonta à Antiguidade, e se divide entre o colonialismo antigo, o colonialismo europeu moderno, o colonialismo do século XIX e, um último, colonialismo contemporâneo, que podem se referir tanto aos territórios dependentes ingleses como aos domínios russos da União Soviética (DELTA UNIVERSAL, 1987). Entretanto, essa espécie de normalização da colonização como parte intrínseca da humanidade precisa urgentemente ser questionada e superada.

Aquelas que são reconhecidas como as ‘grandes civilizações’ do mundo sempre triunfaram pela dominação e pelo controle. De acordo com as historiadoras brasileiras Lilia Schwarcz e Heloisa Starling (2015), os europeus já conheciam, desde a Antiguidade, vários formatos de escravidão. É preciso, entretanto, diferenciar dominação de colonização. E, principalmente, refletir sobre o porquê do colonialismo moderno — que se inicia com as Grandes Navegações e implica na colonização das

Américas, no século XV —<sup>20</sup> merecer destaque dentre outras formas de dominação que pautaram a história. Uma hipótese é dada pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1992), ao defender que, embora formas de colonialismo fossem recorrentes na Antiguidade, em nenhum outro momento da história mundial ele se deu de forma tão intensa e tão devastadora como na invasão ibérica das Américas. Para o autor, as relações de dominação de períodos anteriores não produziram as mesmas sequelas e não foram a origem da nenhuma forma de poder global. Daí a importância histórica da colonização da era moderna e daí também a motivação para compreender e desvelar seus impactos, que ainda persistem.

Para abordar as permanências da colonização e nomear as novas relações de dominação que ainda operam globalmente, Quijano (1992) cunha o termo *colonialidade*, e o distingue de colonialismo, este último entendido como uma forma política explícita de dominação que já foi superada. Ao focar especificamente na colonialidade cultural dos povos dominados, Quijano estende sua leitura para a própria racionalidade moderna e procura mostrar como a modernidade foi, mais do que um processo histórico de transformações socioculturais e econômicas na Europa, um processo dialético de formação das condições e também de legitimação da colonização. Assim, a relação entre modernidade e colonialidade passou a ser estudada sob novos olhares, que buscaram reinterpretar os fatos históricos tal como estavam dados. Da discussão inicial de Quijano surgiu, no final da década de 1990, o projeto Modernidade/Colonialidade (M/C), reunindo autores latinos diversos, como Walter Mignolo, Enrique Dussel, María Lugones, Arturo Escobar e, claro, o próprio Quijano. Esse grupo foi o principal precursor do *giro decolonial* que discutiremos adiante.

Dentre os autores decoloniais, o semioticista argentino Walter Mignolo é um dos que aborda especificamente a reavaliação dos significados históricos da Modernidade. Seu argumento central parte do raciocínio de Quijano para evidenciar que a colonialidade e a modernidade não só estão relacionadas, mas são processos indissociáveis. Mais especificamente, ele argumenta que os processos são dois lados da mesma moeda, dos quais a colonialidade é o lado mais perverso (MIGNOLO, 2011). Por

---

<sup>20</sup> Como veremos adiante, essa colonização depois se entende para parte considerável do mundo não-ocidental com a expansão do imperialismo moderno, no século XIX.

meio das obras de Quijano (1992, 2005) e Mignolo (1993, 2011), será possível compreender melhor a transição entre colonização e Idade Moderna — entendidos como dois processos históricos de transformação — para a relação entre a colonialidade e modernidade — como dois projetos de dominação ainda em curso no mundo contemporâneo.

### 2.1.1 Colonialidade — o colonialismo não está superado

O processo de colonização que se iniciou com a invasão ibérica do que hoje se reconhece como a América Latina estabeleceu uma ordem mundial que, para Quijano (1992), ainda não pôde ser suplantada.<sup>21</sup> Essa ordem resultou em um poder global que articula todas as relações do Planeta, compreendido por três paradigmas que ainda não foram superados: a concentração de todos os recursos do mundo nas mãos de uma minoria (formada inicialmente pelas classes dominantes europeias, e, logo depois, por uma minoria euro-norte-americana); a dominação direta dos europeus (política, cultural e socialmente) sobre todos os povos colonizados;<sup>22</sup> e a transformação de relações históricas de poder em categorias supostamente científicas e a-históricas (QUIJANO, 1992).

Essas categorias envolvem, por exemplo, as identidades sociais historicamente novas, que adquiriram depois um suposto caráter científico, naturalizado. A distinção entre índios, negros e mestiços, que levou também à redefinição de outras identidades, como brancos e orientais, determinou a construção social de raças que dentro de um projeto colonial vigente tenta se impor como uma verdade científica incontestável, mas que em realidade não passa de uma construção histórica (QUIJANO, 2005). A divisão por

---

<sup>21</sup> O que hoje se reconhece como América Latina foi um território vasto nomeado de formas distintas pelos diferentes povos que aqui viviam. O povo *kuna*, da região colombiana, chamavam sua terra de *AbyaYala* — Terra Madura. Os tupis, que aqui viviam, chamavam de *Pindorama* o que depois virou só um produto (pau-)Brasil. *Tawantinsuyu* é o nome quéchua para o Império Inca que se espalhava pelos territórios que hoje conhecemos por Peru, Equador e Bolívia. *Anauhuac* — Terra nas Margens da Água — era como os astecas denominavam sua morada no coração do território mexicano (ALMEIDA; SILVA, 2015; BISPO, 2015). Neste trabalho, reconheço a diversidade apagada pela denominação colonial, mas sigo utilizando América Latina porque, como explico no final deste capítulo, não acredito ser possível um retorno ao “puro original” por meio do decolonial. Ademais, há também uma finalidade didática em manter o termo.

<sup>22</sup> Embora Quijano (1992) cite somente uma dominação sociocultural e política por parte da Europa, acredito que hoje também os Estados Unidos realizem um projeto de dominação nos mesmos moldes.

raças, por sua vez, levou à classificação social da população mundial e acabou se tornando um dos eixos fundamentais desse novo poder global (QUIJANO, 2005). Esta questão é extremamente relevante para a realidade brasileira e, conseqüentemente, também para esta tese. A distinção de raças como processo histórico tem sua origem na colonização, “mas provou ser mais duradouro e estável que o colonialismo em cuja matriz foi estabelecido” (QUIJANO, 2005, p. 117). Nesse caso, como será visto no decorrer do trabalho, as relações raciais são também um elemento de colonialidade, que sustenta os atuais padrões hegemônicos de dominação.

Por um lado, a concentração de recursos e o domínio europeu formam um eixo econômico de fundamentação do novo poder global, à medida em que esse domínio permitiu a articulação de formas históricas de controle do trabalho em torno do capital e do mercado: a escravidão, a servidão, a produção mercantil e também o salário (QUIJANO, 2005). Por outro lado, a dominação direta que se deu em termos políticos, culturais e sociais, que se observa nas diferentes formas de colonização às quais a América Latina, a Ásia e a África foram submetidas, formam outro eixo de fundamentação desse novo poder global.

Este segundo eixo, sociopolítico e cultural, é que interessa de modo específico a Quijano, para quem o processo de dominação consistiu, fundamentalmente, na colonização do imaginário dos povos dominados, atuando no interior de suas estruturas (QUIJANO, 1992). Ele explica que o domínio se fez primeiro na repressão não só das crenças e dos costumes locais, mas, especialmente, dos modos de produção de conhecimento das populações nativas (ou pelo menos daqueles modos que não serviam em nada ao domínio colonial). Depois, a dominação se consolidou com a mistificação dos padrões europeus de produção de conhecimentos, transformando a cultura europeia em um dispositivo de acesso ao poder.

Essa mistificação foi construída em fases. No início, o conhecimento europeu era dado como um objeto inalcançável; depois, os colonizadores passaram a ensiná-lo de forma seletiva a poucos dominados; até que, por fim, transformam os modos de conhecimento em uma sedução: aqueles que dominavam os modos hegemônicos estavam hierarquicamente acima dos que a eles não tinham acesso (QUIJANO, 1992).

Para Quijano (1992), esse era o paradigma dominante na década de 1990: a cultura europeia — e, em menor medida, a norte-americana — era o modelo cultural

universal a se seguir, e todas as outras culturas dificilmente poderiam sequer ser imaginadas fora desse modelo. Neste trabalho, argumento que mesmo com todos os esforços de autores anticoloniais, pós-coloniais e decoloniais, continuamos sob o domínio do mesmo paradigma.

A essa e outras permanências da colonização no mundo contemporâneo, Quijano (1992) dá o nome de *colonialidade*. Para o autor, elas podem ser observadas de modo mais acentuado na América Latina porque o processo histórico de nossa colonização é marcado pelo genocídio extensivo das populações indígenas, que resultou não só em um grande extermínio demográfico, mas na completa destruição de um vasto corpo cultural, das antigas alta-culturas das Américas. Já na Ásia e no Oriente Médio, as culturas não foram destruídas com a mesma intensidade, uma vez que seus povos não foram sistematicamente dizimados, mesmo que tenham sido submetidos reiteradamente a relações de subalternidade (QUIJANO, 1992). De qualquer maneira, discutir ou comparar a intensidade ou a extensão da colonização não me parece, aqui, tão relevante e urgente quanto compreender as relações entre a dominação colonial e o projeto de modernidade europeu.

A simultaneidade da consolidação dos processos de colonização e do projeto de racionalidade/modernidade no continente europeu não pode ser vista como uma mera coincidência. Ao contrário, Quijano (1992) defende que as duas coisas ocorrem de formas complementares e indissociáveis. Assim, a racionalidade moderna não é somente formada no contexto da colonização, mas se constrói como parte de uma estrutura de poder que legitimava essa dominação colonial e que ainda hoje a legitima por outros meios: a colonialidade.

### **2.1.2 A outra face da Modernidade**

Para Mignolo (2011), o conceito de colonialidade de Quijano (1992) não só trouxe um novo sentido para o legado do colonialismo, mas possibilitou repensar toda a fundação e os desdobramentos da civilização ocidental, desde o Renascimento, conferindo aos diferentes processos de colonização sua devida importância como uma dimensão constituinte que, até então, vinha sendo sistematicamente minimizada. Segundo o autor, a própria história da civilização ocidental, tal como a conhecemos

hoje, foi uma construção concebida entre o Renascimento e o Iluminismo, que continuou a ser defendida e reforçada por todo o ‘século das luzes’. Foi durante o Renascimento que se deu a invenção da Idade Média e a invenção das Américas, determinando a noção de história e colonizando tempo e espaço, fazendo da Europa o ponto central de referência espaço-temporal global (MIGNOLO, 2011).

Para apreender o modo como essa história é recontada e reconstituída no imaginário coletivo, pode ser esclarecedor voltar às enciclopédias. Aliás, o próprio aparecimento das enciclopédias modernas tem sua origem no Iluminismo, motivado pelo desejo de ordenação e expansão do conhecimento (CAMPELLO, 1993), o que nos leva a repensar a função do conhecimento no contexto do discurso colonial. Esse é um dos argumentos desenvolvidos pela crítica colonial no geral.

De qualquer forma, para além das dimensões estruturais da colonialidade, há também uma incidência que é da ordem do local, do pessoal. Assim, é para desvendar um pouco de minha própria colonialidade constitutiva que faço o exercício de voltar à enciclopédia que me acompanhou no Ensino Médio. Foi por meio dela que desenvolvi trabalhos escolares, que variavam entre a “classificação das plantas” até o “descobrimento do Brasil”. Desse modo, é, resumidamente, como exposto a seguir, que eu conheci e acredito que muitos ainda conhecem a história ‘mundial’.

Na Enciclopédia Delta Universal (1987), consultando o verbete “história universal”, descobre-se que os homens vivem na Terra há mais de dois milhões de anos, embora o registro das primeiras civilizações tenha surgido há aproximadamente cinco mil anos. O período que não ficou registrado é o que recebe o nome de “era pré-histórica”. Quando os primeiros povos criaram seus sistemas de escrita, a história passou a ser registrada e, a partir de então, a narrativa mundial se dividiu em três grandes períodos: a Antiguidade (Idade Antiga), a Idade Média e a Modernidade (Idade Moderna). Ainda pela enciclopédia, a Idade Moderna, que se inicia no século XV, é reconhecida como o período de maior progresso cultural. Vários processos históricos estão abrigados na insígnia da Modernidade, dentre eles as Grandes Navegações, que junto com o Renascimento marcam o seu início. O Renascimento é definido como o processo de despertar cultural que consolidou ideais de liberdade individual e impulsionou as artes, a ciência e a literatura, com grandes avanços tecnológicos. Depois dele, temos a ascensão do Iluminismo, a Idade da ‘Razão’ marcada como a revolução

intelectual que desenvolveu o método científico moderno baseado na racionalização e na resolução dos problemas da natureza por meio de métodos que foram depois, aplicados aos ‘problemas humanos’. O cientificismo moderno precede e dá bases para o período das Revoluções, que inclui a Revolução Inglesa, a Revolução Americana e a Revolução Francesa (que para alguns marca a passagem entre a Idade Moderna e a Idade Contemporânea), até chegar na Revolução Industrial (DELTA UNIVERSAL, 1987). Assim, a história da humanidade, tal como contada por uma enciclopédia como a Delta Universal, segue com o registro de todos os grandes acontecimentos do mundo Ocidental.

Há muito que se questionar nesse resumo enciclopédico. Primeiro, a própria noção de história atrelada à escrita, que deslegitima uma série de outros registros, classificando como pré-históricas e, por isso, ‘fora da história’ todas as culturas que mantiveram tradições orais, por exemplo. Segundo, a escolha, que não é arbitrária, daquilo que se legitima na história escrita da antiguidade e daquilo que se deixa de lado, que partes da história recebem destaque e são recuperadas e quais permanecem ignoradas ou preteridas. Depois, na ideia de uma linearidade que se transforma em uma lista de marcos históricos, informando as etapas pelas quais uma sociedade deve passar para que alcance o *status* de civilização. Esses critérios e motivações correspondem a racionalidades e ideais ocidentais que, como vimos com Quijano (1992), se estabelecem como verdades mundiais. É relevante perceber como a narrativa da evolução das civilizações é pautada por princípios de progresso e tecnologia, e como esses princípios servem à uma racionalidade político-econômica específica. Eles desconsideram por completo qualquer ideia de avanço que não seja aquela imposta pelo ideário moderno, ao mesmo tempo em que servem como justificativa para o processo de colonização:

Durante a maior parte da história do mundo, as regiões mais importantes quanto ao aparecimento de novas ideias e invenções foram o Oriente Médio, O Egito, a Índia e a China. Mas durante a Idade Moderna — nos últimos 500 anos — a civilização ocidental teve um rápido progresso, enquanto que [sic] as outras civilizações perdiam a posição de liderança. Consequentemente, o rumo da divisão da cultura mudou. Na Idade Moderna, o fluxo de ideias e invenções tem partido do Ocidente para o Oriente (DELTA UNIVERSAL, 1987, p. 3999).

Os dominadores e a população da maioria das colônias pertencem a grupos raciais diferentes. Os dominadores possuem também uma civilização mais complexa e uma tecnologia mais avançada que a população da maioria das colônias (DELTA UNIVERSAL, 1987, p. 2164).

Ademais, cabe ressaltar que, nesta enciclopédia, o primeiro grande acontecimento da Idade Moderna é a chegada de Cristóvão Colombo ao novo continente e a declaração da América como colônia da Espanha, mas não há nenhuma menção à forma violenta de como esse processo se deu. Se, no verbete “história universal”, a colonização é descrita como resultado de uma expansão comercial que criou novos centros de troca entre matérias-primas locais e produtos manufaturados europeus, no verbete “colonialismo” ela é entendida como um processo com boas e más consequências:

Por exemplo, as potências colonialistas frequentemente exploram suas colônias economicamente. Mas o colonialismo trouxe realmente algum desenvolvimento econômico e também elevou o padrão de vida da população de muitas colônias, introduzindo técnicas ocidentais na agricultura, na indústria e na medicina. (...) O domínio colonialista colocou muitos povos sob controle político dos europeus. Mas também terminou com guerras locais em vários territórios e transformou-os numa só nação. Em alguns casos as potências colonialistas estabeleceram modernos sistemas educacionais. Em muitos casos, porém, os dominadores deram à população das colônias muito pouca instrução no sentido de prepará-la para a independência (DELTA UNIVERSAL, 1987, p. 2166).

Observar a versão hegemônica e enviesada que a enciclopédia apresenta sobre a história mundial, a colonização e a modernidade é um exemplo reducionista de como a colonialidade se perpetuava na construção do meu próprio saber, na década de 1990.<sup>23</sup> Mas também entrevejo, neste exemplo, noções coloniais que se refletem na sociedade brasileira como um todo.

Por meio dos verbetes, é possível perceber como a necessidade de avanço, progresso, desenvolvimento econômico e tecnologia serve de justificativa plausível

---

<sup>23</sup> E, mais uma vez, todas as ressalvas sobre o recorte de classe específico da minha formação escolar em colégio particular católico, que revela distâncias abismais com a educação pública disponível para a maioria da população brasileira e só pode informar, no máximo, como se formavam os brasileiros da classe média-alta de então.

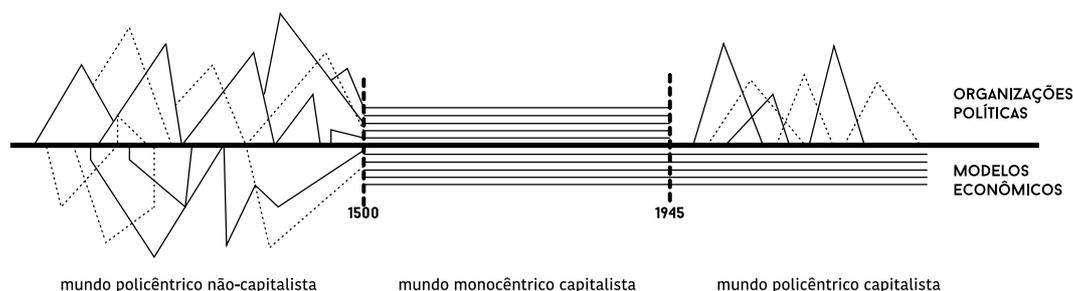
para acontecimentos horríveis como a colonização e orienta um projeto civilizatório que tem a realidade europeia como objetivo final. Esses exemplos ilustram a criação do que Mignolo (2011) chama de *código ocidental*, um sistema que cria e perpetua a ideia de que a história da Modernidade Ocidental é o caminho do desenvolvimento pelo qual todas as civilizações devem passar. Esse código se aplica a todas as sociedades, mas serve aos interesses de um grupo reduzido delas, que se beneficia com a crença de que uma única epistemologia é possível.

Mignolo (2011) observa que, no código ocidental, enquanto a narrativa da Modernidade celebra suas conquistas civilizatórias, ela esconde o seu lado aterrorizante: a colonialidade. Foi por meio dela que a América surgiu, não como uma descoberta, mas como uma entidade inventada, mapeada, apropriada e explorada sob a bandeira da missão cristã (MIGNOLO, 2011).

A colonialidade, nesse caso, também poderia ser dividida em fases dentro da história da modernidade. Para Mignolo (2011), essas fases cumulativas não sucessivas se dividem em três: a fase ibérica e católica, que vai de 1500 a 1750, aproximadamente; a fase “coração da Europa”, que é liderada por Inglaterra, França e Alemanha, entre 1750 e 1945; e a fase estadunidense, que vai de 1945 até o início do século XXI (MIGNOLO, 2011).

Essas três fases, por sua vez, culminaram no estabelecimento de uma nova ordem global policêntrica e interconectada por uma única economia, esta de caráter mais recente. Assim, a história mundial, para Mignolo (2011), ganha novas divisões: primeiro, o mundo policêntrico não capitalista, pré-1500, em que várias civilizações coexistiam, como a Dinastia Ming na China, o Sultanato Otomano, o Sultanato Mogol, o Czarato Russo, o Reino de Oyo, o Reino de Benim, o Império Inca Tawantinsuyu e o Império Asteca de Anahuac; depois, o mundo monocêntrico capitalista, que praticamente cobriu toda a Era Moderna; e, finalmente, a fase policêntrica atual (MIGNOLO, 2011).

**Figura 1 – As três fases da ordem global policêntrica**



**Fonte: elaborado pela autora, a partir de Mignolo (2011).**

Essa divisão de Mignolo (2011) nos permite compreender um aspecto da configuração mundial global que é útil a este trabalho. Antes, o mundo era múltiplo, em termos culturais, políticos e econômicos. Depois, a modernidade se instala com um projeto centralizador que determina uma única civilização — a europeia —, com suas formas políticas, econômicas e sociais.

Atualmente, e principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, vemos novas formas políticas se formando, e um esforço pelo reconhecimento de diversos contextos culturais. A economia, entretanto, permanece centralizada e monotípica (MIGNOLO, 2011). Um esforço pela decolonização, portanto, deve ser também um esforço pelo reconhecimento de várias formas econômicas, que existiam antes do corte moderno, mas que não foram ainda recuperadas ou reinventadas. Como veremos no próximo capítulo, o comum pode trazer contribuições para essa empreitada.

Por fim, é preciso lembrar que a crítica ao projeto da Modernidade não se desenvolve somente no contexto dos países colonizados, mas também dentro da própria história da Europa. As críticas à modernidade num contexto ampliado são igualmente divididas por Mignolo (2011) em três. Uma delas é a crítica interna e eurocêntrica, que impulsionou correntes de pensamento como o Marxismo, o pós-estruturalismo e a pós-modernidade. Outra é a crítica focada na ideia de civilização ocidental, que compreende movimentos como a *occidentosis* (a toxicidade ocidental) e a *dewesternization* (desocidentalização). A terceira é a crítica da colonialidade, que envolve as correntes pós-coloniais, os estudos da subalternidade e os decoloniais que apresento a seguir.

## 2.2 Do pós-colonial à contracolonização

A crítica colonial reúne, dentro de uma mesma categoria, uma variedade de estudos, conceitos e práticas que buscam compreender os efeitos da colonização na cultura e no pensamento teórico tanto de colonizados quanto de seus colonizadores. Para o pesquisador australiano Ian Buchanan (2010), o movimento surge originalmente como designação de um tempo histórico específico, para descrever a situação política e econômica de algumas nações colonizadas após os seus processos de ‘independência’. A ampliação e divulgação da crítica colonial ocorre, principalmente, com o campo pós-colonial, que se desenvolve a partir dos estudos literários do final da década de 1970. É pelo viés da linguagem — e sobretudo pela análise do discurso colonial — que o pós-colonial estende expressivamente seu significado, passando a abranger outros aspectos da colonização, a saber, seus impactos culturais, as desigualdades sociais dela decorrentes, a pluralidade de vozes silenciadas e as opressões epistemológicas ainda em curso.

Embora apresente trajetórias distintas, podemos dizer que a crítica colonial buscou outras formas de pensar e de fazer a ciência fora de um contexto eurocêntrico dominante ou pelo menos inserido criticamente nele. O seu esforço principal foi, e ainda é, o de questionar as narrativas modernas hegemônicas e, com isso, desconstruir dicotomias inerentes à ideia do ocidente e o ‘resto’. Neste subcapítulo, apresento um breve histórico das diferentes correntes de crítica colonial, seus principais autores e conceitos chaves, bem como algumas de suas contradições.

Esse histórico, longe de ser exaustivo, serve para apresentar ao leitor algumas das contribuições da crítica colonial que são especificamente úteis para este trabalho. Como o decolonial assume aqui um propósito epistemológico e metodológico, essa foi a orientação para os autores e para os argumentos teóricos escolhidos. Também por isso foi possível reunir, em uma mesma proposta de ‘decolonização’, contribuições de campos sobre os quais pesam divergências, como, por exemplo, o pós-colonial e o decolonial. Nesse aspecto, sem me esquivar de apresentar os pontos de dissenso, acredito que em todos eles existam contribuições válidas de uma crítica à colonialidade e que uma proposta conciliatória entre eles é possível sem que se perca a essência de cada um.

### 2.2.1 O pós-colonial

Conquanto seja necessário reconhecer a impossibilidade de traçar um marco inicial definitivo para o pensamento crítico anticolonial, a origem do pós-colonial é comumente creditada às obras de Frantz Fanon (1952), Aimé Césaire (1950) e Albert Memmi (1957), a tríade francesa. Estes autores teriam inaugurado a problematização da dinâmica entre colonizador e colonizado ao pautar a diferença que permanecia entre os dois sujeitos históricos. A partir de suas obras, se conformaram uma série de trabalhos sobre as condições dessa relação histórica que só posteriormente foram sistematizados sob a insígnia do pós-colonial.

Conforme argumenta a socióloga brasileira Luciana Ballestrin (2013), pensadores críticos ao discurso colonial já podiam ser encontrados antes da formalização do pós-colonial como campo teórico, mesmo na América Latina. Creditar à tríade francesa a inspiração para a criação de um campo de crítica colonial não significa, portanto, que eles tenham inaugurado o debate “comprometido com a superação das relações de colonização, colonialismo e colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 91). Contudo, a autora concorda que é fácil compreender porque o argumento desenvolvido pelos três é apresentado como ponto de precipitação do pós-colonial, já que pela primeira vez o debate era desenvolvido de forma simultânea:

Frantz Fanon (1925-1961) — psicanalista, negro, nascido na Martinica e revolucionário do processo de libertação nacional da Argélia —, Aimé Césaire (1913-2008) — poeta, negro, também nascido na Martinica — e Albert Memmi (1920-) — escritor e professor, nascido na Tunísia, de origem judaica — foram os porta-vozes que intercederam pelo colonizado quando este nem tinha voz, para usar os termos de Spivak. Os livros *Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador* (1947), de Albert Memmi, *Discurso sobre o colonialismo* (1950), de Césaire, e *Os condenados da terra* (1961), de Frantz Fanon, foram escritos seminais. Os dois últimos agraciados com prefácios de Jean-Paul Sartre, que em um “complexo de culpa” europeia, recomenda suas leituras, elogia seus autores e, logo, intercede pelos colonizados (BALLESTRIN, 2013, p. 92).

Nesse início, o pós-colonial se dedicava especialmente a discutir as consequências residuais dos projetos da colonização imperial do final do século XIX, cruzando suas análises com variados tipos de opressões (raciais, de classe ou de gênero,

por exemplo), analisadas principalmente pelo campo literário, pela linguagem e pelo discurso. De acordo com a crítica literária indiana Leela Gandhi (2018), os trabalhos que moldaram a formação do campo expunham os limites do eurocentrismo acadêmico, ainda que de forma complementar às próprias teorias críticas hegemônicas. Eles tinham metodologias e linguagens próprias, baseadas mais em um sistema de valores do que em uma razão positivista, focados em acontecimentos, pessoas e lugares reais. Os autores se aproveitavam das possibilidades de uma escrita mais especulativa do campo literário como forma de abordar certo ceticismo frente às estruturas acadêmicas europeias e, depois, norte-americanas (GANDHI, 2018).

De acordo com Gandhi (2018), o campo seguiu se expandindo com múltiplas formações, mas manteve como pano de fundo um referencial teórico definido pela autora como a produção dialética entre Marxismo, de um lado, e pós-estruturalismo e pós-modernismo, do outro. Esse dualismo teria formado um campo dividido sem que nenhum dos lados tenha conseguido dar conta de significar as consequências do encontro colonial de forma completa.

Contudo, a principal crítica feita ao pós-colonial está na conformação de seu “público alvo”. Como afirma Gandhi (2018), não há dúvidas de que o campo tenha se formado e se mantenha até hoje centrado nas premissas da própria academia ocidental, tentando reformular ou incluir dentro dela as exclusões e as deformações causadas pelas críticas ocidentais herdadas sobre o colonizado. Esse argumento é reforçado quando se pensa nas principais referências do campo atualmente. Mesmo que a tríade francesa inaugure a crítica pós-colonial, Mignolo (2010) argumenta que Edward Said (1978; 2007); Gayatri Spivak (1988; 2010) e Homi Bhabha (1994) são os autores reconhecidos como sua base canônica. Uma contradição reside, contudo, no fato de que tais autores e obras, embora inseridos de formas pessoais e/ou acadêmicas em contextos de colonização e opressão, só se tornaram referências na medida em que se deslocaram (ou sempre estiveram inseridos) em circuitos acadêmicos hegemônicos, fossem eles europeus ou norte-americanos. Isso significa reconhecer, de partida, que, em alguma medida, a ascensão do pós-colonial, no final da década de 1970, embora fundamental para expansão da crítica colonial, foi ditada e regida por parâmetros coloniais de produção de conhecimento.

Essa contradição, entretanto, não deve servir como motivo para descartar completamente as contribuições de autores pós-coloniais. Nesse aspecto, é preciso reforçar, assim como defende o teórico cultural jamaicano Stuart Hall (1996; 2003), que, além de reducionistas em alguns aspectos, as críticas sobre as origens do pós-colonial carregam uma espécie de nostalgia, a defesa pelo retorno do binarismo onde linhas claras podem ser traçadas entre o “bom e o mau” (o colonizado e o colonizador). Sem essa distinção, o lugar do discurso deixa de ser tão relevante, principalmente porque tal separação e oposição é cada vez mais difícil de ser imaginada à medida que as fronteiras entre os dois lados são construídas:

Afinal, não estamos todos, de formas distintas e através de espaços conceituais diferentes (dos quais o pós-colonial definitivamente é um), buscando desesperadamente compreender o que significa fazer uma escolha política ética e se posicionar em um campo político necessariamente aberto e contingente? Ou entender que tipo de política resulta disso? (HALL, 2003, p. 105).

Ainda que um excesso de relativismo seja prejudicial conquanto camuflam processos de hierarquização dentro de uma agenda de pesquisa em comum, as questões levantadas pelo autor são importantes porque evidenciam como o pós-colonial pode assumir posições distintas em diferentes contextos. Em concordância com Hall (1996), acredito que o pós-colonialismo é múltiplo e deve ser compreendido para além de homogeneizações e determinismos. Para o autor, existem distinções que necessariamente precisam ser feitas, entre as diferentes formas de dominação colonial, entre os diferentes sujeitos da colonização e também entre os diferentes contextos históricos em que ela ocorre. Discordo, entretanto, que o lugar de enunciação da crítica colonial seja completamente irrelevante no contexto global da produção de conhecimentos, e nesse aspecto, me alinho mais ao pensamento decolonial que examino mais adiante.

Sabendo, contudo, da necessidade de pontuar essas distinções sem essencialismos, este trabalho continua a se apoiar nas contribuições de autores pós-coloniais — e especificamente nas obras de Said (2007) e Spivak (2010) — como autores relevantes para construção de uma metodologia de pesquisa decolonial.

### 2.2.2 Os estudos subalternos

Em paralelo à emergência dos debates literários pós-coloniais na Europa, outras contribuições importantes vieram do campo da história, com o projeto de Estudos Subalternos, que surge no sudeste Asiático, no final da década de 1970 (BALLESTRIN, 2013). O projeto, encaminhado por um grupo originalmente formado por historiadores indianos, se expandiu ao longo dos anos não só geograficamente como, também, para outros campos do conhecimento.<sup>24</sup>

Segundo o teórico indiano Vinayak Chaturvedi (2012), a fundamentação teórica dos Estudos Subalternos parte, inicialmente, de uma linha de Marxismo Gramsciano heterodoxo, embora, com o tempo, o grupo se distancie cada vez mais dessa base.<sup>25</sup> A influência Gramsciana, que também estava presente na obra de pós-coloniais, como Said (2007), fundamenta a metodologia de trabalho que é definida pelo grupo no esforço inicial de reelaborar o movimento de libertação indiano (CHATURVEDI, 2012). A noção de escrever “histórias desde baixo”, conforme propõe Gramsci, é incorporada como parte de um esforço consciente de corrigir a história hegemônica contada sempre pela perspectiva das elites indianas, uma tarefa assumida pelos estudiosos da subalternidade como forma de abordar e reformular o contexto colonial (CHATURVEDI, 2012).

Chaturvedi (2012) menciona, além das contribuições de Gramsci, a influência do trabalho de historiadores britânicos da década de 1970 e 1980, como Edward Palmer Thompson, Christopher Hill e Rodney Hilton. Esses historiadores foram importantes para os Estudos Subalternos na medida que se dispuseram a recontar a história inglesa pela experiência popular, transformando radicalmente o campo da historiografia. Além disso, a contribuição de Michel Foucault e de outros pós-estruturalistas foi decisiva para a teorização do grupo, no final da década de 1980, assim como foram importantes para o pós-colonial como um todo (CHATURVEDI, 2012).

---

<sup>24</sup> O Grupo de Estudos Subalternos Latino-Americano, por exemplo, foi fundado em 1993.

<sup>25</sup> O filósofo e político italiano Antônio Gramsci foi responsável pela formulação do conceito de hegemonia cultural, que explica um tipo de dominação ideológica que uma classe social exerce sobre a outra de forma consentida.

As primeiras críticas feitas aos Estudos Subalternos Asiáticos aparecem já no início da década de 1980, e denunciam principalmente a falta de engajamento por parte de seus pesquisadores com uma tradição histórica de pesquisas em revoltas camponesas que datam da década de 1940 (CHATURVEDI, 2012). Outro alvo de crítica é a tradição do materialismo histórico adotada por seus pesquisadores, que passou a ser vista por muitos como uma base limitada para contestar os sistemas de conhecimento eurocêntrico-metropolita.<sup>26</sup>

Segundo Chaturvedi (2012), os Estudos Subalternos se mantiveram como uma corrente de pensamento majoritariamente indiana e, só no final da década de 1980, é que começaram a ganhar notoriedade nos circuitos anglo-americanos. Enquanto a recepção inglesa ocorre por meio de críticas e posições políticas adversas, nos Estados Unidos o campo se torna altamente difundido e influente, uma recepção que pode ser explicada pelo crescimento de correntes teóricas de identidade política e multiculturalismo na época (CHATURVEDI, 2012). A partir daí, grande parte das contribuições ao campo dos estudos subalternos focou na questão cultural, sendo elaborada em termos de linguagem, discurso e análises textuais, distanciando-se da base econômica e histórica na qual se concentrou inicialmente e, nesse sentido, se aproximando do campo pós-colonial.

A recepção estadunidense à temática da subalternidade permitiu que o tema se difundisse para outros grupos. Foi assim que, reunidos nos Estados Unidos, no início da década de 1990, um grupo de intelectuais latino-americanos fundou o Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos. Lançado oficialmente por meio da publicação de um artigo, escrito em inglês, em um periódico americano, no ano de 1993, o grupo incorporou na pauta dos estudos latino-americanos vários temas abordados principalmente pelo historiador indiano Ranajit Guha (BALLESTRIN, 2013).

O objetivo do grupo de estudos subalternos era avançar na reconstrução da história latino-americana por vias alternativas àquelas do projeto teórico dos estudos culturais, reinserindo categorias como classe, nação e gênero nas narrativas históricas

---

<sup>26</sup> Essa crítica, em especial, se insere no bojo da ascensão do pensamento pós-estruturalista já que “a chegada de críticas foucaultianas e pós-estruturalistas ao Marxismo resultaram em uma bifurcação intelectual dentro do projeto, com alguns membros seguindo adiante na escrita de histórias ‘de baixo’, enquanto outros se moviam em direção às várias instâncias pós-Marxistas” (CHATURVEDI, 2012, p.11, tradução minha).

do novo continente (BALLESTRIN, 2013). É evidente, entretanto, que o escopo do debate esteve, como no pós-colonial, direcionado à interlocução com uma audiência primeiro-mundista. Exemplo disso é o fato de que o próprio manifesto de lançamento do grupo só tenha sido traduzido para o espanhol cinco anos depois de sua publicação original.<sup>27</sup> Ademais, existia uma tradição de estudos latino-americanos sobre temas como dependência econômica e filosofia da libertação desde a década de 1970,<sup>28</sup> que o grupo latino-americano preteriu, dando preferências aos mesmos autores do grupo asiático e dos pós-coloniais (principalmente, Foucault e Gramsci).

Por isso, já no final da década de 1990, alguns membros do grupo e outros autores latino-americanos adotam posturas mais críticas e contrárias aos estudos subalternos. Esses autores questionavam a possibilidade de uma crítica colonial que partia dos legados do imperialismo britânico para analisar o caso latino-americano, cuja colonização tinha características diversas (CASTRO-GÓMEZ; MANDIETA, 1998 APUD BALLESTRIN, 2013). Dentre eles, se encontrava Mignolo, um dos envolvidos na dissolução do grupo e na criação de um novo coletivo para tratar das permanências do colonialismo na América Latina: o grupo decolonial (BALLESTRIN, 2013).

### 2.2.3 O giro decolonial

O giro decolonial foi um movimento acadêmico inaugurado por autores do grupo Modernidade/Colonialidade (M/C) que, por sua vez, é uma dissidência do Grupo Latino-Americano dos Estudos Subalternos. A cisão do grupo latino-americano, já em 1998, deveu-se principalmente às divergências teóricas que tinham como cerne o eurocentrismo, que continuava a servir de base para os estudos subalternos e pós-coloniais e que orientava a agenda de pesquisa de seus próprios integrantes (BALLESTRIN, 2013).

O sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2008) e igualmente Mignolo (1998 APUD BALLESTRIN, 2013) registraram sua insatisfação com o imperialismo

---

<sup>27</sup> O *Manifesto inaugural del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalterno* foi traduzido e publicado em espanhol por Santiago Castro-Gómez, em 1998 (BALLESTRIN, 2013).

<sup>28</sup> Alguns desses exemplos aparecerão no decorrer do capítulo, como é o caso da Teologia da Libertação, de Enrique Dussel, e a Teoria da Dependência, de origens CEPALINAS, com contribuições de vários autores latino-americanos, inclusive brasileiros.

implícito nas duas correntes antecessoras. Os dois autores, assim como vários outros que a eles se juntaram na formação do Grupo M/C, defendiam a necessidade da trajetória latino-americana de romper mais radicalmente com as epistemologias hegemônicas do norte:

Latino-americanistas deram preferência epistemológica ao que chamaram os “quatro cavaleiros do Apocalipse”, ou seja, a Foucault, Derrida, Gramsci e Guha. Entre estes quatro, contam-se três pensadores eurocêtricos, fazendo dois deles (Derrida e Foucault) parte do cânone pós-estruturalista/pós-moderno ocidental. Apenas um, Ranajit Guha, é um pensador que pensa a partir do Sul. Ao preferirem pensadores ocidentais como principal instrumento teórico traíram o seu objetivo de produzir estudos subalternos. (...) Entre as muitas razões que conduziram à desagregação do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos, uma delas foi a que veio opor os que consideravam a subalternidade uma crítica pós-moderna (o que representa uma crítica eurocêntrica ao eurocentrismo) àqueles que a viam como uma crítica decolonial (o que representa uma crítica do eurocentrismo por parte dos saberes silenciados e subalternizados). Para todos nós que tomamos o partido da crítica decolonial, o diálogo com o Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos tornou evidente a necessidade de transcender epistemologicamente — ou seja, descolonizar — a epistemologia e o cânone ocidentais (GROSFUGUEL, 2008, p. 116).

A crítica de Grosfoguel (2008), feita a autores latino-americanistas, serve igualmente a autores das correntes pós-coloniais e dos estudos subalternos indianos, visto que Gramsci e Foucault eram referências importantes para Said (2007), assim como Derrida era o principal interlocutor da obra de Spivak (2010), por exemplo. Agravava a dissidência entre os autores latino-americanos o fato de vários deles já desenvolverem linhas de pensamento contra-hegemônicas desde a década de 1970, ou seja, antes que as obras de Said e Spivak se tornassem referências seminais para a crítica colonial (BALLESTRIN, 2013). Por isso a genealogia de pensamento do grupo decolonial que surge do rompimento é diversa ao cânone da crítica colonial dos pós-coloniais e dos estudos subalternos e inclui influências do pensamento crítico latino-americano de todo o século XX, desde a teoria feminista chicana ao debate do discurso colonial no campo da comunicação dos estudos culturais.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> De acordo com Mignolo (2010), a *descolonialidad* tem fontes próprias, fundamentados na “marca decolonial implícita na *Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala; no tratado

Em suma, o giro decolonial foi “o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (BALLESTRIN, 2013, p. 105). Uma de suas contribuições é a tentativa de reelaboração da narrativa da Modernidade inserindo a invenção da América Latina como marco fundacional do colonialismo, como vimos anteriormente com Quijano (1992) e Mignolo (2010). Outra contribuição está no reconhecimento da diferença colonial que foi apagada por alguns campos pós-coloniais e dos estudos culturais, bem como a denúncia das continuidades do colonialismo e do imperialismo acadêmico.

Uma ausência importante no debate decolonial, contudo, é a de autores brasileiros e, com eles, também a falta de qualquer análise sobre o Brasil e sobre a colonização portuguesa dentro do grupo (BALLESTRIN, 2013). Essa ausência reitera a persistência de uma cisão histórica entre o Brasil e o restante da América Latina. Essa ausência, entretanto, não implica na falta de uma tradição de crítica anticolonial no Brasil. Na próxima sessão, apresento um breve (e nada exaustivo) histórico das linhas de pesquisa brasileira sobre o tema, bem como discuto alguns argumentos que explicam o distanciamento entre nossas abordagens teóricas e a de nossos vizinhos continentais.

#### **2.2.4 A crítica colonial brasileira**

A crítica à colonização e à colonialidade ocorre de uma maneira distinta no Brasil. As principais obras publicadas na área revelam que os projetos anticoloniais na Ásia e no restante da América Latina abrangem diferentes áreas do conhecimento, que não necessariamente convergem em pensamento ou metodologias, mas que se reconhecem sob a tutela de projetos minimamente unificados, sejam eles pós-coloniais, decoloniais ou subalternos. No Brasil, ao contrário, não parece ter existido uma forte interconexão entre projetos de crítica anticolonial a partir dos quais diferentes áreas temáticas convergissem.

---

político de Ottobah Cugoano; no ativismo e crítica decolonial de Mahatma Gandhi; na fratura do Marxismo em seu encontro com o legado colonial nos Andes, no trabalho de José Carlos Mariátegui; na política radical e giro epistemológico de Amílcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre outros (MIGNOLO, 2010, p. 14-15).

Aqui, se desenvolveram, em sua maioria, projetos autônomos e em diferentes áreas do conhecimento que encararam de formas diversas a relação de poderes estabelecida pelo processo colonizador. Esses múltiplos e desaglutinados debates, caracterizados por formas originais de se pensar o Brasil, não deixam de revelar uma rica abordagem anticolonial no país.

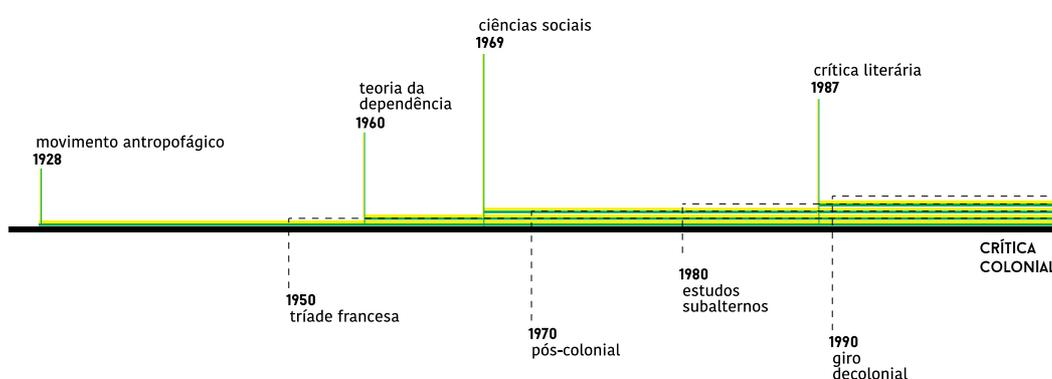
Um exemplo é o trabalho do crítico literário brasileiro Roberto Schwarz (1987), quando este afirma que temos um comportamento cultural mimético, inautêntico, que se expressa não só em nossa política e instituições mas também em nosso cotidiano e principalmente na academia, onde o “esforço de atualização e desprovincianização” nos impede de investir na continuidade das teorias que começamos a desenvolver localmente (SCHWARZ, 1987, p. 30). Ou mesmo a obra do antropólogo e escritor Darcy Ribeiro<sup>30</sup> (2014), que será de grande importância para este trabalho e que exemplifica uma forma original de se pensar sobre o povo brasileiro e seu processo civilizatório, sendo um dos poucos autores das ciências sociais mencionado em trabalhos decoloniais (LANDER, 2005; SEGRERA, 2005). Igualmente, as discussões do heterogêneo grupo da Teoria de Dependência, também referenciado pelo grupo decolonial e mais inserido em um debate latino-americano, que contribui neste trabalho para expor alguns dos aspectos econômicos da colonialidade. Por fim, o exemplo do Movimento Antropofágico, com o escritor e ensaísta brasileiro Oswald de Andrade (2017), que inaugura um modernismo brasileiro original e extraordinário, mesmo que com ressalvas:

---

<sup>30</sup>*O povo brasileiro* é a obra com que mais dialogo nos meus ensaios sobre a transmodernidade brasileira, porque apresenta, a meu ver, uma boa análise sobre a miscigenação e a interação étnica no país como categoria interpretativa. A pertinência dessa análise é assunto polêmico, principalmente a partir da perspectiva alçada por uma suposta “democracia racial” na obra de Gilberto Freyre (*Casa Grande e Senzala*). A mestiçagem é também processo contradito por teóricos da Teoria Racial porque pode ilustrar um projeto de branqueamento social e igualmente uma forma de enfraquecer a identidade negra no país. É preciso deixar claro que não se desconhece essas contradições. Contudo, todas as críticas necessárias não podem negar o fato de que somos resultado de um processo (violento) de caldeamento que a meu ver é descrito de forma tanto concreta e original quanto possível por Ribeiro (2014), sem romantização. Outra crítica ao trabalho do autor que também foi considerada é a desatualização em aspectos históricos essenciais sobre os povos autóctones brasileiros, principalmente sobre os índios do grupo Tupi e algumas noções que perpetuam preconceitos indigenistas no texto. Nesse caso, as ausências e as falhas do autor foram compensadas por meio das obras de Antônio Risério (2013) e de Heloisa Starling e Lilia Schwarcz (2015). Para uma análise mais detida sobre a obra de Ribeiro (2014), ver: FERNANDES, 2011.

Foi profunda, portanto, a viravolta valorativa operada pelo Modernismo: pela primeira vez o processo em curso no Brasil é considerado e sopesado diretamente no contexto da atualidade mundial, como tendo algo a oferecer no capítulo. Em lugar de embasbacamento, Oswald propunha uma postura cultural irreverente e sem sentimento de inferioridade, metaforizando na deglutição do alheio: cópia sim, mas regeneradora. A distância no tempo torna visível a parte de ingenuidade e também ufanismo nestas propostas extraordinárias (SCHWARZ, 1987, p. 36-37).

**Figura 2 – As diferentes críticas coloniais brasileiras no contexto da crítica colonial internacional**



**Fonte: elaborado pela autora.**

Embora fragmentados, estes projetos ‘anticoloniais’ brasileiros revelam três aspectos que distinguem nossa crítica colonial dos debates decoloniais e pós-coloniais. O primeiro é o fato de que os brasileiros, historicamente, se interessaram mais em afirmar sua diferença e assumir a própria modernidade do que combatê-la como um elemento repressor, tomando as rédeas de sua própria história.<sup>31</sup> É provável que essa abordagem distinta se deva em grande parte à própria história de formação do povo brasileiro. Como descreve Ribeiro (2014), o brasileiro, como uma etnia nacional, se forma com o processo de simultânea deculturação do invasor português, do índio nativo e do negro africano escravizado. Essas matrizes constitutivas são apagadas e

<sup>31</sup> A expressão usada pelo antropólogo e pesquisador Gustavo Lins Ribeiro (2011) descreve a peculiaridade do projeto anticolonial brasileiro usando exemplos que vão desde a presença da família real portuguesa no Brasil, em 1808 (momento em que o país deixa de ser colônia e se torna sede do Império Português) até a construção de Brasília (a única capital da América que não foi construída sob ou próximo de alguma cidade colonial). Ver mais: RIBEIRO, 2011.

transfiguradas num processo de formação de um povo novo: o povo brasileiro, ainda em formação (RIBEIRO, 2014).

Conquanto seja necessário ponderar as forças desiguais desse processo, a hierarquia de um modo de vida sobre os outros e a violência com que ele se estabelece, não há como relevar essa contradição vigente: não há resgate possível de uma civilização autóctone propriamente brasileira porque ela não existia antes da colonização. Essa posição tem implicações culturais, econômicas e políticas variadas, e no decorrer deste trabalho abordarei algumas delas. Mas o antropólogo e ensaísta brasileiro Antônio Risério (2013) parece ter uma síntese própria sobre o assunto:

Por não ter desempenhado ainda, na história, o grande papel ou a grande missão que prometeu a si mesmo, o Brasil não é um país marcado por nenhuma funda nostalgia. Acredita que seus pecados vêm de um passado mal resolvido. Faz de conta que não tem memória. E crê que vai se firmar adiante. Sempre (RISÉRIO, 2013, p. 264).

Ademais, a violência velada do cunhadismo português somada à violência explícita do extermínio indígena (RISÉRIO, 2013; RIBEIRO, 2014; BISPO, 2015), resultou em uma difusão muito específica de nossas culturas e tradições nativas. Isso marca outro ponto chave de diferenciação entre a sociedade hispano-americana e a brasileira, historicamente segregada de seus vizinhos (SCHWARTZ, 1993). De acordo com o historiador argentino José Luís Romero (2004 APUD RISÉRIO, 2013), os espanhóis, ao contrário dos portugueses, condenaram e evitaram ao máximo a criação de sociedades interraciais, impondo duras imposições legais para garantir que elas não ocorressem. Embora se reconheça que na prática foi impossível conter o processo de miscigenação, essa posição segregacionista da colonização espanhola pode ser um dos motivos pelos quais a questão indígena, por exemplo, se instituiu, historicamente, de forma muito mais contundente nos outros países da América Latina.<sup>32</sup> Outro motivo é oferecido pelo sociólogo e economista brasileiro Francisco de Oliveira (2018) quando afirma que o genocídio indígena brasileiro foi de tamanha extensão (mais por um desastre epidemiológico do que por uma capacidade militar dos portugueses) que não se firmou

---

<sup>32</sup> Ballestrin (2013, p. 111) considera que em alguns casos os debates decoloniais latino-americanos “esbarram na romantização dos oprimidos e explorados, apologia do sujeito autóctone/original, desconstrutivismo paralisante e saída do próprio campo científico que está em disputa”.

aqui nenhum grande herói indígena anti-português, por isso não há nenhum mito a se retornar.<sup>33</sup>

Já o terceiro aspecto dessa diferenciação é a forte presença do negro na formação do brasileiro. Com números bem maiores de escravizados do que em todo o restante da América Latina,<sup>34</sup> temos no Brasil um processo de formação social diferente, que resulta no que a antropóloga e pesquisadora brasileira Lélia Gonzales (1988) chama de Amefricanidade, reforçando a distância cultural entre brasileiros e outros povos latino-americanos:

Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma: um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas. Ao contrário, ele é uma América Africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter o seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (GONZALEZ, 1988, p. 69).

A influência da negritude em nossa formação cultural e a desproporcional ausência histórica das vozes negras em nossas reflexões acadêmicas explica a apresentação de uma última corrente de pensamento anticolonial, originalmente brasileira, proposta pelo pensador quilombola brasileiro Antônio Bispo dos Santos (2015; 2018), mais conhecido como Nêgo Bispo. Apresento-a especificamente em separado como forma de reconhecimento à distinção que o autor faz de um projeto anticolonial brasileiro em referência às propostas pós-coloniais e decoloniais. Embora as pautas dos três projetos se sobreponham em vários aspectos, Nêgo Bispo não subscreve com as denominações dos campos, porque não entende o colonialismo como algo superado, como indica o prefixo “pós”, nem mesmo como algo possível de se reverter, como indica o prefixo “de”.<sup>35</sup> Além disso, o autor também não adere a categorias marxistas de análise que permeiam as duas correntes em maior ou menos grau, pois considera que a linguagem

---

<sup>33</sup> Sobre isso, também a posição de destaque do mestiço na cultura dos demais países latino-americanos (como mito nacionalista ou como figura preterida), exposta brevemente no mito da Malinche, é aspecto revelador.

<sup>34</sup> Sobre os diferentes aspectos da escravidão nos continentes Americanos, ver: COSTA, 2016.

<sup>35</sup> Comunicação oral em evento: *Contra-Colonização — A Estratégia Quilombola*: Conferência com Antônio Bispo dos Santos (Nêgo Bispo), promovida pelo Núcleo de Psicanálise e Laço Social no Contemporâneo — PSILACS, em 18 de julho de 2018.

marxista é essencialmente euro-cristã-colonialista (BISPO, 2018). No seu lugar, o autor propõe a contracolônização como projeto emancipatório das comunidades afro-pindorâmicas pagã-politeístas,<sup>36</sup> pautando a necessidade de uma postura combativa às práticas colonizadoras vigentes, que não se dão somente por estruturas externas, mas também no interior das relações nacionais.

### 2.2.5 A contracolônização

A questão racial no Brasil é amplamente discutida por vozes bastante heterogêneas e o debate estende-se do “mito da democracia racial” até a “sociologia da práxis negra”. A história quilombola é um registro importante da teoria crítica negra que vai ao encontro dos estudos pós-coloniais e decoloniais porque se refere à busca de uma visão singular para a própria história brasileira.<sup>37</sup> Parte considerável deste debate foi apresentada mais recentemente a partir de perspectivas das próprias comunidades quilombolas, como um exemplo de negritude que não perdeu sua identidade e que busca autonomia para registrar e recontar sua própria história.<sup>38</sup> Dentro deste movimento, o trabalho do escritor e tradutor quilombola Nêgo Bispo representa uma importante contribuição.<sup>39</sup> Formado por mestras e mestres de ofícios da comunidade e morador do Quilombo Saco-Curtume, Nêgo Bispo é um ativista político do movimento quilombola e dos movimentos de luta pela terra (BISPO, 2015).

Para o autor, a religião e, mais especificamente, a atuação da Igreja Católica, tiveram papéis fundamentais no processo de colonização. Analisando textos de

---

<sup>36</sup> Afro-pindorâmicas é o nome que autor utiliza para tratar das comunidades negras e indígenas do Brasil.

<sup>37</sup> Contribuições importantes sobre a “branquitude” da interpretação histórica do Brasil e sobre a necessidade de uma decolonização interna, que analise não só a história quilombola, mas a própria formação da sociedade brasileira a partir de uma perspectiva negra, podem ser encontradas na obra de Clóvis Moura, dentre outros. Ver mais em: MOURA, 1988; MOURA, 1987; MOURA, C; MOURA, S., 2004.

<sup>38</sup> Nesse aspecto, a universidade tem desempenhado importante papel mediador, com projetos de extensão e de ações afirmativas que possibilitam trocas importantes entre academia e comunidade, registro de experiências diversas e compartilhamento de saberes. Um exemplo é o Projeto Quilombo em Livro, vinculado à Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (FALE-UFMG).

<sup>39</sup> A trajetória de Bispo é especialmente importante para que entendamos sua inserção no meio acadêmico. De acordo com o escritor, ele só aprendeu a ler e a escrever para atuar como um intermediador dos interesses do quilombo. Por isso, ele assume o papel de tradutor do pensamento quilombola e não o de um “pensador”, como normalmente seria definido nos circuitos acadêmicos.

diferentes bulas papais do período, Bispo chega à conclusão de que a Igreja foi não só uma grande motivadora para a empreitada das Grandes Navegações, mas também o fundamento ideológico por trás da escravidão (BISPO, 2015). Segundo esta interpretação, foi a religião — e não a cor da pele — que determinou quais povos seriam escravizados. Essa conclusão é alcançada por meio da leitura das bulas que ditam que povos pagãos e sarracenos eram aqueles que, em nome da luta santa, era justificável escravizar (BISPO, 2015; 2018).

Nêgo Bispo credita à Bíblia a criação do trabalho, a alienação dos homens ocidentais e também a sua desterritorialização. O autor encontra na religião os elementos culturais necessários para a realização do projeto capitalista, distanciando-se de uma análise marxista. O Deus da Bíblia inventou o trabalho como forma de castigo, quando determina que Adão e Eva, expulsos do paraíso, terão que comer com a fadiga do suor do próprio rosto (BISPO, 2015). Para Bispo, essa passagem não só explica o caráter escravagista da sociedade cristã, como também a divisão entre o ser humano e seu entorno, num processo que ele chama de sintetização da natureza e alienação. Além disso, a narrativa bíblica é responsável pela sedimentação de uma cosmofofia que tem papel fundamental na forma como os cristãos se relacionam com os diferentes povos do mundo:

Ao amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos, só podendo comer das ervas por eles produzidas no campo com o suor do seu próprio corpo, o Deus da Bíblia além de desterritorializar o seu povo, também os aterrorizou de tal forma que não será nenhum exagero dizer que nesse momento ele inventou o terror psicológico que vamos chamar aqui de cosmofofia (BISPO, 2015, p. 31).

Ao pautar a colonização como um projeto de dominação religiosa, Bispo (2018) recupera um ator importante, proporcionalmente pouco considerado na história da colonização portuguesa no Brasil. A Igreja Católica costuma ocupar um papel secundário dentro de uma narrativa hegemônica de exploração econômica. No entanto, além de Nêgo Bispo, também Ribeiro (2014) evidencia que a influência da Igreja vai além da legitimação aos processos de sujeição dos povos autóctones e da escravidão da população negra. A Igreja tem papel ativo como colonizadora dos modos de vida

indígenas e anexadora de territórios coloniais, principalmente por meio dos projetos missionários (RIBEIRO, 2014; BISPO, 2015).

O trabalho de Bispo coloca a dualidade entre “velho mundo e novo mundo” sob novos termos. Para além da versão civilizatória e desenvolvimentista da narrativa moderna, estão contrapostos projetos de vida distintos, fundados em religiosidades próprias: de um lado, uma sociedade euro-cristã monoteísta; do outro, várias sociedades em essência politeístas — e, no caso brasileiro, uma sociedade afro-pindorâmica politeísta (BISPO, 2015). As diferenças entre os dois grupos se manifestam de duas formas. Primeiro, na maneira como cada um entende o mundo: o monoteísmo linear e singular e o politeísmo circular e coletivo. Depois, na forma com eles lidam com a natureza: o colonizador, de forma sintética; e os contracolonizadores, de forma orgânica (BISPO, 2015).

A oposição entre sintético e orgânico é usada pelo autor como forma de contrapor uma relação que o homem desenvolve com a natureza em busca de *ser* (orgânica) e outra que ele desenvolve em busca de *ter* (sintética). É também uma forma do autor defrontar diferentes formas de saber:

Quando o deus dos brancos disse que a terra estava amaldiçoada por causa de Adão e Eva e que comeriam com a fadiga do suor, ele disse que não poderiam desfrutar da natureza como ela se apresenta. Logo, eles precisariam sintetizar tudo. E assim eles saíram mundo afora sintetizando — inclusive a si próprios. Grande parte do pensamento dos brancos é sintetizado. O pensamento produzido nas academias é um pensamento sintético. É um saber voltado para a produção de coisas. O pensamento operacionalizado pela escrita é um pensamento sintético, desconectado da vida. Já o nosso pensamento, movimentado pela oralidade, é um pensamento orgânico (BISPO, 2018, p. 48).

O projeto de contracolonização propõe uma reedição das trajetórias locais a partir de outras matrizes. Na lógica de Bispo, “só pode reeditar a trajetória do povo quilombola quem pensa na circularidade e através da visão politeísta” (BISPO, 2018, p. 51). Embora não concorde com tal afirmação, entendo que a reedição proposta por Bispo, pautada num tipo de pensamento orgânico, carrega ideais de circularidade e pluralidade herdados das próprias vivências espirituais dos povos afro-pindorâmicos, que produzem, por suposto, leituras bastante únicas. A circularidade originária dos cultos nos terreiros de umbanda e candomblé se traduz em uma forma desierarquizada

de leitura do mundo, por meio da qual é possível pensar as relações sociais, as expressões culturais e, claro, a produção do conhecimento.

Mas Bispo estende a reflexão sobre a colonialidade para além da academia, da história e da economia, circunscrevendo formas de dominação cotidianas vividas não só pela população quilombola, mas também por todas as comunidades que guardam relações orgânicas com a natureza. Em sua análise, os povos africanos e os povos indígenas confluíram em aliança, e considero que tal prerrogativa é igualmente útil para explicar como outras comunidades tradicionais brasileiras têm seus modos de vida colonizados.

A surpresa para os colonialistas e a felicidade para nós é que, quando nós chegamos ao território dos indígenas, encontramos modos parecidos com os nossos. Encontramos relações com a natureza parecidas com as nossas. Houve uma grande confluência nos modos e nos pensamentos. E isso nos fortaleceu. E aí fizemos uma grande aliança cosmológica, mesmo falando línguas diferentes. Pelos nossos modos, a gente se entendeu (BISPO, 2018, p. 45).

O trabalho de Bispo é uma contribuição importante, conquanto pese ser a única essencialmente brasileira, dentro do conjunto de correntes teóricas apresentadas. Este é um aspecto especialmente relevante quando consideradas as distinções históricas entre a colonização portuguesa e a colonização espanhola e as diferentes epistemologias de partida e resultantes. A prevalência de demais perspectivas latino-americanas no campo decolonial em detrimento das especificamente brasileiras traz limitações específicas ao esforço de decolonização. Por isso, neste trabalho, reconheço a importância e recorro à visão de Bispo especialmente para refletir sobre o comum e as relações sociais estabelecidas por comunidades historicamente conformadas nos interstícios dos grandes ciclos econômicos, normalmente excluídas das narrativas entre casa grande e senzala, que se formam especialmente no Brasil rural, como veremos no terceiro capítulo. Sei, igualmente, que perspectivas indígenas também seriam importantes e representam uma grande lacuna nos ensaios que apresento aqui.

### 2.3 Como decolonizar?

Quijano (1992) e Mignolo (2011) nos ajudam a compreender como a colonialidade representa a permanência de uma série de dominações que começam com o colonialismo, mas que não terminam com o fim da dominação do período colonial. Essas permanências são múltiplas e acabam classificadas, agrupadas e analisadas de formas diferentes por diferentes autores da crítica colonial.

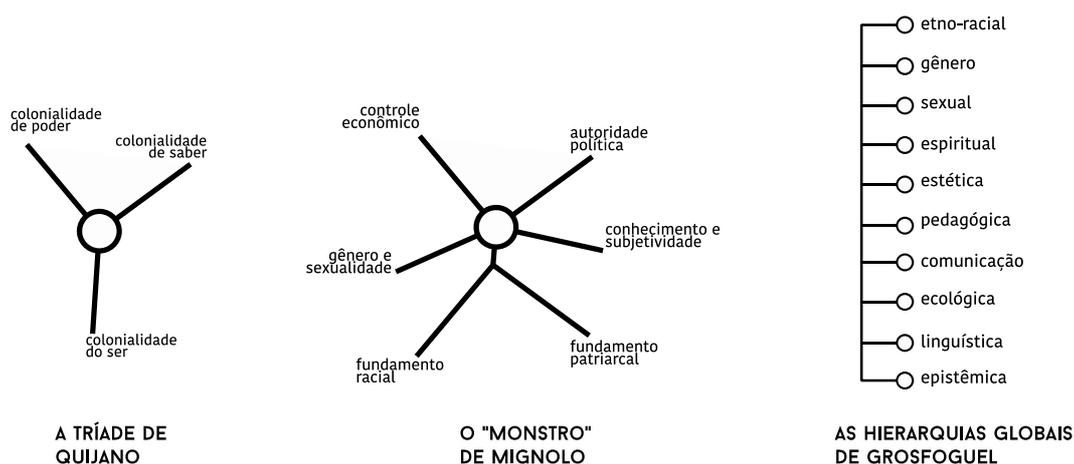
Quijano (1992), por exemplo, trata mais detidamente da continuação das relações econômicas, políticas e culturais de colonialidade. Elas são consideradas por Mignolo (2010) como representações de uma colonialidade de *poder*. Depois, os dois autores se juntam para propor a Matriz Colonial de Poder (MCP), uma estrutura que entrelaça níveis distintos de controle colonial (MIGNOLO, 2010). Reconhecendo que as lógicas coloniais modernas se expandem para além das questões geopolíticas, categorias como classe, etnia, gênero, migração e diáspora aparecem como os novos elementos fundamentais para compreensão da colonialidade.

De uma colonialidade do *poder*, expande-se o entendimento para uma colonialidade de *poder*, de *saber* e de *ser* (MIGNOLO, 2010). Em outra ocasião, Mignolo (2011) descreve a MCP como um monstro de quatro cabeças e duas pernas. As cabeças fazem referência às categorias do padrão colonial de poder que o autor já havia elaborado com Quijano, descrevendo os domínios interrelacionados do controle econômico; da autoridade política; do gênero e da sexualidade; e por último do conhecimento e da subjetividade. Às quatro cabeças, Mignolo adiciona “duas pernas”, para ilustrar os processos que sustentam a continuidade colonial: o fundamento racial e o fundamento patriarcal (MIGNOLO, 2011).

A expansão da colonialidade do *poder* para a colonialidade do *poder*, do *saber* e do *ser* e, depois, a transformação da MCP em um monstro de “membros extras” são formas de reagrupar as categorias de repressão e controle que a colonialidade sustenta no mundo contemporâneo, cada uma servindo a seu propósito elucidativo. Este mesmo grupo de relações, por exemplo, foi dividido por Grosfoguel (2008) de forma ainda mais pormenorizada, em diferentes estratos de hierarquias globais, que incluem: (1) uma hierarquia etno-racial que privilegia os ocidentais aos não ocidentais; (2) uma hierarquia global de gênero que concede primazia aos homens sobre as mulheres e ao

patriarcado europeu sobre todas as outras formas de relação; (3) uma hierarquia sexual global que define a superioridade da relação heteronormativa frente a todas as outras relações; (4) uma hierarquia espiritual global que dá prioridade aos cristãos (católicos e protestantes) sobre todas as outras espiritualidades não-cristãs e não ocidentais; (5) uma hierarquia estética que privilegia uma ordem de beleza ocidental e institucionaliza na cultura um gosto pela arte europeia (em museus, galerias, dentre outros); (6) uma hierarquia pedagógica que homogeneiza e prioriza pedagogias ocidentais de matriz cartesiana no sistema escolar mundial; (7) uma hierarquia dos meios de comunicação que legitima os aparatos de comunicação controlados pelo ocidente juntamente àqueles inseridos em uma rede global hegemônica; (8) uma hierarquia ecológica global que define a natureza ocidental (passiva e exterior aos seres humanos) como modelo e divide homem-natureza em uma relação sujeito-objeto, desconsiderando cosmovisões indígenas ou tradicionais; (9) uma hierarquia linguística que determina a comunicação e produção teórica dentro de um quadro de línguas europeias subalternizando a tradição oral como folclore, cultura ou empirismo e não ciência; e, finalmente, (10) uma hierarquia epistêmica, que privilegia o conhecimento e a cosmologia ocidentais e institucionaliza um sistema universitário colonial global (GROSGOUEL, 2008).

**Figura 3 – Diferentes agrupamentos das permanências da colonialidade**



**Fonte: elaborado pela autora, a partir de Mignolo (2011) e Grosfoguel (2008).**

Neste trabalho, apresento um reagrupamento próprio para as permanências da colonialidade. Este outro arranjo trata das permanências de duas categorias que

abordam de maneira mais detida, as preocupações epistemológicas e metodológicas que o decolonial assume aqui. Essas categorias permitem a interlocução entre diferentes autores e a junção de debates até então desconectados, do pós-colonial à contracolonização. A primeira é a permanência da reificação ou da empiria, que aborda a hierarquia de construção de saberes e que significa também a contínua transformação do outro em objeto de análise. A segunda é a permanência da dependência, que trata não só de evidenciar como a colonialidade de *poder* perpetua dependências políticas e econômicas, mas também como uma colonialidade de *saber* cria a dependência a ritos, formatos e produtos acadêmicos que correspondem a uma hierarquia epistêmica no próprio sistema universitário.

E afinal, como decolonizar? Assim como é ampla a crítica colonial, também são diversas as propostas de decolonização, cada corrente encaminhando projetos com objetivos singulares. Mas Quijano (1992) e Mignolo (2010) propõem um duplo processo que ecoa com os propósitos do exercício acadêmico que definem esta tese. Na busca por uma nova gramática da decolonialidade, os autores defendem a necessidade de um desprendimento e depois de uma reconstrução. O desprendimento é o exercício de análise da retórica da modernidade e da lógica da racionalidade e a reconstrução vem no seu percalço refazendo o conhecimento a partir das categorias de pensamentos e das formas de vida antes subjugadas, um exercício de desobediência epistêmica que leva à criação de um novo vocabulário decolonial (MIGNOLO, 2010).

O que proponho para esta tese, portanto, é que para decolonizar é preciso primeiro apontar as permanências da colonialidade. Nesse caso, busco permanências na forma como um determinado conhecimento é construído. Para decolonizar o comum, entendido como um conceito teórico, um discurso político e uma realidade prática (TONUCCI FILHO, 2017) é preciso examinar as epistemologias constitutivas das interpretações teóricas, as intenções e interações políticas por trás dos discursos e as hierarquias presentes na análise das práticas sociais.

Esse exercício, no entanto, não pode ser apenas de desconstrução. É necessário que o ato de decolonizar inclua também o esforço em direção à reconstrução, que não precisa ser somente epistemológica e pode assumir formas históricas, políticas, éticas ou mesmo filosóficas. Neste trabalho, ela segue em uma confluência entre histórias e epistemologias. A forma como essa reconstrução se dá leva um pouco da ideia de

reedição, proposta por Bispo (2015; 2018): um novo olhar para a trajetória do comum no Brasil. Essa reedição, no entanto, adota formas mais conciliatórias do que as propostas originalmente pelo autor, e não se resume a uma reedição feita “apenas por brasileiros”. Nesse caso, a conciliação vem por meio da ideia de transmodernidade, que apresento a seguir. Ao final, tal reedição também se alinha com a proposta de reconstrução elaborada por Quijano e Mignolo (2010), já que assume a relevância da história como uma ferramenta útil para compreensão das relações sociais, mas tenta recontá-la a partir das vozes e da cultura dos próprios colonizados.

### 2.3.1 Reconhecer as permanências

Como antecipado, neste trabalho proponho reconhecer a permanência da colonialidade por meio de duas categorias distintas. A primeira é a permanente *reificação* e a segunda é a permanente *dependência*. As duas categorias vão balizar a leitura que será feita no próximo capítulo, sobre o comum. Elas também ajudarão nos ensaios sobre os comuns brasileiros do terceiro capítulo. Mas, antes de explicar o que entendo por cada uma dessas categorias, é preciso enfrentar a contradição de colocar em diálogo autores, grupos e linhas de pensamento que surgiram de rompimentos e críticas explícitas entre si.

O jeito mais simples de abordar essa suposta incoerência é me reportar aos próprios autores pós-coloniais e decoloniais que em situações específicas expressaram a complementaridade entre os dois campos e, principalmente, a congruência dos objetivos de cada um deles — a saber, a transformação social por meio da libertação colonial. Assim, defendo, em concordância com Hall (1996), que os projetos se assemelham na contraposição entre duas epistemologias distintas: uma da lógica linear, racional e sucessiva; e outra, da desconstrução. Embora a radicalidade da proposta epistemológica de cada uma das correntes seja diversa, não é possível ignorar que em ambos os casos a desconstrução representa “uma resposta à [sic.] uma necessidade genuína, a necessidade de superar uma crise de entendimento produzida pela inabilidade das velhas categorias para explicar o mundo” (HALL, 1996, p. 256). Do mesmo modo, Mignolo (2008) desfaz a ideia de que o decolonial é um projeto avesso ao pós-colonial ou mesmo aos estudos subalternos com os quais rompe na década de

1990. Ao invés de contrapor as linhas teóricas, ele insiste que a perspectiva decolonial é mais uma opção possível à “monocultura do saber” representada pelo privilégio Europeu na produção do conhecimento. Deste modo, apresento, a seguir, as duas permanências elaboradas a partir das correntes teóricas às quais este trabalho mais recorre.

A primeira delas, a permanente reificação, refere-se a como a construção da relação de alteridade a partir da modernidade se deu de forma hierárquica, o que permitiu, dentre outras coisas, que o ‘outro’ fosse transformado em objeto. Essa reificação cumpriu papéis diversos, e em várias instâncias é um processo que ainda não foi superado.

A produção de conhecimento estabelecida pela relação sujeito-objeto revela vários problemas do fazer científico moderno, que já foram questionados por correntes diversas, do pós-estruturalismo ao decolonial. O paradigma da racionalidade moderna — e sua ciência positivista — pressupõe um sujeito isolado e neutro ao seu entorno, que observa um objeto isolado e detentor de propriedades imutáveis, conformadoras de uma identidade única. Esse método de pensamento, transformado em universal, é resultado de um contexto histórico específico, e está sujeito a vários questionamentos.<sup>40</sup> Dentre eles, está a própria ideia de que o conhecimento se define por uma relação entre o indivíduo e algo exterior a ele.

Para Quijano (1992), essa forma de pensar o conhecimento serve à lógica da propriedade que o sistema econômico vigente — capitalismo — impõe a todas as relações humanas, como uma relação entre um indivíduo e alguma coisa. Contudo, em ambos os casos — tanto na produção de conhecimento como no estabelecimento da propriedade — não é de fato uma relação entre sujeito-objeto o que se estabelece, mas sim uma relação entre sujeitos (intersubjetiva) a respeito de um objeto. Sob essa nova lógica, seria possível argumentar que a racionalidade moderna estabelece preceitos que são fundamentais para a colonização, e que ao mesmo tempo só puderam ser elaborados como parte de uma estrutura de poder que implicava na dominação colonial europeia (QUIJANO, 1992). Primeiro, a individualização do sujeito, que passa pela ausência

---

<sup>40</sup> Faço uma discussão mais aprofundada sobre o pensamento moderno e as ciências positivistas, bem como apresento as críticas elaboradas a elas pelas correntes pós-moderna e pós-estrutural na minha dissertação de mestrado, da qual esse trabalho seria uma continuidade. Ver mais em: CRUZ, M., 2017.

radical do outro e permite omitir ou mesmo tornar invisíveis todos os sujeitos fora do contexto europeu. Depois, a própria separação entre o sujeito e o objeto, que na percepção ocidental em formação acaba se traduzindo na distinção entre o sujeito-racional-europeu e os objetos-primitivos-colonizados. Segundo Quijano (1992), a identidade ocidental, construída a partir da relação com outras culturas, se forma em meios hierárquicos, admitindo as diferenças como desigualdades e as desigualdades como justificativa para a dominação.

O mesmo processo de reificação é o que permite a criação do Oriente como objeto de análise e estudos por parte do Ocidente, de acordo com o crítico literário palestino Edward Said (2007). Para o autor, a distinção entre Oriente e Ocidente foi construída ao longo do tempo por meio do discurso, da história, da literatura e do academicismo, configurando assim um processo histórico que desencadeou um modo de pensamento hegemônico.<sup>41</sup> O objetivo do trabalho de Said (2007) é justamente demonstrar como se constitui tal processo de distinção e como a naturalização dessa diferença, ou seja, a naturalização do *orientalismo*, contribuiu para manter as assimetrias e a dominação ocidental sobre o resto do mundo. As interseções entre as causas e efeitos do orientalismo se sobrepõem também àquelas dos processos de colonização. Nesse caso, porém, o foco de Said (2007) recaiu sobre os países do Oriente Médio e sobre os avanços imperialistas, principalmente a partir do final do século XVII. Na perspectiva do autor, a grande tarefa do pós-colonial seria justamente criar formas alternativas e contemporâneas de estudar povos e culturas por outras perspectivas, que não a perspectiva eurocêntrica dominante, de formas não repressivas ou manipuladoras, evitando os reducionismos empíricos e as generalizações simplistas.

Igualmente, Nêgo Bispo (2015; 2018) vai discutir a reificação do sujeito colonizado como forma de dominação, principalmente por meio da escrita e do

---

<sup>41</sup> A dualidade entre dois contextos distintos na relação entre os países em escala mundial é a lógica por trás de outras distinções que surgem em diversos campos do conhecimento e que empregamos com constância no decorrer do trabalho. Diferenciações entre Norte e Sul global, entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, entre países centrais e periféricos, todas elas respondem a uma construção histórica que, embora seja cada vez mais questionada em termos de seu essencialismo ou localização geográfica, ainda evidencia relações de poder em curso.

exercício acadêmico. O processo de “dominação pelas palavras” é apresentado como uma tática do período colonial, quando o homem branco negava as autodenominações das populações nativas e dava a elas novos nomes — nomes coloniais que usamos até hoje porque foram os que tiveram o seu registro escrito. Essa denominação generalizada era feita com o objetivo de quebrar as identidades existentes, transformar esses sujeitos em objetos, desumanizá-los (BISPO, 2015). É assim que as diversas populações autóctones, que Bispo nomeia de povos pindorâmicos, são reduzidos a “indíos”. Do mesmo modo, as diversas etnias africanas, reduzidas a “negros”: “Isso porque para os cristãos é necessário justificar que essas pessoas são apenas ‘coisas’, que elas não têm ‘alma’ e que, por isso, delas podem se utilizar como bem quiserem” (BISPO, 2015, p. 29).

Depois, é o Estado moderno que, ainda pela escrita, se impõe de forma violenta, fazendo dela a única forma de garantir às comunidades tradicionais os seus direitos costumeiros. Bispo (2015) relata que sua comunidade só passou a sentir necessidade de alguém que soubesse ler e escrever quando os contratos e acordos antes firmados oralmente passaram a ser quebrados, e quando o Estado impôs a escritura como única garantia de permanência em suas terras. Aos poucos, a imposição da escrita se torna um projeto de destruição das tradições quilombolas:

Na ditadura militar, além dos confrontos físicos, aconteceu também um confronto sutil, porém muito mais sofisticado que envolveu os mais diversos setores da sociedade brasileira. Falo da tentativa de desmantelamento e de substituição compulsória dos saberes tradicionais, transmitidos oralmente de geração a geração, por meio da imposição dos saberes acadêmicos transferidos através da linguagem escrita. A partir de então, o acesso à linguagem escrita que sempre foi negado as [sic] comunidades contra colonizadores, lhes foi oferecido como oportunidade de “melhoria” das suas condições de vida (BISPO, 2015, p. 52).

Em tempo, os quilombolas aprendem a usar a palavra como um jucá.<sup>42</sup> Sendo a palavra escrita e as leis dos homens brancos as armas dos colonizadores, os contracolonizadores aprendem a usá-la a seu favor. É assim que Bispo enxerga, por

---

<sup>42</sup> Jucá é o nome dado a uma grande arte de defesa que consiste em transformar as armas dos inimigos em sua própria ferramenta de defesa (BISPO, 2018).

exemplo, os avanços que as comunidades tradicionais e autóctones alcançaram com a Constituição de 1988, que reconheceu, pela primeira vez, os indígenas e quilombolas como sujeitos. Antes disso, “ser quilombola era ser criminoso e ser indígena era ser selvagem” (BISPO, 2018, p. 48). Uma vez tornados sujeitos pela lei, eles passaram a ter direito às suas terras. Ele não deixa de reconhecer, entretanto, a violência implícita nessa lei das letras que legitima um direito que, pela história, sempre deveria ser garantido:

Discutir a regularização das terras pela escrita não significa concordar com isto, mas significa que adotamos uma arma do inimigo para transformá-la em defesa. Porque quem vai dizer se somos quilombolas não é o documento da terra, é a forma como vamos nos relacionar com ela. E nesse quesito nós e os indígenas confluímos. Confluímos nos territórios, porque nosso território não é apenas a terra, são todos os elementos (BISPO, 2018, p. 51).

A violência da própria escrita pode ser considerada também como parte da segunda permanência que este trabalho pretende abordar: a permanente dependência. Essa dependência recai como uma crítica ao próprio papel da universidade na manutenção da colonialidade. Bispo (2018) dá como exemplo a necessidade imposta pela academia das referências bibliográficas para legitimar trajetórias que estão tão visíveis e palpáveis materialmente que poderiam ser sentidas e registradas de várias maneiras, não só pelo texto científico ou literário. Esse engessamento é parte de um saber sintético que, para o autor, compactua com o projeto colonial. Bispo acredita que a academia só será capaz de um saber orgânico quando reconhecer o que não sabe, e se dispor a aprender ao invés de ensinar. Nesse momento, será possível uma confluência de saberes diversos, o diálogo com as mais diversas manifestações culturais e o estabelecimento de “um processo de equilíbrio entre as civilizações diversas desse lugar” (BISPO, 2018, p. 51). A crítica do autor desconsidera, entretanto, que o próprio espaço acadêmico é heterogêneo e em permanente disputa. Embora a dependência à escrita seja um problema incontornável no momento, as possibilidades de transformação não estão em abandoná-la, mas em se confrontar continuamente com sua condição contraditória e, assim como os quilombolas, usá-la como um jucá. Essa não seria, obviamente, uma pauta isolada do movimento quilombola ou dos movimentos

indígenas. Ao contrário, pensada como jucá, a escrita pode ser também um exercício e um espaço de confluência e resistência, tal como o autor propõe.

Uma última permanente dependência que seria importante abordar é a dependência econômica, entrevista aqui por meio da Teoria da Dependência. O economista brasileiro Theotonio dos Santos (2016; 2018) insere o surgimento da Teoria da Dependência no contexto de criação da Comissão Econômica para a América Latina (CEPAL).<sup>43</sup> De acordo com o autor, o trabalho iniciado com a CEPAL reforçava a necessidade de ponderar a especificidade da experiência econômica da América Latina dentro de um sistema mundial dividido entre países centrais e outros periféricos (DOS SANTOS, 2016).

O golpe militar de 1964, no Brasil, assim como outros processos militares conduzidos por uma política de contrainsurreição na América Latina, contribuiu para a convergência de diversos pensadores brasileiros e latino-americanos exilados no Chile, sede da Comissão. A influência direta dos Estados Unidos em cada um desses processos reforçou a necessidade de compreender as “dinâmicas socioeconômicas, políticas e culturais que conduziam a essas fórmulas de autoritarismo” (DOS SANTOS, 2016, p. 20). Assim, o comitê se tornou uma escola de pensamento crítico à economia tradicional, elaborando conceitos e propostas relevantes para compreensão das relações capitalistas globais e do crescimento econômico na América Latina. Para Dos Santos (2018), a CEPAL representou o “auge da ideologia nacional-desenvolvimentista na América Latina”, com grande reverberação em todos os países terceiro mundistas. A Teoria da Dependência, por sua vez, surgiu na década de 1960 como um contraponto às teses desenvolvimentistas vigentes. No Brasil, ela teve como principais autores, além de Theotonio dos Santos, Vânia Bambilra e Ruy Mauro Marini.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Fundada em 1948, pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas, a CEPAL buscava, por meio do esforço acadêmico e institucional, garantir não só a independência política frente às pressões diplomáticas e militares dos países centrais, mas também uma independência econômica capaz de garantir aos Estados nacionais o pleno desenvolvimento e bem-estar social (DOS SANTOS, 2018). Seus trabalhos tiveram grande influência no pensamento crítico brasileiro entre as décadas de 1950 e 1970. Entre os trabalhos mais relevantes estão os desenvolvidos pelo economista Celso Furtado, sobre o subdesenvolvimento. Os estudos desenvolvidos por Furtado no seu período cepalino foram fundamentais para o Plano de Metas, do governo de Juscelino Kubitschek. Parte desse trabalho colaborava e integrava também o próprio debate dependendista da década de 1960.

<sup>44</sup> Devido ao exílio forçado no Chile, várias figuras importantes do cenário teórico e político brasileiro (principalmente pós-processo de redemocratização) passaram pela CEPAL ou contribuíram e/ou participaram indiretamente dos debates acerca do subdesenvolvimento e da dependência. Dentre elas,

A teoria do desenvolvimento enxergava o atraso estrutural dos países periféricos como uma consequência de sua condição pré-capitalista, um problema que seria resolvido, como já exposto, pela inserção das economias atrasadas no capitalismo moderno. O trabalho desenvolvido por autores cepalinos dava início a uma análise crítica desse pressuposto, entendendo nosso ‘atraso’ econômico como parte de um sistema centro-periferia que requeria medidas desenvolvimentistas e processos de industrialização específicos, num modelo teórico reconhecido amplamente pela diáde desenvolvimento-subdesenvolvimento.<sup>45</sup> A teoria da dependência, por sua vez, rompe com a visão desenvolvimentista ao mostrar que a industrialização não seria capaz de prover a autonomia política esperada justamente porque essa mesma industrialização era controlada pelo capital internacional, “baseado na empresa multinacional” que continuava ditando as regras do jogo desde os grandes centros da economia mundial (DOS SANTOS, 2018).

A contribuição da teoria da dependência está justamente em compreender que o dito atraso das economias periféricas não tinha nada de conjuntural. Ao contrário, essa condição teve papel fundamental na manutenção das relações capitalistas em escala global. Em outras palavras, o desenvolvimento dos países centrais se alimenta do subdesenvolvimento dos países do sul e, enquanto as relações de poder nessa escala não forem contestadas, pouco irá se transformar em escalas nacionais. Deste modo, a teoria da dependência busca mostrar como operam as relações de poder econômico e político dentro de um contexto que também pode ser interpretado na chave da modernidade/colonialidade. O desenvolvimento, tomado como fenômeno universal e marco temporal que caberia a todos os países alcançar, é o elemento chave dessa imposição. Como explica Dos Santos (2018), o conceito é forjado por meio de valores ligados à racionalidade econômica moderna, pautada pela produtividade máxima, a criação de poupança e a acumulação permanente de riquezas. No esteio desse

---

uma das mais controversas é o ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, que faz parte de uma vertente “dissidente” da Teoria da Dependência. Theotonio (2018) considera que FHC, entre outros, fazia parte de uma corrente marxista ortodoxa dentro da Teoria da Dependência.

<sup>45</sup> A crítica à economia neoclássica é feita por Raúl Prebisch já nos primeiros anos do CEPAL. Para o economista argentino, o subdesenvolvimento estava estreitamente relacionado com a expansão dos países industrializados e, desse modo, desenvolvimento e subdesenvolvimento se conformavam como aspectos complementares de um mesmo processo geral (DOS SANTOS, 2018).

desenvolvimento, os mesmos países centrais se mantêm detentores das tecnologias necessárias para garantir o crescimento. Essas tecnologias são inseridas em contextos periféricos de acordo com os interesses hegemônicos. Assim, as transformações econômicas e políticas dos países do Sul global foram e continuam sendo pautadas por uma agenda internacional. Os interesses do capital global desenham, em grande medida, até mesmo os nossos ‘avanços’ (DOS SANTOS, 2018). Outra noção importante para o debate da dependência vem da ideia de subimperialismo, contribuição do economista e pesquisador Rui Mauro Marini (2012) para tratar das formas como as economias dependentes reproduziam internamente ou entre si mesmas as relações de exploração que os países desenvolvidos direcionavam ao continente latino-americano (MARINI, 2012).

Dentre todas, entretanto, a contribuição que mais se insere no contexto deste trabalho vem da obra de André Gunder Frank (1980), que se dedica especialmente a desmistificar outra visão historicamente deturpada, que determina um caráter feudal na colonização do continente latino-americano. Parte dessa narrativa reforçava a necessidade de um processo de mercantilização e industrialização nos moldes europeus, como forma de se alcançar o desenvolvimento. Contudo, conforme expõem os autores dependendistas, a América Latina não vivia um feudalismo atrasado que só poderia ser superado por meio do estabelecimento de um capitalismo moderno; ao contrário, já surgia como colônia dentro de um sistema capitalista mercantil (GUNDER FRANK, 1980).

Esse reposicionamento do papel das colônias nas engrenagens do nascente capitalismo permite uma reinterpretação das dinâmicas de apropriação e desapropriação de terras, recursos e vidas que transcorrem no continente desde a invasão Ibérica. Com isso, também se torna possível uma reavaliação das condições nas quais as relações servis e escravistas aqui se fixaram. A proposta deste trabalho é abrir esse debate para o contexto colonial brasileiro, considerando, como será visto no próximo capítulo, a importância histórica dos processos de despossessão e de acumulação primitiva para o debate do comum.

### **2.3.2 Propor rupturas e reedições**

O filósofo argentino Enrique Dussel desenvolveu os fundamentos da Filosofia da Libertação, a partir da década de 1970, mas seu conceito de transmodernidade aparece pela primeira vez no artigo *Transmodernidad y interculturalidad*, publicado em 2005, quando o autor já se encontrava radicado no México. A Filosofia da Libertação desenvolveu-se a partir de um contexto de ruptura histórica inserido no amplo movimento de reivindicações populares e estudantis de 1968: a transição de um mundo metropolitano e de um mundo colonial para as relações entre centro e periferia. Essa mudança não tem apenas um caráter terminológico, mas também um significado conceitual que, segundo Dussel (2005, p. 05), “permitia romper com o conceito substancialista de cultura, descobrindo suas fraturas internas (dentro de cada cultura) e dentre elas”. Com a desconstrução da cultura, é possível reconsiderar a questão filosófica da *localização*. As relações entre diferentes culturas passavam a ser observadas a partir da realização de que foram todas sobredeterminadas pelo colonialismo. Foram se estabelecendo, desde então, uma série de diálogos “Sul-Sul” que ajudaram a construir um novo panorama sobre as grandes culturas mundiais (DUSSEL, 2016).

A narrativa da libertação das antigas nações coloniais passava pela realização de um duplo processo de colonização. Argumentos a favor e contra os movimentos de emancipação liderados principalmente por “elites ilustradas neocoloniais” recolocava em debate as relações de colonialidade política e destacava a manutenção de uma série de assimetrias de dominação global. Para o autor, essas assimetrias se expressavam tanto na cultura ocidental, metropolitana e eurocêntrica, que pretendia aniquilar todas as culturas periféricas, quanto na fragmentação das próprias culturas pós-coloniais. Estas últimas, cindidas entre as elites neocoloniais (ligadas aos seus antigos impérios) e a população, que se mantinha fiel às suas tradições e defendia (por vezes, de forma fundamentalista) a imposição de uma cultura capitalista moderna. Nesse cenário, a Filosofia da Libertação surgia como o caminho crítico para a ascensão de uma nova ‘elite’, articulada aos interesses dos oprimidos, em busca de uma “libertação da cultura popular”:

A cultura, como cultura popular, longe de ser uma cultura menor, é o centro menos contaminado e [mais] radiante da resistência do oprimido contra o opressor (...). Para criar algo novo, há de se ter uma palavra nova que irrompe a partir da exterioridade. Esta exterioridade

é o próprio povo que, embora oprimido pelo sistema, é o mais distante em relação a este (DUSSEL, 1973, p. 147 APUD DUSSEL, 2016, p. 53).

Para Dussel (2016), como parte de uma cultura popular, o projeto de libertação tinha como missão diferenciar o *popular*, o *povo* e o *populismo*, num esforço de radicalização do primeiro de forma a distanciá-lo de suas versões mais fundamentalistas. Partindo do pressuposto marxista de que cada cultura responde a um contexto material específico, o autor questiona as tipologias culturais existentes, propondo um novo quadro epistemológico, explicado pela a citação abaixo:

*A cultura imperial* (supostamente universal) não é a mesmo [sic.] que a *cultura nacional* (que não é idêntica à popular), que a *cultura ilustrada* da elite neocolonial (o que nem sempre é burguesa, mas sim oligárquica), que a *cultura de massa* (que é alienante e unidimensional, tanto no centro como na periferia), e também não é o mesmo que cultura popular (DUSSEL, 1980, p. 72 APUD DUSSEL, 2016, p. 55, grifos do autor).

Era importante separar a cultura popular de uma cultura populista. Enquanto a última estava inserida nas culturas burguesas e oligárquicas das elites ou na cultura do proletariado e do campesinato, a primeira corresponderia a um setor de explorados e oprimidos que mantiveram uma alteridade classificada como folclórica e que foram engolidas pela visão monolítica que se havia construído da cultura latino-americana até então. Essa distinção entre as duas formas culturais era o objetivo de parte do projeto decolonial que buscava ‘re-situar’ a América Latina dentro da história mundial, o que por sua vez exigia revisar completamente o que se entendia por história mundial (DUSSEL, 2016). Esse é igualmente o esforço empreendido neste trabalho, na tentativa de reposicionar a formação cultural brasileira, principalmente por meio das populações tradicionais, normalmente consideradas minoritárias e secundárias, mas que, como veremos, são partes fundantes da conformação do povo brasileiro.

A tarefa de Dussel, contudo, não se limitava a reconstruir a história a partir de uma perspectiva exterior, mas também de repensar a própria noção de modernidade, que, como vimos, é essencialmente eurocêntrica. Ela fazia parte de um esforço de pensamento ‘pós-moderno’, que não se inseria, contudo, na discussão da pós-modernidade eurocentrada da década de 1980. Esse esforço procurava encarar os desafios do diálogo multicultural recusando uma suposta solução rápida para a inclusão

da alteridade, principalmente como crítica ao multiculturalismo liberal, que imaginava — com ‘otimismo’ ingênuo — ser possível o diálogo simétrico entre culturas que concretamente se encontravam em situações bastante assimétricas. (Dussel, 2016).

No multiculturalismo liberal diferentes culturas são adulteradas ou desmanteladas ao serem transformadas em produtos culturais, mesmo que isso se faça na tentativa de salvá-las valorizando ou prezando pelo seu isolamento. Isso porque, ao aceitar o Estado Liberal multicultural, aqueles que se incluem no diálogo estão também aceitando uma forma institucional, que é a expressão da cultura ocidental, que sobrevive da restrição a todas as demais culturas (DUSSEL, 2016). Esse é um debate relevante ao debate de decolonização do comum, e neste trabalho principalmente no que concerne o comum de comunidades tradicionais, como veremos adiante. Ao prezar pela valorização ou pela manutenção de comunidades e fazeres tradicionais, é preciso cuidado para não os transformar em um produto cultural. Nos termos de Dussel (2016), é preciso desfazer-se da ingenuidade da idealização de uma cultura tradicional que possa ser contraposta simetricamente às culturas ocidentais.

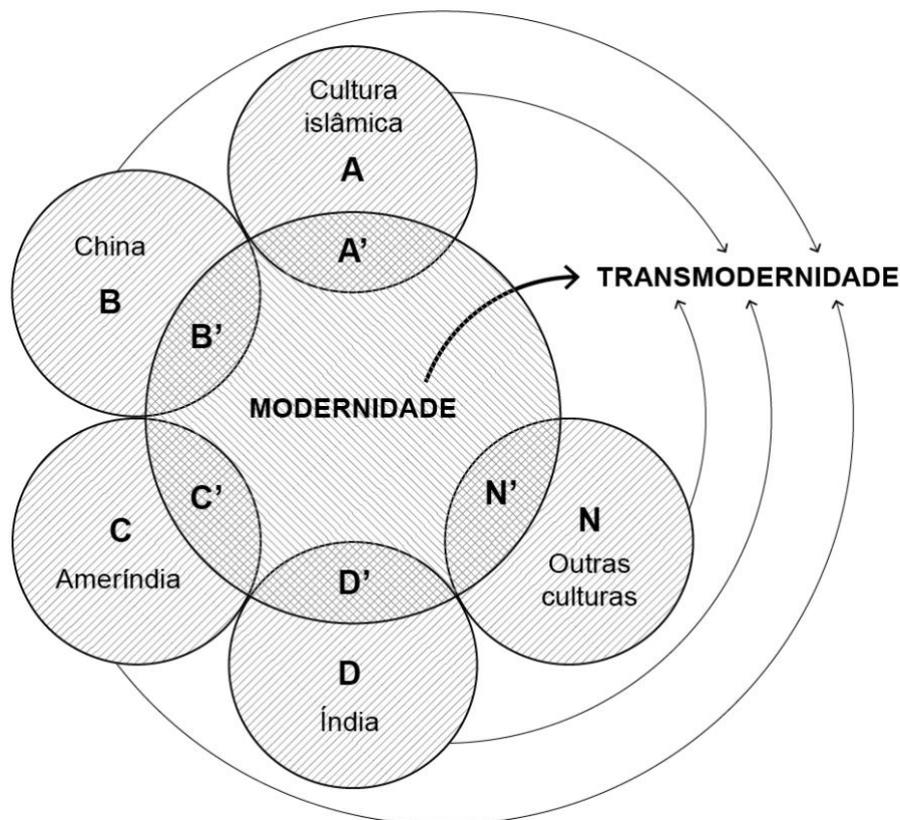
E qual seria, então, uma possível solução para o diálogo cultural em contextos materiais assimétricos? Para o autor, toda a discussão do multiculturalismo, desenvolvida nas décadas de 1970 e 1980, levou à maturação da ideia de *transmodernidade* como “superação explícita do conceito de pós-modernidade” (DUSSEL, 2016, p. 61). Seu argumento compreende primeiro negar a hegemonia cultural da Europa como simultânea à sua ascensão econômica, separando a relação de centralidade que esta ocupou no mercado mundial dos fenômenos que compõem o primeiro sistema-mundo: capitalismo, colonização, Modernidade. A Europa torna-se centro apenas após se tornar moderna, o que significa reconhecer que, ainda durante a colonização, outras regiões do mundo tinham grande peso produtivo-econômico no mercado mundial — um argumento corroborado por Mignolo (2010), no início deste capítulo. Assim, a hegemonia da Europa teria compreendido um tempo demasiado curto para transformar, com tanta profundidade, tantas culturas milenares, incluídas aí as culturas da América Latina:

Essas culturas foram, em parte, colonizadas, (...) mas a maior parte de suas estruturas de valores foram sobretudo excluídas, desprezadas, negadas ignoradas mais do que aniquiladas. O sistema econômico e político foi dominado no exercício do poder colonial e da acumulação

gigantesca de riqueza, mas essas culturas têm sido interpretadas como desprezíveis, insignificantes, sem importância e inúteis. Esse desprezo, no entanto, permitiu-lhes sobreviver em silêncio, desdenhadas simultaneamente por suas próprias elites modernizadas e ocidentalizadas (DUSSEL, 2016, p. 62).

Reclamar as culturas mundiais como “vivas”, mesmo que transformadas no processo de conviver e responder aos desafios da modernidade, restitui as mesmas, não como pós-modernas, mas como pré-modernas (DUSSEL, 2016). Nessa visão, o pré-moderno perde seu caráter arcaico e primitivo — atribuído pela narrativa da própria modernidade — para assumir sua existência anterior à opressão colonial. As culturas pré-modernas sobreviveram nos interstícios da modernidade ocidental, transformando-se, adaptando-se, mesmo que apagadas e desvalorizadas nesse percurso. A adaptabilidade, nesse caso, é um ponto-chave. Essa nova forma de cultura transmoderna seria capaz, portanto, de assumir uma forma diferente de diálogo intercultural, um diálogo transversal, levando em conta a assimetria existente, porque sem o corte da modernidade a alteridade passa a ter outro sentido. Assim, todas as categorias que estão fora do alcance ou subjugadas pelas estruturas de valor euro-americanas/modernas são incluídas no debate transmoderno (DUSSEL, 2016).

**Figura 4 - Da modernidade à transmodernidade**



Fonte: elaborado pela autora, a partir de Dussel (2016).

Por fim, Dussel (2016) levanta questões igualmente importantes sobre um processo de decolonização do próprio pesquisador. Para o autor, esse processo deve começar pela autoavaliação, pelo movimento afirmativo de pesquisa, que insere na autocrítica um processo de autodescobrimento que termina com a sua valorização: “Como se poderá negar o desprezo de si mesmo, senão iniciando pelo caminho para o autodescobrimento do próprio valor?” (DUSSEL, 2016, p. 64). Essa revalorização, que é a valorização do próprio legado, permite voltar o olhar para o passado a fim de recuperar uma identidade que antecede a Modernidade, ou uma nova identidade que evoluiu a partir dela. Isso serve para a história e para o historiador, para a pesquisa e igualmente para o pesquisador. Assim, é possível crescer a partir de uma tradição própria, ao criticá-la com os pressupostos de uma própria cultura. Nesse momento, é importante lembrar que os elementos críticos não precisam ser exclusivamente pré-modernos ou pós-modernos. Perspectivas da modernidade não precisam ser automaticamente rejeitadas sem a devida análise crítica de seu valor, pois, como afirma Dussel, “não é a Modernidade

que impõe ao intelectual os instrumentos críticos; é o intelectual crítico que controla, administra e escolhe os instrumentos modernos que serão úteis para a reconstrução crítica de sua própria tradição” (DUSSEL, 2016, p. 65).

Dessa forma o processo de decolonizar pode se manter fiel à sua própria tradição, mesmo quando a submete ao exercício crítico, que por sua vez pode se basear em outra cultura — mesmo a moderna — desde que essa seja a melhor opção segundo os critérios do intelectual decolonial. A posição assumida por esse ‘novo intelectual’ é compreendida por Dussel (2016) como “fronteiriça” ou entre duas culturas — sua própria cultura e a cultura moderna. O diálogo intercultural deixa de ser assim uma conversa entre ‘apologistas’ para conformar uma narrativa daqueles que são críticos de sua própria realidade.

Esse movimento de autoavaliação, de exercício crítico dentro de uma tradição própria, e de capacidade de diálogo intercultural não é trivial. Por isso o projeto transmoderno não é só uma metodologia de trabalho, mas também um compromisso com a produção do conhecimento. Em que pese a colonialidade vigente na academia, o exercício transmoderno é também uma forma de resistência e, conforme explica o autor, requer uma dose extra de tempo e amadurecimento na medida em que é preciso mergulhar na própria cultura e ainda assim dominar os textos da cultura hegemônica moderna (DUSSEL, 2016).

Decolonizar envolve, mais do que uma discussão epistemológica, também um projeto político, que se torna mais premente nas atuais conjunturas políticas e econômicas não só no Brasil, mas em toda a América Latina. É por esse caminho que se delineia de forma mais clara a possibilidade de decolonizar o comum, como um exercício de investigação que combina o mergulho naquilo que é próprio e local com o sobrevôo de tudo o que é dominante, na tentativa de fazer costuras entre contextos e realidades materiais assimétricas, sem com isso pretender igualá-las. Mas esse ato não se encerra em si mesmo, e precisa, por sua vez, superar a erudição e o mundo acadêmico, e compartilhar a experiência a partir de outros lugares que não só aqueles institucionalmente determinados.

### **2.3.3 Extrapolar as linhas escritas**

A diversidade epistemológica que sustenta as diferentes críticas à colonialidade deixa claro que não existe uma única forma de se responder à pergunta que orienta este subcapítulo. A proposta deste trabalho, portanto, é apenas uma dentre várias escolhas possíveis para se encaminhar uma prática de reconhecimento e de superação das colonialidades vigentes. Contudo, é preciso reforçar que, independente do formato que assuma, a decolonização certamente não é um projeto que se encerra no exercício acadêmico, assim como reitera Dussel (2016) com seu projeto transmoderno.

Para Mignolo (2018), o giro decolonial é um projeto de desprendimento epistêmico a ser desenvolvido na esfera do social e também no âmbito erudito — um desafio que a crítica pós-colonial e a teoria eurocêntrica ainda não foram capazes de assimilar. Nesse aspecto, contribuição importante é o questionamento ao próprio papel do pesquisador dentro da matriz colonial de poder. Reforçando o argumento, Grosfoguel (2008) enumera hierarquias acadêmicas que subjagam outras formas de produção de conhecimento (como a tradição oral, o folclore e o empirismo) e formalizam um sistema universitário global que é colonizador em sua origem. Ao reconhecer como a própria academia exerce um poder hegemônico, os autores afirmam, cada um à sua maneira, que uma pesquisa decolonial deve se esforçar para construir novas opções de investigação a partir das ruínas do saber colonial (GROSFOGUEL, 2008; DUSSEL, 2016; MIGNOLO, 2018).

Igualmente, Nêgo Bispo (2015; 2018) vai apontar para as formas de colonialidade que a academia perpetua nos saberes tradicionais e não acadêmicos. O autor reitera que o pensamento produzido nas universidades brasileiras é ainda um pensamento sintético, marcadamente produtivista e circunscrito ou limitado nas possibilidades operacionais da escrita. Nessa perspectiva, há nessa produção de conhecimento sintética uma desconexão com a vida, um nível de abstração e hierarquia que precisa ser confrontado:

No dia em que as universidades aprenderem que elas não sabem, no dia em que as universidades toparem aprender as línguas indígenas — em vez de ensinar —, no dia em que as universidades toparem aprender arquitetura indígena e toparem aprender para que servem as plantas da caatinga, no dia em que eles se dispuserem a aprender

conosco como aprendemos um dia com eles, aí teremos uma confluência (BISPO, 2018, p. 51).

A apresentação das correntes teóricas e a análise realizada a partir das colaborações dos autores decoloniais convergem para a ideia de que a colonialidade do saber opera, portanto, por duas frentes complementares. A primeira é externa e diz respeito à importação de teorias, de métodos, conceitos e de leituras da realidade que são normalmente produzidos em contextos europeus e norte-americanos e adotados em outras realidades materiais e históricas por vezes de formas acríticas. Depois, a colonialidade do saber atua no interior da própria produção acadêmica periférica, na forma como ela transforma também seus próprios “sujeitos subalternos” em assunto e assume uma nova hierarquia interna de produção do conhecimento que acaba influenciando não só a relação entre pares, mas igualmente a relação entre academia e sociedade. Essas são armadilhas da produção do conhecimento para as quais é preciso se atentar sempre e não somente no exercício decolonial.

O papel do pesquisador deve ser, portanto, constantemente repensado a partir do reconhecimento de sua posição. Enquanto Dussel (2016) defende um processo de autoavaliação, Mignolo (1993) insiste na necessidade da autocrítica. Esse processo de autocrítica passa, primeiro, por reconhecer as limitações e hierarquias impostas na elaboração de qualquer trabalho. Ele passa igualmente pela desconstrução das exigências de objetividade e neutralidade por parte do pesquisador, e do pressuposto de que as regras disciplinares devem prevalecer sobre desejos e interesses pessoais ou políticos. Por fim a autocrítica deve se dar, também, em termos de subjetividade, reconhecendo que tanto o que está sendo dito — e para quem está sendo dito — como a forma como se diz — e sobre o que se refere — influenciam no que se mantém ou no que se transforma dos discursos coloniais (MIGNOLO, 1993).

Sobretudo, é importante compreender que a crítica colonial, entrevista aqui do pós-colonial ao contracolonial, não é apenas a ‘nova moda acadêmica’ sobre a qual todos têm que se inteirar, mas um processo político que requer repensar a produção do conhecimento como um projeto libertador e reconhecer que a colonialidade inerente ao saber não cessa de existir só porque se fala de um contexto periférico. Ao mesmo tempo, tampouco se deve desconsiderar que o saber científico e a produção de conhecimento são partes de um campo igualmente em disputa, do qual não se pode abrir mão.

Em outra ocasião, quando descreve o objetivo principal da crítica decolonial, Mignolo (2011) afirma que ela deveria ser tida como um modo de sobrevivência e não uma ferramenta de autopromoção, e complementa:

Escusado será dizer que nenhum livro sobre a descolonialidade fará diferença, se nós (intelectuais, estudiosos, jornalistas) não seguirmos a vanguarda da sociedade política global emergente (os denominados “movimentos sociais”) (MIGNOLO, 2011, p.10).

As autocríticas que Mignolo (2018), Grosfoguel (2008) e Bispo (2015) propõem ao pesquisador como forma de “desconstrução” ou de “dessintetização” são centrais, portanto, para que não se promova, através das abordagens decoloniais, novas elucubrações teóricas e culturais do colonialismo, mantendo o campo de estudo encerrado dentro de processos institucionalizados modernos e longe da promoção de novas formas de emancipação política e intelectual. Embora este trabalho não extrapole o espaço das linhas escritas, não deixo de concordar com Mignolo (2011) de que será necessário que a decolonização ocorra por outras vias além da acadêmica. A esperança, nesse caso, é de que o esforço pela reconstrução de saberes, empreendido aqui, seja de fato complementar às pautas de luta dos movimentos pelo comum, que hoje apontam como os sujeitos de vanguarda aos quais o autor se refere.





### 3 SOBRE O COMUM



Os filósofos franceses Pierre Dardot e Christian Laval (2015) afirmam que toda ação política precisa criar uma linguagem própria, a partir da sistematização de experiências e de análises passadas. Se essa premissa se aplica mesmo a toda ação política, então é possível analisar a emergência do comum — e do seu vocabulário de luta —, no final da década de 1990, a partir das experiências vividas à época e da apreciação que se fez delas, desde então.

De acordo com os autores, o debate sobre os comuns surge de lutas e movimentos que têm como ponto convergente a rejeição às políticas neoliberais. Essas lutas, que acontecem primeiro na América Latina,<sup>46</sup> apresentam estratégias e características próprias e são o ponto de partida para as análises que inspiraram o retorno das reivindicações pelas “categorias dos comuns”. Contudo, ainda segundo os autores, essas categorias não foram lembradas ou mobilizadas pelos próprios protagonistas das manifestações que as inspiraram, mas decorrem de uma leitura retroativa feita sobre elas. O retorno do comum e sua construção como um princípio político surge, então, a partir da interpretação e sistematização que “autores muito ligados aos movimentos sociais globais” fazem sobre a investida neoliberal que se inicia no continente latino-americano e, principalmente, sobre as estratégias de resistência adotadas por aqui (DARDOT; LAVAL, 2015). O que os autores deixam de mencionar, entretanto, é que a construção de uma linguagem própria do comum, que motiva essa emergente ação política de alcance global, surge da leitura retroativa que autores do Norte fazem de movimentos de luta da América Latina. Se este trabalho se propõe a decolonizar o comum, é preciso ao menos questionar: quais seriam as implicações de tal leitura?

A crítica por trás dessa constatação não significa um mero dualismo, protecionismo ou a busca pela exclusividade de interpretação das experiências latino-americanas e, tampouco, implica na incapacidade de autores diversos analisarem as estratégias dos movimentos locais, cujas causas têm implicações globais. Pelo contrário, se é enfrentada atualmente a investida internacional de uma nova lógica

---

<sup>46</sup> De acordo com os autores, a América Latina é o local onde essas manifestações se iniciam porque é a primeira região do mundo submetida às políticas neoliberais dos grandes organismos internacionais e especialmente dos planos de ajuste estrutural do Fundo Monetário Internacional (DARDOT; LAVAL, 2015).

neoliberal, então é imprescindível que formas de resistência também se articulem globalmente (mesmo que esta não seja uma proposta defendida por todos os autores decoloniais). A crítica está, antes, no questionamento de como essa interpretação é construída, pautada no diálogo entre quais atores, influenciada por quais experiências políticas e embasadas em quais visões de mundo.

Por exemplo, junto à explicação de como surgem as pautas em defesa do comum no mundo, Dardot e Laval (2015) citam como principal movimento de referência a luta contra a privatização da água em Cochabamba<sup>47</sup> e, como principal texto de referência, o artigo publicado pela jornalista e ativista canadense Naomi Klein (2001). O texto de Klein (2001) não se refere intensivamente ao episódio boliviano, mas ele aparece dentre os vários exemplos de privatizações contestadas, revertidas ou evitadas por movimentos populares, no final da década de 1990. Fundamentados em Klein (2001), Dardot e Laval (2015, p. 123) procedem então para afirmar que uma das características mais importantes desse retorno ao comum é de que “não se trata mais de recorrer ao Estado em defesa das populações, mas de promover formas de controle democrático dos recursos comuns”. Acontece, contudo, que na visão dos filósofos a solução para o dilema da água em Cochabamba não se deu pelo controle democrático da água porque, embora não tenha sido privatizada, continuou sob gestão municipal. Para eles, o resultado do processo político boliviano deixa então de ser bem sucedido porque foi barrado por um modelo de gestão desenvolvimentista (DARDOT; LAVAL, 2015). Mas, ora, se a linguagem da ação política deve se basear nas experiências passadas e se a luta pela água de Cochabamba era uma das referências para o retorno do comum, então porque consideram a ação mal sucedida e não entrever na própria elaboração política uma contradição?

A recusa imediata ao Estado como traço fundamental do comum poderia ser entendida como uma forma de colonialidade política, à medida que não só limita as possibilidades de se imaginar como os processos de autogestão poderiam acontecer com aportes do governo estatal, como também impede que populações assumam uma

---

<sup>47</sup> De acordo com os autores, foram a “batalha da água” e, em seguida, a “batalha do gás”, na Bolívia, as lutas que deram esperanças de outras vitórias em outros campos e começaram a popularizar o “retorno dos comuns” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 125).

postura crítica sem necessariamente abdicar da disputa pelo Estado.<sup>48</sup> Essa recusa refere-se igualmente a uma série de disparidades históricas e geopolíticas entre os países, que são apagadas no processo de globalização do discurso político do comum. Se por um lado é reconhecido que o Estado em questão é um “Estado-empresa”, como definem Dardot e Laval (2015); por outro, a alternativa de “abandoná-lo” não é uma unanimidade para os movimentos de resistência, nem mesmo para os que se envolvem diretamente com a luta pelo comum, como foi o caso de Cochabamba.

A ideia de comum acabou se tornando global tanto no que diz respeito à diversidade de recursos e práticas que abrange quanto no que concerne às populações às quais se projeta (DARDOT; LAVAL, 2015). Mas o exemplo de Cochabamba evidencia as distâncias que permanecem entre as partes de um projeto que a princípio pretende aproximar. Ser global e inconteste é uma tarefa impossível, claro. Por isso, defendo que é preciso imaginar versões de comum que se adequem a realidades distintas, inserindo-as de forma transversal em um diálogo transmoderno, assim como propõe Dussel (2016). Nesta tese, esforço-me para compreender os comuns a partir de uma perspectiva histórica brasileira e, ao mesmo tempo, espero que os comuns permitam reavaliar e ressignificar dialeticamente a própria análise histórica do Brasil.

No presente capítulo, dedico-me a apresentar as diferentes abordagens teóricas existentes sobre o comum. Além de elaborar uma revisão bibliográfica, ensaio também uma leitura crítica apontando para as permanências da colonialidade. Ao assinalar processos e traços de colonialidade nos discursos e nas construções teóricas do comum, não o faço como forma de deslegitimar os debates e conhecimentos construídos. Antes, o que interessa é encontrar formas de inserir outras categorias, apagadas, desconsideradas ou simplesmente desconhecidas pelas estruturas da modernidade/colonialidade, num exercício experimental de “revisão transmoderna”.

Dividido em quatro seções, o capítulo começa com as “origens” do comum, propondo uma recuperação histórica e etimológica do conceito. O foco da discussão recai principalmente sobre as contribuições do historiador Peter Linebaugh (2008), a

---

<sup>48</sup> Sobre essa possibilidade, o geógrafo e ativista brasileiro Marcelo Lopes de Souza (2010) apresenta uma possível abordagem que não prescinde totalmente da institucionalidade e dos recursos do Estado, mas que busca uma conciliação entre estes e outras formas mais autônomas de tomada de decisão. Ver: SOUZA, 2010.

partir dos processos históricos que desencadearam a emergência e também o apagamento do comum na história da Inglaterra medieval. Nessa narrativa, procuro evidenciar como o apagamento do comum tem proporções maiores e mais interligadas à história inglesa do que Linebaugh apresenta.

A segunda seção trata das duas tragédias do comum, uma forma de apresentar os dois processos que normalmente ilustram argumentos contemporâneos de descrédito e de recusa ao comum. Um deles está nas projeções catastróficas da ecologia neomalthusiana, de Garret Hardin (1968), que determina o esgotamento dos recursos comuns sem a instituição da propriedade. O outro se baseia na descrença ao projeto político do comum a partir das três experiências do comunismo, tais como expostas por Dardot e Laval (2015).

A terceira seção analisa as diferentes abordagens contemporâneas do comum, que vão do conjunto de recursos comuns ao princípio político das lutas. Tal retrospectiva envolve os trabalhos de Elinor Ostrom (1990); David Bollier (2014); Michael Hardt e Antonio Negri (2009) e, novamente, de Dardot e Laval (2015). A noção de comum como princípio político, proposta inicialmente por Negri e Hardt, e depois reformulada por Dardot e Laval, apresenta o conceito como uma alternativa de luta capaz de transpor especificidades locais e se tornar um projeto anticapitalista de escala global. Nesse caso, o projeto dos autores precisa ser confrontado com os argumentos decoloniais, que defendem que uma causa global realmente emancipatória não pode prescindir de se desfazer das hierarquias do ocidentalismo.

A quarta e última seção apresenta as especificidades do comum urbano, baseando-se principalmente no trabalho de João Tonucci Filho (2017). O autor é responsável por reunir e sistematizar as recentes contribuições para a apreensão da dimensão urbana do comum, e desenvolve seu próprio argumento sobre o comum urbano a partir da teoria lefebvriana. Além de contribuir com a apresentação da literatura existente sobre o tema, o trabalho do autor ajuda a avançar substancialmente no debate do tema no contexto do Sul global e serve como base para as discussões que se seguirão no último capítulo.

### 3.1 ‘Origens’ do comum

Duas definições podem ser apresentadas como uma boa síntese de introdução ao comum, enquanto buscam representar a somatória dos diferentes sentidos que o termo assumiu com o tempo, nem sempre de formas simultâneas. A mais reconhecida delas é a tríade que define o comum como um processo que envolve: (I) práticas, recursos e espaços que são (II) produzidos, geridos ou mantidos por uma (III) comunidade específica, em regimes de propriedade que desafiam a usual dicotomia entre propriedade pública e privada.

Outra síntese possível é proposta pelo economista e urbanista brasileiro João Tonucci Filho (2017), para quem o comum deve ser compreendido indissociavelmente como um conceito teórico, um discurso político e uma realidade prática:

Como realidade, o comum refere-se a uma pluralidade de práticas sociais de compartilhamento, cooperação e autogestão; como conceito, diz respeito às representações abstratas e interpretações teóricas de tal realidade; e como discurso político orienta projetos e experiências de emancipação para além do Estado e do mercado (TONUCCI FILHO, 2017, p. 36).

Penso que é possível imaginar essa construção teórica do comum como um palimpsesto, ou seja, o acúmulo de vários registros históricos, teóricos e empíricos que resultaram na formulação que atualmente se tem como verdadeira. Seguindo um raciocínio decolonial, é igualmente possível argumentar que, no decorrer dessa construção, algumas camadas receberam destaques em relação a outras e que essa preferência ou hierarquia entre elas tem influências diretas na formulação que hoje tomamos como referência sobre o termo. Por isso, neste subcapítulo, procuro desvelar estratos já conhecidos que compõem os diferentes sentidos do comum e apontar para alguns que ainda não reconhecemos. Por meio dessa breve contextualização, apresento ideias que são parte de um ‘senso comum’ e que reforçam a urgência de questionar algumas certezas que se propagam sobre o conceito. Para esta tarefa, apresento as origens do comum através de duas categorias de análise, sendo uma, arqueológica etimológica; e, outra, de cunho materialista. A primeira foi elaborada por Dardot e

Laval (2015) e a segunda pelo historiador britânico Peter Linebaugh (2008) e pelo ativista americano David Bollier (2014).

A partir da origem etimológica do comum, é possível recuperar a ligação entre o termo e a ideia de reciprocidade. Essa conexão permite, por sua vez, analisar o comum como um conceito para além do mercado, mas não necessariamente para além da economia. Essa é uma distinção importante para que se amplie as possibilidades de compreensão das práticas de fazer-comuns, normalmente remetidas a ações desconectadas de qualquer motivação econômica — o que nem sempre é o caso. A fusão entre economia e mercado como coisas equivalentes é falaciosa, nos termos do antropólogo e historiador econômico austro-húngaro Karl Polanyi (2012). Mas mais do que isso, a obliteração de outras formas de economia é um resultado do projeto centralizador da modernidade e sua forma econômica monotípica — o capitalismo (MIGNOLO, 2011). Por isso, recuperar a ligação entre comum, reciprocidade e economia é a primeira estratégia para decolonizar o conceito.

Por outro lado, uma origem materialista do comum pretende referenciar as práticas sociais que historicamente pautaram sua produção. Essa trajetória esteve, até então, marcadamente ligada à história da Inglaterra Medieval. O livro *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for all*, de Linebaugh (2008), é a obra que apresenta o resgate mais compreensivo dela. Nele, o historiador recupera o surgimento institucional e jurídico do comum a partir das duas cartas régias assinadas pelo rei John, no início do século XIII — a “Grande Carta” (*Magna Carta*) e a “Carta da Floresta” (*Charter of the Forest*). As cartas, formuladas em um contexto de instabilidade política e de grande insatisfação popular, tinham como propósito garantir a submissão do rei a alguns procedimentos legais. Elas são, hoje, reconhecidas como documentos fundamentais à constituição dos direitos civis (LINEBAUGH, 2008). Enquanto a primeira, e maior delas, ficou conhecida como a “Grande Carta das Liberdades”, o autor credita à segunda, menor e muito menos conhecida, a tentativa de resguardar o direito ao comum para todos.

As duas cartas pretendiam defender, para além dos direitos legais e políticos, a equidade econômica como processo fundamental de garantia de liberdade a todos e, a partir delas, quatro interpretações históricas se apresentam. A interpretação *documental* permite recuperar emendas específicas dos documentos originais que registraram

práticas históricas de fazer-comum que foram, naquele período, reconhecidas como legítimas. A interpretação *legal*, por sua vez, permite reconhecer as derivações jurídicas das cartas na contemporaneidade, por exemplo, no conceito de *habeas corpus*, na proibição da tortura e na garantia do direito a julgamento por júri. A interpretação *cultural* das cartas evidencia as representações e as extrapolações desses direitos na música, no teatro, na pintura e até na arquitetura da época. E, finalmente, a interpretação *constitucional* das cartas permite compreendê-las como tratado de paz e armistício entre poderes beligerantes. Isso porque as cartas — e a “Grande Carta” em especial — resultaram de uma grande rebelião e expressavam o acordo entre estado e clero, entre barões e monarcas, entre mercadores e a realeza, entre camponeses e nobres (LINEBAUGH, 2008).

Antes de prosseguir com as origens do comum é preciso, contudo, considerar como as metodologias propostas nesses dois percursos, tanto em termos etimológicos como em termos históricos, expressam as dificuldades de se incorporar epistemologias não ocidentais no debate. Se por um lado o resgate etimológico do comum passa pela reconstituição de suas raízes latinas, indo-europeias ou mesmo gregas, por outro lado toda essa discussão é pautada em interpretações ocidentais que são acessíveis porque foram de forma consciente (e nada aleatória) registradas, guardadas e compartilhadas por gerações. Esse movimento de preservação é exatamente oposto àquele que incide sobre as interpretações do mundo latino-americano, por exemplo. A modernidade não só negou a possibilidade desse registro como se esforçou para sua destruição (QUIJANO, 1992; MIGNOLO, 2011). O trabalho de Linebaugh (2008), igualmente, por meio das quatro interpretações propostas, expressa a prevalência dos registros escritos como forma de redescobrir ou reconstruir uma história. Nesse caso é a palavra escrita que valida a existência passada do comum, mesmo quando esse passado manifesta um caráter consuetudinário, como é o caso. Isso significa que a metodologia empregada representa um desafio em termos estruturais, acerca da forma como a pesquisa histórica, de modo geral, privilegia certos tipos de narrativas em detrimento de outras e perpetua uma forma de hierarquia linguística, nos termos de Grosfoguel (2008).

As tradições orais, que nesse e em muitos outros casos são desestimadas, falam de uma permanência da memória como uma dimensão do presente. A própria obra de Bispo (2015), nesse aspecto, traça um diálogo em plano espiritual com grandes líderes

quilombolas do passado, que não puderam escrever diretamente suas ideias e posições e tampouco contaram com uma transmissão plena de suas falar por meio de companheiros de luta. Por isso, é preciso refletir, na continuidade do trabalho, sobre as possibilidades que se apresentam para resgates do comum que se deram por outras formas de registros.

### 3.1.1 Arqueologias do comum

Dardot e Laval (2015) definem a busca pelos sentidos radicais do comum como uma *arqueologia* do termo, que passa pela compreensão de suas tradições discursivas de forma a definir quais usos são apropriados ou não para pensar a “nova razão do comum”. Para os autores, o desenrolar desse processo arqueológico é essencial para desconstruir algumas das banalizações feitas sobre o conceito, de modo a desmontar usos pouco reflexivos e chavões que rondam o comum e todos os seus corolários: bem comum, mundo comum, senso comum, comunidade (DARDOT; LAVAL, 2015). Suas exposições, entretanto, são exemplares de um tipo de hierarquia linguística que encerra nas tradições escritas e ocidentais todos os significados, os sentidos e valores que deverão — ou não — associar-se à construção do comum como princípio político. A arqueologia levada a cabo pelos autores passa ao largo de qualquer debate sobre tradições orais ou saberes construídos fora dos contextos históricos europeus, o que me parece uma contradição para o próprio propósito de um exercício arqueológico.<sup>49</sup> Assim, embora os autores apresentem a arqueologia do comum como o estudo de uma ‘longa história’ que os permite escapar das banalidades, confusões e contrassensos é preciso que se reconheça as limitações desse ponto de partida amnésico. Essa arqueologia parcial se divide então em quatro debates que apresento resumidamente.

O primeiro, que interessa especificamente para o trabalho, envolve a reconstrução epistemológica do termo, de forma a evidenciar as relações entre o comum e um princípio político de coobrigação que incide sobre um grupo engajado na mesma atividade. O segundo recupera um sentido de bem comum, disputado entre Igreja e

---

<sup>49</sup> Entendo arqueologia aqui como o estudo de culturas e modos de vidas de **diferentes** sociedades humanas, a partir da análise de objetos materiais.

Estado ocidentais e tensionado entre um propósito ético-político e outro de sentido espiritual, representando as designações de uma ‘vontade geral’ ou de um ‘interesse público’. O terceiro debate, por sua vez, apresenta o bem comum de teor jurídico, a representação de um regime de propriedade que reifica o termo. Por fim, o quarto debate apresenta o comum no sentido filosófico, que passa pelo seu entendimento como algo universal, vulgar ou mundano (DARDOT; LAVAL, 2015).

Segundo Dardot e Laval (2015), etimologicamente, o comum remete ao termo latino *munus*, proveniente de línguas indo-europeias, que se refere a um tipo específico de relação envolvendo simultaneamente o cumprimento de uma obrigação e o recebimento de uma recompensa. Nesse caso, o *munus* expressa uma dupla conotação entre dever e reconhecimento, dívida e dádiva, relações próprias de um evento social de troca. Deriva igualmente de *munus* a palavra *mutuum* que encerra o sentido de reciprocidade. No caso do *munus*, contudo, a reciprocidade não se limita a uma exigência formal e expressa um sentido singular de caráter coletivo e político (DARDOT; LAVAL, 2015). Dito isso, os autores prosseguem para a análise dos termos de origem grega — *koinón*, *koinónein* — que vão ao encontro da etimologia latina elaborada inicialmente, mas meu interesse no *munus* é menos sobre uma origem etimológica e mais sobre sua inscrição na reciprocidade.

Reciprocidade é um conceito caro para a economia, principalmente se pensada para além da economia de mercado. O trabalho do antropólogo e historiador econômico austro-húngaro Karl Polanyi (2012) reside justamente em destacar outros significados do âmbito econômico e revelar o impacto do reducionismo mercantilista aplicado a todos os aspectos da vida moderna. Ao longo de uma profícua trajetória acadêmica, o autor buscou compreender o sistema econômico moderno e apontar formas de superá-lo, preocupando-se em expor os mitos e os pontos cegos criados pela ascensão da economia de mercado durante a revolução industrial. No livro *A subsistência do homem e ensaios correlatos*,<sup>50</sup> o autor trata principalmente dos aspectos históricos, conceituais e teóricos da relação entre economia e sociedade.

Para Polanyi, a racionalidade mercantil — tida como natural do homem — é uma fraude. A falácia economicista nos convence de que todas as motivações para o

---

<sup>50</sup> Publicado postumamente, em 1977, e traduzido para o português em 2012.

trabalho são exclusivamente materiais, de que a economia de mercado é a única instituição econômica existente, ancorada em preceitos de insuficiência, escolha e escassez (POLANYI, 2012). Em oposição ao homem econômico, tido pela modernidade como o ‘homem real’, todas as outras motivações são tidas como arcaicas, primitivas e selvagens.

A despeito dessa construção ideológica, descrita pelo autor como um “monopólio semântico do termo econômico” definido pela escassez (POLANYI, 2012, p. 69), a reciprocidade se apresenta como uma forma legítima de interação econômica. Nesse caso, é preciso primeiro entender a economia como algo que se refere à dependência do homem a um sustento, que vem da sua relação com a natureza e com a subsistência (POLANYI, 2012). Reciprocidade, redistribuição e troca são formas de integração da economia que estão subordinadas a diferentes fatores sociais, que podem ser culturais, políticos ou mesmo de ordem religiosa. Elas dizem respeito à interação entre o homem e seu entorno e a institucionalização dessa interação, focada em satisfazer necessidades materiais. A institucionalidade, assim, refere-se a algo que precisa ser estipulado de forma consciente e que extrapola uma inclinação natural do homem. No caso da reciprocidade, por exemplo, sua instituição depende do estabelecimento de relações simétricas (POLANYI, 2012).

A partir das ligações etimológicas entre o conceito de comum e a ideia de reciprocidade, e das implicações históricas desta relação, pondero se é possível pensar o comum como uma forma de interação econômica simétrica, estabelecida entre os homens e seu entorno, que por motivações outras além do ganho material cumprem uma obrigação e recebem em troca uma recompensa, seja na relação com a natureza ou na relação com outros grupos, seja para garantir sua subsistência ou para preservar um bem comum. Para Tonucci Filho (2017), o comum tem o sentido daquilo que não é próprio, ou seja, daquilo que é contrário à propriedade. Assim, sua definição passa não pelo que se compartilha em posse, mas pelo que se divide em termos de obrigações recíprocas na coletividade. Desse modo, é possível reestruturar, em novos termos econômicos, uma primeira prerrogativa do comum: a reciprocidade necessária entre um grupo e o seu entorno para construir ou preservar algo coletivamente.

### **3.1.2 Práticas medievais**

Partindo de outras bases teóricas, Linebaugh (2008) define o comum como a teoria que estabelece a propriedade no seio da comunidade e que organiza o trabalho para o benefício de todos. Desse modo, ele deve operar tanto sobre formas jurídicas — legislações, decretos, instituições — como nas práticas da vida cotidiana. As cartas estudadas pelo autor — a “Grande Carta” e a “Carta da Floresta” — foram a primeira tentativa, na Inglaterra medieval, de resguardar o comum nessas duas dimensões. As práticas que organizavam o trabalho para o benefício comum de todos recebiam o nome de fazer-comum (*commoning*) e os indivíduos que as realizavam e que integravam as comunidades locais eram chamados de comuneiros (*commoners*).

Mas quais eram as práticas de fazer-comum da Inglaterra Medieval e quem as praticava? O fazer-comum permitia a manutenção da vida de uma parcela considerável da sociedade feudal, composta principalmente por camponeses semilivres ou autônomos (MARX, 2017). A atividade pecuária dependia das áreas de pastagem da floresta, assim como da floresta provinham os recursos para a alimentação dos porcos e galinhas. Costumes como a estocagem de madeira, acordos de arrendamento e mesmo a retirada de turfas para combustível eram permitidos e legítimos, inclusive dentro de áreas de propriedade real (LINEBAUGH, 2008). A importância dessas práticas no cotidiano da vida medieval é bem ilustrada pelo historiador francês Marc Bloch (1966):

(...) a floresta tinha mais riquezas para oferecer do que talvez apreciemos. As pessoas iam naturalmente até ela para a madeira, uma necessidade muito maior na vida da época do que nesta era de petróleo, gasolina e metal; a madeira era utilizada para aquecimento e iluminação (em tochas), para material de construção (ripas de telhado, paliçadas de castelos), para calçado (tamancos), para puxadores de arados e vários outros usos (BLOCH, 1966 APUD LINEBAUGH, 2013, p. 32, tradução minha).

Os costumes, portanto, mais do que as próprias leis, estavam no cerne da instituição do comum, e as cartas régias, tidas como o novo conjunto de leis que reconheciam o direito a tais costumes, revelam que os recursos e as práticas de fazer-comum da Inglaterra medieval garantiam basicamente as condições para a subsistência dos camponeses. Mas a proteção legal, as legislações, os decretos e as instituições pouco puderam fazer frente aos interesses de uma nova classe dominante em ascensão

e de seu projeto de dominação — a saber, a burguesia e o monopólio da propriedade privada.

A magnitude dessas e outras práticas de fazer-comum pré-modernas, na manutenção dos modos de vida feudais ingleses, revela a violência implícita na forma como mercadores, barões e realeza fizeram desaparecer cada uma delas. O contexto de surgimento das cartas as coloca como resposta a um primeiro movimento de expropriação e privatização em curso na Inglaterra Medieval.<sup>51</sup> O desvanecimento do comum por meio de sua deslegitimação ocorre, portanto, em paralelo à ascensão da propriedade privada e da racionalidade moderna, de forma violenta e autoritária. Para Linebaugh (2008), o desenrolar dos cercamentos, que se inicia no final do século XII, é o verdadeiro avesso histórico do comum. Eles dão início ao processo de acumulação primitiva que, tal como postulado por Marx (2017), pode ser tido como o propulsor de seu apagamento.

A história do comum na Inglaterra medieval, principalmente quando se aborda o papel da Carta das Florestas, é igualmente o registro da transição entre o reconhecimento de um direito consuetudinário que abruptamente perde legitimidade, passando a depender de uma forma jurídica para proteção. Ela fala da construção de uma noção de legalidade (e, por conseguinte, de ilegalidade) que passa necessariamente pela relação entre códigos de conduta construídos no seio da vida cotidiana e outros determinados por uma força maior, principalmente pelo Estado (LINEBAUGH, 2008). Como forma de exemplificar essa construção da ilegalidade, Linebaugh (2008) reconta brevemente o impacto dos movimentos conservacionistas americanos de meados de 1880 sobre as populações nativas de índios Iroqueses. Conforme enfatiza o historiador, as leis e a instituição de normas tiveram papel decisivo para a destruição de costumes essenciais à vida em comum, através da transformação de práticas de fazer-comum previamente aceitas e costumeiras em atos a serem condenados, considerados ilegais: caça e pesca que foram redefinidos como práticas furtivas; a forragem para engorda do gado que virou invasão de propriedade; a carbonização da madeira para produção de

---

<sup>51</sup> A esse primeiro movimento, que as cartas tentam combater, seguiram-se vários outros, reunidos no que Karl Marx (2017) denomina “acumulação primitiva”, processo abordado mais detidamente no próximo capítulo. Esse movimento insere o apagamento do comum na transição da sociedade feudal para a mercantil e, em seguida, para a sociedade industrial na Inglaterra.

carvão que se tornou incêndio criminoso; e o corte de árvores para subsistência que se tornou roubo de madeiras. Esse caso, em especial, ajuda na compreensão de como as leis — que deveriam garantir a preservação dos costumes comuns — podem, ao contrário, ter papel fundamental na manutenção ou na destruição de práticas de fazer-comum.

A relação entre leis e costumes é importante para uma crítica decolonial, porque reflete o choque entre modos de vida autóctones e aqueles impostos pelos processos de colonização. Essa relação ficará especialmente evidente no próximo capítulo. Além disso, as legislações formais por parte do Estado ignoram acordos, regras e costumes balizados pela oralidade, e impõem a escrita como única forma de regularização possível. Nêgo Bispo (2015), por exemplo, vai relatar como os contratos orais que sempre pautaram as relações sociais quilombolas foram suplantados por contratos escritos impostos por uma sociedade branca colonialista. Essa imposição da escrita é dupla porque, primeiro, é por meio dela que seus territórios são ameaçados (principalmente, com falsas escrituras — como veremos no próximo capítulo) e, depois, é por meio delas que as comunidades são obrigadas a se defender.

Por fim, também é possível perceber colonialidades pelas ausências. O resgate empreendido por Linebaugh (2008) capta formas concretas de desapropriações, roubos e cercamentos de bens comuns ocorridos em diversos cantos do mundo. Reconstruindo os processos privatizadores desde os relatos do início do século XVII até casos mais recentes, do início dos anos 2000, o historiador tenta nos mostrar a emergência de três tendências mundiais: a destruição extensiva de áreas de florestas para usos comerciais; o estabelecimento do petróleo como grande *commodity* para manutenção da vida humana e desenvolvimento econômico global; e, finalmente, a grande e constante expropriação de populações nativas, ou seja, de comunidades de comuneiros (LINEBAUGH, 2008).

O esforço de reconstituição histórica de Linebaugh (2008) é extremamente proveitoso e ilustrativo, em contrapartida, a falta de menções sobre os comuns apagados nos processos de colonização (das Grandes Navegações e igualmente das colônias imperiais) é significativa. Exceto por algumas poucas menções sobre a colonização inglesa na América do Norte e outras referentes ao tráfico de escravos, o processo de desposseção que se expande globalmente com a Modernidade não chega a ser

mencionado. Recuperando a ideia defendida por Mignolo (2011), de que parte da hegemonia moderna está em celebrar a história europeia e esconder seus feitos aterrorizantes, então, essa ausência se torna condescendente à medida que o historiador reconhece na “Magna Carta” um instrumento de independência colonial e de imperialismo aquisitivo (LINEBAUGH, 2008 p.89).

Como veremos no próximo capítulo, os processos de despossessão, de cercamentos e de acumulação primitiva que são promovidos pelos países europeus, no final do século XV, não se separam do processo de acumulação primitiva em curso na Inglaterra. Especificamente no Brasil, mesmo os roubos efetuados principalmente (mas não exclusivamente) pelos portugueses, estão conectados a uma série de relações internacionais mercantilistas entre estes e os ingleses. Apagá-los da história inglesa que Linebaugh (2008) tão amplamente consegue capturar é reforçar um apagamento histórico de narrativas não-ocidentais.

### **3.1.3 Coisas apropriáveis e inapropriáveis**

Segundo o ativista americano David Bollier (2014), um passo fundamental para a compreensão do ‘histórico legal’ do comum deve passar necessariamente pela expansão da própria noção de legalidade. Essa expansão fala novamente da necessidade de transpor a imposição de tradições escritas sobre outras formas de interação e de acordos sociais. As próprias leis extrapolam aspectos de formalidade, escrita e institucionalidade, e podem assumir também características de informalidade, oralidade e sociabilidade. Os preceitos do comum, por exemplo, representam certa ameaça à lei formal porque sua essência e legitimidade procedem de práticas comunitárias, que estão em constante transformação e não se limitam à rigidez dos textos das leis. Assim, o “fazer-comum” é usualmente sentido como “mais responsivo e moralmente legítimo do que a lei do Estado, particularmente quando o próprio Estado é rígido, corrupto, incompetente ou cativo da influência corporativa” (BOLLIER, 2014, p. 84).

Assim como explica Linebaugh (2008), sobre a Inglaterra, Bollier (2014) argumenta que, no decorrer da história ocidental, as leis do Estado ocasionalmente reconheciam leis vernaculares, formalizando ou institucionalizando princípios e práticas comuns por meio de seu próprio aparato legal. Um dos primeiros exemplos

dessa formalização está na experiência do Império Romano, que reconhecia categorias distintas de propriedade, incluindo a propriedade comum (*res communes*):

(...) pela lei da natureza estas coisas são comuns à humanidade — o ar, a água corrente, o mar e conseqüentemente as costas marítimas... também todos os rios e portos são públicos, de modo que o direito de pescar em um porto e nos rios é comum a todos. E pela *lei das nações* o uso da costa é também público e, da mesma maneira, o próprio mar. O direito de pescar no mar desde a costa *pertence a todos os homens* (JUSTINIANO, O GRANDE, [S.D.] APUD BOLLIER, 2014, p. 88, grifo do autor).

Nesse exemplo, é pertinente considerar que já havia separação entre a coisa comum (*res communes*), como um tipo de propriedade que está além dos domínios do Estado, e a coisa pública (*res publicae*), como propriedade do próprio Estado (BOLLIER, 2014). Além delas havia também as coisas sem dono (*res nullius*), as coisas privadas (*res privatae*) e as coisas divinas (*res divinis juris*), inapropriáveis pelos homens e pertencentes aos deuses.

Segundo Dardot e Laval (2015), a limitação contemporânea em dividir e categorizar as coisas no arranjo dicotômico de propriedades públicas ou privadas e ofuscar as diferenças existentes entre as coisas apropriáveis e inapropriáveis é resultado de uma leitura reducionista do direito romano, e tem como pressuposto o desenvolvimento de um individualismo possessivo que é parte da nova razão neoliberal. Quijano (2002), entretanto, argumenta que o próprio dualismo radical entre sujeito e objeto, que está na base da produção do conhecimento na colonialidade, é o que permite ao homem se separar das coisas em primeira instância. Esse dualismo serve como ferramenta de dominação à medida que permite ao homem ocidental a permanente empiria explicada no primeiro capítulo. Sob uma perspectiva decolonial, essa limitação diz igualmente de um ofuscamento de outras cosmovisões, que vão ditar formas completamente distintas de se relacionar com as “coisas” do mundo, muito além da ideia de apropriação ou inapropriação. Os povos Ianomâmis, por exemplo, assim descrevem as relações entre o homem e o mundo:

Hutukara é uma terra, o branco chama de “mundo”, outros falam a palavra “universo”. É assim que o branco fala, branco fala que o mundo é redondo. Para nós, povo indígena aqui do Brasil, outros

povos indígenas, cada um chama diferente: alguns chamam Hutukara, outros chamam Tupã, outros chamam diferente, mas é uma só. É uma Hutukara só. E nós estamos aqui sentados na barriga da nossa terra mãe. A Hutukara fica junto com a pedra, terra, com a areia, o rio, o mar, o sol, a chuva e o vento. A Hutukara é um corpo, um corpo que é unido, ela não pode ficar separada. (...) Nós, povo indígena do Brasil, não precisamos arrancar recurso natural. O recurso natural pode ficar junto com a Hutukara. As pedras preciosas podem ficar lá junto com a Hutukara. A areia, as pedras, a terra e o barro, eles são unidos para ela sempre ficar bonita, sempre ficar limpa (GOMES; KOPENAWA, 2015, p. 146).

Outro suposto diálogo, registrado pelo pastor missionário francês Jean de Léry, também seria expressivo desse choque entre cosmologias ocidentais e indígenas no momento da invasão do Brasil, principalmente no que diz respeito à necessidade ocidental de acumulação. Embora mesmo esse tipo de registro deva ser considerado com cautela, pois já surge orientado por uma lógica de pensamento ocidental, não deixa de ser ilustrativo considerá-lo. Nele, um índio tupinambá pergunta ao francês por que os colonos vinham de tão longe em busca de lenha, supondo que na terra dos *maís* e *perôs* (franceses e portugueses) não houvesse madeiras. Ele era informado de que sim, havia madeiras nas metrópoles e os colonos vinham de longe buscar mais porque precisavam de muitas — já que delas dependiam para trocas comerciais — e que por isso as juntavam e guardavam, e o que não utilizassem eles próprios deixavam para filhos e parentes próximos. O índio, então, respondia:

(...) vejo que vós outros maírs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos ou para aqueles que vos sobrevivem! Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que depois da nossa morte a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados (LÉRY, 1960 APUD RIBEIRO, 2014, p. 37).

O diálogo ilustra, por sua vez, como o reducionismo da visão entre coisas apropriáveis e inapropriáveis está também ligado a lógica de uma economia de mercado imposta pela colonialidade/modernidade que vê nas trocas um único sentido comercial. Conforme vimos com Polanyi (2012), essa lógica apaga uma multiplicidade de relações econômicas e, com elas, também a diversidade de relações de propriedade, limitando nosso pensamento em torno da propriedade individual, essa sim passível de compra e

venda, inserida nas relações mercadológicas e na lógica do capital. Isso é especialmente importante quando se reflete acerca da apropriação de recursos comuns que antes estavam disponíveis a todos e dos quais vários dependiam para subsistência, que depois se tornam mercadorias restritas, como ocorreram com tantos dos recursos naturais brasileiros na colonização.

Por fim, a história legal do comum, que pelos autores começa no Direito Romano, foi eclipsada com o passar dos anos (BOLLIER, 2014; DARDOT, LAVAL, 2015), mas isso não ocorre só por advento de um individualismo possessivo. Ela se apaga porque assim se sucedeu com todas as relações entre os homens e as ‘coisas’, a partir da modernidade. As relações mais diversas — de cosmovisões variadas — foram preteridas, apagadas ou silenciadas pela racionalidade única do mercado e a essa racionalidade hegemônica, portanto, também se atribui a perda gradual de direitos.

De acordo com Bollier (2014), um dos efeitos mais nocivos de todas as grandes ondas de privatização — no período medieval e nos dias de hoje — é a supressão, além dos próprios recursos comuns, de uma cultura de fazer-comum. Tal como a lógica capitalista transforma cada vez mais os comuns em mercadorias, as práticas sociais de produção coletiva são progressivamente substituídas por lógicas individuais ou atomizadas de trabalho. A cooperação e o compartilhamento vão aos poucos sendo substituídos pela competição e pela exploração entre os homens, num projeto de soberania do capital que caminha sempre em direção à legitimidade única da propriedade privada. Com os cercamentos, o processo de apagamento dos costumes comuns passa também pela sua criminalização.

A manutenção e a produção do comum requerem, portanto, um esforço duplo: primeiro, a conservação dos comuns existentes contra os movimentos contínuos de privatizações; e, depois, a legitimação de práticas historicamente importantes e atualmente condenadas, num processo que deve buscar a ‘descriminalização’ do comuneiro. Para isso, é fundamental entender as práticas de fazer-comum que sobreviveram ou que passaram a existir no mundo contemporâneo, ou seja, é necessário mapear o comum.

Nesse trabalho busco mapeá-lo a partir de um contexto específico, de formação da sociedade brasileira, narrativa histórica pela qual se pretende uma leitura transmoderna para decolonizar o comum. Nesse sentido, será preciso também

identificar as tentativas contemporâneas de apagamento do comum, que passam não só pelos sentidos das leis, mas se estabelecem também no campo do conhecimento e na prática política.

### 3.2 Duas tragédias do comum

Além do processo histórico de apagamento, de destruição, de deslegitimação e criminalização do comum, a literatura atual apresenta dois momentos contemporâneos de significativos impactos para o conceito, duas tragédias das quais seria preciso se reconstruir e superar. A primeira envolve os diferentes modelos de comunismo que transformaram o comum da atividade de coletividade recíproca em uma obrigação imposta a todos (DARDOT; LAVAL, 2015). Essa interpretação deturpada do comum culminou na tentativa malsucedida de estabelecer, a partir dele, um regime econômico de controle estatal nos governos socialistas, pós-Segunda Guerra Mundial. A segunda envolve a própria concepção do comum como tragédia, uma hipótese levantada na ecologia política, no final da década de 1960, que constitui um ponto de partida para várias análises econômicas, jurídicas e ambientais em defesa do controle de recursos e bens por meio da propriedade e em ataque direto ao comum. Segundo Tonucci Filho essas análises influenciaram tanto na orientação de uma corrente liberal de juristas — que se baseiam na hipótese de Hardin para defender as soluções de mercado ou regulações do Estado — quanto na criação de políticas ambientais conservadoras — que, principalmente a partir da década de 1990, se apropriam da narrativa da tragédia para “legitimar políticas ambientais que consistem em medidas de cercamento e privatização da natureza” (TONUCCI FILHO, 2017, p. 42).

Dardot e Laval (2015) são categóricos ao afirmar que a *suposta* realização do comum por meio da propriedade estatal não foi mais do que a destruição do comum pelas mãos do próprio Estado. Assim, o ‘descrédito justificado’ que o comunismo sofre a partir de experiências como as do governo stalinista, da União Soviética, e o maoísmo, na China, compromete não só o imaginário coletivo frente às possibilidades do comum, como igualmente as esperanças progressistas no próprio Estado (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 19). A ruptura entre o comum contemporâneo e o Estado e suas “coisas públicas” se justifica por meio deste contexto histórico. Ao mesmo tempo, essa distância se torna um dos elementos mais complexos e contraditórios das visões contemporâneas do comum como um princípio político, como veremos a seguir.

### 3.2.1 O comum e o comunismo

De acordo com Dardot e Laval (2015), não foi possível ainda compreender todas as consequências dos experimentos políticos comunistas — que estão entre os piores regimes da história — e, por isso, seria necessário investigar o que nos ensina esse movimento para que se possam abrir novos caminhos para as lutas de emancipação. A trajetória do comunismo como forma de controle estatal, que os autores chamam de comunismo burocrático, figura como uma dentre três grandes concepções do comunismo que ocorreram durante a história ocidental. A primeira vinculou-se ao valor supremo da comunidade como princípio de unidade igualitária, cuja organização social se baseava na “comunidade dos bens” em busca da recuperação da igualdade por meio da rejeição à propriedade. A segunda, com influências marxistas, introduziu ao comunismo um novo conteúdo com implicações políticas, por meio da ideia de sociedade como realidade específica, capaz de auto-organização para desenvolver democraticamente um novo modo de vida. A terceira, supracitada, marca a sociedade de maneira mais profunda, e inaugura-se com os Estados comunistas, no século XX, a partir da imposição do poder partidário totalitário sobre todas as formas de organização social, poder esse que já não tinha mais nenhuma ligação com o comum, exceto pela retórica (DARDOT; LAVAL, 2015).

Embora não seja o único, o ‘terceiro comunismo’ é o modelo com o qual mais frequentemente se associa o comum. Essa é, para os autores, a concepção da qual devemos mais veemente tentar nos afastar ao falar do conceito. No entanto, Dardot e Laval (2015) reiteram a necessidade de analisar criticamente outras doutrinas e as práticas que no curso da história se identificaram como comunistas. E as questões que devem orientar esse processo passam pelo entendimento de que tipo de comum tratavam as diferentes formas de comunismo, que relações se estabeleciam com o que se postulava como um comum existente, para ser capaz de responder, finalmente, como o comunismo que queria designar “a excelência da comunidade” acabou se transformando, um século depois, em um absolutismo de Estado que serviu como modelo de poder econômico de alcance mundial (DARDOT; LAVAL, 2015).

A primeira distinção pertinente para compreender o comunismo historicamente é a que o separa do socialismo, conforme proposto pelo sociólogo e antropólogo francês

Émile Durkheim (1928 APUD DARDOT; LAVAL, 2015). Este último define o comunismo como um projeto utópico atemporal de construção de uma comunidade de iguais, consumindo recursos em comum. A fonte para essa concepção, que trata do ‘primeiro comunismo’, vem da obra *A República*, de Platão, escrita por volta de 380 a.C. Nessa obra o tema central é a busca por uma fórmula que garanta a administração harmoniosa da cidade, procurando atingir modelos sociais justos enquanto identificava, na propriedade privada, a origem da desigualdade, das disputas e dos interesses imorais:

Sócrates: Pois bem! Não desaparecerão processos e acusações em uma cidade onde cada um só terá de seu o próprio corpo e onde todo o resto será comum? Não decorre daqui que os nossos cidadãos estarão ao abrigo das discórdias causadas pela posse de riquezas, filhos e parentes?

Glauco: É obrigatório que estejam livres de todos esses males.

Sócrates: Além disso, nenhuma ação violenta será tentada entre eles, pois nós lhe diremos que é nobre e justo que iguais se defendam mutuamente e os convenceremos a velar pela sua segurança pessoal (PLATÃO, [S.D.]).

Pelo raciocínio primal de Durkheim, o projeto comunista destaca os aspectos morais condenáveis da propriedade privada, em oposição ao socialismo que interpreta a propriedade como forma de organização específica e histórica. Assim, o primeiro comunismo se transforma em uma quimera sem época ou lugar específico, regida basicamente pela oposição à riqueza material, já que, na lógica de condenação moral da propriedade, define-se que dela nasce o egoísmo e, desse, toda a imoralidade. Já o socialismo é encarado como uma realidade objetiva — e, por isso, parte do projeto moderno — que confronta um sistema de ideias em tempo e espaços específicos, a saber, o capitalismo industrial. Nesse caso, o socialismo não se contrapõe propriamente à riqueza ou à acumulação de propriedade, mas determina que elas estejam centralizadas nas mãos do Estado para garantir o bem-estar de todos (DARDOT; LAVAL, 2015).

Desta interpretação, Dardot e Laval (2015) concluem que o primeiro comunismo aspira organizar a existência de um grupo de homens sobre a base de uma comunidade dos bens. Nela, o sentido do fazer-comum é moral. Ele adquire um papel altruísta e a renúncia à propriedade não ocorre como uma predisposição à coletividade, mas se torna uma forma de aperfeiçoamento quase divino. A comunidade aperfeiçoada

pelo desvanecimento da propriedade seria salva dos perigos do dissenso e da guerra. Assim, a comunidade dos bens não estaria inscrita sob nenhum aspecto como uma forma de utopia comunitária, já que seria, antes de tudo, uma comunidade moral. Embora pareça uma quimera, a lógica desse primeiro comunismo, se assemelha com o que desenvolvem os jesuítas em suas comunidades missionárias no Brasil. A experiência concreta das missões jesuíticas nos mostra como uma comunidade dos bens pode ter além de contornos moralistas, elementos de violência e disciplina.<sup>52</sup> Na prática, o discurso da igualdade pela rejeição à propriedade pode se materializar com controle rígido, hierarquização e muita exploração de homens e recursos naturais.

De acordo com Dardot e Laval (2015), enquanto o primeiro comunismo seguia ditado pela figura da comunidade de bens, o segundo comunismo propõe, em seu lugar, a “associação dos indivíduos” ou, em termos marxistas, uma livre associação de produtores. Essa nova classificação destitui a oposição antes estabelecida por Durkheim (1928) entre socialismo e comunismo, classificando o último como projeto utópico atemporal. Nos termos da associação de produtores, o segundo comunismo era também um projeto moderno. Para Marx e Engels, a oposição não estaria mais entre socialismo e comunismo, mas sim entre um comunismo utópico e outro científico, substituindo a perspectiva moral e religiosa do primeiro por uma concepção de desenvolvimento histórico exclusivamente científica (racional).

(...) [para Marx] o novo comunismo será científico porque se baseia no conhecimento das leis de evolução das sociedades e, mais particularmente, no conhecimento objetivo da finalidade de todo o desenvolvimento histórico, finalidade que devem fixar-se conscientemente às massas no decorrer de suas experiências de luta. Em poucas palavras, o nome “comunismo” não designava já um projeto de cidade ideal, mas o “movimento efetivo que suprime o atual estado das coisas” ou bem, segundo a formulação dos Manuscritos de 1844, a “forma necessária do futuro próximo” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 87, tradução minha).

---

<sup>52</sup> Uma parte importante da história brasileira e da vida indígena no Brasil, como um todo, é a influência das Missões Jesuíticas na escravização, no disciplinamento e na catequização dos índios. Embora neste trabalho não seja possível investir no assunto, há uma grande influência dos ideais salvacionistas da modernidade na postura que os jesuítas adotam ao chegar no Brasil. Aliás, como mencionado por Bispo (2015) há uma enorme responsabilidade da Igreja em todo o contexto da colonização e da subjogação dos povos autóctones que, neste trabalho, por constrições de tempo e temática, não receberá a devida atenção.

O “segundo comunismo” passa a ser teoria científica e prática revolucionária para transformação consciente das condições de vida. É a partir dele que o ciclo estatal do comunismo tem início, isto é, o “terceiro comunismo”. Segundo Dardot e Laval (2015), este último ciclo revelou e acentuou as limitações do marxismo e da socialdemocracia ao estabelecer o comunismo como prática de um Estado terrorista, que não só monopolizou a violência de forma arbitrária, mas também o discurso sobre o mundo social, as epistemologias, a arte e a cultura de suas sociedades.

Para Dardot e Laval (2015), na tentativa de garantir, através do Estado, direitos coletivos a todos — direitos esses que o mercado ou o Estado-capital não conseguiam garantir —, as experiências comunistas acabaram por reduzir ou transfigurar o comum à propriedade estatal. Tais experiências retiraram do comum o seu aspecto fundamental, sua realidade prática. Como destacam os autores, ao invés de restituir as forças sociais sempre cooptadas pelo Estado e pelo capital, o terceiro comunismo “acaba com a criação de um Estado controlado pelo Partido, ou melhor, um Estado-partido que pretende substituir, a todos os efeitos, as forças e interações da sociedade para dirigir seu desenvolvimento desde acima” (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 96).

Logo, seria preciso, desassociar o comum do Estado, compreendendo que sua concretização em qualquer forma de propriedade — estatal ou privada — só pode levar à sua própria destruição. Tal afirmação, entretanto, diz respeito mais à relação entre comum e propriedade pública-estatal do que às relações estabelecidas entre comum e Estado, estas últimas inseridas em um campo de debate bem mais complexo e ampliado. Por um lado, de acordo com a geógrafa e pesquisadora americana Amanda Huron (2017), dentro de uma crescente racionalidade neoliberal, alguns autores argumentam que a recusa ao Estado fortalece a retórica do estado mínimo e, com ela, o desaparecimento de políticas públicas de um estado de bem estar-social.<sup>53</sup> Por outro lado, conforme pontua Tonucci Filho (2017),

O Estado continua, não a despeito, mas por conta mesmo do neoliberalismo, fortíssimo [e] sua função é hoje criar as condições para a competição generalizada, ainda que eventualmente aqui e ali

---

<sup>53</sup>ALIGICA, [S.D.]; KRATZWALD, 2015; LUNTZ, 2015.

seja mobilizado enquanto espaço de conquista de direitos, de controle e freio ao mundo da mercadoria (TONUCCI FILHO, 2017, p. 95).

Esse debate torna-se ainda mais intrincado quando elaborado a partir da verificação de um quadro de colonialidade de poder que hierarquiza a própria relação entre os diferentes Estados-nação (QUIJANO, 2002). Por isso a enunciação de qualquer crítica ao Estado que surja no seio dos países erguidos sob a égide do bem-estar social merece ser examinada. Há, primeiro, disparidades materiais consideráveis e diferenças entre direitos conquistados, que determinam as possibilidades reais de ‘dependência’ ou ‘independência’ de uma determinada comunidade em relação ao seu governo centralizador. Depois, há que se considerar também qual a correlação de forças que atuam sobre cada governo, já que o Estado não deixa de ser igualmente um campo em disputa. Por isso, nenhuma contestação entre comum, mercado e Estado pode ser resolvida plenamente sem que a colonialidade de poder inerente às suas próprias instituições sejam consideradas histórica e teoricamente.

Conforme argumenta Quijano (2002), observa-se, em termos históricos, a transição na Europa Ocidental de um Estado absolutista/imperial para um Estado-nação democrático, enquanto nos países periféricos, e em especial na América Latina, vivencia-se a trajetória entre um Estado colonial, um Estado oligárquico-dependente e, por fim, um Estado nacional-dependente (e, em alguns casos, novos Estados modernos neocoloniais). Este argumento reitera que existem Estados e contextos históricos diferentes para os quais as reivindicações do comum se direcionam. Afinal, a questão que precisa ser encaminhada junto à busca por uma opção para além do Estado é — pegando emprestado os argumentos do autor — descobrir a quem interessa uma “presumida crise do Estado-Nação moderno sob os impactos da globalização” (QUIJANO, 2002, p.10).

A relação intrincada entre comum e Estado, entrevista desde o início deste capítulo com o movimento da água em Cochabamba, também atravessa várias outras experiências práticas — políticas e comunitárias — do comum e especialmente do comum nos espaços da periferia brasileira, como veremos no próximo capítulo. Sob a perspectiva da crítica decolonial, assumir uma posição de dualidade intransponível entre os dois pólos limita as possibilidades de articulação política do comum nas

margens mundiais, onde a ausência de direitos básicos torna praticamente impossível pensar na rejeição completa ao Estado.

### 3.2.2 O comum sem comunidade

A complexa relação estabelecida com o Estado e com a propriedade estatal, entretanto, não é a única deturpação do comum. No final de 1968, o ecologista americano Garrett Hardin publicou um ensaio intitulado “A Tragédia dos Comuns” (*Tragedy of the Commons*), no qual postula que o acesso livre a recursos finitos a partir de práticas de gestão comuns e sem nenhuma forma de controle público ou privado só poderia resultar na superexploração e na possível extinção de tais recursos. A grande tese de Hardin, que pretendia comprovar a necessidade de regulamentação de natalidade e de controle populacional, é de que não há benefício comum que supere os benefícios individuais almejados e que só por meio da coerção seria possível garantir a manutenção de bens coletivos. Para o autor, “indivíduos presos à lógica dos comuns só podem ser livres para trazer a ruína universal” e, nesse caso, a injustiça seria preferível à destruição total (HARDIN, 1968, p. 1248, tradução minha).

Para elucidar tal pensamento, o autor faz uso de várias situações que ilustram a constante má gestão de recursos comuns, desde a poluição das águas por dejetos à destruição dos parques nacionais, dos parquímetros para estacionamento, roubos de banco até o exemplo mais conhecido do campo de pastagem levado à exaustão. Assim, a tragédia dos comuns estaria exemplificada de maneira mais clara na estória de um pasto, ao qual vários pastores têm acesso irrestrito. Inicialmente, o arranjo entre pastores poderia funcionar suficientemente bem porque outros fatores como doenças, caça furtiva e guerra entre tribos mantinham o número de homens e de animais sob controle. Entretanto, quando esses problemas passam a ser contornados e a população atinge uma estabilidade, o crescimento populacional passa a ser um problema se mantida a lógica de produção baseada nos comuns. O pasto seria rapidamente destruído e esgotado pela maximização do uso individual de cada pastor, na forma de um número crescente de vacas pastando no mesmo campo e ao mesmo tempo. Cada pastor continuaria a adicionar mais animais no pasto porque, como receberia o benefício total

de cada animal pastando, lidaria apenas parcialmente com os malefícios do sobrepastoreio (HARDIN, 1968).

É preciso, primeiro, entender o contexto em que esse argumento ganha força e, depois, as suas consequências. O ano de 1968, ano da publicação do texto de Hardin, é considerado como o marco-zero de uma série de protestos contra o sistema capitalista no final do seu ciclo industrial, a começar com as manifestações de Maio de 68, em Paris, seguidas por levantes em Berkeley, Berlim e Rio de Janeiro. A partir desse momento, de primeira grande manifestação globalizada dos movimentos sociais, percebia-se o descontentamento com a ideia vigente de progresso. Esse é justamente o momento que o professor em direito e pesquisador brasileiro Alexandre Mendes (2012) definiu como o de ressurgimento do comum, em sua primeira tentativa de desfazer a separação dicotômica entre capitalismo e socialismo:

Em sua fixação pela necessidade, a partir de sistemas de coerções e limitações mútuas, de afastar qualquer tipo de *comum*, Hardin se tornará uma figura festejada no momento em que, exatamente, o comum passa a se deslocar para o coração do antagonismo pulsante na fase atual do capitalismo. Poderíamos então dizer que, no exato instante em que os militantes de 1968 experimentavam uma primeira *práxis* do comum no interior do capitalismo (e da guerra fria), o biólogo americano inicia uma linha que será aplaudida por todos que reconhecerão no “*commonism*”, na produção do comum, uma ameaça metaforicamente traduzida como tragédia (MENDES, 2012, p. 16).

Um dos desdobramentos dessa metáfora da tragédia de Hardin (1968) está, como anunciado anteriormente, na legitimação de uma série de políticas conservacionistas em prol da proteção da biodiversidade associadas à ideia de “herança comum da humanidade” (oceanos, biosferas, camada de ozônio etc.). Essa agenda de proteção dos recursos que seriam bens comuns globais vem sendo utilizada, desde o início da década de 1990, por organizações internacionais como o Banco Mundial ou a Organização das Nações Unidas, como forma de validar políticas internacionais que consistem, na realidade, em formas de cercamento e privatização da natureza (FEDERICI; 2010; TONUCCI FILHO, 2017). Tal imposição política, que é também uma forma de hierarquia ecológica (GROSGOUEL, 2008), tem “como exemplo mais drástico a criação de reservas ecológicas exclusivas cujo pressuposto de existência é a expulsão das populações tradicionais” (TONUCCI FILHO, 2017, p. 42). Conforme veremos no

próximo capítulo, essas estratégias de valorização e preservação da natureza têm igualmente um peso econômico, que precisa ser analisado em termos de colonialidade. Isso porque a preservação, nesses casos, serve igualmente como estratégia de acumulação de recursos para realização de capital futuro, sendo a Amazônia brasileira um dos exemplos mais marcantes nessa perspectiva.

O modelo conservacionista por sua vez, se sobrepõe e se confunde com outro movimento, de preocupação ambiental legítima, que também busca a preservação de recursos comuns ameaçados, não necessariamente pela “tragédia” da super-exploração, mas pela própria lógica de mercantilização da natureza (POLANYI, 2012). Nesse caso, ao contrário, a presença das comunidades é a solução defendida como forma de preservação do recurso comum. Assim, a comunidade como a responsável pela gestão dos bens comuns é contraposta à ideia de natureza selvagem desocupada.

Ademais, é preciso igualmente considerar que a relação estabelecida entre o homem e o seu entorno, baseada na máxima reificação de tudo o que é não-humano e na sua otimização como recursos disponíveis à nossa exploração, faz parte de uma visão moderna-colonial que não é universal (GRÓSGUÉL, 2008). Outros povos, com cosmovisões distintas, se relacionam de maneiras bem diferentes com a terra e a natureza, como vimos ser o caso para os povos Ianomâmis em sua relação com a Hutukara (GOMEZ; KOPENAWA, 2015).

Por fim, dentre os vários trabalhos que procuram contestar as deduções pessimistas e deturpadas de Hardin acerca da gestão dos bens comuns, destaca-se a pesquisa da economista americana Elinor Ostrom (1990), em *Governing the Commons*. Para a autora, o modelo proposto por Hardin (1968) pode ser classificado como um dilema do prisioneiro, um problema da teoria dos jogos. De acordo com esse dilema, a tragédia só se concretiza em um jogo de não-cooperação, onde a “comunicação entre os jogadores é proibida ou simplesmente irrelevante conquanto não seja explicitamente modelada como parte do jogo” (OSTROM, 1990, p. 4, tradução minha). A partir de análises matemáticas e da teoria dos jogos, Ostrom (1990) defende que os melhores resultados coletivos seriam obtidos pela divisão igual do uso do pasto, em um sistema em que ambas as partes preferem cooperar, enquanto os piores resultados veem da não-cooperação dos envolvidos.

Contudo, mais relevante ainda para o trabalho de Ostrom (1990) é o estudo empírico das formas de cooperação existentes em vários processos bem sucedidos de gestão de bens comuns. Mesmo que ainda inserido em um contexto de formulações liberais, em que o foco estava na gestão de bens comuns como recursos compartilhados, o trabalho da economista pode ser creditado como a obra que reinsериu o comum no debate teórico. Debate este que, como veremos a seguir, passou pela gestão de um conjunto de recursos comuns até chegar à retórica de movimentos sociais diversos, e amalgamou a visão contemporânea do comum como um conceito teórico, um discurso político e uma realidade prática (TONUCCI FILHO, 2017) tal como apresentado no início desde capítulo.

### 3.3 Do conjunto de recursos comuns ao princípio político das lutas

A construção do comum como o princípio político das lutas passa necessariamente por sua diferenciação dos comuns e dos bens comuns (DARDOT; LAVAL, 2015). Essa distinção ajuda a desvelar o trajeto percorrido do que foi inicialmente reconhecido apenas como um conjunto de recursos compartilhados até sua concepção como realidade prática e discursiva, passando pela transição de uma razão econômica ortodoxa para uma perspectiva revolucionária (DARDOT; LAVAL, 2015).

Na teoria econômica hegemônica, os bens materiais são divididos de acordo com preceitos de rivalidade — quando o uso individual acontece em detrimento do uso dos demais — e exclusividade — quando por meio da propriedade é possível impedir o acesso livre ao recurso. Conforme essa lógica, podemos dividir os bens entre privados, ou seja, rivais e exclusivos; e públicos, os bens não-rivais e não-exclusivos (DARDOT; LAVAL, 2015). A partir da década de 1970, entretanto, fica claro para alguns teóricos da economia política que essas duas classificações — privado e público — não eram capazes de explicar todos os bens econômicos existentes. Dessa constatação, surge a necessidade de categorizar também os bens mistos.

A categorização dos bens mistos não é bem uma superação da linguagem de mercado, mas abre uma brecha para que novas lógicas de apropriação fossem imaginadas. Nessa nova classificação entram os bens de clube (*club goods*), que compreendem bens exclusivos e ao mesmo tempo não-rivais, e, finalmente, os bens comuns (*common goods*), que são, ao contrário, não-exclusivos, mas rivais (DARDOT; LAVAL, 2015). É justamente na gestão desses bens comuns que o extensivo trabalho empírico de Ostrom (1990) se baseia: recursos naturais ou artificiais, finitos, que não são regidos por um regime tradicional de propriedade (público ou privado), e que compõem o que a autora denomina de Conjunto de Recursos Comuns (*Common Pool Resources – CPR*).

#### 3.3.1 O conjunto de recursos comuns

Como visto anteriormente, definir bens comuns como recursos com acesso liberado sujeitos ao esgotamento representou, para muitos economistas e ecologistas, uma fórmula para a tragédia. O trabalho de Ostrom (1990), entretanto, nos mostra que é possível gerir e produzir bens comuns de maneira perene, sem chegar ao esgotamento ou à competição. O que diferencia os princípios de gestão de bens comuns da economia de tantos outros postulados pessimistas no assunto é seu embasamento empírico, resultado de anos de pesquisa de campo empreendida por ela e sua equipe.<sup>54</sup>

Mediante análise de casos bem sucedidos de gestão de bens comuns, a autora identifica oito princípios para a boa Instituição de Conjunto de Recursos Comuns (CPRs): a clara definição de fronteiras entre usuários e bens; a provisão apropriada de regras, de acordo com as condições locais; regras criadas e adaptadas através de acordos coletivos entre os próprios utilizadores; monitoramento para garantir que os benefícios da gestão e os custos da utilização não sejam desiguais; sanções por parte também de agentes externos (se necessário) para contornar violações das regras; acesso rápido a mecanismos para resolução de conflitos; reconhecimento, pelas autoridades governamentais, do direito à organização própria; e, finalmente, para CPRs que são parte de sistemas maiores, a possibilidade de trabalhar em redes, em múltiplos níveis (OSTROM, 1990, p. 90).

Embora Ostrom (1990) se limite à concepção de gestão dos comuns fundamentada nos preceitos de uma teoria econômica neoclássica, que não rompe com uma perspectiva funcionalista dos bens, o mérito do seu trabalho está em reintroduzir o papel fundamental das instituições:

A iniciativa de Ostrom não tentar descobrir um único modelo que atue em todas as partes, ela apresenta um quadro analítico de variáveis que interagem e condicionam a instauração de certas formas de ação. Não existe uma única boa maneira, que se possa aplicar a todos os casos, de gerir os comuns. A teoria de Ostrom, que permite uma grande diversidade e concede muita importância à dinâmica das instituições, pretende, acima de tudo, mostrar que certo número de questões devem ser resolvidas para que um sistema de exploração se torne perene (DARDOT; LAVAL, 2015, p. 172, tradução minha).

---

<sup>54</sup> De acordo com Tonucci Filho (2017, p. 42), a autora foi a primeira a sistematizar “evidências antropológicas, sociológicas e históricas de inúmeras experiências bem sucedidas de gestão coletiva de recursos comuns ao redor do mundo”.

Mas a relação entre o comum e a instituição vai além de uma fórmula de gestão. Ela passa também por uma crítica decolonial que, como já mencionado anteriormente, questiona a própria relação estabelecida entre homens e recursos, ou seja, passa pelo questionamento da própria ligação entre economia e mercado.

Como vimos, Polanyi (2012) define a economia como a interação institucionalizada entre o homem e o seu entorno. O mercado é um modelo econômico instituído pela sociedade moderna, que conseguiu — por meio também do estabelecimento da colonialidade — eclipsar, deslegitimar e apagar todos os outros modelos.<sup>55</sup> O que não quer dizer, entretanto, que essas relações econômicas existissem sempre de forma institucionalmente separada das outras relações sociais, como é o caso dos exemplos de Ostrom (1990).

A economia focada em satisfazer necessidades materiais pode ocorrer por meio de trocas motivadas por princípios outros que o lucro e a acumulação. Os princípios da boa instituição, definidos por Ostrom (1990), mostram como essa motivação pode estar atrelada a princípios de reciprocidade e coletividade. Ao apontar para a importância de diferentes modos de institucionalizar a relação entre o homem e os recursos disponíveis, ela se aproxima de uma nova formulação para a economia. Porém, a autora não consegue enxergar no comum algo que seja mais do que uma forma de gestão de recursos, mantendo os CPRs dentro do vocabulário econômico vigente.

Ostrom (1990) é uma referência importante para o redescobrimto do comum, mesmo que seu trabalho seja limitado, contudo, na medida em que o cerne da discussão não deixa de ser os bens comuns como recursos (mesmo que em outros regimes de propriedade). Não há no trabalho da autora, portanto, nenhuma crítica às formas

---

<sup>55</sup> De acordo com Polanyi (2012), o processo econômico pode ser redefinido de acordo com as formas de integração e as estruturas de apoio institucionalizadas por um determinado grupo. As formas de integração, segundo o autor, são a reciprocidade, a troca e a redistribuição, cada um com um movimento específico entre bens e serviços. Já as estruturas de apoio são as forças que sustentam essas formas de integração, e referem-se a uma necessária centralidade para a redistribuição, à simetria para a reciprocidade e ao preço para a troca. Essas formas de integração e suas estruturas de apoio não devem ser vistas, entretanto, nem como estágios de desenvolvimento nem como mutuamente exclusivas. Os exemplos que Polanyi oferece para esses outros modelos econômicos são vários, e valem tanto para sociedades mais antigas como para a economia ocidental do século XIX (POLANYI, 2012).

vigentes de propriedade, como, por exemplo, uma crítica à propriedade privada, ou às outras práticas mercadológicas que tanto influenciam na extinção desses mesmos bens.

Os motivos pelos quais os recursos comuns são destruídos e cercados vão além de uma tragédia inerente ao seu modo de funcionamento, como acreditava Hardin (1968), ou de uma falha coletiva de gestão, como postulava Ostrom (1990). Dentre outros, o processo de acumulação primitiva, explicado por Marx (2017), revela que os cercamentos dos comuns estão ligados à própria necessidade de expansão do capital, por isso a crítica à economia de mercado é tão importante para o debate do comum. A relação funcionalista estabelecida entre o homem e seu entorno, que Ostrom igualmente não consegue superar, é, ademais, um fundamento para o mercantilismo e parte da racionalidade moderna que o decolonial urge denunciar.

Nesse aspecto, reitera-se que a instituição do mercado é uma das métricas da modernidade, tida inveridicamente como uma espécie de estágio de desenvolvimento pelo qual sociedades arcaicas supostamente ainda deverão passar. Segundo Polanyi (2012), essa visão evolucionista nos impede de perceber que o que difere sociedades antigas e modernas não é tanto uma forma de pensamento superior, mas diferentes instituições, ou seja, diferentes relações de integração concretizadas por diferentes regras e preceitos. Como vimos no primeiro capítulo, é a racionalidade moderna/colonial que faz da diferença uma distinção hierárquica. Recuperar a visão transmoderna que devolve às diferentes sociedades a relação na diferença não hierárquica de pensamento (ainda que assimétrica) será fundamental para abordar os comuns sob uma perspectiva histórica das comunidades tradicionais brasileiras, como veremos no próximo capítulo.

Também para Bollier (2014), em concordância com o próprio pensamento decolonial, entender os comuns requer superar a oposição reducionista entre sujeito e objeto, que acaba por produzir a comoditização de ambos. Para o autor, ao extrapolar o sentido restrito da reificação, que, como vimos, tem ligações explícitas com uma colonialidade epistemológica moderna, será possível perceber que muito do nosso mundo hoje é comum, mesmo com todos os cercamentos e expropriações. Bollier (2014) ajuda a ilustrar e corroborar essa afirmação ao narrar o redescobrimiento dos comuns e listar uma série de recursos e processos que estão hoje ameaçados por uma nova onda de privatizações. Os exemplos do autor incluem o compartilhamento de

sementes das mulheres de Erakulapally; o sistema operacional GNU/Linux; a construção de uma rede de conhecimento em sítios eletrônicos, como o Wikipedia; a produção acadêmica nas universidades e vários outros. O autor se preocupa, contudo, em reiterar como cada cultura encontrará suas próprias categorias e práticas de fazer-comum. Essa é uma preocupação legítima quando consideramos a necessidade de preservar, mesmo na categorização e abstração teórica, o máximo da heterogeneidade e da pluralidade de sujeitos e práticas envolvidos na produção do comum. É preciso um esforço consciente para evitar homogeneizações ou simplificações reducionistas típicas de um discurso colonial distanciado que se lança em generalizações empíricas (MOHANTY, 1984). Por isso, tal como sugere Bollier (2014), o próximo capítulo tratará de encontrar e categorizar, nos relatos históricos de formação do povo brasileiro, comunidades e suas práticas e recursos comuns, reelaborando o movimento teórico que vai dos recursos ao princípio político, tal como exposto a seguir.

### 3.3.2 Dos comuns ao comum

É Bollier (2014) quem vai, de forma mais clara, delimitar os comuns como a combinação entre um recurso, uma comunidade e um conjunto de práticas sociais. Ele separa e classifica os comuns como de subsistência, de comunidades tradicionais e indígenas, sociais e cívicos, digitais, culturais e referentes ao conhecimento, entre outros. Atentando, contudo, para a ausência de uma metodologia formal de qualificação, o autor deixa claro que a classificação proposta é apenas uma dentre outras categorizações possíveis. Como visto anteriormente, muito provavelmente, culturas diferentes nomeariam produções comuns de maneiras diferentes (BOLLIER, 2014).

Centrada em outra dimensão, entretanto, a obra de Hardt e Negri (2005; 2009) é a primeira a abordar o comum como um princípio político. Segundo Dardot e Laval (2015), esses autores são os primeiros a transferir a reflexão dos comuns como experiências concretas de gestão e compartilhamento (os *commons*) para o comum (o *common*), entendido como um conceito aglutinador de um novo discurso político. O comum se constitui como projeto político da *multidão*, a organização política capaz de

enfrentar o *Império*.<sup>56</sup> Esse novo sujeito político se contrapõe à ideia do povo reduzido à identidade una, de diferenças apagadas e de submissão a um poder soberano.

Hardt e Negri (2009) distinguem o comum e sua produção biopolítica de acordo com duas categorias: a primeira, definida como comum material, inclui os recursos naturais, tais como, o oceano, o solo, a floresta, as fontes minerais e outros elementos que são finitos e para os quais o acesso é usualmente restrito; a segunda, consiste no comum artificial, compreendendo as produções de subjetividades, os trabalhos intelectuais, linguísticos e afetivos que resultam da interação social para os quais a lógica de escassez e restrição normalmente não são aplicáveis (HARDT; NEGRI, 2009). Para os autores, a produção de conhecimentos, imagens, códigos, ou seja, a produção de elementos cognitivos — recursos comuns da humanidade — já apontam para uma nova sociedade que tem no comum um elemento constitutivo da produção capitalista. Se o novo foco de produção mundial é a subjetividade, ou seja, se estamos em uma nova fase de capitalismo cognitivo, é a produção excedente do comum que escapa às apropriações do mercado que seria capaz de engendrar a resistência. Assim, o comunismo como produção do comum — e para os autores, principalmente, o comum imaterial — passa a ser de novo um caminho possível para o fim do capitalismo dentro de suas próprias contradições.

Um dos grandes problemas dessa aposta dos autores, apontado por Silvia Federici (2010), está em ignorar que toda a produção imaterial e seu suposto potencial emancipatório ainda depende de um suporte material produzido, em grande escala, nos países periféricos. A comunicação por meios digitais, a produção de conhecimento, as imagens e os códigos dependem, todos, de um aparato material que, via de regra, são produzidos com mão de obra explorada, justamente, em países onde as desapropriações, os cercamentos e os roubos ainda acontecem intensamente. Assim, o avanço de um capitalismo cognitivo nos países centrais não se dá sem a exploração contínua e

---

<sup>56</sup> Esses novos termos surgem da interpretação do mundo contemporâneo feita pelos autores, na transição do imperialismo para o *Império*, definição dada para as novas formas de controle do capitalismo global, cada vez mais descentralizada e sem território fixo. A *multidão*, por sua vez, seria a unidade social, não-unificada, composta de diferenças e singularidades, fora de contextos de anarquia ou de entidades coletivas plurais, como “massa” ou “povo” (HARDT; NEGRI, 2005).

acentuada dos modos de produção materiais nos países periféricos, perpetuando formas de colonialidade que, segundo a autora, impedem de pensar na produção do comum imaterial como elemento remotamente capaz de minar o sistema capitalismo por dentro:

O que Negri e Hardt não vêem é que o tremendo salto tecnológico exigido pela informatização do trabalho e pela integração de informações no processo do trabalho cognitivo foi pago à custa de um tremendo aumento de exploração na outra extremidade do processo. Há um *continuum* entre o trabalhador da informática e o trabalhador do Congo que cava nióbio com as mãos tentando procurar a vida depois de ser expropriado, indeciso, por repetidas rodadas de ajuste estrutural e roubo repetido das terras e fontes naturais de sua comunidade (FEDERICI, 2008, p. 5, tradução minha).

Essa crítica reforça o posicionamento de autores decoloniais, como Mignolo (2009), para quem o comum como alternativa política da esquerda ocidental não pode ser um projeto de luta anticapitalista global se não atuar para combater outra forma de exploração: o ocidentalismo. De acordo com o autor, a esquerda ocidental (ou mesmo a esquerda ocidentalizada) não pode, por meio de uma retórica de pragmatismo, manter o monopólio ao direito de imaginar como um futuro não capitalista poderia ser (MIGNOLO, 2010). Embora seja acertado o diagnóstico de Mignolo sobre a presença de certas colonialidades no comum, não parece ser proveitosa a despesa completa do discurso político por trás dele. Tampouco é o caso, como parece indicar o autor, de que o comum seja completamente e irremediavelmente incompatível como um projeto anticapitalista global.

Mignolo (2010) apresenta o conceito de *sistema comunal*, do político e pesquisador boliviano Félix Patzi Paco (2009), como uma alternativa decolonial ao comum. Esse sistema, inspirado nas experiências dos *ayllus* andinos,<sup>57</sup> se focaria em elementos estruturais de antigas comunidades indígenas (organizações socioeconômica e política) que são normalmente ignorados em detrimento de outros elementos, que Patzi Paco considera superficiais (como artefatos culturais identitários e o próprio território). O sistema comunal é formado por uma série de direitos coletivos no uso e

---

<sup>57</sup> O império inca se organizava em ayllus, distribuídos em terras cultiváveis compartilhadas. Os membros de cada ayllu cultivavam para subsistência, mas também tinham a obrigação de trabalhar a terra do estado para que também pudessem alimentar os governantes, os nobres, o exército, os artistas, os anciãos e os enfermos que não podiam se alimentar por si mesmos.

manutenção de recursos compartilhados por núcleos familiares estendidos, partilhando benefícios daquilo que é produzido coletivamente e aberto para todos, indígenas e não-indígenas. Sob esse sistema, categorias como trabalho, propriedade e salário teriam de ser repensadas ou apenas abolidas. Embora tenha sua origem no período pré-colonial, Patzi Paco defende que o sistema se manteve atual porque soube se adaptar às condições contemporâneas. Por meio dele, a proposta seria não a substituição das atuais formas de organização política e socioeconômica do Estado-nação, mas a existência de ambos por meio de um Estado-plurinacional.

A proposta de Patzi Paco, segundo Mignolo (2010), tem sua especificidade na medida em que requer a decolonização de estruturas que o comum não consegue tensionar, como o Estado, a educação, a linguagem e a economia. Além disso, a epistemologia indígena dos *ayllus*, que se conecta com o conceito de *Buen Vivir* de outros países andinos, refuta a lógica da subsistência do comum como uma alternativa capaz de romper com o capitalismo e tida como “apenas um oásis dentro do próprio sistema”. Embora seja realmente preciso repensar as possibilidades de experiências de subsistências fragmentadas como alternativas ao mercado, a radicalidade epistemológica do sistema comunal tampouco parece capaz de enfrentar o capitalismo, sendo igualmente uma alternativa paralela, se promovida como uma segunda entidade de um Estado-plurinacional. O que aparenta ser um problema intransponível para Mignolo (2010), parece reportar um problema de escalas, de organização e de historicidade, se lidos sob uma perspectiva transmoderna (capaz de fazer a ponte entre epistemologias distintas). O comunal se apresenta como uma tradição em que os povos indígenas já se reconhecem e se unificam. Isso não significa, entretanto, que comunal e comum não possam dialogar ou mesmo se sobrepor, como argumenta o autor. Se a ideia de plurinacionalidade dialoga com o próprio conceito de transmodernidade de Dussel (2016), então, o esforço seria mais de um diálogo construtivo capaz de fortalecer as propostas, e não as contrapor. Nesse aspecto, o que se faz urgente é que os conceitos sejam repensados a partir de uma posição fronteira, capaz de compromissos e alianças independente de sua origem.

### **3.3.3 O comum e a práxis instituinte**

Há, na definição de Hardt e Negri (2009), uma lacuna conceitual. Por um lado eles indicam o comum como prática constitutiva — especialmente quando aborda o comum da produção biopolítica e do fazer coletivo da multidão —, mas, por outro, não conseguem distinguir claramente as práticas dos recursos aos quais se referem. Essa confusão provoca uma polifonia do comum, que ao mesmo tempo se refere aos recursos naturais, aos bens imateriais, ao excedente do trabalho imaterial no capitalismo cognitivo e à forma de organização política da multidão (DARDOT; LAVAL, 2015). Na interpretação biopolítica daqueles autores, o comum passa a ser compreendido, com frequência, como resultado e não como ação, o que induz novamente a certa reificação do termo.

Nesse sentido, o trabalho de Dardot e Laval (2015) é fundamental. Retomando a construção teórica de *Commonwealth*, os autores franceses são capazes de diferenciar com mais clareza o *comum*, entendido como princípio político baseado em colaboração e práticas de autogestão, dos *comuns*, no plural, definidos como os ativos que produzem ou resultam de tais atividades colaborativas.

Podemos repensar o comum unicamente com a condição de romper com o cara a cara metafísico entre o sujeito livre e a coisa material ao alcance de seu domínio soberano. Por este motivo, nos dedicaremos a promover aqui o uso do substantivo ao falar do comum, mais do que nos conformarmos com o adjetivo “comum”. Não porque não possamos nos permitir falar dos comuns para designar os objetos construídos e sustentados por nossa atividade, o que é uma forma de substantivação, mas sobretudo porque rejeitaremos falar dos “bens comuns” ou inclusive do “bem comum” em geral. O comum não é um bem, e o plural não muda nada a esse respeito, porque não é um objeto ao qual se deva ter à vontade, seja para possuí-lo ou para constituí-lo. É o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e trabalhar com eles para preservá-los, estendê-los, e conseguir que sobrevivam. É, por este mesmo motivo, o princípio político que define um novo regime das lutas na escala mundial (DARDOT, LAVAL, 2015, p. 58-59, tradução minha).

Se, para Hardt e Negri (2009), o comum é o projeto político da multidão contra o Império, para Dardot e Laval (2015), o comum é o princípio de ação contra a nova razão neoliberal do mundo. Para os últimos, o neoliberalismo, mais do que um novo regime econômico, é entendido como uma nova racionalidade que transfere o modo de competição do mercado para todas as outras esferas da vida. Nesse contexto, o comum

não é só uma invenção conceitual, mas um discurso que renasce das lutas contrárias a tal racionalidade — lutas estas que, vistas à luz da experiência dos Estados comunistas, opõem-se também às soluções gestadas no seio do Estado. Mais uma vez o comum se desenha como um terceiro caminho, prático e político, entre o mercado e o Estado.

Exposta já a crítica a essa oposição frontal entre comum e Estado, é preciso ponderar que, mesmo para Dardot e Laval (2015), o comum não se coloca necessariamente como o avesso do que é público. Segundo os autores, o princípio do comum que cresce junto aos movimentos sociais não se opõe frontalmente ao público, mas sim à ideia de propriedade. O comum seria o princípio capaz de absorver, daquilo que é público, um propósito social e não apenas uma forma jurídica de posse. A discussão passa não pelo que é propriedade pública, propriedade privada ou propriedade comum, mas sim pelo que é propriedade e o que é inapropriável.

Nesse ponto, Tonucci Filho (2017) traz uma interpretação importante:

Noutros termos, o comum é aquilo que precede de uma atividade de compartilhamento, concomitantemente produtora de um direito antagônico ao direito de propriedade. É na ausência de direitos de propriedade que surgem práticas de fazer-comum alinhadas a uma determinada finalidade social (TONUCCI FILHO, 2017, p. 97).

Mas o que implica, então, tratar o comum como um princípio político? Em entrevista concedida à revista Rede Universidade Nômade, Dardot e Laval (2016) explicam que a resposta está na distinção entre a aplicação e a instituição do comum. Ao princípio político, cabe a aplicação, enquanto os bens comuns serão instituídos por meio dessa aplicação que é, sobretudo, ação ética e política. Para os autores, o comum se aplica por meio de uma práxis instituinte que não se refere a nenhuma metodologia específica e nem se encerra em determinadas práticas de fazer-comum. Eles partem de uma análise crítica da própria ideia de instituição para definir a necessidade de uma prática de governo dos comuns. Essa é apenas uma das nove proposições políticas que os autores fazem para o comum. Dentre elas, estão ainda a necessidade de se construir uma política do comum; de opor o direito de uso à propriedade; de ter no comum um princípio de emancipação do trabalho; e, nos serviços públicos, uma forma de instituição do comum. É preciso igualmente instituir a empresa do comum, a federação dos comuns e

associar a economia para uma nova sociedade do comum, que deverá por fim fundar a real democracia social (DARDOT; LAVAL, 2015).

Nesse ponto, especificamente, parece útil retomar a crítica decolonial de Mignolo (2009) ao monopólio imposto pela esquerda ocidental ao projeto político do comum. A forma como a institucionalização do comum é proposta, os termos dentro dos quais ela se assenta e muito do que constitui o comum como revolução partem de uma visão parcial e limitada do mundo. No cerne dessa crítica, traços de uma divisão recorrente, elaborada pela crítica pós-colonial, reaparecem: ao norte (ocidente), cabem as teorias, as proposições, as análises críticas; enquanto, ao sul (orientes), restam os empirismos, experiências inspiradoras cujos sujeitos de ação são observados, registrados, entrevistados e representados, mas não necessariamente incluídos no debate na hora de avançar com novas conjecturas, os sujeitos subalternos não podem falar (MOHANTY, 1984; SAID, 2007; SPIVAK, 2010).

Tais críticas e seus contra-argumentos expõem um problema para o qual as soluções não são facilmente elaboradas. A aposta, no entanto, permanece na proposta de transmodernidade, no encontro de novos intelectuais fronteiros que consigam estabelecer um diálogo capaz de avançar na construção de um projeto político verdadeiramente emancipatório em níveis globais. Diálogo este que não se limita ao trânsito geográfico e epistemológico entre norte e sul, mas que considera a produção do conhecimento também fora do espaço acadêmico, na ação ética e política dos movimentos sociais, nas experiências de outros modos de vida e outras cosmovisões. Para ponderar tal posição, é plausível apresentar, na próxima e última sessão, uma abordagem para o comum urbano, encaminhada por Tonucci Filho (2017), que, ainda que de formas não intencionais, assume uma posição fronteira quando se vale da teoria lefebvriana para aproximar o comum da realidade urbana no Sul global.

### 3.4 Comum urbano

De acordo com o político ecossocialista britânico Derek Wall (2014), o debate sobre o comum abrange inúmeras disciplinas com complexas diversidades ontológicas e epistemológicas, mas os estudos disponíveis — teóricos, históricos ou empíricos — ainda costumam se focar nos recursos naturais ou no comum imaterial, cultural e informacional. Não há, portanto, tradição de pensamento crítico dedicado a pensar a dimensão urbana do comum, embora este debate venha ganhando alguma expressividade na produção acadêmica da última década, principalmente no campo da geografia urbana (TONUCCI FILHO; CRUZ, 2019). Essa conceituação, contudo, se fez de forma fragmentada, não raro com argumentos contraditórios. De um lado, abordagens de cunho mais político centram a discussão do comum na gestão de espaços autônomos que surgem principalmente nas cidades europeias; do outro lado, correntes de cunho mais instrumentalista buscam formas de institucionalizar o comum via criação de políticas públicas. O debate sobre experiências do Sul global são praticamente inexistentes (TONUCCI FILHO; CRUZ, 2019).

O urbanista e pesquisador alemão Markus Kip (2015) identificou quarenta e três publicações sobre o comum urbano em pesquisa bibliográfica sobre o termo nas “línguas que ele compreende”. Embora o método de pesquisa utilizado seja questionável, especialmente porque não especifica quais são as línguas compreendidas além do alemão, é possível perceber pela análise do autor que a maioria das publicações sobre o tema se encontram em língua inglesa — quarenta delas. As publicações levantadas por Kip incluem artigos publicados em jornais, trabalhos apresentados em conferências e alguns textos veiculados em revistas sobre o tema. A listagem traz alguns poucos textos em espanhol e alemão, entretanto, dos textos em inglês analisados, aproximadamente metade foram escritos por autores de outras nacionalidades. Tal predominância da língua inglesa é mais um exemplo de como uma colonialidade lingüística se impõe na produção acadêmica e evidencia como a questão da língua é um desafio a ser enfrentado na construção de frentes de diálogos mais transversais.

A dificuldade em lidar com o comum pelas lentes do urbano pode ser atribuída ao estabelecimento de um quadro teórico que divide os comuns em formas de produção material ou imaterial (NEGRI; HARDT, 2009) e, assim, conduz a inserção do urbano a

partir da mesma distinção. No entanto, as lógicas estabelecidas entre os regimes de uso (exclusivo e não exclusivo) e as próprias noções de escassez e abundância são subvertidas no espaço urbano, assim, o quadro teórico usual passa a ser limitado. Como veremos adiante, isso é um fator que mais uma vez complica as interseções possíveis entre os dois campos. Ademais, a própria imprecisão na definição do que é o urbano contribui para esta confusão. Nesse cenário, o comum urbano muitas vezes se limita apenas aos recursos produzidos na cidade, uma reificação que impede pensar a cidade, para além dos seus espaços e recursos, como uma rede de processos e relações sociais que também produz e é produzida em comum.

Repetindo um exercício similar ao de Kip (2015) para as produções acadêmicas, identifiquei a menção do comum urbano em dezessete trabalhos escritos em Língua Portuguesa, publicados a partir de 2014.<sup>58</sup> A maioria deles trata do espaço urbano como um bem comum, e apenas alguns discutem especificamente a ideia da cidade como comum. Dos trabalhos levantados, apenas três discutem de maneira mais detida as especificações do conceito de urbano e desenvolvem um debate sobre o próprio conceito de comum urbano de forma mais detalhada (TONUCCI FILHO, 2017; TONUCCI FILHO; CRUZ, 2019). Este breve levantamento evidencia, mais uma vez, as limitações de circunscrever as discussões do comum apenas à Língua Inglesa, já que somente em português foi possível identificar quase metade da quantidade de artigos levantada por Kip para descrever um panorama bibliográfico sobre o tema. Essa rasa comparação quantitativa reitera a necessidade de decolonizar o debate acerca do tema.

### 3.4.1 O comum na cidade

---

<sup>58</sup> Pesquisei pelo termo “comum urbano”, no espaço de pesquisas acadêmicas do Google (<https://scholar.google.com>), identificando um total de 168 trabalhos, filtrando os escritos apenas em português. Seguindo pela classificação dos mais relevantes, excluí aqueles que faziam menções a “senso comum urbano”, “homem comum urbano”, “uso comum urbano”, dentre outros. Alguns textos foram excluídos automaticamente pela temática de acordo com título da publicação, outros foram retirados porque mencionavam apenas de passagem o termo “comum urbano”, sem necessariamente fazer referência ao conceito. Ao final, sobraram os dezessete trabalhos listados a seguir: (1) AMARAL; SZANIECKI; TIBOLA, 2017; (2) AMARO; HELAL, 2015; (3) BASTOS; CORDEIRO; MELLO, 2019; (4) CARMO, 2019; (5) COSTA; TONUCCI FILHO, 2017; (6) CRUZ, 2017; (7) CRUZ; TONUCCI FILHO, 2019; (8) DE SOTO, 2014; (9) FONTES; TILL, 2019; (10) HORI, 2018; (11) MAIA; PENA; RENA, 2015; (12) MAGALHÃES; TONUCCI FILHO, 2018; (13) MAYER, 2015; (14) OLIVEIRA, 2019; (15) RENA, 2015; (16) SILVA, 2018; (17) TONUCCI FILHO, 2017.

Sem desconsiderar que uma revisão bibliográfica mais detalhada acerca do assunto foi feita predominantemente sobre publicações em inglês, é possível dividir a literatura sobre o comum urbano em dois grupos. O primeiro, desenvolve o debate mais crítico e político, focado principalmente na relação entre o comum e a produção de espaços autônomos (baseado principalmente na experiência de cidades europeias); o segundo, abrange uma perspectiva mais instrumental, voltado para a ‘regularização’ e institucionalização do comum urbano por meio de políticas públicas e dentro das estruturas do Estado (TONUCCI FILHO; CRUZ, 2019).

Uma análise dos principais livros publicados sobre o assunto revela que os primeiros autores a tratarem sobre o comum numa perspectiva urbana foram Hardt e Negri (2009), abordando a metrópole biopolítica como seu lócus de produção. O geógrafo americano David Harvey (2012) também publica sobre o tema analisando o comum urbano a partir de uma leitura marxista da urbanização capitalista. O teórico urbano serra-leonês Abdou Maliq Simone (2010; 2014) oferece uma interpretação alternativa sobre o comum urbano com aportes das teorias pós-estruturalista e pós-colonial. Por fim, o arquiteto grego Stavros Stavrides (2016) trata da cidade como comum enfatizando as práticas de fazer-urbano (TONUCCI FILHO; CRUZ, 2019).

Além dos livros, três coletâneas de artigos mais recentes reúnem discussões diversas sobre o tema. A jornalista Francesca Ferguson (2014) editou um volume que trata sobre projetos reais que podem servir como exemplo de comuns urbanos em ação. Os pesquisadores Christian Borch e Martin Kornberger (2015) organizaram uma coletânea focada em discutir o que é o comum urbano e como o conceito ajuda a repensar a cidade. Por fim a pesquisadora e consultora urbana Mary Dellenbaugh (DELLENBAUGH *ET AL.*, 2015), junto a outros autores, organizou um volume centrado na discussão da cidade para além do mercado e do estado. Huron (2017) examina as três coletâneas e levanta as principais contribuições de cada uma delas. A partir dessa revisão, a autora identifica as ausências e os pontos mais contraditórios do debate sobre o comum urbano, e reitera a afirmação de que poucos autores se detiveram a teorizar o comum urbano em si. Sobretudo, Huron (2017) observa a falta de um debate sistemático sobre o que define o urbano, apontando para a necessidade de diferenciar a cidade (lócus) do urbano (processo).

Partindo do trabalho de Huron (2017) e dos principais livros publicados, acrescido de outros importantes artigos e ensaios sobre o tema, Tonucci Filho (2017) procede para uma resenha mais específica sobre a cidade como espaço onde se encontram vários tipos de bens, recursos e espaços comuns (experiências que podem ser nomeadas como o ‘comum na cidade’), seguida de elaborações próprias para pensar a cidade “em sua totalidade de espaços, relações e oportunidades associadas à complexidade e riqueza da vida urbana” como comum (TONUCCI FILHO, 2017, p. 112). Essa é uma separação que o autor faz com cuidado, reconhecendo a inseparabilidade entre as duas dimensões, já que a cidade tanto promove a produção do comum quanto é por ela transformada (HARDT; NEGRI, 2009).

A literatura sobre os comuns na cidade tem como foco a investigação de bens e recursos urbanos que são geridos coletivamente. Isto inclui parques e praças públicos, os vazios, as ruas e calçadas, as hortas comunitárias, o transporte público, as formas de moradia coletivas, as redes de saneamento e vários outros espaços. Nesses locais, as premissas de rivalidade e escassez próprias dos recursos naturais não são necessariamente aplicáveis e por isso as reivindicações do comum são menos sobre preservação e mais sobre a garantia de um acesso democrático, em contraposição aos controles excludentes promovidos por entes privados ou estatais (TONUCCI FILHO; CRUZ, 2019). Nem sempre, entretanto, o acesso democrático ao espaço significa a abertura do comum a todos. Essa contradição da liberdade de acesso é relevante quando pensamos nas escalas e densidades do meio urbano e suscita uma questão fundamental que os debates sobre o comum na cidade precisam ainda elaborar: quem forma a comunidade cidadina?

Compreender as limitações da comunidade no meio urbano é uma questão ainda mais relevante para contextos periféricos como o brasileiro, em que a desigualdade social reelabora a ideia de heterogeneidade que tipicamente acompanha os debates sobre o comum. Quais são os elementos constitutivos das comunidades urbanas? Para Hardt e Negri (2009), as comunidades estão representadas na multidão, reunindo diferenças e singularidades de formas novas, nem anárquicas e nem institucionalmente coletivizadas. Contudo, elementos constitutivos como classe, raça, gênero e sexualidade (entre outros) precisam ser considerados quando se discute a identidade de uma comunidade dedicada ao comum. Um espaço comum gerido coletivamente para

fins de moradia nas periferias brasileiras, por exemplo, poderá ter uma heterogeneidade inata a qualquer ajuntamento de pessoas, mas manterá um recorte de classe e raça bem definido: serão comuneiros pobres e majoritariamente negros. Já um espaço comum gerido coletivamente para realização de atividades culturais no centro da cidade, pode, ao contrário, ser formado a partir de recortes completamente distintos. Até mesmo para países centrais, o acirramento de desigualdades sociais se torna cada vez mais premente, e a questão racial permanece central, agravadas ambas pela recente crise imigratória.

Se é possível argumentar que existem diferenças ontológicas na formação dessas comunidades, então, também é preciso reconhecer que há uma cisão entre as reivindicações pelos comuns da cidade por sujeitos do Norte e do Sul global. Como bem nota Tonucci Filho (2017), as relações entre a produção do comum e a luta por autonomia frente ao Estado são questionadas em contextos como os das ocupações urbanas, onde demandas por acesso a direitos básicos de cidadania — como saúde pública, educação e saneamento — são encaminhadas junto às demandas pela manutenção dos sistemas locais de autogestão. Por um lado, essa condição diz respeito a uma distinção de classes sociais que poderia ser aplicável a contextos tanto do Norte quanto do Sul global. Por outro lado, entretanto, existem diferenças marcantes já explicitadas no papel histórico assumido pelo Estado entre esses dois polos (QUIJANO, 2002).

Um Estado-nação que implemente, ainda que minimamente, políticas de bem-estar social não é o equivalente de um Estado nacional-dependente ou mesmo de um Estado moderno neocolonial — já que, como argumenta Quijano (2002), a tendência à contínua des-democratização dos estados dependentes é parte da organização política na colonialidade. O Estado-nação moderno é tão somente a variante hegêmica dentre várias formas de Estado organizado como centro de autoridade coletiva na modernidade (QUIJANO, 2002). Ainda que, em contraposição ao comum, os dois se orientem por motivações semelhantes e se identifiquem na figura mais genérica do Estado-mercado.

Frente a essas instâncias hierárquicas, e suas tendências fundamentalistas e autoritárias, Quijano (2002, p.25) destaca a “reciprocidade na organização do trabalho e a comunidade como estrutura de autoridade pública”. É no mundo urbano — cenário principal da sociedade capitalista moderna — que essas tendências ganham propulsão e

complexidade, e por isso a relevância de um olhar detido para as relações que o comum engendra neste meio.

### **3.4.2 A cidade como comum**

A aproximação entre comum e urbano, que Tonucci Filho (2017) desenvolve, perpassa três argumentos centrais: o primeiro, é a crítica da propriedade da terra desencadeada pelo debate do comum, destacando diferentes formas de propriedades que foram apagadas pela hegemonia do individualismo possessivo; o segundo, é a reconstrução da cidade como comum, extrapolando as contribuições majoritariamente focadas no comum da cidade revisitadas acima; o terceiro, diz respeito à apreciação de espaços e recursos compartilhados na periferia da metrópole brasileira a partir da ótica do comum urbano.

Para o autor, pensar a cidade como comum requer a diferenciação entre a cidade como o local que reúne vários comuns urbanos (bens, recursos e espaços) e a cidade na sua totalidade, com todas as suas complexas relações e oportunidades típicas da essência urbana. Essa distinção não pode, contudo, ser radicalizada a ponto de desconsiderar “as relações dialéticas entre a parte e o todo”, sendo um lapso recorrente em grande parte da literatura dedicada ao comum urbano a não compreensão da inseparabilidade entre essas duas dimensões (TONUCCI FILHO, 2017).

Na complementaridade indissociável das duas partes, uma série de aspectos da relação entre urbano e cidade deve ser considerada. Com a interlocução de vários autores, é possível analisar, por exemplo, a questão da escala dos recursos comuns na cidade e os diferentes regimes de acesso aos espaços comuns (FOSTER; IAIONE, 2016); as distinções e as sobreposições entre os espaços públicos e os espaços comuns; os diferentes regimes de propriedade eclipsados pela soberania da propriedade privada individual (BLOMLEY, 2004 APUD TONUCCI FILHO, 2017); a natureza dos recursos comuns como não-exclusivos e rivais ou a possibilidade de que o uso dos comuns no ambiente urbano faça, ao contrário, aumentar o seu valor e não diminuí-lo (KORNBERGER; BORCH, 2015 APUD TONUCCI FILHO, 2017).

Uma das primeiras abordagens a promover essa interseção entre comum e urbano foi a concepção da cidade como a usina biopolítica do comum (NEGRI; HARDT,

2009), ou seja, a cidade como resultado e como condição de produção do comum. Para Tonucci Filho (2017), os autores dão a ênfase necessária do comum como um conjunto de relações coletivas e não mercantis de um determinado grupo social mais do que um recurso de acesso livre ou não. No esteio dessa discussão, debate-se igualmente a possibilidade de que os espaços comuns se inscrevam em processos de gentrificação e de hierarquização do espaço urbano mesmo que sejam concebidos de formas coletivas e autogestionárias (HARVEY, 2012). Essas intervenções urbanas de coletivos autogestionários não raro ocorrem em locais onde já existe um interesse prioritário do mercado (porque são abastecidos de infraestrutura urbana ou porque se localizam em regiões centrais), o que faz com que as ações pensadas como resistência acabem colaborando com os processos de enobrecimento imobiliário em curso.<sup>59</sup> Como se percebe, há um amplo espectro de discussões possíveis a partir da inserção do comum no meio urbano, várias delas apontando para possibilidades diferentes ou mesmo contraditórias. Essas contradições levantadas pela interseção dos dois campos não só apontam para as incongruências inerentes ao comum urbano, como tornam ainda mais complexa a tarefa de pensar sobre ou definir o mesmo.

Uma das saídas possíveis apontadas por Tonucci Filho (2017), na tentativa de conciliar os comuns na cidade com a cidade como comum, está na importância atribuída pelo comum ao uso coletivo. Esse pressuposto orienta a construção teórica do autor sobre o comum urbano, focada em uma interlocução com o trabalho do filósofo marxista e sociólogo francês Henri Lefebvre. A escolha pela orientação lefebvriana é justificada pelo autor por dois motivos: o uso inédito que Lefebvre faz do pensamento crítico marxista para pensar as temáticas da cidade e do urbano e a recusa do mesmo em aceitar o socialismo real de Estado como projeto de emancipação. Complementarmente, para Tonucci Filho (2017, p. 140), é a utopia concreta lefebvriana que “passa pela autogestão generalizada e por um sentido revolucionário de cidadania calcado na vida cotidiana desalienada, liberta do capital e do Estado”, que de forma

---

<sup>59</sup> Os interesses por trás dos processos de gentrificação são dificilmente identificáveis devido à sua conformação na interseção entre políticas públicas de valorização urbana, processos autônomos de apropriação do espaço e os interesses do mercado. Muitas vezes, o discurso da revitalização funciona como estratégia ideológica para um urbanismo neoliberal. Ver mais em: MENDES, 2015.

mais direta se relaciona com o princípio político gestado pelo comum no horizonte da metrópole.

Deste modo, o caminho de enunciação do comum urbano é construído através da ‘redefinição’ do que é o urbano, da relação entre urbano e cidade, da produção do espaço como processo fundamental à nova racionalidade neoliberal e do papel mediador do urbano entre uma ordem distante — do capital, do Estado e das instituições — e uma ordem próxima — da vida cotidiana e das relações sociais no âmbito local — (LEFEBVRE, 1999 APUD TONUCCI FILHO, 2017). No urbano, o comum se orienta não apenas para a proteção de recursos e espaços contra privatizações, mas para reivindicar de forma ativa que a cidade — como produto da ação social — seja o espaço para participação direta e apropriação concreta, que se afastam tanto das abstrações econômicas do mercado como da dominação política do Estado (TONUCCI FILHO, 2017).

### **3.4.3 O comum urbano lefebvriano**

O debate sobre o comum urbano compreende, como vimos anteriormente, análises que tratam, de maneira geral, do comum na cidade e da cidade como comum. Nenhum dos dois grupos, contudo, reflete de maneira aprofundada o que define o urbano, para além de sua localização na cidade. Além disso, fazem-se necessárias análises que se orientem pelas experiências de contextos periféricos ou pelas especificidades das metrópoles do Sul global. É esta lacuna teórica que Tonucci Filho (2017) começa a preencher com propriedade. O autor se propõe a olhar para os processos de urbanização contemporâneos pelas lentes do comum, a fim de analisar, não só a forma como os espaços e recursos comuns são produzidos e apropriados na cidade, mas, também, para “pensar a própria metrópole como comum” (TONUCCI FILHO, 2017, p. 105). Ao fazê-lo, ele transpõe as reflexões iniciadas por Ostrom, na década de 1990, para a cidade contemporânea, considerando elementos próprios desse novo arranjo espacial: densidade, conectividade e diversidade de usuários, de recursos materiais e imateriais.

O esforço empreendido tem o mérito — além de reunir a recente literatura acerca do comum urbano — de inserir essa reflexão no contexto das metrópoles do Sul

global. Embora as reflexões do autor não questionem necessariamente as epistemologias e ontologias vigentes, seu esforço de reinserção dos conceitos na realidade dos nossos espaços periféricos já indica caminhos possíveis para uma leitura decolonial do comum.

A interlocução com Lefebvre permite relacionar a importância que o filósofo francês dá à vida cotidiana como locus da emancipação e a correspondente valorização do cotidiano como espaço de produção do comum com a compreensão das práticas de fazer-comum como processos baseados no uso — em oposição à troca—, na apropriação — em oposição à propriedade — e na autogestão — em oposição ao Estado — (TONUCCI FILHO, 2017). Dentre eles, o processo principal, aquele que de forma mais incisiva orienta um projeto político do comum na cidade, é a autogestão, entendida como a possibilidade de desvanecimento do Estado. Essa autogestão se daria de forma a reconstruir o espaço social de baixo para cima e ocorreria de forma complementar à autogestão dos meios de produção (LEFEBVRE, 1999 APUD TONUCCI FILHO, 2017).

Ao propor que o debate foque na vida cotidiana, o autor espera se esquivar das dicotomias entre um comum que é o cerne da produção do capitalismo biopolítico e outro que se encontra totalmente alijado das relações disciplinares do capital.<sup>60</sup> Mais uma vez, o autor se apoia em Lefebvre para explicar como o cotidiano escapa de tais bipartições: nesse caso, ele pode ser entendido como um nível da realidade social, nem dentro nem fora do capitalismo, mas integrado e ao mesmo tempo residual a ele (TONUCCI FILHO, 2017). O cotidiano é o nível onde se encontram relações de competição e de cooperação, de lógicas excludentes e solidárias. Ele é igualmente o ponto de interseção entre processos de produção e reprodução “particularmente hoje quando as fronteiras entre trabalho e vida tornam-se cada vez mais porosas” (TONUCCI FILHO, 2017, p. 142).

Segundo o autor, as dimensões de *mediação*, *centralidade* e *diferença* seriam os elementos que pautariam a natureza realmente urbana do comum, em contraposição a

---

<sup>60</sup> Bipolítica é o termo usado por Hardt e Negri (2009) como forma de abordar uma dimensão produtiva ancorada na força política da própria vida. De acordo com Tonucci Filho (2017, p. 78), enquanto o capitalismo industrial marcou a transição da hegemonia da propriedade fundiária imóvel para a propriedade móvel do capital produtivo, o capitalismo biopolítico estabelece a passagem entre a propriedade material e a imaterial.

outras formas que o conceito pode apresentar. Essas outras formas, de caráter histórico, são cunhadas a partir da própria passagem de uma sociedade agrária para a sociedade urbana proposta por Lefebvre e reinterpretada nos termos abaixo:

(...) poderíamos falar de um comum “natural-agrário”, formado pela riqueza da terra e dos bens e recursos da natureza (água, florestas, pastos etc.) que serviram de subsistência à reprodução de grande parte da população mundial — indígenas e camponeses, em sua maioria — durante milênios. Também de um comum “industrial”, que aparece como uma “enorme coleção de mercadorias”, riqueza coletiva apropriada privadamente pelo capital ainda que produzida socialmente pelos trabalhadores. Nessa linha do tempo, haveria ainda um comum propriamente “urbano”, riqueza social cuja fonte é a própria vitalidade da vida urbana, a sua potência de provocar relações, suscitar encontros e produzir diferenças (TONUCCI FILHO, 2017, p. 155).

Essas categorias servem como formas de diferenciação importantes para uma definição do comum urbano. Os marcos históricos que as elucidam precisariam, entretanto, ser confrontados com outros contextos que não aquele da sucessão societária tipicamente europeia entre agrário, industrial e urbano. Risério (2013, p. 71), por exemplo, vai defender que “se historicamente, em termos planetários, o campo gerou a cidade, o que aconteceu aqui, na colonização europeia das Américas, foi uma inversão”. Para o antropólogo, foram as cidades que geraram o campo justamente porque, quando a realidade urbana passa a ser também uma realidade planetária, os núcleos citadinos se configuram de formas diversas:

De início, os lusos pensaram em colonizar o Brasil à africana, reproduzindo, ao longo do litoral, a prática da implantação de fortes e feitorias. Só adiante, quando viram o risco de perder o território ultramarino, foi que se decidiram (...) pela conquista e ocupação total das novas terras, com a construção de vilas e cidades, segundo a perspectiva de que colonizar era, sobretudo, urbanizar. Aí sim, a cidade passou a definir e gerar o campo também na América Portuguesa (RISÉRIO, 2013, p. 72).

Até mesmo Oliveira (2013), ainda que discorde da tese de Risério (2013) e seja crítico da teoria da dependência que integra um quadro analítico de colonialidades, reafirma que há pressupostos históricos no surgimento do urbano brasileiro que, por descuido ou por função ideológica, foram desconsiderados. Esses pressupostos

colocariam a urbanização brasileira e latino-americana como um tipo oposto ao europeu, sub analisada em vários aspectos, entre eles, nas relações entre o Estado e o urbano — embora a preocupação do autor nesse caso fosse menos com a importação de teorias (segundo o mesmo, uma “besteira consumada”) do que com sua transposição sem as críticas necessárias (OLIVEIRA, 2013, p. 48).

Nesse sentido, a principal distinção que considero pertinente — no que se refere aos possíveis deslocamentos entre as elaborações europeias sobre cidade e urbano e a forma como as cidades latino-americanas são analisadas nesse repertório — encontra-se na materialidade histórica desses espaços; na forma radicalmente diversa com a qual as cidades latino-americanas se formaram e como essa materialidade espacial constitui uma dimensão central para a segregação social (um argumento corroborado pelo próprio Lefebvre).

Desse modo, é preciso considerar, conforme elucidada Risério, que:

Cidades europeias, [foram] cidades forjadas de forma progressiva, por acumulações históricas. Mas o que aponto não é a existência de um passado, o que seria banal, e sim o modo como a cidade europeia nasceu. Mais que nascer, ela se formou. Mais do que uma fundação, conheceu um processo fundacional. Foi-se configurando pela agregação gradual de pessoas em determinado sítio, onde se organizava o mercado. E incorporou progressivamente levas de gentes, pensamentos e técnicas. Na América, ao contrário, as cidades ibéricas brotaram *ex-nihilo*. Cidades criadas a um só golpe. Nascidas de projetos e decisões de poderes ultramarinos, são criações deliberadas, urdidas entre mesas e pranchetas metropolitanas (RISÉRIO, 2013, p. 37).

Por sua vez, as três dimensões — mediação, centralidade e diferença — representam para Tonucci Filho (2017, p. 154) aspectos da cidade que, de forma mais explícita, se sobrepõem à teoria do urbano elaborada por Lefebvre, ou seja, “o caráter de mediação do urbano; a forma urbana da centralidade; e o urbano como espaço de diferenças”. Nesse caso, o comum urbano seria um elemento (espaço) de *mediação* para várias formas de fazer-comum e comuns se articularem, potencializado pelas próprias características *centralizadoras* e *agregadoras* da cidade e seu centro urbano, que é, igualmente, o lugar do encontro de *diferenças*. Sem necessariamente contestar essa preposição, entendo que é preciso considerar que o próprio conceito de urbano

permanece impreciso, inclusive sob uma perspectiva colonial — questão essa a ser abordada detidamente no próximo capítulo.

A partir de uma nova construção teórica do comum urbano, que tem como dimensões práticas o uso, a apropriação e a autogestão e como dimensões constituintes a mediação, a centralidade e a diferença, Tonucci Filho (2017) se propõe a olhar para o horizonte das ocupações urbanas da cidade de Belo Horizonte. Nesse exercício, que passa pela descrição dos espaços de encontro e festa, dos espaços destinados aos cuidados e à reprodução e dos espaços de compartilhamento de saberes, o autor se esforça para encontrar, no cotidiano da vida periférica, formas de um fazer comum urbano que — sem escapar da usual definição de partida para o próprio comum — expressem as possibilidades da cidade para além do mercado e do Estado.

Ao eleger as dimensões privilegiadas para lidar com o comum urbano, seria preciso, entretanto, considerar como elas lidam com as contradições das relações centro-periferia que surgem no próprio interior dessas cidades, especialmente se pensadas para a realidade brasileira. Se por um lado, na atomização dos espaços periféricos e informais, é possível entrever cada uma das três camadas; por outro, a reinserção desses mesmos espaços como parte de uma realidade urbana ampliada revela as dimensões de exclusão, violência e privação que incidem na periferia da metrópole brasileira, como bem nota o próprio autor (TONUCCI FILHO, 2017).

Ademais, embora o debate se aprofunde nos comuns urbanos dos espaços periféricos contemporâneos, são poucas as reflexões empreendidas acerca da importância histórica do comum nos territórios populares (urbanos ou rurais), uma questão importante igualmente anunciada pelo autor quando nota a necessidade de se reconhecer e fortalecer essas alternativas relegadas à periferia prática e teórica (TONUCCI FILHO, 2017, p. 25). Ainda que faça poucas reflexões sobre a especificidade histórica da urbanização ou do urbano brasileiro,<sup>61</sup> focando-se principalmente no espaço periférico das ocupações e na sua conformação por meio de uma urbanização excludente, o trabalho de Tonucci Filho (2017) certamente pode ser considerado, pela capacidade de diálogo com a realidade concreta dos territórios pesquisados, mais como

---

<sup>61</sup> Com a exceção de um resgate histórico da questão da terra e da propriedade no Brasil.

um esforço de posição fronteiriça, nos termos de Dussel (2016), do que o resultado de uma colonialidade do saber ou da simples “importação de teorias”.

Isso não significa, entretanto, que não seja preciso refletir, numa perspectiva ampliada, sobre o que se perde e o que se ganha ao privilegiar a interlocução quase exclusiva com autores europeus e seus respectivos contextos históricos. Essa é a lacuna que o presente trabalho pretende preencher.

No próximo capítulo, o esforço empreendido é justamente o de considerar as especificidades históricas da urbanização brasileira, das relações de conformação de seus espaços urbanos e rurais, ampliando o campo de análise do comum para além do espaço periférico como um objeto isolado de análise — que é por muitas vezes o objeto de um fetichismo empírico raso e reducionista (ROY, 2017). Como veremos a seguir, a premissa de reinterpretar nossa história pelas lentes do comum e de repensar o comum no contexto histórico brasileiro — e com isso delinear um conjunto de “comuns brasileiros” — é ensaiada aqui sem pretensão de completude, porém encaminha possibilidades concretas de expansão do comum sob a perspectiva crítica da decolonialidade, considerando sempre a relação transmoderna entre as diferentes culturas que se entrelaçam nesse contexto.







## **4 DECOLONIZAR O COMUM**



Quando chegam aqui, em busca de especiarias e o que mais pudessem explorar, movidos por uma lógica de desenvolvimento e de acumulação própria do código ocidental moderno em construção (MIGNOLO, 2011), os portugueses se deparam com índios nus, para quem o mundo era de abundância e a vida era dádiva (RIBEIRO, 2014). Há algo de incomensurável nas consequências do choque de diferenças que se coloca com a invasão ibérica, descrita romanticamente por Ribeiro (2014) como a oposição entre uma existência tranquila e solidária dos povos autóctones e outra, de tarefas e obrigações subordinadas ao lucro e ao trabalho, dos lusos recém-chegados. Embora seja argumentado que também entre os povos indígenas as guerras e as disputas de poder foram uma realidade (RISÉRIO, 2013; SCHWARCZ; STARLING, 2015) e, do mesmo modo, que entre os portugueses havia os que vieram em busca de aventuras, “boa vida e nada mais” (HOLANDA, 1969; RISÉRIO, 2013), não há como negar que aqui colidiram duas visões de mundo completamente distintas.

Poderia supor que o choque de realidades que ocorre em 1500 representou o embate entre uma vida baseada no comum e outra ancorada na propriedade. Essa analogia, entretanto, esbarra numa contradição que no decorrer da pesquisa me preocupou enormemente: o comum não deixa de ser uma categoria de análise fundada e amarrada em uma epistemologia ocidental capitalista. Isso porque o próprio universo do comum, dentre práticas, fazeres e recursos, surge de outras noções de propriedades e outras relações sociais, que foram igualmente interpretadas por um léxico europeu. Na perspectiva indígena, não havia terra comum porque não havia posse de terras, não havia expropriação de recursos naturais, porque a distinção entre homem e natureza nunca se estabeleceu da mesma forma. Como, então, falar de recursos comuns, terras, práticas e relações que são, na origem, uma interpretação ocidental de uma outra cosmovisão?

Começo com essa suposição contestável para não me esquivar da contradição existente, de olhar para sociedades — passadas e presentes — detentoras de cosmologias e epistemologias próprias, usando das ferramentas que me são disponíveis, mesmo quando sei que elas ainda são, em sua maioria, ocidentalizadas. Este paradoxo faz parte de uma questão ainda maior, abordada por alguns dos autores, que diz respeito à colonialidade intrínseca na própria academia (GROSFUGUEL, 2008; BISPO, 2018; MIGNOLO, 2018), de onde também deve partir um esforço consciente de desconstrução.

Contudo, é igualmente necessário reforçar que o decolonial pressupõe uma reelaboração crítica baseada em um determinado contexto que se deseja transformar ou emancipar. E o meu contexto é esse: o de pesquisadora brasileira, experimentando maneiras de produzir o conhecimento de forma crítica ao meu entorno, por meio de uma tese de doutorado. Por isso, é dele que parte as considerações e o esforço de decolonização, com suas limitações, mas também com suas várias potencialidades.

As reflexões deste capítulo estão divididas em três ensaios que buscam decolonizar o comum por meio de uma reedição do conceito que seja, ao mesmo tempo, uma releitura da própria história brasileira. O primeiro deles tem como foco as ‘tragédias’ dos recursos e das práticas de fazer comum que caracterizavam a vida das comunidades autóctones, e que desaparecem ou se transformam a partir da invasão ibérica até os dias atuais. A narrativa histórica que serve como pano de fundo para esse ensaio relata principalmente os momentos iniciais da colonização. O segundo ensaio trata de apresentar e sistematizar os comuns das comunidades tradicionais brasileiras, reelaborando teoricamente algumas generalizações sobre as mesmas e contribuindo com algumas lacunas identificadas no capítulo anterior. Assim, a narrativa se desenvolve acompanhando a história de formação do povo brasileiro, especialmente do Brasil rural. O terceiro e último ensaio busca aprofundar o debate já apresentado sobre o comum urbano, por meio de duas frentes complementares que tratam do cotidiano na interseção entre processos de produção e reprodução: a autogestão e o trabalho de reprodução. Neste caso, a narrativa acompanha o surgimento do urbano brasileiro e as contradições mais prementes dos seus espaços periféricos.

#### 4.1 Terra Brasilis — acumulações, desposseções e tragédias do comum

O geógrafo e pesquisador brasileiro André Novaes (2012) relata como os mapas europeus do século XVI traziam uma representação dupla do Brasil. O litoral, conhecido e explorado, descrito em detalhes com nomenclaturas europeias, representando a *Terra Brasilis*, e o seu interior, desconhecido e inexplorado, a *Terrae Incognitae* selvagem e ainda por dominar. *Terra Brasilis* é a representação do interesse metropolitano, um retrato da colônia produzido pelos próprios portugueses.

O El Dourado, a Ilha Brasil, as Guerreiras Amazonas e muitos outros “mitos” ocupavam o interior do continente nos mapas no período de expansão das colônias ibéricas. No mapa (...) vemos um pequeno dragão no interior do território e um gigante ao sul do continente, que segundo muitos relatos da época eram comuns na região Patagônica. Contrastando com o interior mitológico, o mar aparece repleto de caravelas, brasões e bandeiras, um espaço claramente dominado e riscado pela geometria das linhas de orientação das cartas portulanas (NOVAES, 2012).

**Figura 5 – Terra Brasilis (1519), Lopo Homem**



Fonte: Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro. Disponível em: <http://acervo.bn.digital/bn/br>.

Figura 6 – Brasil, novo mundo (1558), Diogo Homem



Fonte: Bibliothèque de Genève. Disponível em: <http://doc.rero.ch/record/308702>.

*Terra Brasilis* é também o nosso próprio processo de *orientalismo deslocado*, ou seja, a criação de uma entidade geográfica por portugueses, franceses, holandeses e outros invasores metropolitanos, construída por meio do discurso e de uma geografia imaginativa moderna, baseada em relatos reais ou imaginados (por ensaístas, acadêmicos, filósofos ou artistas), e que tinham por objetivo representar a metrópole poderosa e articulada, e a colônia (ou todo o resto) como derrotado e distante, replicando a mesma contraposição marcada entre o Ocidente e o Oriente, como argumenta Said (2007).

Em seu trabalho, o autor explica que a maneira como o Oriente é representado envolve uma série de simplificações que deturpam sua realidade. Essa sistematização reducionista, somada ao círculo vicioso da academia — que se apoia na referência única das mesmas obras orientalistas consagradas — reduz o papel de um empirismo real no Oriente. As pesquisas sobre o tema se tornam, nesse processo, mais uma forma de comprovar ideias preconcebidas, onde “os objetos são o que são porque são o que são, agora e sempre, por razões ontológicas que nenhum material empírico pode desalojar ou alterar” (SAID, 2007, p. 111). A geografia imaginativa e as representações legitimadas por meio de um léxico e um discurso representativo confundem os  *fatos* com os componentes de um *discurso*, borram os limites entre os *interesses políticos* e a *realidade* e, assim como foi para o Orientalismo, é possível argumentar que ocorreu também no Brasil.

Schwarz e Starling (2015) descrevem como as primeiras narrativas das viagens ibéricas ao continente americano buscavam na natureza do continente um objeto reconhecido: a encarnação do paraíso terrestre. Essas descrições, enraizadas em relatos anteriores, como os de Marco Polo e também de Colombo, eram reproduzidas e aumentadas a cada diário de viagem ou a cada relato publicado, criando um imaginário comum que crescia exponencialmente. A literatura específica sobre o Brasil — ou nossa geografia imaginativa — começa a ser produzida na metade do século XVI, e se divide em duas: uma de autoria ibérica, com claros interesses colonizadores; e outra de autores não-ibéricos, que terão nos índios o objeto de reflexão. O principal objetivo das duas, contudo, era o mesmo: pautar uma hierarquia entre ocidentais (das ciências e das filosofias) e índios (dos rituais e dos mitos), consolidando na diferença uma desigualdade (QUIJANO, 1992; SCHWARZ; STARLING, 2015).

A historiadora e pesquisadora brasileira Núbia Ribeiro (2008) relata como as narrativas coloniais criaram o elo necessário entre a conquista dos indígenas e a conquista territorial por meio da propagação da fé, justificando a dominação colonial e o roubo das terras como um domínio espiritual e não só material, assim como descreve Bispo (2015) para os povos africanos. Na mentalidade europeia cristã, “as palavras que qualificaram e descreveram os costumes dos gentios eram mais que força de expressão; eram instrumentos da relação de poder com o outro” (RIBEIRO, 2008, p. 67). Assim, povos indígenas e africanos, considerados pelos europeus como povos desprovidos de história (RIBEIRO, 2008; BISPO, 2015), seguiram menosprezados e desvalorizados nas narrativas que constituíram a história colonial. E, ainda hoje, em certa medida, continuam apagados e desconsiderados em algumas narrativas, principalmente aquelas que retraçam o percurso de dominação econômica da América Portuguesa.

Neste subcapítulo, proponho reeditar a história das desposseções dos comuns brasileiros — da terra aos recursos naturais — por meio de outras perspectivas, que não foquem apenas no papel do colonizador e não se atenham somente às narrativas da economia política. Partindo da máxima de Linebaugh (2008), de que a propriedade é o avesso histórico do comum, retraço os principais elementos da *imposição* da propriedade privada no território indígena e sua continuação no decorrer dos séculos de colonização. Por meio dessas narrativas, busco revelar diferenças simbólicas que são específicas para nossa realidade. Ensaio, portanto, por meio de uma mistura entre história, antropologia e literatura, formas de recontar a trajetória do desvanecimento dos comuns no Brasil e do surgimento da propriedade privada como uma instituição que não só moldou o território brasileiro, mas transformou as relações autóctones com a terra. Não são histórias desconhecidas, ao contrário, fazem parte de uma tradição de historiografia brasileira já consolidada, mas são recontadas aqui sob a perspectiva dos comuns, oferecendo uma narrativa que poderia ser descrita como a ‘versão local’ da tragédia — similar ao que Linebaugh (2008) propõe em relação à história da Inglaterra. Faço isso reexaminando como ocorreram e ainda ocorrem, por todo o país, as grandes expropriações e cercamentos e como estes feitos históricos se aproximam ou se afastam da historiografia da acumulação primitiva, inserindo os comuns do Brasil dentro de um esquema global de acumulação.

#### 4.1.1 Primitivas acumulações

Acumulação primitiva é o nome que Marx (2017) dá ao processo histórico pelo qual passa a Europa no período da transição entre uma sociedade feudal para uma industrial. Acumulação porque diz respeito a um movimento de expropriações em larga escala que muda a configuração social dos países envolvidos, concentrando nas mãos de poucos a propriedade da terra e os meios de produção. Primitiva porque é considerada “uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (MARX, 2017, p. 785). Trata-se de um processo longo, que se desenrola por mais de séculos e envolve diferentes tipos de desapropriações nos diferentes países em que ocorre.<sup>62</sup> A descrição marxista, com ênfase no mundo anglo-saxão, propõe que esse processo começa com a expropriação das terras rurais, que passam a ser concentradas nas mãos de poucos arrendatários, criando uma massa de trabalhadores camponeses convertidos em proletariados. Com a ajuda do Estado, que estabelece uma série de leis severas contra a vagabundagem,<sup>63</sup> condiciona-se uma nova relação de trabalho que transforma o proletariado livre em trabalhadores assalariados. Na chave dessa transformação, está a relação entre uma apropriação dos frutos do seu próprio trabalho e outra que advém da apropriação e exploração dos frutos do trabalho alheio. A concentração das terras, por sua vez, é a origem dos grandes proprietários fundiários, logo transformados em arrendatários capitalistas, ou seja, agentes de exploração da produção realizada pelo que restou dos trabalhadores rurais.<sup>64</sup> Por outro lado, os trabalhadores que perdem seus postos de trabalho e suas formas de subsistência no campo são compelidos a se deslocar para a cidade, onde, forçados ao trabalho assalariado, contribuem para a gênese do capitalista industrial (MARX, 2017). Em suma,

---

<sup>62</sup> Segundo Marx (2017), a produção capitalista já aparece esporadicamente nos séculos XIV e XV, em lugares específicos da Europa, principalmente naqueles onde se desenvolvia de maneira mais intensa as atividades mercantis, como no Mediterrâneo. A era capitalista, por sua vez, só vai se estabelecer de maneira decisiva ao longo do século XVI.

<sup>63</sup> Marx (2017) usa a expressão para descrever a situação daqueles que foram desapropriados de suas terras e meios de produção e que não haviam se adaptado — ou não quiseram se adaptar — à disciplina do trabalho proletário na cidade. Eram os mendigos, assaltantes e vagabundos, para quem leis severas foram criadas no objetivo de forçar a inserção ao trabalho da manufatura.

<sup>64</sup> Essa exploração incide igualmente sobre as atividades agrícolas ou aquelas ligadas à produção de matéria-prima para a manufatura têxtil. Ela foi possível porque, com a Revolução Agrícola e o aprimoramento das técnicas de produção, a mão de obra necessária para a lavoura diminuiu contingencialmente.

este movimento intensivo de cercamentos e expropriações é determinante para o surgimento do capitalismo, pois, na medida em que separa os homens dos seus meios de produção e de sobrevivência, cria a mão de obra necessária para produção capitalista industrial e o mercado consumidor para os mais variados bens (MARX, 2017).

De acordo com Marx (2017), as expropriações na Inglaterra se dão, principalmente, de cinco maneiras: com a substituição das antigas áreas de lavouras por regimes de arrendamento para produção de lã impulsionada pela manufatura têxtil; com a expropriação de bens da igreja conduzida pelo movimento da Reforma;<sup>65</sup> com o roubo fraudulento de domínios estatais;<sup>66</sup> com o clareamento das propriedades rurais;<sup>67</sup> e, finalmente, com o cercamento das terras comuns (MARX, 2017). Este último é o processo que Linebaugh (2008) se dedica a estudar, como vimos no capítulo anterior. Em outros países, e principalmente na Espanha, em Portugal e na Holanda, as Grandes Navegações e a invasão das Américas, juntamente com o extermínio e escravização de suas populações nativas, são os métodos pelos quais a acumulação primitiva se constituiu, caracterizando-se assim os momentos iniciais da produção capitalista (MARX, 2017):

Os diferentes momentos de acumulação primitiva repartem-se, agora, numa seqüência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema da dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista (MARX, 2017, p. 821).

---

<sup>65</sup> “Na época da Reforma, a Igreja católica era a proprietária feudal de grande parte do solo inglês. A supressão dos mosteiros etc. lançou seus moradores no proletariado. Os próprios bens eclesiásticos foram, em grande parte, apresentados aos rapazes favoritos do rei ou vendidos por um preço irrisório a especuladores, sejam arrendatários ou habitantes urbanos, que expulsaram em massa os antigos vassallos hereditários e açambarcaram suas propriedades” (MARX, 2017, p. 793).

<sup>66</sup> O roubo se dava, principalmente, pela abolição do regime feudal da propriedade, conduzido pelos próprios proprietários fundiários. Nesse caso, os procedimentos legais eram manipulados ou simplesmente ignorados e a propriedade da terra era anexada a domínios privados. Todo o processo contava com o apoio dos capitalistas burgueses, a quem interessava transformar a terra em um artigo comercial. O alinhamento entre a aristocracia fundiária e a burguesia capitalista também garantia que as novas propriedades privadas se dedicassem à exploração agrícola de forma a contribuir para a expropriação dos camponeses livres (MARX, 2017).

<sup>67</sup> Primeiro, os lavradores eram expulsos da terra tida como seu local de trabalho e sustento; depois, o movimento de clareamento das propriedades (*clearingofestates*) retirou dessa mesma população a possibilidade de residir nas áreas rurais, “varrendo” das propriedades também seus espaços de moradia (*cottages*). Este processo de clareamento acontece de maneira mais incisiva e brutal na Escócia (MARX, 2017).

A análise de Marx (2017) sobre os sistemas coloniais ou sobre os efeitos da colonização moderna na consolidação do sistema capitalista é ainda bastante incipiente em *O Capital*.<sup>68</sup> Com base nela, é possível argumentar que existe um problema de interpretação de algumas correntes marxistas ao se apropriarem da cronologia exposta pelo autor no trecho citado anteriormente. Pois, ao incluir a invasão do Novo Mundo como parte da acumulação primitiva e, portanto, como pré-história do capital, as colônias são, por vezes, automaticamente registradas nas formas societárias pré-capitalistas.<sup>69</sup>

O economista político italiano Massimo De Angelis (2007) comenta que essa interpretação histórica da acumulação primitiva é problemática porque reduz nossa capacidade de analisar os cercamentos como um processo contínuo dentro de uma lógica capitalista já estabelecida. Trata-se ainda de um problema político, pois mina as possibilidades de se pensar alternativas marxistas para o problema imposto pelo modelo capitalista. Essas considerações são relevantes à medida que tanto as novas ondas de cercamento quanto os movimentos contra sua propagação possuem grande repercussão em territórios e comunidades do Sul global e outros contextos periféricos. Este é um argumento defendido pela filósofa e historiadora ativista italiana Silvia Federici (2008) para quem a reestruturação da economia global, a partir da década de 1970, é primordialmente um processo de recolonização global.

---

<sup>68</sup> No último capítulo do Livro 1, de *O Capital* (2013), dedicado à teoria moderna da colonização, o próprio autor afirma que a situação das colônias não é propriamente o foco do seu trabalho. O que lhe interessa é, especificamente, a forma como os colonizadores descobrem, por meio da colônia, que a ascensão da propriedade privada capitalista (baseada na exploração do trabalho alheio) depende da destruição da propriedade privada fundada no trabalho próprio (ou seja, na espoliação do trabalhador). Em outras publicações, como no próprio *Manifesto Comunista*, de 1848, o autor vai tratar mais detidamente da relação de interdependência entre colônias e colonizadores, assim como do capitalismo em escala planetária.

<sup>69</sup> O próprio debate em torno da interpretação da acumulação primitiva como um processo superado é um assunto polêmico. De acordo com o geógrafo americano David Harvey (2004), embora a teoria geral da acumulação capitalista de Marx exclua o processo de acumulação primitiva, vários autores já se atentaram para a necessidade de uma reavaliação das interpretações que resumem o “primitivo” como algo passado. A solução para Harvey (2004) é diferenciar o processo de acumulação primitiva como um processo histórico e o processo de acumulação por espoliação. Este último, uma versão contemporânea do primeiro, estaria vinculado à criação de novos meios para reprodução do capital, que não através da exploração do próprio capital. Essa interpretação, entretanto, não rompe com a cronologia que encerra a colonização moderna como um processo pré-capitalista.

Às considerações de De Angelis (2007), duas ponderações igualmente importantes para uma reflexão decolonial acerca da narrativa da acumulação primitiva devem ser acrescentadas. Primeiro, na medida em que o próprio Marx (2017) explica as diferentes formas pelas quais o processo se desenrola nos países europeus, é necessário compreender os métodos, as motivações e os atores por trás da acumulação em outros países do mundo. Depois, seguindo o argumento de Dos Santos (2018), e de outros autores da teoria da dependência, é preciso questionar a forma como as colônias, tidas historicamente como entidades pré-capitalistas, estão de fato inseridas nas relações econômicas globais. Da mesma forma, as colonizações, consideradas por Marx como “processos idílicos [que] constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva” (2017, p. 821), devem ser revisitadas pelo que são: peças constitucionais das relações capitalistas vigentes globalmente. Já que “não se podia falar de uma economia feudal na região [brasileira], mas sim de modalidades de expansão do capitalismo comercial, e depois do capitalismo industrial” (DOS SANTOS, 2018).

Darcy Ribeiro (2014, p. 185) já dizia que “não é tarefa fácil definir o caráter atípico de nosso processo histórico, que não se enquadra nos esquemas conceituais elaborados para explicar outros contextos e outras sequências”. Segundo o antropólogo, embora haja semelhança entre o regime feudal europeu e o regime colonial brasileiro baseado nos engenhos de açúcar, a diferença central entre os dois reside, justamente, na finalidade das relações de trabalho. Enquanto o senhor feudal dependia de seus vassalos para garantir sua sobrevivência, os senhores dos engenhos brasileiros impunham à camada subalterna o trabalho com objetivo de produzir lucros. O sistema produtivo que se instituía aqui, focado na monocultura de exportação, era definido então como um “sistema agrário-mercantil de colonização escravista”, as *plantations*, que o autor descreve como uma estrutura socioeconômica própria, ainda que arcaica.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> *Plantation* descreve um sistema de exploração da terra definido pelo sociólogo rural americano Tomas Lynn Smith, caracterizado pela concentração da propriedade em grandes latifúndios, a produção monocultora, com grande número de trabalhadores e especialização das tarefas internas distribuídas. A forma clássica da *plantation*, entretanto, sofre adaptações no caso brasileiro, que dizem respeito ao tipo de relações estabelecidas entre proprietários e trabalhadores — escravidão — na forma de concentração das terras e no papel desempenhado pelo proprietário. As *plantations* brasileiras se organizam no cultivo especulativo organizado para o mercado externo, sem considerar os interesses econômicos ou sociais da região onde se realiza. Ver mais: DIÉGUES JÚNIOR, 1958.

Esta diferenciação entre uma colônia pré-capitalista e outra colônia inserida como modelo de expansão do capital abre espaço para uma série de questões centrais para a compreensão do processo de acumulação nos países colonizados, que vão além de simplesmente seus aspectos econômicos. Assim, pode-se perguntar quais processos de acumulação precederam os modos de produção capitalistas nas colônias? Dada a vasta extensão de terras disponíveis, qual o formato e o impacto das expropriações e dos cercamentos das terras nas colônias? Sendo o próprio regime de escravidão um modo de despossessão (o mais violento deles) e se a questão de fundo para a expropriação de terras coloniais não é a criação de uma mão de obra assalariada, como a espoliação de bens e recursos da colônia se insere na narrativa da acumulação primitiva? Essas questões são especialmente relevantes porque, como argumentado no capítulo anterior, existe uma relação direta entre os processos despossessórios, a acumulação primitiva e o desvanecimento do comum.

#### **4.1.2 Propriedades anacrônicas**

De acordo com Schwarcz e Starling (2015), a armada de Pedro Álvares Cabral, saída de Portugal em março de 1500, desembarca em territórios brasileiros pouco mais de um mês depois. A história canônica do Brasil, centrada por muito tempo na visão e no protagonismo dos portugueses, determina o dia 22 de Abril de 1500 como a data do seu ‘descobrimento’. Para Ribeiro (2014), a chegada dos colonizadores transformou toda terra encontrada em propriedade da Coroa, por direitos de conquista, um ato de expropriação de proporções inimagináveis. Contudo, como fica claro com Schwarcz e Starling (2015), antes mesmo de existir, o Brasil já fazia parte de um império ultramarino lusitano. Assinado em 1494, dois anos depois de Cristóvão Colombo chegar à América, o Tratado de Tordesilhas já dividia “terras descobertas e por descobrir” no novo continente entre Portugal e Espanha.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> O Tratado de Tordesilhas foi um acordo assinado entre portugueses e espanhóis, como forma de evitar novas guerras entre as nações, em pleno processo de expansão colonial. Com o apoio da Igreja, que alguns anos antes assina uma bula papal dividindo as terras do suposto “Novo Mundo” entre portugueses e espanhóis, o Tratado determinava uma linha imaginária que dividia o mundo em duas metades (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Essa espécie de anacronismo da propriedade de terras da América Portuguesa é uma característica marcante da história brasileira, que de formas diversas perdura até os dias de hoje. É o que o antropólogo estadunidense James Holston (1993) vai descrever como a sobreposição entre a lei da letra e a lei da prática. Se na lei da letra os portugueses já eram donos de tudo o que viriam a encontrar por aqui, na prática, o primeiro movimento de apropriação se dá com a chegada de Pedro Álvares Cabral e sua comitiva. Mais especificamente, esse tornar-se dono vai se concretizando na medida em que os colonos vão nomeando tudo aquilo que podiam avistar e conquistar, da terra à gente (BISPO, 2015; SCHWARCZ; STARLING, 2015).<sup>72</sup>

A despossessão das terras na colônia não acontece junto com um movimento real de cercamentos e de expropriações, por motivos que veremos a seguir. Isso torna o contexto de desvanecimento da terra comum no Brasil um evento com características próprias, diverso daquele que se costuma vislumbrar a partir das tragédias do comum que apresentei no capítulo anterior. Outra característica peculiar desse processo é a própria ideia de despossessão quando atravessada por outras cosmovisões, e deve ser considerada em função das diferentes relações que os povos autóctones estabeleciam com a terra e com a natureza — relações essas que por princípio não envolvem a noção ocidental de posse.

A invasão portuguesa tem duas características que a distinguem da invasão espanhola, no outro lado da linha de Tordesilhas. A primeira delas, citada anteriormente, diz respeito ao tipo de relações estabelecidas para se fixar no território. Do lado português, predomina o cunhadismo como processo expressivo de ocupação, enquanto a investida espanhola assume um modelo mais segregacionista (RISÉRIO, 2013; RIBEIRO, 2014). A outra característica diz respeito à dinamicidade dessas ocupações. Com um comércio bem estabelecido na rota das especiarias e sem encontrar a princípio a fartura de metais preciosos, como encontraram os espanhóis, Portugal não

---

<sup>72</sup> Bispo (2015) já falava desse processo de nomeação dos povos, aqui encontrados, como indígenas, e dos povos posteriormente trazidos da África como negros, como formas de objetificar sujeitos e justificar sua dominação, como argumentado no primeiro capítulo. Schwarcz e Starling (2015) igualmente reconhecem no processo de dar nomes às coisas uma vontade de posse sobre o que ia se ‘descobrir’. Assim o grande monte avistado ainda em mar recebe o nome de monte Pascoal, as aves marítimas são chamadas de fura-buxos e a terra quando alcançada recebe o nome de Terra de Vera Cruz (uma menção à cruz das estrelas do Cruzeiro do Sul que também avistavam pela primeira vez).

demonstra um interesse imediato nas terras recém-conquistadas (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Resulta, dessas condições, que as disputas territoriais e as expropriações de terra na América Portuguesa não se deram de forma expressiva ou intensiva como no restante da América Espanhola — pelo menos não no começo.<sup>73</sup>

A motivação por trás de uma ocupação territorial mais sistemática por parte da Coroa Portuguesa, que só ocorre com a implantação do sistema de Capitánias Hereditárias quase meio século depois da invasão,<sup>74</sup> estava muito mais relacionada à ameaça posta por corsários franceses, ingleses e holandeses — que alcançavam aos poucos os territórios americanos — do que por uma disputa direta com as populações autóctones (RIBEIRO, 2014; SCHWARCZ; STARLING, 2015). Como, nos primeiros anos, a atividade econômica se encontrava na exportação de Pau-Brasil, extraída por mão de obra indígena em práticas de escambo, a posse da terra em si tinha pouca relevância:

Nessa economia [extrativista], a terra em si não tem qualquer valor e a mata exuberante que a cobre só representa obstáculo para alcançar aquelas raras espécies realmente úteis. Não se cogita, por isso, de assegurar a posse legal das terras, como é o caso das regiões de economia agrícola e pastoril (RIBEIRO, 2014, p. 240).

Essa passagem se refere ao extrativismo de borracha na Amazônia, embora sirva também para entender o contexto das relações com a terra durante o período do Pau-Brasil. Ademais, ela reflete uma questão central para a lógica da acumulação e das despossessões na América Portuguesa, já que as motivações econômicas nem sempre logravam impor, na prática, a posse que a lei formal garantia desde 1494. Assim, conquanto não expressasse seu valor para os negócios, a terra continuava a ser, em grande escala, um recurso aberto ao uso, ou seja, um recurso comum. Mesmo com o

---

<sup>73</sup> É importante registrar que embora a ocupação tenha se dado de formas mais conciliatórias, não se deve com isso imaginar que a conquista portuguesa foi um evento sem violência, de natureza pacífica. Conforme afirmam Schwarcz e Starling (2015), e o próprio Ribeiro (2014), a colonização resultou no genocídio em massa de populações autóctones, um etnocídio sem precedentes que se impôs com violências explícitas e veladas em todos os casos.

<sup>74</sup> O sistema administrativo das Capitánias Hereditárias já era utilizado pela Coroa Portuguesa em outros domínios coloniais, como Cabo Verde e Ilha da Madeira. A lógica por trás de sua instituição era de ordem prática: como a Coroa não tinha recursos e nem contingente pessoal para a empreitada, delegava a particulares (donatários) a tarefa de colonização e de exploração dos territórios coloniais. A Coroa dividia o território em lotes de terra que eram doados em regime de posse hereditária (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

estabelecimento das Capitâneas Hereditárias e o surgimento de uma economia agrícola açucareira estabelecida em grandes latifúndios monocultores, uma grande parte do território da colônia, principalmente quando se afastava do litoral, permaneceu durante quase todo o século XVI, inexplorada pelos colonos e disponível para a apropriação e uso de povos autóctones. Isso porque o objetivo principal da colonização era mais a produção para exportação do que a fixação da população na terra (SCHWARCZ; STARLING, 2015). A grande motivação para a acumulação e para os processos de despossessão na colônia, portanto, não estava na separação da população nativa de seus meios de subsistência, mas, sim, na necessidade de uma posse estável para desenvolvimento de atividades econômicas.<sup>75</sup>

Do mesmo modo, a terra não foi o objeto principal da acumulação colonial que, por seu caráter exportador, se dedicou a princípio a expropriar somente aquilo que pudesse transportar através do Atlântico.<sup>76</sup> As limitações da Coroa Portuguesa, em termos de recursos e de mão de obra disponíveis para garantir a efetiva aplicação da lei, fiscalizar o território ou impor punições aos infratores, é um dos motivos desse descompasso entre a lei formal e a lei aplicada. Assim, as motivações e as limitações por trás do processo de despossessão de terras são os principais elementos que diferenciam o cercamento dos comuns no Brasil daquele que conhecemos pela história inglesa.

#### **4.1.3 De ocupantes legítimos a invasores**

A posse da terra não foi o interesse principal dos colonizadores, mas isso não quer dizer que na prática a terra permaneça um recurso comum por muito tempo. Os

---

<sup>75</sup> Conforme nota Ribeiro (2014), o regime de donatarias não consegue garantir nem mesmo a ocupação de todo o litoral. Algumas delas alcançam êxito (a exemplo da Capitania de São Vicente, de posse de Martim Afonso), algumas fracassam (como a de Ilhéus, em que o donatário Pereira Coutinho acabou devorado pelos índios) e outras ainda não chegam nem a ser implementadas (Lopes de Souza, por exemplo, não chega nem a tomar posse da donataria que recebeu).

<sup>76</sup> Além de Ribeiro (2014), também Holston (1993) afirma o pouco valor da terra no Brasil colonial, não só pela sua abundância, mas igualmente pelo alto investimento de capital necessário para exploração lucrativa da mesma. Schwarcz e Starling (2015) também comentam a inicial falta de interesse dos portugueses nas terras coloniais, já que não encontraram logo de cara nenhum metal precioso ou recurso que interessasse explorar, deixando claro que neste período a terra em si não configurava um recurso interessante.

cercamentos seguiam a demanda das ocupações agrícolas e, à medida que cresciam ou se transformavam as ambições econômicas da Coroa, essas ocupações de terra se expandiam. Tais pretensões, que nada tinham de próprias dos portugueses, estavam condicionadas pelo mercado Europeu.<sup>77</sup> Assim, a colônia explorava e produzia de acordo com as necessidades de um mercado internacional muito mais do que para a satisfação única da metrópole (RIBEIRO, 2014). Essa relação com um mercado externo determinou sobremaneira a ascensão e a queda das várias atividades econômicas desenvolvidas no Brasil colonial, e com elas as diretrizes de ocupação territorial, as políticas metropolitanas e as regras internas de exploração mercantil. Sobrepostas em alguns momentos e de forma nenhuma inertes numa linearidade rígida, essas atividades se resumem primeiro ao Pau-Brasil; depois, ao açúcar; daí, ao ouro, à borracha; por um breve período de tempo, ao algodão; e, finalmente, ao café, que atravessa o período colonial e se mantém como produto de exportação soberano do Império à República.<sup>78</sup> Além destes ciclos, é expressiva a atividade pecuária, a primeira a surgir pautada por uma demanda de mercado interno (RIBEIRO, 2014).

Como Ribeiro (2014) argumenta, cada uma dessas atividades contribuiu para a configuração territorial da colônia, à medida que viriam delas as demandas por cercamentos de terras e desposseções de populações nativas. Ao mesmo tempo, os arranjos sociais estabelecidos com cada uma dessas relações de produção contribuíram para o modelo de estruturação social brasileiro, que segundo o autor, nasce novo e velho ao mesmo tempo. Novo porque ele surge da mistura de três etnias, fortemente mestiçada, conformando de fato um novo povo. Novo também porque essa nova organização se funda num esquema inédito de escravismo e servidão. Porém velho, porque é um modelo que se forma já como um proletariado externo:

Quer dizer, como um implante ultramarino da expansão europeia que não existe para si mesmo, mas para gerar lucros exportáveis pelo

---

<sup>77</sup> Sérgio Buarque de Holanda (1969) é quem fala mais diretamente de como as determinações exógenas (por conveniência de produção e por desejo do mercado) foram mais do que uma vontade explícita dos colonos portugueses, que determinaram a forma de ocupação do território colonial.

<sup>78</sup> Ribeiro (2014) comenta que a oligarquia cafeeira foi a detentora de maior influência política no período imperial e no republicano, e uma das principais responsáveis pelo atraso do país em relação aos vizinhos latino-americanos, tanto no que diz respeito ao desenvolvimento econômico quanto ao desenvolvimento social, retardando e impedindo ao máximo a abolição da escravatura e a garantia de direitos básicos à população (como educação e direitos trabalhistas).

exercício da função de provedor colonial de bens para o mercado mundial, através do desgaste da população que recruta no país ou importa (RIBEIRO, 2014, p. 17).

Do mesmo modo, cada uma dessas atividades produtivas e predatórias contribuiu para a perene e contínua destruição dos comuns, pois, assim como ocorre na Inglaterra Medieval, os cercamentos não resultam somente na perda de uma terra de uso comum, mas na inviabilização de práticas de fazer-comum. Tais práticas e recursos se relacionavam, no início, à subsistência dos diferentes povos indígenas; depois, passaram a afetar igualmente comunidades locais que se estabeleceram por meio de outros circuitos econômicos menores, subsidiários das atividades exportadoras.

Segundo Ribeiro (2014), para os indígenas essa situação se agravava ainda mais porque, com o intuito único de produzir para gerar lucros e com grande ‘sucesso’ nas exportações agrário-mercantis, a colônia podia praticamente prescindir de qualquer empenho pela subsistência da sua população-proletária e recorrer sempre à compra ou à captura de novos membros através da escravidão.<sup>79</sup> Os diferentes povos indígenas que se encontravam pelo continente americano possuíam formas próprias de articulação social e estruturas político-econômicas em escalas locais e regionais (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Essas ocupações indígenas se espalhavam, de acordo com as autoras, em quatro grandes áreas. Na várzea do Rio Amazonas, tribos de tamanhos distintos e ocupações descontínuas se estendiam ao longo das margens e desenvolviam atividades de pesca, produções agrícolas de milho e mandioca e, em alguns casos, também de cerâmica. Na região do Rio Xingu, grupos multiétnicos e multilinguísticos com culturas similares se instalavam, sedentários, e sobreviviam da uma horticultura de mandioca, da pesca e dos recursos naturais em abundância na região. Nos campos do cerrado — área sertaneja ao sul e ao leste da Floresta Amazônica — se instalavam os povos Macro-Jê, antes, tidos como rudimentares caçadores e coletores nômades, mas, atualmente, reconhecidos como donos de uma economia complexa, com assentamentos que datavam de 800 d.C. e uma horticultura variada do milho à batata-doce. Por fim, no

---

<sup>79</sup> Embora, em 1570, a Coroa Portuguesa tenha proibido a escravização de índios com a Lei sobre a Liberdade dos Gentios, a prática de capturar e forçar índios para o trabalho nos empreendimentos coloniais continuava permitida em casos de ‘guerra justa’. Com o argumento, qualquer grupo que apresentasse alguma resistência aos interesses portugueses poderia ser aniquilado ou capturado para o trabalho escravo. Ver mais em: MARQUES, 2014.

litoral, ocupado de norte a sul com tribos diversas dos povos Tupi-Guarani,<sup>80</sup> grupos nômades viviam da pesca e da caça e desenvolviam uma técnica de agricultura coivara, além de desfrutarem dos recursos fluviais e marítimos (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Em cada grupo, distintos modos de vida, saberes e recursos comuns foram ameaçados, destruídos e explorados. Explorados porque, em grande parte, são os próprios saberes indígenas que garantem a subsistência dos colonos portugueses e da sociedade brasileira que vai se plasmando por aqui (RIBEIRO, 2014). Um exemplo dessa apropriação de saberes é a técnica coivara, dos tupis-guaranis, que consistia na plantação intercalada de culturas em solo preparado com a derrubada da mata nativa e queima da vegetação (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Outro exemplo é o uso do pari (um tapume de estacas usado para barrar o fluxo dos peixes no rio) e das ervas e cipós que intoxicavam os peixes deixando-os mais fáceis de pescar (RIBEIRO, 2008). Um terceiro exemplo é o emprego de sinais de fumaça como formas de sinalização e como meio de comunicação, um recurso adotado posteriormente pelos bandeirantes paulistas nas missões no sertão (RIBEIRO, 2008). Essas e outras práticas e costumes faziam parte de um saber-comum que os ameríndios desenvolviam a serviço da coletividade (RIBEIRO, 2008). Quando apropriados, eles eram reorganizados e não raro desvinculados do sentido coletivo que os ligava a um senso econômico ampliado — tal como define Polanyi (2012) —, passando a se estruturar em torno de relações ditadas pela lógica mercantilista e pela propriedade privada.

De um fazer-comum voltado para a vida em comunidade, alguns destes costumes se transformam em trabalho ou serviço forçado, enquanto outros vão simplesmente desaparecendo.<sup>81</sup> Além disso, vão se extinguindo também os próprios laços comunitários que pautavam a sobrevivência material e simbólica dos povos indígenas, aos poucos, substituídos por outras estruturas sociais. Como explica Ribeiro (2014), trata-se da:

---

<sup>80</sup> De acordo com as autoras, ao norte se concentravam as diferentes tribos Tupinambás e, ao sul, os grupos Guaranis (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

<sup>81</sup> Os costumes desapareciam por motivos diversos. Alguns deles se perdiam junto ao processo de desterritorialização das tribos; outros eram radicalmente transformados pelo contato direto dos grupos indígenas com os europeus; outros ainda, de cunho religioso, eram deixados de lado à medida que a conquista espiritual se impunha sobre os índios (RIBEIRO, 2008).

(...) substituição da solidariedade elementar fundada no parentesco, característica do mundo tribal igualitário, por outras formas de estruturação social, que bipartiu a sociedade em componentes rurais e urbanos e a estratificou em classes antagonicamente opostas umas às outras, ainda que interdependentes pela complementaridade de seus respectivos papéis (RIBEIRO, 2014, p. 58).

De acordo com Ribeiro (2008), os recursos comuns não eram só primários para a subsistência. Deles também se criavam os instrumentos necessários à sobrevivência (moradias, ferramentas, medicamentos etc.) e, deles igualmente, dependiam os modos de vida que compunham os diversos paradigmas epistemológicos indígenas. A destruição desses comuns se colocava mesmo com uma tragédia para as populações autóctones:

Os conflitos oriundos do encontro colonizador-índio incitados pela ocupação do solo não resultaram somente nas mortes de ambos os lados, mas na extinção física do indígena — o genocídio —, na transformação da identidade até a morte da cultura, da língua de muitos deles — o etnocídio (RIBEIRO, 2008, p. 23).

O percurso espaço-temporal desta tragédia se expressa, como acabamos de ver, pelo movimento de expansão territorial impulsionado por cada atividade econômica. Essas atividades foram regidas pela lógica de um mercantilismo internacional que se colocava acima dos próprios desígnios da metrópole. O expansionismo, que era europeu e não somente português, se deu por meio de um processo de interiorização, que os autores definem em linhas gerais como um desbravar sertões (RIBEIRO, 2014; SCHWARCZ; STARLING, 2015). A cada nova expedição imperial, diferentes grupos indígenas eram forçados a migrar para o extremo oeste. Aqueles que permaneciam no território tinham normalmente um dentre três destinos: a morte, a escravidão ou a catequese (RIBEIRO, 2008; RIBEIRO, 2014).

No litoral, desde aproximadamente 1530, quando se inicia a ocupação agrícola monocultora, os latifúndios cercados e as áreas de pasto que se conformavam em sua proximidade restringiram o acesso a recursos e modificaram as condições ecológicas do território, tornando impraticável a caça e a pesca, das quais dependiam os povos tupis-guaranis (RIBEIRO, 2014). A substituição dos roçados indígenas, com sua diversidade de plantios, pelos canaviais de açúcar marcou a transição da fartura para a

fome de quem lavrava, porque deixavam de produzir para consumo próprio e passavam a “plantar mercadorias” (RIBEIRO, 2014). Até mesmo os grupos indígenas que conseguiam escapar, sofriam as consequências de um processo migratório que era forçado e não necessariamente uma escolha do estilo de vida nômade que costumavam seguir (RIBEIRO, 2008).

No final do século XVII, com o gradual declínio da economia açucareira e a descoberta de ouro nos sertões do continente, a dinâmica de ocupação das terras se intensificou e se transformou (RIBEIRO, 2008; SCHWARCZ; STARLING, 2015). A corrida do ouro, a partir de 1690, implicou na debandada de parte considerável da população das póvoas litorâneas. À ela, se somariam aqueles que mais tarde chegaram de Portugal (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Esse deslocamento maciço de gente intensificou a política indigenista no sertão:

Gente de toda espécie se espremia no afã de se arriscar pelas trilhas de acesso ao ouro e, no meio da multidão, havia de tudo: os que careciam de esperança para sair da miséria, os que se deixaram levar pelo sonho da riqueza fácil, os que precisavam escapar do turbilhão político e religioso. Nesta última categoria alinhavam-se desafetos do rei e da monarquia, cristãos-novos, bandos de ciganos, hereges de diversos matizes (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 114).

A ocupação das terras no apogeu do ouro tem características distintas. Os grandes latifúndios que conformavam as sesmarias canavieiras foram flexibilizados e, se antes as concessões tinham por lei o tamanho mínimo de três léguas quadradas (aproximadamente duzentos quilômetros quadrados), com a descoberta do ouro, a área mínima passa a ser de até meia légua quadrada (aproximadamente seis quilômetros quadrados) — em capitanias onde houvessem minas (RIBEIRO, 2008). Essa mudança visava se adequar à diversidade econômica que nessas áreas começava a se consolidar. Contudo, antes mesmo que a Coroa determinasse qualquer regra para regulamentar a questão da posse, na prática a ocupação já havia tomado seus próprios rumos. Além da rápida ocupação das áreas onde se encontravam ouro e pedras preciosas, a corrida do ouro levou à ocupação de boa parte do território no caminho:

No trânsito em direção às lavras de ouro, muita gente foi se desgarrando pelo sertão e aí se fixando: criminosos perseguidos pela Justiça, devedores insolventes, filhos de pequenos agricultores cujas

terras não podiam ser divididas indefinidamente, e homens pobres que nem terras possuíam. Interrompiam a viagem, apossavam-se de lugares ermos e avançavam no devassamento do interior das Minas, contagiados pelas múltiplas possibilidades com que lhes acenava a jornada: índios destinados à escravidão, lagoas douradas, montanhas resplandecentes de ouro e pedras preciosas, a lonjura da Lei — o sertão era o refúgio perfeito para quem quisesse escapar da miséria, conseguir terras, driblar a prisão ou ocultar crime de sedição (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 116).

Nessas novas condições, o sertão se adensava. A exceção eram as terras de atividade pecuária, que desde o início da exportação açucareira contribuíram para a ocupação sertanista por meio de grandes latifúndios (RIBEIRO, 2014). Assim, a região das Minas foi a de maior disputa territorial na colônia: “De um lado, os paulistas, que haviam feito a descoberta e reivindicavam o privilégio de sua exploração. De outro lado, os baianos, que, havendo chegado antes à região com seus rebanhos de gado tinham tido o cuidado de registrar suas propriedades territoriais” (RIBEIRO, 2014, p. 114).

A descoberta do ouro muda também a postura da Coroa, que se preocupa em evitar que a grande riqueza encontrada se desviasse dos cofres metropolitanos.<sup>82</sup> O interesse crescente no controle das terras por parte da Coroa fortalece o argumento colonial de “domar o gentio para se domar a terra” (RIBEIRO, 2008, p. 92). Nas cartas de pedidos de sesmarias,<sup>83</sup> assim como se dava nas comunicações dos oficiais da coroa desde a invasão, era comum a construção discursiva do índio como um impedimento à ocupação proveitosa da terra. De ocupantes legítimos, os nativos passaram a ser vistos

---

<sup>82</sup> A preocupação da Coroa Portuguesa era justificável, dadas as condições em que a colônia se organizava até então (em grandes empreendimentos açucareiros dispersos no território com poderes descentralizados), com pouquíssimas condições de fiscalizar o trânsito de mercadorias, riquezas e pessoas. Sobre esse despreparo, as autoras comentam: “Para desespero da Coroa, parte substancial da produção de ouro escapava das unhas do fisco e servia para alimentar um grande comércio ilegal cuja taxa de lucro parecia compensar todos os percalços e riscos da aventura do contrabando” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 116).

<sup>83</sup> O regime de Capitânicas Hereditárias determinava que a ocupação de terras na América Portuguesa se daria por meio de concessão de uso. A Coroa determinava os critérios necessários para que a posse da Capitania fosse concedida. Como suas dimensões eram muito grandes, cada uma delas podia ser dividida em pedaços menores, as sesmarias. Essa divisão podia ser feita pelos próprios donatários ou pelo governo, o que gerava uma grande confusão em termos de registro de posse. Essa confusão se acentua ainda mais com a descoberta do ouro. Na tentativa de controle, a Coroa Portuguesa determina, em Carta régia de 1738, que ocupantes em posse de terras sem títulos concedidos fizessem o pedido pela sesmaria. Nesse processo, fica claro os conflitos em torno da terra, na demarcação entre sesmeiros vizinhos e na disputa com as populações indígenas.

como invasores (RIBEIRO, 2008). Nesse contexto, compreende-se como existiu aqui um discurso colonial que, “inventando realidades” (MIGNOLO, 1993), justificou a despossessão do índio e a política indigenista de um modo geral.

O período do ouro tem curta duração,<sup>84</sup> mas gera efeitos importantes para o território colonial (RIBEIRO, 2014; SCHWARCZ; STARLING, 2015). A interiorização da ocupação pelos colonos, as mudanças nos tamanhos das ocupações, o grande movimento migratório e imigratório e, principalmente, o acúmulo de recursos e riquezas que se viu nessa região resultam na articulação dos núcleos brasileiros antes dispersos e criam uma rede de trocas comerciais que, segundo Ribeiro (2014), seria a base econômica para a unificação do território nacional. Nesse processo também a população local se transforma, tornando-se cada vez mais mestiçada. De acordo com Ribeiro (2014), a população na América Portuguesa, em 1800, chega novamente ao marco de cinco milhões de habitantes.<sup>85</sup> Ela é composta por “brancos do Brasil” (aproximadamente, 2,5 milhões), negros escravos (1,5 milhões) e remanescentes dos povos indígenas (1 milhão), estes últimos divididos entre o trabalho escravo, o sistema de missões jesuíticas ou a vida fora do alcance colonial.

A vida urbana articulada territorialmente implica na consolidação de um novo mercado interno e, com o declínio das atividades de exportação (açucareira e aurífera), os trabalhadores se dispersam quando podem, reestruturando-se em novas formas de subsistência:

Com o esgotamento das jazidas de ouro, veio a diáspora. Aquela civilizadíssima população de negros, mulatos e mestiços se dispersou pelas sesmarias de Minas, implantando ali modos de viver, de comer, de vestir, de calar, de entristecer-se e até de se suicidar que são únicos no Brasil. É a mineiridade (RIBEIRO, 2014, p. 117).

O povo formado no decorrer destes três séculos de colonização passa a ser então incorporado em uma unidade étnica e econômica: o brasileiro (RIBEIRO, 2014). Este passa a constituir novas formas de vida e estabelecer outras relações sociais, várias

---

<sup>84</sup> De acordo com Schwarcz e Starling (2015), a exploração aurífera, que se inicia por volta de 1690, chega no seu auge entre 1730-1740 e já em 1750 começa a declinar.

<sup>85</sup> Embora não haja consenso para esses números, Ribeiro (2014) considerava que a população nativa chegava próxima de 5 milhões de habitantes antes da chegada dos portugueses em 1500.

delas igualmente fora do âmbito do mercado. Esse novo povo, que não é indígena, não é africano e não é português, cria uma série de novas práticas que, pautadas em novas relações de solidariedade e de compadrio (RIBEIRO, 2014), conformam novos comuns. É sobre esses novos ‘comuns brasileiros’, forjados no decorrer de mais alguns séculos e alvos de despossessões futuras, de que trata o próximo subcapítulo.

#### 4.1.4 Despossessões ontem e hoje

Nos termos de Ribeiro (2014, p. 53), não há nada mais contínuo ou permanente no Brasil do que sua classe dominante “exógena e infiel a seu povo”. A expressão refere-se à elite oligárquica brasileira,<sup>86</sup> dos grandes proprietários de terras e de escravos, formada, primeiro, por donatários portugueses e, depois, por seus herdeiros brasileiros. Uma classe ‘infiel’ porque definiu historicamente as ações políticas e econômicas da colônia em benefício de seus próprios interesses, mas ‘exógena’ porque submetida aos interesses internacionais da metrópole. Nem mesmo a independência,<sup>87</sup> conduzida por ela junto ao nosso próprio colonizador, logrou mudar esse fato.

Do mesmo modo, a estrutura da propriedade privada no Brasil se manteve praticamente inalterável desde a invasão: grandes latifúndios concentrados nas mãos de poucos proprietários.<sup>88</sup> Proprietários estes que, por sua vez, conformam a classe dirigente para a qual Ribeiro (2014) tem justificável desprezo. Sem que se alterasse a

---

<sup>86</sup> Existe em curso um debate acerca das denominações e das especificidades históricas da elite brasileira. Neste trabalho, entretanto, não há rigor na sua nomeação. Assim, quando falo de elite fundiária, elite oligárquica, grandes proprietários, latifundiários ou expressões correlatas estou me referindo sempre ao mesmo grupo simbólico resumido por Ribeiro (2014) nessa expressão.

<sup>87</sup> O episódio da independência revela como a colonialidade de poder em termos políticos se manteve inalterada. De acordo com os historiadores brasileiros Amado Cervo e Clodoaldo Bueno (2002), quatro variáveis históricas condicionaram a independência do Brasil: (1) o jogo de forças entre os Estados dominantes da época (Grã-Bretanha e Rússia) e (2) os consequentes interesses imperiais por parte destes nas colônias americanas; (3) as formas como nossa elite oligárquica ditava o sistema socioeconômico e jurídico-político (herança colonial) e (4) a relação subordinada entre Portugal e Grã-Bretanha que resulta na “aliança inglesa”. Resultam deste cenário de três variantes internacionais uma independência que custou caro ao país. Em troca da pretensa autonomia política e econômica, o Brasil indenizou a Coroa Portuguesa — 2 milhões de libras esterlinas — por meio de um empréstimo feito com a Inglaterra. Assim, o Brasil já nasce com uma dívida externa e uma dependência financeira que se perpetua até hoje, por novos mecanismos. Ver mais em: CERVO, 2002.

<sup>88</sup> As exceções sendo, principalmente, nas regiões das Minas, como vimos na sessão anterior, na região amazônica onde se instala uma economia extrativista com pouca preocupação de posse e nas propriedades de trabalho familiar que se instalam principalmente no sul da colônia.

estrutura fundiária ou mesmo os representantes no poder, a independência proclamada em 1822 não significou nenhuma descolonização que transformasse o papel econômico do país nas estruturas globais: continuamos produzindo como um proletariado externo (RIBEIRO, 2014). Embora a afirmação careça de atualizações,<sup>89</sup> a crítica por trás dela permanece coesa e se faz presente em várias instâncias: na crítica à dependência econômica; na colonialidade de poder vigente em nossa classe política; e na própria influência cultural e epistemológica, que discutimos no primeiro capítulo.

No início desta sessão, apresento a situação da propriedade no Brasil como uma relação entre a lei da letra e a lei da prática (HOLSTON, 1993). Se, por um lado, a distância entre o instituído e o praticado em relação à posse da terra implicou — no início da colonização — em um processo despossessório anacrônico, por outro lado, essa mesma distância implica — no decorrer da ocupação colonial — na constituição de uma relação direta entre usurpação e legalização como forma de acesso à terra. Esta é a estratégia adotada tanto pelas elites fundiárias no regime colonial quanto pelos assentamentos periféricos que hoje marcam o cenário urbano brasileiro (HOLSTON, 1993).<sup>90</sup> Existiu e ainda existe, portanto, nos mais variados contextos, uma distância real entre o declarar-se proprietário e o tornar-se proprietário de terras no Brasil. O que a história nos mostra, entretanto, é que essa distância sempre foi vencida ou burlada mais facilmente pela elite.

A política de terras da América Portuguesa se baseava em um regime documental confuso, com um excesso de legislações, normas e regulações que não raro se contradiziam (HOLSTON, 1993). Várias delas serviam para lidar com irregularidades

---

<sup>89</sup> O trabalho de Ribeiro (2014) foi publicado originalmente em 1995, primeiro ano do governo de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) e um período de grandes privatizações e reformas que mais uma vez cediam o patrimônio público brasileiro para o interesse do capital estrangeiro. No decorrer dos últimos 24 anos, contudo, muitas coisas mudaram. Os governos de Luís Inácio Lula da Silva (2003-2010) e, depois, de Dilma Rousseff (2011-2016), ambos do Partido dos Trabalhadores (PT), transformaram consideravelmente o cenário político do país, com grandes reflexos na diminuição das desigualdades sociais e principalmente na maior autonomia política brasileira dentro de um cenário internacional. A classe dominante, entretanto, seguiu majoritariamente inalterada, enraizada em práticas de patrimonialismo e clientelismo. Para mais informações sobre o novo modo de *governamentalidade* que se estabelece nos anos de governo do Partido dos Trabalhadores (PT) e as ambivalências das alianças firmadas nesse período, ver: MAGALHÃES, 2018.

<sup>90</sup> Nesse caso, também seria importante diferenciar processos de grilagem e invasões motivados pelo acúmulo de posses, de um lado, e as ocupações que têm por fim garantir o acesso a direitos básicos como moradia e alimentação adequada, de outro.

decorrentes da própria falta de controle metropolitano sobre as terras da colônia (RIBEIRO, 2014; HOLSTON, 1993).<sup>91</sup> O resultado de todas essas alterações é um arcabouço jurídico extremamente complexo que perpetua, desde os tempos coloniais, um verdadeiro caos legal no que concerne à questão fundiária do país (HOLSTON, 1993). Esse excesso de leis — que as elites locais souberam explorar muito bem — serviu não só como instrumento de legitimação para práticas ilegais de interesse das autoridades locais, como foi também uma forma eficaz de apropriação ilegítima do patrimônio real (HOLSTON, 1993). Nesse contexto, asseveravam-se as desigualdades de acesso à terra porque os únicos capazes de garantir a legalização de suas posses eram aqueles que já tinham grandes latifúndios.

A série histórica abaixo é um resumo das principais legislações referentes à política de terras da colônia até o Brasil contemporâneo. Por meio dela é possível compreender como desde a invasão dos portugueses, passando pelo processo de independência, da proclamação da república até os dias de hoje, prevalecem as mesmas condições de confusão jurídica e de legislações inacessíveis que resultam na falta de controle do Estado sob o território e na crescente apropriação de terras por parte da elite. Assim, continuam vigentes os processos de acumulação e despossessão que impedem às camadas mais pobres da população o acesso à pequena propriedade, agravando a desigualdade social que a hegemonia dos grandes latifúndios instituiu no Brasil desde os primeiros empreendimentos coloniais (HOLSTON, 1993).

---

<sup>91</sup> Essa falta de controle, entretanto, nem sempre foi resultado de uma incapacidade técnica da Coroa Portuguesa. De acordo com Holston (1993), os portugueses produziram infundáveis litígios de terra na colônia como forma de manter os agricultores sempre em disputa entre si. Desse modo, minavam as possibilidades de alianças políticas entre colonizados que, brigando entre si, não brigavam contra a Coroa.

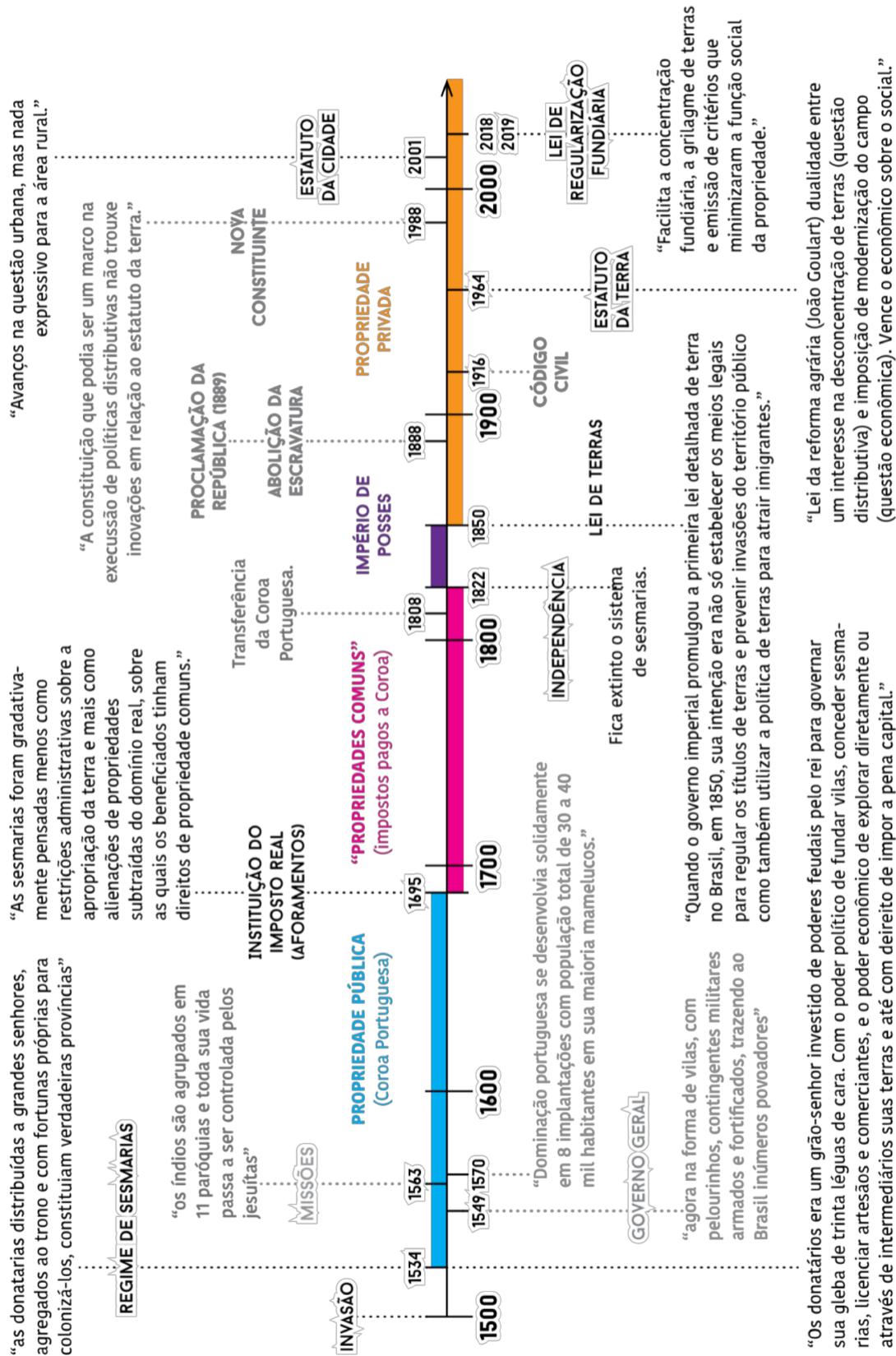


Figura 7 – Série histórica sobre a propriedade da terra na legislação brasileira

**Fonte: elaborado pela autora, a partir de Ribeiro (2014) e Holston (1993).**

O sistema de Capitânicas Hereditárias e o regime de sesmarias, implementados pela Coroa Portuguesa em 1532, tinham por objetivo a distribuição de terras a grão-senhores capazes de assumir duas tarefas: explorar economicamente as terras que por lei faziam parte do patrimônio pessoal do rei e cristianizar hereges (HOLSTON, 1993).<sup>92</sup> A Coroa dividiu o território da América Portuguesa em catorze capitânicas distribuídas entre doze donatários (SCHWARCZ; STARLING, 2015) que, por meio de uma legislação imperial específica, tinham autorização para governar sua gleba de forma relativamente autônoma, com poder político para criar vilas, conceder sesmarias e autorizar serviços comerciais, além de igual poder econômico para explorar a terra diretamente ou por meio de terceiros (RIBEIRO, 2014). Neste regime, a terra continuava como propriedade pública da Coroa Portuguesa, embora a posse do donatário pudesse ser, como o próprio nome indica, mantida por laços hereditários. A única condição imposta pela metrópole era a obrigatoriedade de ocupar e explorar economicamente o território colonial, estando sujeitas à devolução as sesmarias que não fossem cultivadas (HOLSTON, 1993). Contudo, a dificuldade de atrair tais colonizadores fez com que a Coroa oferecesse generosos incentivos e, muitas vezes, utilizasse a concessão de sesmarias como forma de garantir futuros investimentos na produção, uma contradição às suas próprias condicionantes na medida em que permitia, como nota Holston (1993), que a terra fosse possuída legitimamente sem que fosse cultivada ou ocupada. De acordo com o antropólogo, durante o período colonial, terras invadidas — ou seja, terras ocupadas sem a concessão prévia de uma sesmaria — possuíam uma certa ambiguidade jurídica. Embora fossem ilegais, essas ocupações eram consideradas legítimas conquanto fossem cultivadas e apresentassem uma produção regular, de forma que seus invasores contavam com alguns direitos consuetudinários. Desde o início, as invasões eram práticas comuns dos colonos que não possuíam os recursos necessários para pleitear uma sesmaria, mas que sobreviviam por meio da produção de subsistência em terras públicas:

---

<sup>92</sup> Esta foi a função assumida pelos jesuítas com grandes implicações para as populações autóctones. A igreja também tem papel relevante no processo de despossessão sendo uma das grandes proprietárias de terras (principalmente, urbanas) do período colonial.

Dadas as dimensões continentais do país e as vastas faixas de terra não cultivadas e em disputa no interior das áreas reservadas às plantações, as invasões eram uma alternativa sempre presente, tolerada, e até ignorada — a não ser quando alguém conseguia uma concessão que incluía a terra invadida. As posses, assim, tornavam possível a condição de colonos livres àqueles que não podiam participar da economia comercial, e ainda serviam de trunfo para os imigrantes mais pobres — os habitantes das fronteiras, os meeiros e os pequenos agricultores — contra o regime dos latifundiários (HOLSTON, 1993, p. 14).

A flexibilização na necessidade de ocupação produtiva da terra para a concessão de sesmarias é uma das várias medidas que mostra como a política de terras da Coroa reforçava os privilégios dos grandes proprietários e contribuía para a despossessão das camadas mais pobres. Nesse caso, a permissão acabou contrapondo dois tipos de ocupações com noções de legitimidade e legalidade distintas: de um lado, os pequenos proprietários que ocupavam terras ‘ilegalmente’, mas de forma produtiva, com plantações voltadas para garantia da subsistência; do outro lado, a ocupação não produtiva, porém legalizada, de grandes territórios por parte de uma elite colonial.

Outro exemplo de como as leis acabavam privilegiando grandes proprietários e acentuando as desigualdades sociais está na política de aforamentos,<sup>93</sup> estabelecida a partir de 1695. Por meio dela, a Coroa permitia a legalização de terras ocupadas ilegalmente, garantindo os direitos dos invasores mediante registro e pagamento de impostos e taxas (dentre eles o foro). Só as próprias elites fundiárias, entretanto, eram capazes de arcar com essas despesas (HOLSTON, 1993). Nesse caso, os invasores mais modestos, para quem essas despesas eram inalcançáveis, acabavam expulsos de terras aforadas por grandes proprietários ou, no mínimo, se viam definitivamente na ilegalidade (HOLSTON, 1993). Mais uma vez, as leis se tornavam uma forma estratégica de concentração latifundiária,<sup>94</sup> com repercussões na insegurança da posse de terras na medida em que encorajavam os grandes proprietários a invadirem mais terras públicas.

---

<sup>93</sup> Os aforamentos conferiam aos beneficiados pleno gozo do imóvel, tornando-o alienável e transmissível aos herdeiros, por meio de um processo bem mais simplificado em relação às concessões reais (HOLSTON, 1993).

<sup>94</sup> A concentração fundiária não foi um processo homogêneo, sendo especialmente relevante no nordeste, onde ficam conformadas as principais *plantations*: grandes latifúndios monocultores de trabalho escravo, “origem de um padrão de concentração de terra, renda e poder que se reproduz até os dias de hoje” (TONUCCI FILHO, 2017, p. 67).

O período entre a Independência, em 1822, e a promulgação da Lei de Terras, em 1850, também não foi diferente. Neste intervalo de tempo, que ficou conhecido como “Império de posses”, as elites expandiram seu monopólio por meio do roubo de terras devolutas e pela expulsão violenta de outros posseiros.<sup>95</sup> Quando a Lei de Terras permite a regularização da propriedade e a legitimação de posses — ocorridas principalmente entre 1822 e 1850 —, consolida-se de vez os privilégios da oligarquia rural dominante (HOLSTON, 1993).

O que se conclui com todo o emaranhado legal criado no decorrer de trezentos anos de colonização é que ao final “a elite tinha aprendido a complicar [ainda mais] o sistema jurídico e disso tirar vantagens” (HOLSTON, 1993, p. 12). A Lei de Terras, de 1850, por exemplo, visava responder às demandas do novo Estado brasileiro de controle sob o território nacional, uma tarefa hercúlea frente ao caos fundiário que se herdava do período colonial. Só então a terra se torna oficialmente uma mercadoria e, portanto, a aquisição de terras públicas se dá exclusivamente pela compra. Esse processo atendia mais uma vez aos interesses dos fazendeiros, que buscavam outros investimentos para o capital que antes era aplicado no mercado de escravos (TONUCCI FILHO, 2017). No entanto, o Estado nunca conseguiu de fato distinguir claramente as terras públicas e as privadas e, desse modo, as estratégias de usurpação e legalização continuaram sendo aplicadas por invasores da elite e por grileiros (HOLSTON, 1993).

De acordo com os economistas e pesquisadores José Luiz Alcântara Filho e Rosa Maria Oliveira Fontes (2009), no período entre a proclamação da República — em 1889 — e o início da década de 1960, a questão da legitimação da posse de terras ficou em segundo plano. Nesse mesmo período, de acordo com Schwarcz e Starling (2015), a sociedade brasileira passou por grandes transformações, resultantes do crescimento populacional geral somado à política de incentivo à imigração. Além dessa nova configuração social, construía-se também uma nova dinâmica econômica, com crescente processo de substituição de importações que deu às cidades e às indústrias nacionais uma renovada importância (SCHWARCZ; STARLING, 2015). É só a partir desse

---

<sup>95</sup> Terras devolutas são terras públicas que a Coroa doou durante o regime de sesmarias, mas que não sendo ocupadas ou apropriadas deviam ser devolvidas ao governo. A partir da Lei de Terras, passaram a ser consideradas novamente de domínio público (Estado), exceto nos casos onde a posse era regularizada.

período, dadas as condições de concentração das propriedades no campo e um crescente processo de industrialização nas cidades, que vemos um processo de despossessão do campo nos moldes ingleses, ainda que com suas próprias particularidades. Neste processo, é principalmente a modernização das técnicas agrárias e os processos de especulação fundiária baseados no sistema de grilagem (SCHWARCZ; STARLING, 2015) que expulsam grandes camadas de população rural e criam a mão de obra excedente necessária para o mercado industrial urbano:

No século XVI são os carneiros ingleses que expulsam a população do campo. No Brasil, vários processos já referidos, sobretudo o monopólio da terra e a monocultura, promovem a expulsão da população do campo. No nosso caso, as dimensões são espantosas, dada a magnitude da população e a quantidade imensa de gente que se vê compelida a transladar-se. A população urbana salta de 12,8 milhões, em 1940, para 80,5 milhões, em 1980. Agora [em 1995] é de 110,9 milhões. A população rural perde substância porque passa, no mesmo período, de 28,3 milhões para 38,6 e é, agora, 35,8 milhões. Reduzindo-se, em números relativos, de 68,7% para 32,4% e para 24,4% do total (RIBEIRO, 2014, p. 149-150).

O processo de expulsão do camponês intensifica as reivindicações da população rural por terra e por direitos básicos. No final da década de 1950, a reforma agrária se torna uma pauta unificadora para os trabalhadores rurais (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

Na década de 1960, em resposta a este e outros crescentes movimentos populares, o então presidente João Goulart tenta pela primeira vez realizar reformas que visavam especificamente a desconcentração de terras no país.<sup>96</sup> A proposta da reforma agrária, negociada no seu governo, estava no centro das discussões políticas que antecederam o golpe militar (ALCÂNTARA FILHO; FONTES, 2009; SCHWARCZ; STARLING, 2015). De um lado, os trabalhadores rurais organizados em Ligas

---

<sup>96</sup> Segundo relato das autoras, “o campo das esquerdas era largo, ativo e plural. Nele cabiam comunistas, socialistas, nacionalistas, católicos, trabalhistas, e se acomodavam partidos, associações de sargentos, marinheiros, fuzileiros navais ou de estudantes, sindicatos e federações operárias ou camponesas, organizações e grupos revolucionários. A despeito da própria heterogeneidade e da conhecida dificuldade para desenvolver um programa de comum acordo, o improvável aconteceu: no final de 1961, as esquerdas formaram uma coalizão sem precedentes, voltada para a aprovação e execução imediata do projeto das reformas de base — e quiseram começar pela reforma agrária” (SCHWARCZ; STARLING, 2015, p. 439).

Camponesas reivindicavam a desapropriação de latifúndios improdutivos com indenizações por meio de títulos da dívida pública (entre outras reivindicações). O governo, disposto a discutir a reforma, queria que a desapropriação ocorresse com indenização à vista e em dinheiro.<sup>97</sup> Do outro lado, os proprietários de terras, a velha classe dirigente da qual falava Ribeiro (2014), se opunham a qualquer negociação de reforma e, a partir de 1963, começam a se armar (SCHWARCZ; STARLING, 2015).

O resultado deste impasse se apresenta um ano depois quando os militares, com apoio das elites oligárquicas, tomam o poder. O presidente João Goulart é deposto antes de conseguir aprovar sua proposta, mas, ainda assim, a Lei nº 4504, de 1964 (Estatuto da Terra), é instituída durante o regime militar pelo presidente Marechal Humberto de Alencar Castelo Branco. De acordo com Alcântara Filho e Fontes (2009), o Estatuto tem um caráter inovador na medida em que introduz conceitos novos para lidar com a questão agrária.<sup>98</sup> Contudo, o Estatuto apresenta-se também como o instrumento capaz de legalizar o processo de modernização do campo. As duas demandas — regularização fundiária e modernização do campo — não se complementavam, representando, ao contrário, interesses de grupos antagônicos. Assim, embora a questão distributiva da terra estivesse presente no Estatuto, a demanda econômica pela modernização se sobrepõe à demanda social por redistribuição:

Essa dicotomia entre o social e o econômico, favoreceu as grandes propriedades, pois nestas haviam-se maiores facilidades de modernização do campo e acesso ao crédito. Por outro lado, no aspecto da reforma agrária, pouco se fez (ALCÂNTARA FILHO; FONTES, 2009, p. 68).

Nem mesmo a Constituição de 1988 conseguiu transformar o monopólio de terras da elite brasileira. Sob aspectos legais e políticos, as poucas ações focadas na discussão da concentração de terras, a partir da década de 1990, não trouxeram

---

<sup>97</sup> Se, por um lado, Schwarcz e Starling (2015) reconhecem o avanço que significava um governo federal disposto a discutir e negociar um projeto de reforma agrária nacional, por outro lado, Alcântara Filho e Fontes (2009) argumentam que a proposta de pagamentos de indenização à vista em certa medida inviabilizava a execução do projeto na prática.

<sup>98</sup> Figuram nesta lista, por exemplo, os parâmetros de definição de minifúndio e latifúndio e formas de mensurar os níveis de produtividade da terra. Dentre eles, entretanto, o principal é a definição de função social da terra, um conceito central para o arcabouço legal no processo de redemocratização, na década de 1980.

mudanças consideráveis. Por outro lado, a expansão do agronegócio e a reabertura econômica do país contribuíram ainda mais para a concentração latifundiária e para a redução dos estabelecimentos rurais (ALCÂNTARA FILHO; FONTES, 2009). Do mesmo modo, o Estatuto da Cidade (2001), embora tenha avançado na questão urbana, não apresentou mudanças específicas para a área rural.

O histórico da legislação de terras no Brasil corrobora o argumento de Holston (1993) de que a elite brasileira se utiliza das leis para manter seus privilégios, seja por meio de um emaranhado burocrático de difícil acesso para as camadas populares, seja por meio de manobras políticas. Experiências com instrumentos de legislações recentes como as Operações Urbanas Consorciadas e a Transferência do Direito de Construir — presentes no Estatuto da Cidade (2001) — são exemplos de como as classes dominantes conseguem manipular procedimentos jurídicos de forma a garantir seus interesses individuais, a despeito do caráter coletivo de algumas dessas propostas.<sup>99</sup> Até legislações bem recentes, como a Lei de Regularização Fundiária (2018), têm instrumentos controversos que podem significar, na prática, uma maior concentração fundiária e perpetuação de novos processos de grilagem, que por sua vez implicam no aumento dos processos de despossessão e de destruição dos comuns (CORRÊA, 2018).

Mais recentemente, o alcance internacional das estratégias de grilagens (reconhecido como *global landgrabbing*) tornou a disputa de terras públicas e terras comuns uma nova questão carregada de relações de colonialidade. De acordo com a economista e pesquisadora Luiza Dulci (2017), a venda de terras que crescia mundialmente na média de quatro milhões de hectares a cada ano viu, em 2008, esse número aumentar exponencialmente, ultrapassando cinquenta e seis milhões de hectares comercializados entre 2008 e 2009. No Brasil, casos como a aquisição de terras griladas por um fundo de investimento americano, que reunia a poupança de aposentadoria de trabalhadores suecos, americanos e canadenses, são emblemáticos (DULCI, 2017).<sup>100</sup> Com esses casos, percebe-se no Brasil, mais uma vez, a presença de

---

<sup>99</sup> Exemplos sobre como esses e outros instrumentos urbanísticos são apropriados pelos interesses privados de grandes investidores podem ser encontrados em: FIX, 2004; COTA, 2010; FRANZONI; HOSHINO, 2016.

<sup>100</sup> Para saber mais sobre o processo de grilagem internacional no Brasil, ver também: REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS *ET.AL.*, 2015.

uma “classe dirigente exógena” com pouca ou nenhuma intenção de defender os interesses do povo brasileiro.

Federici (2008) argumenta que este processo faz parte de uma ampla reestruturação da economia global, que começa a partir da década de 1970, baseada em novas estratégias de acumulação primitiva em escala mundial. Essa expansão neoliberal tem como principais elementos: a ampliação do contingente de mão de obra por meio de novos cercamentos; a desterritorialização das ações do capital que permitem a acumulação sem nenhuma restrição geográfica; a privatização de recursos naturais dos quais dependem milhares de comunidades tradicionais; e o desmantelamento das políticas de bem-estar social (nos países que chegaram a implementá-las). Todos eles acentuam um processo de recolonização global, que ocorrem por meio de três estratégias: os programas de austeridade das organizações internacionais, as grilagens de terra e as novas técnicas de guerras (FEDERICI, 2008). Nesse contexto, a luta pelo comum em escala transnacional se torna ainda mais relevante e, junto à ela, igualmente a defesa do comum através de uma perspectiva decolonial.

#### **4.1.5 Para além das terras: a espoliação de outros comuns**

Vimos, no início deste capítulo, que o pressuposto de certas correntes marxistas de que a acumulação primitiva se encerra com o surgimento do sistema capitalista é contestado mesmo entre autores desta mesma tradição. Federici (2008) é uma das que defendem que as características que marcaram a acumulação primitiva continuam presentes na geografia histórica do capitalismo contemporâneo. Dentre elas, estão a despossessão de populações do campo, os cercamentos de terras e de recursos comuns de subsistência, a supressão de formas alternativas de produção e a substituição da agropecuária familiar pelo agronegócio latifundiário. O presente capítulo, na sessão anterior, mostrou ser verdade a existência continuada de todas elas, pelo menos no que concerne aos territórios brasileiros.

Mas, além desses formatos clássicos — majoritariamente ligados à terra —, novos mecanismos de espoliação foram criados e outros readaptados, afetando áreas diversas da vida contemporânea. Incluem-se nessas novas configurações de acumulação primitiva a biopirataria, a privatização de serviços públicos, a destruição

dos recursos ambientais e a mercantilização de expressões culturais históricas, dentre outros (FEDERICI, 2008; BOLLIER, 2014).

Dentre as formas mais execráveis de espoliação, que se readapta ao século XXI, está a escravidão. Como vimos no primeiro capítulo, essa expropriação cabal, do corpo e da vida de outra pessoa, encontrou fundamento junto ao poder global instituído e exercido pela Europa Moderna em prol do capital e do mercado (QUIJANO, 2005). No século XV, ela se legitima mediante uma retórica que transformou relações históricas de poder em supostas verdades científicas, principalmente pela construção social das raças (QUIJANO, 1992). Por meio da colonialidade, a prática contemporânea se mantém a partir de uma nova construção discursiva, centrada na dívida.<sup>101</sup>

A geógrafa brasileira Sandra Lencioni (2012) descreve a acumulação primitiva como a face bestial da sociedade contemporânea, repetindo toda a violência que caracterizou o momento da acumulação originária. Ela assume uma posição crítica com relação à interpretação de que o processo tenha desaparecido com a hegemonia da reprodução social do capital, questionando a própria análise marxista sobre a empresa colonial: “Poderíamos dizer, se fôssemos tão irônicos quanto Marx, que o roubo, a fraude e a violência são também alguns dos fatores idílicos da acumulação primitiva nos dias atuais” (LENCIONI, 2012, p. 09).

Um relatório da Organização Internacional do Trabalho (OIT), publicado em 2005, estimava a existência de doze milhões de pessoas no mundo sobrepujadas pela escravidão por dívida (OIT, 2005). Essa nova forma de espoliação se difere da escravidão moderna porque nela o que se estabelece é a posse sobre a liberdade do outro e não mais a propriedade da vida de outrem (LENCIONI, 2012). Um segundo relatório da OIT, específico para o trabalho escravo nas áreas rurais do Brasil e coordenado pelo jornalista brasileiro Leonardo Sakamoto (2007), expõe como a nova escravidão pode ser ainda mais violenta do que a antiga. Isto porque o custo de aquisição da mão de obra escrava é agora muito baixo se comparado com os custos no período colonial e os lucros muito altos, já que, na escravidão contemporânea, o empregador se exime de qualquer cuidado com a ‘manutenção’ do escravo, que se torna ainda mais uma mão de obra

---

<sup>101</sup> Embora se sustente por outras formas de dominação, é preciso reforçar que o elemento racial, construído ao longo dos séculos como fator de dominação, ainda é relevante e reverbera nas configurações dessa nova forma de escravidão.

descartável (SAKAMOTO, 2007). Além das justificativas de cunho econômico me parecerem insuficientes para justificar a conclusão, a própria comparação soa historicamente irresponsável e racista.

De acordo com Sakamoto (2007), houve no Brasil mais de duzentas denúncias de escravidão por dívida só no ano de 2010. Uma análise das denúncias recebidas entre 1996 e 2005, pela Comissão Pastoral da Terra, mostra como a prática acontece em todas as regiões brasileiras, com maior incidência nos estados do Pará (49,58%), Mato Grosso (16,78%) e Maranhão (7,29%) (SAKAMOTO, 2007). As atividades econômicas com maior concentração de trabalho escravo são a pecuária, as plantações de algodão e de soja. A principal tarefa desempenhada é a limpeza do pasto por meio de queimadas ou derrubadas, o que faz com que madeireiras e carvoarias sejam as principais atividades indiretas ligadas ao tráfico. Mas, ao contrário do que se possa imaginar, as fazendas fiscalizadas através das denúncias não são empresas arcaicas ou atrasadas. Os grandes escravizadores do Brasil continuam sendo os mesmos senhores latifundiários, produzindo com alta tecnologia para o mercado interno e externo (SAKAMOTO, 2007).

É por meio de uma prática do século XIX — a caderneta de dívidas — que o trabalho escravo atual mais se estabelece. Nesse caso os trabalhadores são recrutados por intermediadores chamados ‘gatos’ para trabalhos em fazendas distantes. O trabalho é oferecido com garantias básicas além do salário, como alojamento, transporte e alimentação. Quando chegam ao local de trabalho, contudo, essas garantias são convertidas em dívidas, assim como todos os instrumentos necessários para o serviço. Todas essas dívidas ficam anotadas em um caderno, na posse do gato. Como as fazendas estão distantes de locais de comércio ou vias de acesso, não só os trabalhadores não conseguem fugir, como ficam obrigados a contrair mais dívidas com alimentação e alojamento. Assim, o trabalhador perde totalmente sua liberdade: se “pensar em ir embora, será impedido sob a alegação de que está endividado e de que não poderá sair enquanto não pagar o que deve. Muitas vezes, aqueles que reclamam das condições ou tentam fugir são vítimas de surras. No limite, podem perder a vida” (SAKAMOTO, 2007, p. 22).

A escravidão contemporânea se conecta com outras formas clássicas de espoliação do comum na medida em que a atividade agropecuária, principal empresa de escravização, se expande por meio da grilagem de terras públicas, da abertura de

áreas florestais e pela despossessão dos pequenos produtores (SAKAMOTO, 2007). Como soja e carne bovina são dois dos principais produtos de exportação brasileiros, percebe-se também como o mercado internacional é relevante para essa dinâmica, especialmente no que concerne um processo de acumulação capitalista em escala mundial. De acordo com Sakamoto (2007), o aumento da cotação da soja no mercado internacional repercutiu na abertura de novas plantações no estado do Mato Grosso, que por sua vez têm ligação direta com a crescente incidência do trabalho escravo.<sup>102</sup>

Grosfoguel (2008) alertava para a colonialidade desses processos econômicos ou, em seus próprios termos, para a permanência de “hierarquias globais” no espaço e no tempo. Dentre as várias hierarquias nomeadas pelo autor, está a formação de classes específica de um mercado global, em que várias formas de trabalho — da escravidão ao trabalhador assalariado — coexistem e se organizam pelo capital de acordo com uma racionalidade racista eurocêntrica (GROSFOGUEL, 2008). Por isso, nem mesmo o trabalho forçado nos confins do espaço rural brasileiro está apartado de relações econômicas globais.

Outros casos em que o roubo de comuns brasileiros se conectam com relações econômicas globais se dá com a prática da biopirataria. De acordo com o economista norte-americano David Hathaway (2002), ela consiste na coleta ilegal de materiais biológicos, genéticos ou mesmo de conhecimentos comunitários para exploração industrial de seus componentes. Essa coleta ilegítima, que prefigura na verdade um roubo, formaliza-se por meio das patentes. O expropriador registra um conhecimento ou um recurso comum como sua ‘propriedade’ e, a partir de então, passa a ser o único legalmente autorizado à sua exploração (HATHAWAY, 2002).

Lencioni (2012), ao tratar dos diferentes processos de acumulação primitiva vigentes no Brasil contemporâneo, também dá exemplos de biopirataria. Tais exemplos, usados pela autora, explicam como a prática se sustenta como um meio de exploração econômica internacional, em formatos muitos próximos — embora atualizados — da exploração mercantilista extrativista que se estabeleceu no período colonial. É o que acontece com as patentes da indústria farmacêutica — especialmente

---

<sup>102</sup> Pesquisas mostram que os municípios com expansão de plantações são os mesmo com maior incidência de libertação de escravos (SAKAMOTO, 2007).

a estadunidense — que se apropria, monopoliza e mercantiliza uma série de recursos naturais da fauna e flora brasileiras. A planta quebra-pedras, por exemplo, utilizada para tratamento de problemas renais, está patenteada pelos Estados Unidos e aparece na denominação de vinte e seis produtos estadunidenses.<sup>103</sup> O princípio ativo capotren, extraído por cientistas brasileiros do veneno da cobra jararaca (encontrada no Brasil e em algumas regiões do Paraguai e da Argentina) foi patenteado pela empresa estadunidense Bristol Myers Squibb, que agora lucra com os royalties da patente e com a venda do medicamento *Capoten* por todo o mundo, inclusive no Brasil, onde o remédio está entre os cem mais consumidos. A pilocarpina, uma molécula extraída do jaborandi, com propriedades para o controle de pressão interocular e empregada no tratamento de glaucoma, é patenteada e fabricada pela estadunidense Merck. Por fim, a patente do sapo Kampô, o maior sapo verde do país, de onde se extrai ativos farmacológicos para o tratamento de isquemia, também é dos estadunidenses (LENCIONI, 2012).

Somam-se a estes exemplos, vários outros casos de biopirataria dos recursos naturais que são, por princípio, bens comuns da sociedade brasileira. Quando estes recursos comuns são expropriados e privatizados, normalmente por empresas internacionais, eles se inserem no fluxo da acumulação primitiva do capital (LENCIONI, 2012). É o caso das patentes de açaí, acerola, andiroba, ayahuasca, barbatimão-de-folha-miúda, bibiri, camu-camu, copaíba, cupuaçu, espinheira-santa, guaraná, erva de São João, jenipapo, pau-rosa e unha-de-gato.<sup>104</sup> Em algumas situações, as patentes constituem não só a exclusividade de usos de um recurso, mas igualmente o roubo de saberes comuns de comunidades tradicionais e indígenas. É o caso do cumaniol, um anestésico extraído da mandioca selvagem pelos índios da Amazônia e utilizado na

---

<sup>103</sup> A informação sobre a quantidade de patentes registradas foi encontrada em matéria da Revista *Pesquisa Fapesp*. Ver: IZIQUE, 2005.

<sup>104</sup> Uma lista com essas e várias outras plantas e produtos brasileiros patenteados fora do Brasil está disponível no site <http://arquivosbrasilbio.blogspot.com/2008/06/plantas-e-produtos-brasileiro.html>. Para cada produto citado, constam as empresas ou pessoas físicas responsáveis pela patente e as contestações por parte de comunidades ou mesmo órgãos públicos brasileiros, quando existentes. Na maioria dos casos, a patente sobre o “nome” do recurso significa que qualquer outro produto que venha a ser comercializado com o ingrediente deve se abster de indicá-lo sob risco de cobrança de *royalties*. Quando a patente incide sobre um processo de extração de substâncias ou sobre um uso específico, qualquer uso comercial ou não comercial passa a ser passível de cobranças. Também, nesse site, se encontram diversos artigos sobre a biopirataria e, especificamente, sobre a biopirataria no Brasil.

pesca, registrado pelo químico britânico Conrad Gorinsky, no Escritório Europeu de Patentes.<sup>105</sup> É também o ocorrido com a unha-de-gato, uma planta trepadeira nativa da Amazônia, usada como erva medicinal por comunidades indígenas diversas e patenteada como fitoterápico pelo etnologista austríaco Klaus Klepinger.<sup>106</sup>

Para Hathaway (2002), a biopirataria é especialmente intensa no Brasil porque falta no país uma legislação eficaz capaz de proteger esses recursos e saberes ou mesmo regulamentar sua exploração comercial. Essa situação é agravada pelo grande interesse que a comunidade internacional demonstra por nossos biomas, que contam com uma biodiversidade enorme, especialmente na região amazônica (HATHAWAY, 2002; LENCIONI, 2012).<sup>107</sup> Há muitas formas para a ocorrência desses roubos, mas as principais envolvem a apropriação de recursos materiais associados a saberes locais (HATHAWAY, 2002). As estratégias vão desde a coleta direta obtida por meio da proximidade entre pesquisador e comunidade — normalmente essa proximidade é construída com o tempo e requer uma relação de confiança que é quebrada —, até a apropriação indireta por meio de apoio financeiro à pesquisa de terceiros — normalmente o “pesquisador local bem intencionado” que precisa de recursos para o trabalho de campo e acaba virando “laranja” de grandes laboratórios (HATHAWAY, 2002).

Em todos os casos, é possível notar a colonialidade do poder — econômico e intelectual — que marca esses processos recentes de expropriação (QUIJANO, 2005; MIGNOLO, 2010). Harvey (2004) também identifica, nessas novas ondas de espoliação e cercamentos, a combinação entre motivações internas — representadas pelo poder do Estado — e pressões externas — identificadas principalmente nas políticas de agências internacionais. Embora não seja um processo exclusivo de países periféricos, é sabido que ele se manifesta de maneira mais viciosa e cruel nas regiões mais vulneráveis e dependentes, do ponto de vista do desenvolvimento econômico hegemônico (HARVEY, 2004).

---

<sup>105</sup> BECKER; STENNER, 1997.

<sup>106</sup> Um relatório detalhado sobre os usos e as propriedades farmacológicas da unha-de-gato bem como um histórico do seu registro de patente está disponível em: BIESKI, 2005; SANTOS, 2008.

<sup>107</sup> Hathaway (2002) observa que 22% de toda a flora do planeta se encontra em territórios brasileiros, enquanto Lencioni (2012) recorda que a Amazônia possui, sozinha, 30% de todo o material genético do mundo.

O livre mercado e os mercados de capital abertos tornaram-se o meio primário de criar vantagem para os poderes monopolistas com sede nos países capitalistas avançados que já dominam o comércio, a produção, os serviços e as finanças no mundo capitalista. O veículo primário de acumulação por espoliação tem sido por conseguinte a abertura forçada de mercados em todo o mundo mediante pressões institucionais exercidas por meio do FMI e da OMC, apoiados pelo poder dos Estados Unidos (e, em menor grau, pela Europa) de negar acesso ao seu próprio mercado interno aos países que se recusam a desmantelar suas proteções (HARVEY, 2004, p. 147).

## 4.2 Brasil rural — os comuns de um povo novo

Para além da destruição dos comuns, da expropriação e das ‘tragédias’, a história de nossa colonização — e de nossa posterior construção nacional — registra igualmente o surgimento de estratégias de resistência, de criações de outras relações sociais, novos laços de solidariedade e múltiplas redes de apoio e troca. Essa série de novas experiências sociais vão, aos poucos, formando novas comunidades — hoje tidas como tradicionais —, que nascem nos interstícios das relações mercantis exportadoras e que se mantêm às margens das relações capitalistas crescentes. Na maioria dos casos, ora por escolha, ora por imposição, essas comunidades se organizam de formas coletivas, fora dos regimentos da propriedade privada. Elas sustentam relações territoriais baseadas na gestão compartilhada de recursos que servem, principalmente, à subsistência e, por isso, dentro de uma economia comum. Essas manifestações possuem um caráter histórico porque estão presentes na ocupação original dos nossos territórios, na amalgamação simbólica de nossas cidades e também na construção de nossa identidade cultural. Mas elas são, do mesmo modo, manifestações atuais, de comunidades que continuam dependendo de recursos e terras comuns para sua sobrevivência e que seguem igualmente ameaçadas (no decorrer dos anos e atualmente) por novos processos de acumulação e espoliação.

Como mencionado, o surgimento de novos ‘comuns brasileiros’ acompanha a emergência de um novo povo, formado, segundo Ribeiro (2014), a partir da junção do índio, do negro escravizado e do português. De acordo com o autor, a população autóctone do litoral desaparece em poucas décadas de colonização. Aqueles povos que não escaparam para áreas mais remotas do continente foram, em sua maioria, escravizados ou catequisados, e mesmo os que conviveram lado a lado com as empresas coloniais, se transformaram radicalmente pelo contato com os colonizadores. A população colonial, que pouco a pouco despontava como uma misturada população local, estava dividida em três modelos de povoações: o primeiro, composto pelos escravos de origens africanas, instalados nos engenhos e nas áreas portuárias; o segundo, distribuía-se pelos sertões ou em sítios menores espalhados pela costa e era composto, basicamente, de mamelucos e brancos pobres; o terceiro, por fim, era

formado pelos índios ‘incorporados’ à vida colonial, forçados ao trabalho escravo, vivendo em aldeias autônomas ou servindo às missões jesuíticas (RIBEIRO, 2014).

Cada um desses grupos contribuíram com diferentes conhecimentos e tradições para a formação de novas culturas. Essas unidades culturais, ainda que bastante heterogêneas, vão se reconhecendo a partir de uma só identidade e se fundem, pouco a pouco, em brasileiras.<sup>108</sup> Ribeiro (2014) as divide em cinco grupos, que misturam determinações geográficas, materiais, históricas e étnicas: os crioulos, os caboclos, os sertanejos, os caipiras e os sulistas. Cada um deles se liga a uma determinada região do país, embora os limites geográficos não fossem tão rígidos. Esses grupos culturais criaram suas próprias estratégias de sobrevivência, integradas, dependentes ou avessas às atividades econômicas dominantes. Cada grupo cultural também formava a sua própria classe oligárquica, que não era mais necessariamente portuguesa, mas que seguia defendendo os interesses da metrópole, conquanto estes se alinhassem com os seus próprios (RIBEIRO, 2014).

A cultura crioula corresponde aos grupos mais diretamente ligados aos engenhos de açúcar e suas atividades complementares, concentrados no nordeste brasileiro e, principalmente, nas faixas litorâneas. A cultura cabocla corresponde às ocupações na região amazônica, movidas em sua maioria por atividades extrativistas. A cultura sertaneja se forma nos sertões do país, do nordeste ao centro-oeste, onde a pecuária foi a principal atividade econômica. A cultura caipira também se forma nas ocupações dos sertões, mas corresponde às áreas de exploração aurífera e produção cafeeira, na região sudeste. Por fim a cultura sulista é a que se estabelece na região dos pampas, ao sul do continente, onde se desenvolveram atividades de pastoreio com características bem peculiares, devido principalmente à influência tardia de imigrantes (RIBEIRO, 2014).

---

<sup>108</sup> Ribeiro (2014) comenta a peculiaridade deste feito brasileiro, onde núcleos culturais tão diferentes tenham se mantido unidos sob uma só nação. Segundo o autor, “Durante o período colonial, cada um deles teve relação direta com a metrópole e o ‘natural’ é que, como ocorreu na América hispânica, tivessem alcançado a independência como comunidades autônomas. Mas a história é caprichosa, o ‘natural’ não ocorreu. Ocorreu o extraordinário, nos fizemos um povo-nação, englobando todas aquelas províncias ecológicas numa só entidade cívica e política (RIBEIRO, 2014, p. 204).

O sociólogo e pesquisador brasileiro Antônio Carlos Diegues (1999; 2001) explica como grupos específicos dessas grandes áreas culturais compuseram a cultura rústica brasileira em coexistência com os grandes latifúndios e com as demais atividades econômicas exportadoras, e como eles serviram como base produtora de abastecimento para os mesmos. Nos termos do autor:

As populações alijadas dos núcleos dinâmicos da economia nacional, ao longo de toda a história do Brasil, adotaram o modelo da *cultura rústica*, refugiando-se nos espaços menos povoados, onde a terra e os recursos naturais ainda eram abundantes, possibilitando sua sobrevivência e reprodução desse modelo sociocultural de ocupação do espaço e exploração dos recursos naturais, com inúmeras variantes locais determinadas pela especificidade ambiental e histórica das comunidades que nele persistem (DIEGUES, 1999, p. 28).

A cultura rústica que se espalhou pelo Brasil rural se distingue da cultura indígena embora tenha absorvido várias de suas técnicas adaptativas, como os métodos de plantio e a capacidade de adaptação aos diferentes meios naturais com o conhecimento metucioso dos diferentes biomas (DIEGUES, 1999). A influência indígena também está presente na estrutura de organização social da cultura rústica, onde as famílias formam unidades de produção e consumo articuladas umas com as outras por relações de ajuda mútua, constituindo grupos de convívios chamados de “bairro rurais”, principalmente no interior do país. Esses bairros eram unidades de produção relativamente autônomas embora mantivessem ainda alguma dependência dos núcleos urbanos mais próximos ou dos grandes proprietários rurais (DIEGUES, 1999). Ribeiro (2014) também menciona os bairros rurais para explicar a importância de instituições solidárias estabelecidas entre essas famílias, sendo a principal delas o mutirão, institucionalizando “o auxílio mútuo e a ação conjugada pela reunião dos moradores de toda uma vizinhança para a execução das tarefas mais pesadas, que excediam das possibilidades dos grupos familiares” (RIBEIRO, 2014, p. 282).

Embora as comunidades tradicionais não estejam necessariamente fora das relações de mercado, para a maioria o comum ainda é um componente importante de subsistência. Segundo Diegues (1999), essas culturas desenvolvem formas próprias de manejo dos recursos naturais que não se orientam pelo lucro, mas pela reprodução social e cultural. Estas formas de manejo traduzem maneiras distintas de percepção e

representação do mundo natural, uma associação com a natureza que se faz por meio de dependência mútua e não da exploração. A produção das culturas tradicionais, mesmo quando extrapolado o sentido da subsistência, se distingue das formas de produção capitalista porque a força de trabalho não se transforma totalmente em uma mercadoria (DIEGUES, 1999). Os espaços apropriados por essas comunidades são diversos e incluem florestas, campos, lagos, rios e áreas contíguas às praias, espaços estes que são geridos por um conjunto de normas construídas coletivamente (DIEGUES, 1999). Essas normas, os conhecimentos, as formas de fazer e os recursos comuns engendrados por essas comunidades são múltiplos.

A descrição de Diegues (2001, p. 09) para as comunidades tradicionais se alinha com as próprias definições do comum, à medida que ele as define como grupos litorâneos e rurais que dispõem de territórios apropriados coletivamente, onde os recursos naturais disponíveis são utilizados por meio de “um conjunto de normas construídas coletivamente ao longo do tempo e que regulam o acesso dos comunitários aos territórios considerados de uso comum”.

Desde a década de 1950, desenvolve-se no Brasil um amplo campo de estudos sobre as comunidades tradicionais (DIEGUES, 1999).<sup>109</sup> Mas nosso debate contemporâneo sobre o comum ainda não se dedicou a contemplar ou incorporar sistematicamente essa diversidade. Se é reconhecido que os cercamentos do comum contribuem para apagar a memória de práticas sociais comunitárias e torná-las invisíveis ou mesmo inviáveis dentro de uma narrativa de desenvolvimento pautada pela economia de mercado (BOLLIER, 2014), então, é preciso que, dentre as estratégias de resistência a esse apagamento, esteja o esforço consciente de registrar, relembrar e perpetuar essas mesmas histórias.

Apontar para a heterogeneidade dessas comunidades e para a pluralidade de sujeitos e práticas envolvidos é importante para avançar no projeto de um comum decolonial e evitar homogeneizações ou simplificações reducionistas típicas de um discurso distanciado que se lança em generalizações empíricas (MOHANTY, 1984).

---

<sup>109</sup> O trabalho de Diegues (1999), desenvolvido dentro do Núcleo de Pesquisas sobre Populações Humanas e Áreas Úmidas Brasileiras (NUPAUB), da Universidade de São Paulo, levantou cerca de 3.000 obras, entre livros, teses, relatórios, artigos e coletâneas, que tratavam sobre comunidades tradicionais e biodiversidade no Brasil.

Recuperar as vivências dessas comunidades é também uma forma de repensar a história pela experiência do povo, tal como propõe os estudos subalternos (CHATUVERDI, 2012) e autores decoloniais (GROSFUGUEL, 2008; MIGNOLO, 2011), e, com isso, transformar a versão hegemônica focada tão somente nos grandes processos econômicos. Para tanto, o trabalho de Ribeiro (2014) é uma grande contribuição.

Ademais, as menções aos comuns ligados a tais comunidades normalmente se concentram nas demandas de demarcação de territórios ou preservação de recursos naturais (TONUCCI FILHO, 2017). No entanto, a descrição dos vínculos estabelecidos na cultura rústica brasileira revela que a instituição do comum em comunidades tradicionais vai além da gestão de um recurso ou de um regime de propriedade de terras. Ela envolve um conjunto dinâmico de relações sociais que são igualmente obliteradas. Logo, o reconhecimento de tais relações é mais um passo importante tanto para evitar as reificações que ocorrem com várias interpretações teóricas do comum (DARDOT; LAVAL, 2015), como para exemplificar, dadas as dimensões imateriais, como os comuns podem atravessar economias diversas. Um dos objetivos deste subcapítulo é, portanto, não só mostrar a grande variedade de recursos, mas os conhecimentos compartilhados e as práticas de fazer-comum que sustentam tais comunidades.

Para apresentar os fragmentos de comuns do Brasil encontrados nas obras consultadas, proponho uma divisão das comunidades tradicionais brasileiras a partir da adaptação entre as metodologias de ordenação dessas populações propostas por Diegues (1999) e Ribeiro (2014). Como explicado, a divisão proposta por Ribeiro (2014) segue alguns parâmetros geográficos ordenando as populações por meio do conceito de áreas culturais. Essas áreas, por um lado, incorrem em generalizações justamente pelas diversidades étnica e material que as compõem. Já Diegues (1999), propõe uma divisão mais detalhada, distinguindo as populações entre tradicionais, indígenas e “não-tradicionais”,<sup>110</sup> e especificando, dentre as tradicionais não-indígenas, comunidades caiçaras, caipiras, babaçuaeiras, jangadeiras, pantaneiras, praietas,

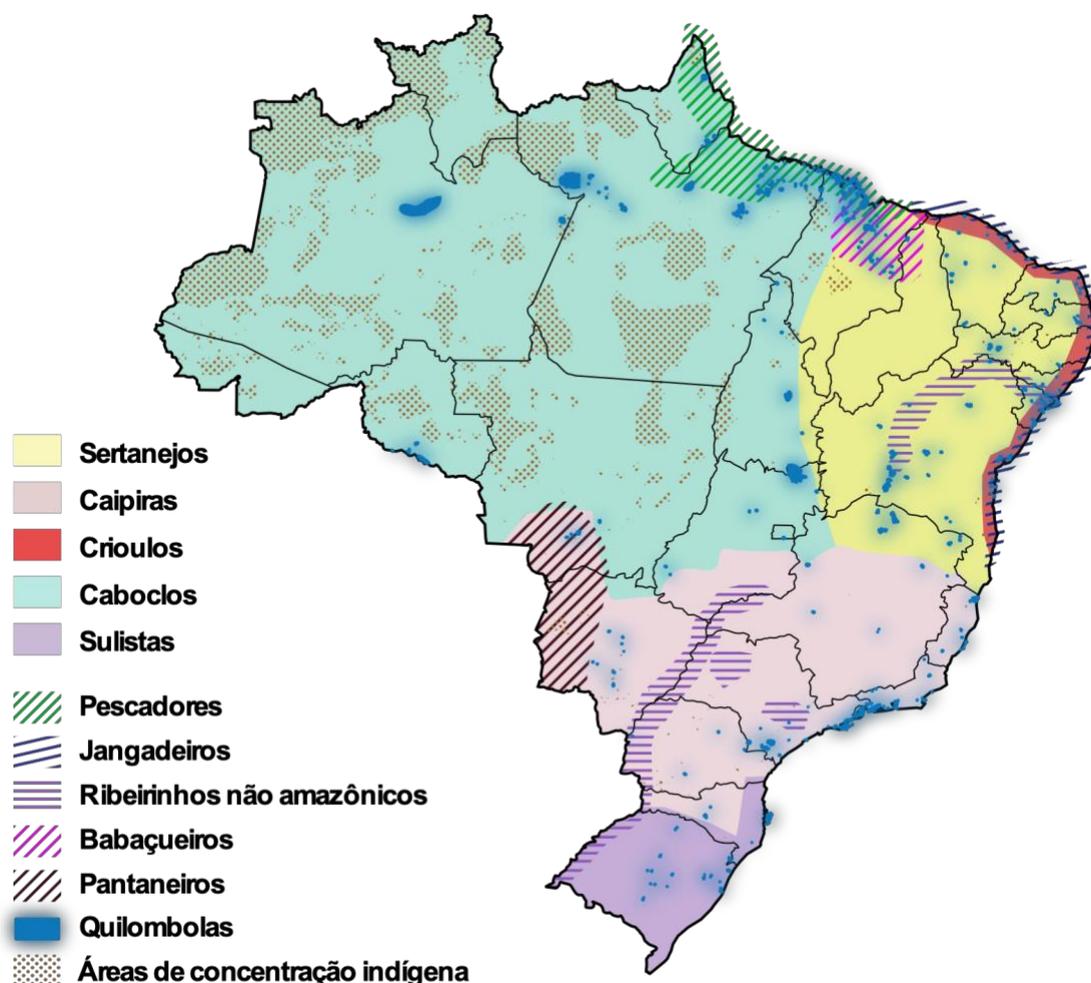
---

<sup>110</sup> Diegues (1999) assume que a distinção entre comunidades “tradicionais” e “não-tradicionais” é extremamente limitada já que todas as culturas e sociedades possuem suas próprias “tradições”. Os termos são igualmente limitantes na medida em que simplificam e imobilizam traços culturais que são, em realidade, fluxos dinâmicos em constante transformação. As categorias são, entretanto, uma forma didática de distinção entre grupos marcadamente diferenciados.

quilombolas, caboclas, ribeirinhas amazônicas e não-amazônicas, varzeiras, sitiantes, pescadoras, açorianas e sertanejas. Essa divisão pormenorizada, por outro lado, acaba incorrendo em repetições ou na distinção de grupos que têm — principalmente nas práticas de fazer-comum das quais dependem — muito mais afinidades do que diferenças.

Proponho, então, um cruzamento entre as duas escalas de análise e apresento os comuns do Brasil divididos nas cinco áreas culturais propostas por Ribeiro (2014), agrupando em cada uma delas as comunidades identificadas por Diegues (1999). Além desses cinco grupos, dois outros grupos são relevantes. Primeiro, as comunidades indígenas (apresentadas como uma população à parte por ambos os autores), abordadas mais detidamente na sessão anterior. Depois, as comunidades quilombolas, essas especialmente negligenciadas pelos dois trabalhos em questão, para as quais apresento reflexões baseadas nos trabalhos de Bispo (2015) e Gomes (2018). Essa distinção dos dois últimos grupos em relação aos cinco primeiros se justifica na medida em que indígenas e quilombolas se espalham por todo o Brasil e por isso extrapolam uma área cultural específica. Eles são, igualmente, grupos com maior expressão política no debate do comum atual. O mapa, a seguir, resume as divisões propostas e apresenta a distribuição de cada grupo pelo território:

**Figura 8 – Os comuns brasileiros, a partir do levantamento de comunidades tradicionais**



Fonte: Áreas quilombolas atualizadas de acordo com o INCRA (2018).<sup>111</sup> Áreas de concentração indígena elaboradas a partir de FUNAI (2013).<sup>112</sup> Elaborado pela autora, a partir de Diegues (1999).

#### 4.2.1 Comuns crioulos

Poucas décadas depois da invasão, já se gestava por aqui uma célula cultural protobrasileira, em comunidades constituídas por índios desgarrados e portugueses, ainda se relacionando em práticas de escambo e cunhadismo. Esses mamelucos, que já não eram índios e nem europeus, se espalhavam em ocupações litorâneas pelo nordeste,

<sup>111</sup> Informações sobre as áreas quilombolas estão disponíveis pelo site do INCRA: [http://certificacao.incra.gov.br/csv\\_shp/export\\_shp.py](http://certificacao.incra.gov.br/csv_shp/export_shp.py).

<sup>112</sup> Informações sobre áreas de concentração indígena estão disponíveis em: Áreas de concentração indígena: <http://www.funai.gov.br/index.php/2013-11-06-16-22-33>.

investidos na exportação de Pau-Brasil (RIBEIRO, 2014; SCHWARCZ; STARLING, 2015). Dessas comunidades se projetaram todos os grupos constitutivos das cinco grandes áreas culturais definidas por Ribeiro (2014).

Segundo o autor, uma cultura propriamente brasileira tem suas primeiras manifestações por meio da comunidade crioula, organizada em torno dos engenhos de açúcar, que respondia por uma demanda de ocupação unicamente econômica-mercantil e assim organizava sua estrutura de poder. Formada da fusão racial de negros, brancos e índios, a cultura crioula era ao mesmo tempo polarizada e sincretizada, regida por uma economia agroindustrial de um recente comércio mundial (RIBEIRO, 2014).

À medida que cresce e se diferencia, a sociedade da área crioula vai tomando formas para fora da unidade do engenho. Mamelucos livres e portugueses, sem condições financeiras para gerenciar seus próprios empreendimentos exportadores, instalavam-se em engenhos menores, com produções complementares, como a fabricação de cachaça e rapadura. Outros, ainda, dedicavam-se às lavouras comerciais de tabaco e fumo, para consumo interno e também para exportação. Um terceiro grupo trabalhava nas fazendas ou nas cidades-portuárias (as primeiras delas sendo Olinda, Recife e Salvador), exercendo funções especializadas como artesãos, oleiros, carpinteiros, calafates etc. Por fim, a parcela mais humilde se encarregava dos trabalhos nas lavouras de subsistência, em empreendimentos familiares de cultivo e outras tarefas nas quais ‘não compensava’ investir o trabalho escravo (RIBEIRO, 2014).

Ribeiro (2014) não considera a América Portuguesa como parte do sistema capitalista nascente e, em diversas passagens, ressalta seu caráter arcaico e pré-capitalista. Mas o autor tampouco considera que se instala aqui um regime de feudos. Embora observe que o poder alcançado pelos senhores de engenho em muito lembravam as centralizações típicas da aristocracia feudal, o antropólogo também reconhece que as funções da produção açucareira estavam organizadas para gerar lucros como uma fábrica moderna, e que as relações de trabalhos especializados na fazenda se assemelhavam mais às condições do trabalho assalariado das manufaturas europeias do que às condições de vassalagem. O domínio da grande fazenda era tão vasto que mesmo a sociedade formada fora do engenho vivia para a manutenção da ordem açucareira.

As terras mais férteis do massapé se destinavam ao plantio da cana. Em áreas próximas aos canaviais, a terra servia ao cultivo de alimentos e à pastagem dos bois. Extensões de mata virgem eram mantidas para provimento de lenha para queima no engenho e também para construções. A prioridade, entretanto, sempre esteve na produção de cana. Quando as terras férteis ficavam gastas ou poucas, os empreendimentos se estendiam por meio de arrendamentos dos lavradores do entorno, obrigados a vender ao senhor o plantio da cana (RIBEIRO, 2014).

Nesse contexto, comunidades relativamente autárquicas se estabelecem especialmente voltadas para o mar. Elas eram formadas por pescadores, herdeiros de conhecimentos e técnicas pesqueiras dos nativos e dos portugueses. Essas comunidades se distribuíam em aldeias pelas praias e, embora provessem ao mercado um produto mercantil, vivam de uma economia comum — que Ribeiro (2014) chama de economia da pobreza —, na medida em que buscava uma fartura alimentar, mas não ensejava lucro ou acumulação.

Esses pescadores marítimos, que ocuparam a faixa costeira do Ceará ao sul da Bahia formam a comunidade de jangadeiros (DIEGUES, 1999). O nome vem da embarcação utilizada por eles para a pesca em alto mar, a jangada, uma adaptação da barca de madeira já utilizada pelos índios brasileiros — chamada peri-peri. Além dos jangadeiros, no nordeste também se encontravam os grupos de pescadores artesanais, pescando com canoas em estuários, lagunas e rios (DIEGUES, 1999). Esses pescadores, conformados em unidades de produção familiares, tinham igualmente na atividade pesqueira uma garantia de sustento e uma atividade comercial, ainda que de baixa escala.

Segundo Diegues (1999), registros do início do século XVI relatam a utilização de jangadas por escravos africanos na capitania de Pernambuco, o que significa que a atividade não era uma exclusividade das comunidades autárquicas. Mas a prática da pesca em alto mar enraíza a população livre litorânea em partes do nordeste e os jangadeiros estabelecem uma estratégia de pesca própria, com um saber compartilhado por gerações e construído da junção de saberes indígenas, africanos e portugueses.

Por terem na atividade açucareira uma grande concorrência para a posse de terras, a comunidade jangadeira se organiza para viver do mar e as atividades em terra são secundárias (DIEGUES, 1999). De acordo com o historiador e pesquisador brasileiro

Luiz Geraldo da Silva (1993), os jangadeiros historicamente se expressavam por meio de ritos, festas, modos de falar e outras manifestações culturais que eram diferentes da “gente da rua”. Essa diferenciação também se dava na relação que esses grupos estabeleciam com o trabalho e mesmo quando dependiam mais intensamente das relações mercantis, podiam “dispor do seu tempo segundo necessidades concretas e culturais próprias, que não eram firmemente ditadas por agentes alheios à produção, então efetuada no contexto da comunidade” (SILVA, 1993, p. 05).

Até meados de 1840, os grupos de jangadeiros (assim como outros grupos de pequenos pescadores brasileiros) estavam sujeitos a poucas legislações de âmbito local-municipal, algumas instituídas, outras consuetudinárias, que regulavam basicamente as atividades comerciais decorrentes do pescadeiro (SILVA, 1993). No decorrer dos anos, eles viram seu ofício, sua cultura e sua subsistência transformados por diversos processos, que vão da instituição de colônias de pescadores no período da Independência, até mudanças mais recentes.<sup>113</sup>

Essas transformações foram ocasionadas por quatro processos distintos. O primeiro deles, a partir da década de 1950, foi a dificuldade de extração do pau-de-balsa, a madeira utilizada como matéria-prima para construção das jangadas.<sup>114</sup> Essa restrição prejudicou não só a prática da pesca jangadeira como também os conhecimentos construtivos da embarcação. O segundo, foi a concorrência com os pescadores de botes motorizados, a partir da década de 1990, que altera relações de trabalho e tempo, requer conhecimentos específicos e pressupõe outras escalas de atuação. O terceiro processo foi o aumento das atividades turísticas na região, que resultaram numa disputa territorial e no aumento dos custos de vida para a população local, embora essa alteração tenha se dado com maior intensidade no litoral sudeste e nas comunidades caiçaras. Por fim, o quarto processo, em consequência do turismo

---

<sup>113</sup> Para saber mais sobre a transformação das colônias de pescadores, o processo de militarização e modernização aos quais foram submetidos jangadeiros, caiçaras e outros grupos de pequenos pescadores, ver: SILVA, 1993.

<sup>114</sup> Existem duas hipóteses para a dificuldade de acesso ao pau-de-balsa. De um lado, trabalhos acadêmicos sobre o tema atribuem o problema à extinção de matas nativas de onde a madeira pudesse ser extraída. Por outro lado, relatos dos jangadeiros atribuem essa dificuldade à proibição, por parte do próprio Estado, do corte da árvore nativa. Para mais informações, ver: ANDRADE, 2016.

aumentado, foi a perda de acesso às praias que vão sendo compradas ou expropriadas por veranistas, para uso como residência secundária.

Atualmente, jangadeiros e pescadores artesanais lutam por políticas públicas que lhes permitam manter suas atividades e seus territórios, articulando festa, religiosidade e política por meio de manifestações como as corridas de jangadas e os cocos de roda. Suas reivindicações, entretanto, extrapolam o contexto comunitário e se inserem em um contexto político e social amplo, articulado a demandas diversas como, por exemplo, a questão da poluição dos rios e do mar, e reivindicações relativas à questões sociais de âmbito trabalhistas (SILVA, 1993).<sup>115</sup>

#### 4.2.2 Comuns caipiras

Enquanto no nordeste os engenhos de açúcar — às custas da exploração de escravos indígenas e negros — estabeleciam uma economia exportadora lucrativa, os núcleos coloniais no sudeste brasileiro permaneciam em um modo de sobrevivência. De acordo com Ribeiro (2014), passados 150 anos de ocupação, os núcleos da Capitania de São Vicente — uma das mais prósperas capitanias do sul da colônia — eram ainda arraiais simplórios, cujos colonos mamelucos, alijados das atividades produtivas lucrativas do nordeste, acabaram estabelecendo o seu próprio empreendimento: as bandeiras de desbravamento dos sertões e a caça aos índios. As condições de vida desses colonos, em um contexto de pobreza e rudimentariedade, determinaram a formação da mais contraditória das culturas descritas por Ribeiro (2014), a cultura caipira. Contraditória porque se, por um lado — devido à pobreza extrema —, os caipiras formaram originalmente uma sociedade mais ou menos igualitária; por outro lado — culturalmente motivados por ambições de enriquecimento —, eles não constituíram e nem se interessavam pela estabilidade de uma vida em comunidade, como fizeram a maioria das populações excluídas do circuito econômico dominante (RIBEIRO, 2014). Embora vivesse instalado em uma economia de subsistência, já que não havia quase nenhuma demanda interna para atividades comerciais e nem recursos

---

<sup>115</sup> Estas duas últimas foram lutas especificamente travadas por comunidades de jangadeiros de Pernambuco, em articulação com movimentos da Pastoral do Pescadores (SILVA, 1993).

que se pudesse exportar, o caipira original se orientava para as empreitadas individuais em busca de riqueza, lançando-se “sobre as gentes e sobre as coisas da terra, apressando e saqueando o que estivesse a seu alcance, para assim afirmar-se socialmente” (RIBEIRO, 2014, p. 270).

A corrida do ouro é o evento que mais transforma e estratifica a comunidade caipira. No início do capítulo, vimos como o trânsito intenso em direção à região das minas e das lavras de ouro levou à ocupação espalhada do sertão. Vários desses novos ocupantes buscavam nas terras do interior do continente não só a aventura e a possibilidade de enriquecimento que pautaram as bandeiras, mas também o refúgio para escapar da justiça ou da miséria (SCHWARCZ; STARLING, 2015). Ao mesmo tempo, a confluência de brasileiros, escravos e portugueses (que vieram para o controle da economia aurífera) fez de parte da comunidade caipira a base da identidade urbana do Brasil. Sobre a estratificação dessa nova sociedade, Ribeiro (2014) comenta:

A atividade mineradora, que mantinha esse fausto urbano, propiciou também a criação de uma ampla camada intermediária entre cidadãos ricos e os pobres trabalhadores das lavras. Eram artífices e músicos, muitos deles mulatos e mesmo pretos, que conseguiam alcançar um padrão de vida razoável e desligar-se das tarefas de subsistência para só se dedicarem a suas especialidades. (...) O sustento dessa população urbana criou condições para o surgimento de uma agricultura comercial diversificada, provedora de mantimentos, de carne, de rapadura, de queijos, de toucinho e muitos outros produtos (RIBEIRO, 2014, p. 277-278).

Assim como a descoberta do ouro transforma a região das minas, tudo se altera com o fim do seu ciclo de exploração. Os antigos mineradores e negociantes que antes sustentavam a vida urbana, transformaram-se em fazendeiros, produzindo gado para o mercado interno enquanto buscavam a próxima atividade exportadora lucrativa. Já os grupos de artesãos, empregados e toda a gente mobilizada na atividade comercial diversificada, de que falava Ribeiro (2014), se voltam novamente para as atividades de subsistência e se tornam posseiros de terras devolutas nos interstícios dos ‘novos’ latifúndios. São eles que vão formar, dentre sitiantes, meeiros e parceiros, as comunidades caipiras tradicionais do sudeste brasileiro (DIEGUES, 1999).

Essas comunidades, embora carreguem várias particularidades, desenvolveram formas de ocupação, de convívio e de ajudas mútuas similares. Elas se organizavam em

núcleos familiares que colaboravam entre si por meio do trabalho compartilhado em forma de mutirões, momentos de auxílio mútuo pré-estabelecidos, que juntavam famílias para a realização de empreendimentos que demandavam maior esforço (RIBEIRO, 2014). Essas empreitadas comunitárias, que faziam parte do cotidiano de povos indígenas e africanos (CALDEIRA, 1956), toma contornos próprios na cultura caipira e terão especial relevância também para a formação das cidades brasileiras.

Outra característica marcante das comunidades caipiras tradicionais está na relação que elas estabelecem entre o trabalho e o lazer (HOLANDA, 1969; DIEGUES, 1999; RIBEIRO, 2014). A prática dos mutirões é um bom exemplo disso, já que instituía a troca de favores entre moradores cabendo aos ajudados, além da reciprocidade da ajuda, fornecer aos ajudantes “comida, música e pinga”. Por isso ela configurava, mais do que uma associação de trabalho, uma relação social com implicações culturais,<sup>116</sup> aproximando-se de uma forma de fazer-comum. Essa cultura caipira tradicional equilibrava, portanto, momentos de trabalho e lazer enquanto sanava não só as necessidades individuais de cada família, como também, nos termos de Ribeiro (2014), as carências de grupos “improdutivos”. Ademais, o mutirão era o retrato de uma cultura que voltava a se integrar de formas mais autárquicas e menos mercantis, embora aos olhos coloniais esse processo condicionava o caipira à figura limitada cultural e economicamente, tido como preguiçoso e vadio (RIBEIRO, 2014).

A prosperidade da cultura caipira tradicional estava condicionada à recessão econômica do período de decaída do ciclo do ouro. De acordo com Ribeiro (2014), essa recessão tinha implicações diretas no valor da terra e, por consequência, nas possibilidades de posse de uma camada mais pobre da população. Só em períodos de recessão — como aquele vivido pós-ciclo do ouro — é que a população pobre livre — principalmente, branca e mulatos — conseguia acessar terras, não por uma garantia de propriedade a posseiros (cujo caminho legal só os grandes proprietários conseguiam

---

<sup>116</sup> Como veremos no próximo capítulo, os mutirões eram, mais do que uma expressão cultural, uma imposição material, principalmente na cidade, quando se instituem os mutirões de autoconstrução na periferia. Nesse caso, os processos devem ser compreendidos, para além de seus efeitos comunitários, como uma estratégia do capital para desvalorização do salário dos trabalhadores (OLIVEIRA, 2006) e como forma de espoliação urbana (KOWARICK, 1993). As contradições desta prática serão discutidas na próxima sessão.

navegar), mas pela inexistência de um mercado comprador que freava a necessidade do monopólio da terra, pelo menos naquele momento.

Assim, quando voltam a se estabilizar as atividades econômicas de exportação — primeiro, com o algodão e com o tabaco e, depois, com o café — as posses caipiras se veem novamente ameaçadas. Para escoar a nova produção de mercadorias, a Coroa e depois o governo brasileiro melhoram estradas e reorganizam institucionalmente os espaços,<sup>117</sup> definindo distritos, cidades e vilas já com algum aparato administrativo. Esse aparato é criado e ‘aperfeiçoado’ ao longo do processo de independência até a Lei de Terras, de 1850, com o pretexto de, dentre outros objetivos, administrar a legalização das ocupações de terra. Assim, o poder público se coloca não como uma instituição capaz de garantir o bem comum e a justiça social em termos amplos, mas como um agente dos interesses das classes dominantes de grandes latifundiários (RIBEIRO, 2014).

Com o interesse renovado na posse das terras, os caipiras eram espoliados, desta vez não só com a conivência do governo local, mas com sua participação ativa no processo. A disputa pela terra vai fazendo com que aquelas de melhor qualidade e de mais fácil acesso fossem destinadas às lavouras monocultoras exportadoras, expulsando os posseiros. Esse momento formaliza e enraíza o processo de grilagem em curso desde a época das sesmarias, com a ajuda das leis e de um complexo arsenal burocrático (HOLSTON, 1993), feito ainda mais complicado a partir da Lei das Terras, conforme vimos no último subcapítulo. Não só o poder público, mas o próprio aparato jurídico, vai se construindo a serviço do grande latifundiário (HOLSTON, 1993; RIBEIRO, 2014).

No ensejo dessa extensiva espoliação, os caipiras se deparam com duas opções. A primeira era “engajar-se no colonato” e assumir alguma função assalariada nas empresas rurais exportadoras (RIBEIRO, 2014). A segunda, preferida pela maioria deles, era transferir-se para áreas ainda mais distantes. Essa opção, contudo, desaparece à medida que, estabelecido o regime de propriedades privadas, as antigas sesmarias vão anexando mais e mais territórios e expulsando ainda mais gente (RIBEIRO, 2014). A espoliação se torna tanto mais intensa quando o mercado interno da carne se amplia

---

<sup>117</sup> Ribeiro (2014) usa da figura do Estado para se referir por vezes à Coroa Portuguesa, por vezes já aos governos imperiais e republicanos brasileiros. Nesse caso, utilizamos a expressão somente para os períodos pós-Independência.

para suprir a demanda dos núcleos urbanos (RIBEIRO, 2014). É nesse momento que até as áreas mais remotas passam a ser ocupadas pelo gado e despovoadas de vez:

O sistema de fazendas, que se foi implantando e expandindo inexoravelmente para a produção de artigos de exportação, cria um novo mundo no qual não há mais lugar para as formas de vida não mercantis do caipira, nem para a manutenção de suas crenças tradicionais, de seus hábitos arcaicos e de sua economia familiar. Com a difusão desse sistema novo, o caipira vê desaparecer, por inviáveis, as formas de solidariedade vicinal e de compadrio, substituídas por relações comerciais (RIBEIRO, 2014, p. 286).

Vê-se mais uma vez como o processo de despossessão de terras e destruição dos comuns no Brasil tem suas particularidades. Elas não só enriquecem o olhar histórico para a instituição do comum, mas nos ajudam na compreensão das condições contemporâneas dessas populações de comuneiros. De acordo com Diegues (1999), as comunidades caipiras sobrevivem atualmente em precários interstícios de terra entre as monoculturas da região centro-sul do país. As pequenas propriedades onde se estabeleciam foram incorporadas pela propriedade latifundiária e, só onde a modernização e a mecanização agrícola não chegaram, os caipiras conseguiram manter territórios, principalmente em áreas montanhosas da Mata Atlântica e da Serra do Mar, ao longo do litoral sul (DIEGUES, 1999). Quando conseguem manter suas terras, os caipiras se estabelecem normalmente em sítios — e por isso são chamados de sitiantes — onde desenvolvem, além das atividades agrícolas de subsistência, a atividade pecuária e a produção artesanal de bases familiares voltadas para o mercado local. Quando o acesso às áreas de matas nativas está disponível, esses sitiantes também fazem uso de recursos naturais comuns, como mel, cipó e ervas medicinais (DIEGUES, 1999). Em casos excepcionais, os sitiantes ainda hoje trabalham em esquemas de mutirão, embora seja mais comum — devido principalmente ao isolamento das ocupações — que contratem mão de obra assalariada para os trabalhos mais intensos dos ciclos agrícolas (DIEGUES, 1999). A maioria dos caipiras, entretanto, acabaram se tornando meeiros ou parceiros, trabalhando em terras arrendadas de outros proprietários (RIBEIRO, 2014).

Além dos caipiras, outra comunidade tradicional se estabelece no sudeste — nas áreas costeiras que vão do Rio de Janeiro até o norte de Santa Catarina —, os caiçaras

(DIEGUES, 1999). Esse grupo, formado igualmente por mamelucos paulistas, se fixou nas áreas costeiras ao invés de se embrenhar pelos sertões. Pela proximidade com o mar, os caiçaras vivem de uma junção entre a pequena pesca, o extrativismo e as atividades agrícolas itinerantes, considerados, portanto, como pescadores-lavradores. O surgimento e o fortalecimento da comunidade, assim como no caso dos caipiras, estavam ligados aos fluxos das grandes atividades econômicas de exportação, fortalecendo-se quando as exportações declinavam e era necessário recorrer a relações econômicas menos mercantis e mais solidárias (DIEGUES, 1999).

Uma característica histórica específica dos caiçaras é a relação que eles mantinham com as cidades, com trocas de cunho econômico e cultural sempre presentes, em maior ou menor intensidade (DIEGUES, 1999). Nas épocas de declínio das atividades exportadoras, as ocupações caiçaras se espalharam principalmente em áreas de planícies costeiras, desenvolvendo atividades de pesca e contribuindo para a dinâmica de importantes centros portuários, como Parati, São Vicente, Ubatuba e Ilhabela. O contato entre as comunidades caiçaras e esses centros urbanos se dava por meios terrestres e fluviais, usando típicas canoas de voga para o transporte de produtos agrícolas, entre outros (DIEGUES, 1999).<sup>118</sup> Com a diminuição do comércio no litoral paulista, os centros litorâneos entram em decadência e as comunidades caiçaras se tornam mais isoladas.

De acordo com a pesquisadora e bióloga Cristina Adams (2000), a economia caiçara constituía uma forma própria de relações econômicas, diversa à economia indígena e, igualmente, à economia industrial-colonial. Eram comunidades complexas e dinâmicas, a despeito da visão idílica que normalmente se constrói em torno da ideia de uma comunidade tradicional. Até a década de 1950, os povoados caiçaras se configuravam pelo agrupamento de casa isoladas, escondidas entre folhagens e protegidas pelo vento do litoral. As casas eram privadas, mas não cercadas e as trilhas permitiam acesso livre a todos da comunidade. A praia era o grande espaço articulador não só entre a própria comunidade, mas de sua relação com o mundo exterior. Ainda de acordo com a autora, a solidariedade tinha um importante papel embora não fosse

---

<sup>118</sup> Assim como as jangadas, as canoas de voga são embarcações típicas da cultura caiçara, cujos modos de produção são considerados, hoje, praticamente extintos, sendo produzidas por poucos mestres canoeiros. Ver mais em: <http://ribeiraubatuba.com/2018/11/12/canoa-de-voga-uma-tradicao-caicara/>.

regulada formalmente. Como parte da cultura caipira, os caiçaras também instituíam trabalhos de mutirão para dividir as tarefas das produções agrícolas. Nas florestas do entorno, eles caçavam, retiravam lenhas e ervas medicinais (ADAMS, 2000).

Assim como acontece com os jangadeiros no litoral nordeste, a chegada dos barcos motorizados transforma o modo de vida do caiçara, que passa a depender menos do roçado e se dedicar mais à pesca (ADAMS, 2000). Em alguns casos, a agricultura é abandonada completamente; em outros, a prática pesqueira nem chega a ser transformada. Em cada situação, a disponibilidade de recursos naturais e a dinâmica da comunidade com seu entorno determinam a extensão das transformações (ADAMS, 2000).

A partir da década de 1950, a urbanização e o avanço da especulação imobiliária nas áreas costeiras, junto ao crescimento de um turismo de massa, intensificou o processo de transformação das comunidades caiçaras, desorganizou suas atividades tradicionais e ameaçou sua permanência no território (DIEGUES, 1999). Além das pressões do mercado, também o Estado, com a instituição de reservas legais e áreas protegidas, limitou as formas de subsistência dos caiçaras, gerando, além de conflitos internos, um processo de migração para áreas urbanas. Esses processos sempre contaram com a reação das comunidades, mas é a partir da década de 1980 que elas se organizam mais sistematicamente, com ajuda de organizações não-governamentais e institutos de pesquisa. A partir daí, crescem as reivindicações pela permanência nos territórios como parte de um processo de reafirmação de sua própria identidade cultural (DIEGUES, 1999).

#### **4.2.3 Comuns caboclos**

A ocupação colonial da região Amazônica tem início em 1616, quando os portugueses instalam a primeira fortificação, o Forte do Presépio, marco fundador da cidade de Belém. O objetivo da ocupação, antes de econômico, era em verdade geopolítico: expulsar holandeses e ingleses que, desrespeitando o Tratado de Tordesilhas, exploravam desde o século XVI especiarias na região (urucum, guaraná e

pimenta) (SCHWARCZ; STARLING, 2015). A invasão do território ao norte foi especialmente marcada pelo enfrentamento, tanto dos europeus que já se encontravam lá instalados, quanto das populações autóctones (RIBEIRO, 2014; SCHWARCZ; STARLING, 2015). Desde sua chegada os portugueses estabelecem um comércio com grupos indígenas aliados, traficando especiarias por objetos de baixo valor econômico no mercado europeu (RIBEIRO, 2014).<sup>119</sup> Só depois que percebem o valor comercial das especiarias da Floresta Amazônica é que os portugueses se empenham em organizar um negócio exportador.<sup>120</sup> Como a única forma de fazê-lo rentável era pelo aumento da produção extrativista, os colonos passam a escravizar os índios, uma tarefa complexa dado que o serviço requeria deixá-los livres dentro da mata. Para evitar fugas, os colonos portugueses passaram então a invadir aldeias, mantendo mulheres e crianças como reféns (RIBEIRO, 2014). Como essa solução acabava por gerar mais guerras e mais mortes de indígenas do que capturas para o trabalho forçado, os colonos acabam contando com a ajuda das missões jesuíticas para disciplinar o trabalho.

É essa a conjuntura que vai formar a cultura cabocla, extremamente dependente dos saberes indígenas para sobreviver dentro da floresta. De acordo com Ribeiro (2014) a formação do caboclo resulta primeiro de uma transfiguração étnica do próprio índio que, escravizado ou inserido nos aldeamentos jesuítas, perde a identidade de sua tribo e se converte em “índio genérico”. A este último, se agregam os mamelucos gestados das mais violentas formas nas aldeias invadidas, que não sendo índios (porque tinham pais brancos) e nem europeus (porque tinham mães índias) se reformulam na condição cabocla.<sup>121</sup> Essa nova população serviu como mão de obra para a empresa exportadora

---

<sup>119</sup> A expressão normalmente utilizada para descrever os objetos que serviam de troca com os índios, inclusive nas obras consultadas, é “bugiganga” (RIBEIRO, 2014; SCHWARCZ; STARLING, 2015). Aqui, entretanto, prefiro retirar o julgamento de valor que a expressão induz implicitamente, de que os índios faziam uma troca comercial estapafúrdia. É a racionalidade ocidental moderna que definia o grande valor das especiarias e o baixo valor dos produtos manufaturados. Para os índios, ao contrário, o valor desses objetos estava justamente em sua “raridade” e na impossibilidade de encontrá-los no seu entorno.

<sup>120</sup> Essas especiarias recebiam o nome de “drogas da mata”, segundo Ribeiro (2014), ou “drogas do sertão”, de acordo com Schwarcz e Starling (2015). Aqui, usamos as duas expressões indistintamente. <sup>121</sup> Federici (2014) mostra como as demandas por mão de obra ditaram as dinâmicas do trabalho da reprodução social e o controle dos corpos femininos na Europa medieval, em vários momentos equiparando — de maneira equivocada — a violência sofrida pelos ‘selvagens’ nas colônias àquela imputada às mulheres perseguidas pela caça às bruxas no continente europeu e também norte-americano. Embora seja preciso lembrar que as últimas tinham, ainda que nas piores condições, direito à julgamentos e portanto tratamento como sujeitos (algo jamais concedido às populações autóctones e

de drogas do sertão e como exército para as guerras travadas contra populações autóctones (RIBEIRO, 2014).

A economia do norte se baseou, até bem recentemente, quase que exclusivamente de atividades extrativistas. Da Floresta Amazônica, os caboclos retiraram os recursos para sua sobrevivência e igualmente os bens naturais para exportação — que recebiam o nome de drogas da mata — dentre eles, o cacau, o cravo, a canela, o açafraão, o urucum e a resina. Essa última foi a responsável pela fase mais intensa de exploração comercial, tornando ainda mais sofrida a vida do caboclo pobre que, de modo geral, se manteve sempre em condições de bastante miserabilidade (RIBEIRO, 2014). A exploração da borracha,<sup>122</sup> no Amazonas, precedida por um breve período de exportação do algodão, no Maranhão, formam as atividades econômicas hegemônicas que transformaram consideravelmente a região Norte, principalmente em aspectos de urbanização.

São três as principais comunidades tradicionais que se agregam na cultura cabocla: os seringueiros, os castanheiros e os ribeirinhos (DIEGUES, 1999). Ribeiro (2014) não faz muita distinção entre eles pois possuíam modos de vida semelhantes, ligados às tradições indígenas herdadas do início da ocupação. De acordo com Diegues (1999), as diferenças existem principalmente nas formas de ocupação territorial dessas comunidades, tendo os ribeirinhos se instalado nas várzeas do rio e os seringueiros e castanheiros se espalhado por todo o território. Desta distinção geográfica se dá que os primeiros são grupos mais dependentes das atividades de pesca enquanto os outros se organizam por meio de atividades econômicas diversas (DIEGUES, 1999).

Os caboclos tradicionais da Amazônia são grupos extrativistas e agricultores que vivem principalmente à beira de igarapés, lagos e várzeas, onde desenvolvem suas atividades de acordo com o regime das chuvas. Nos períodos de cheia, com a inundação de parte do território, abandonam atividades do roçado e passam a depender mais do

---

aos africanos escravizados) há sim uma relação direta entre a exploração sexual das mulheres e a exploração econômica em curso, nos diferentes momentos da história.

<sup>122</sup> Os períodos mais intensos de exploração da borracha ocorrem em dois tempos distintos, sendo o principal deles no final do século XIX. Esse período, em que a atividade ocorre de maneira praticamente monopolista, gera muitas riquezas para a oligarquia cabocla, mas dura pouco, até meados de 1910, e arrefece devido à concorrência dos seringais asiáticos. Depois, durante a Segunda Guerra Mundial, devido ao controle japonês sob a produção asiática e à demanda da indústria automobilística americana, o mercado exportador da borracha experimenta um novo aquecimento.

extrativismo e da pesca (DIEGUES, 1999). Os ribeirinhos estão normalmente organizados em regimes de produção familiar, produzindo para subsistência e trocando o excedente nos núcleos urbanos próximos. De acordo com o Diegues (1999), em períodos que requerem maior concentração de trabalho — o início das roças no período da seca, por exemplo —, esses grupos se organizam em regimes de permuta de trabalho com os vizinhos. Já os castanheiros e seringueiros extraem das florestas a castanha do Pará e o látex, embora as atividades extrativistas não ocorram de formas exclusivas. Estes grupos moram normalmente em casas de madeira construídas sob palafitas (técnica adotada para resistir aos períodos de cheias) e possuem pequenas criações de animais domésticos, em alguns casos possuem inclusive cabeças de gado (DIEGUES, 1999).

As três comunidades preservam, da herança indígena que tão fortemente marca a formação do caboclo, um grande conhecimento sobre o território. Seringueiros, castanheiros e ribeirinhos dominam os segredos do rio e da mata, retirando deles alimentos e também os recursos para comercialização como fibras, tinturas, resinas, ervas medicinais etc. Eles fazem uso tanto de espécies vegetais manejadas, como as bananeiras e as árvores de cacau, quanto de espécies vegetais não manejadas, como castanheiras, palmeiras e árvores de cipó (DIEGUES, 1999). Apesar de suas especificidades, todos eles dependem dos recursos naturais comuns para garantir a própria subsistência.

Como vimos na última sessão, a propriedade das terras por muito tempo não foi uma questão na região Amazônica. A vastidão do território, as dificuldades de ocupação ‘produtiva’ e os embates com populações autóctones faziam da terra na floresta um bem de pouco valor. Por isso, várias dessas comunidades se assentaram e se mantiveram em regimes de posse incontestados. Embora a questão da posse, neste contexto, tenha se tornado secundária, as comunidades caboclas foram ameaçadas por outros processos. Um deles diz respeito à concorrência entre as atividades de subsistência, que são ao mesmo tempo atividades extrativistas realizadas por grandes grupos oligárquicos para o mercado interno. Nesse caso, as comunidades acabam estabelecendo relações de dependência a esses grupos externos (DIEGUES, 1999).

Outro processo de grande impacto, descrito pela antropóloga e ativista brasileira Mary Allegretti (2008), foi a estratégia do Estado para atrair capitais para a região do

Amazonas durante o regime militar, incentivando a ocupação das terras com objetivos tanto econômicos quanto geopolíticos.<sup>123</sup> De acordo com a autora, que analisa especificamente o caso dos seringueiros, a estratégia de ocupação militar de 1967 (Operação Amazônia) dá início a um grande conflito fundiário envolvendo seringueiros, seringalistas, o Estado e o capital, e ameaçando a vida e as atividades econômicas de famílias que desde o fim do ciclo da borracha viviam basicamente em bases comunitárias autossuficientes. O conflito dos seringueiros e especialmente suas estratégias de resistência ficaram amplamente conhecidas por meio da figura de Chico Mendes. Segundo Allegretti (2008), o movimento dos seringueiros buscou a garantia de acesso e uso a recursos comuns da floresta pela interseção de duas reivindicações políticas: a luta pela reforma agrária e a preservação ambiental, combinadas de uma maneira inédita no instrumento das Reservas Extrativistas. Unindo demandas ecológicas com elementos sociais e econômicos, as estratégias desse movimento e os objetivos alcançados seriam um exemplo importante a ser incorporado na lista de possibilidades institucionais para o comum. Por exemplo, o modo como a proposta de regularização fundiária dos seringueiros é transformada em política pública pelo governo brasileiro pode ser pensada como a práxis instituinte que Dardot e Laval (2015) defendem como caminho para fortalecimento do comum como princípio político. Também a forma de organização social dos seringueiros, que combinou elementos de movimentos sociais tradicionais e de grupos contemporâneos, buscando fortalecer a identidade de classe com outras causas identitárias (e nesse caso específico com a identidade profissional) reflete algumas das características apontadas por Hardt e Negri (2009) para o novo sujeito do projeto político do comum: a multidão.

#### **4.2.4 Comuns sertanejos**

A ocupação sertaneja que avança pelo interior do nordeste brasileiro é baseada em uma economia pastoril, organizada para fornecer carne, couro e carga para os

---

<sup>123</sup> Nesse caso, a estratégia militar visava garantir a soberania brasileira sobre os territórios e afastar os riscos de invasões internacionais (nesse momento, um risco posado principalmente pela Bolívia), por um lado, e de subversão de grupos locais (como no caso da Guerrilha do Araguaia), por outro (ALLEGRETTI, 2008).

engenhos de açúcar (RIBEIRO, 2014). A criação de gado na América Portuguesa foi sempre uma atividade tida como secundária e dependente, portanto considerada por Ribeiro (2014) como parte de uma economia pobre. Essa classificação, entretanto, parece se valer mais da importância dada às atividades econômicas exportadoras do que a uma real falta de rentabilidade da pecuária, que contou sempre com a segurança de um mercado interno, sem depender das variações de uma demanda alhures ou das intervenções políticas ‘extra-metropolitanas’ e, por isso, conseguiu se expandir de forma relativamente estável no decorrer dos séculos.

A fixação da atividade pecuária no país tem reflexos contemporâneos importantes. Nas sesmarias, a ocupação das terras se dava, como visto anteriormente, em um regime de posses para fins de ocupação produtiva. E, embora as atividades nos engenhos de açúcar fossem extremamente lucrativas, demandavam igualmente um grande investimento inicial (RIBEIRO, 2008; RIBEIRO, 2014). No caso da pecuária, a situação era um pouco diversa. Como as terras eram concedidas gratuitamente em formas de sesmarias, cabia ao donatário tão somente comprar o gado, demandando menos investimentos iniciais.<sup>124</sup> Ademais, sendo a atividade de pastoreio uma atividade tipicamente expansionista, esses donatários conseguiam estender seus latifúndios pelo interior do país sem muito esforço. Resulta desse processo histórico que a classe oligárquica sertaneja, monopolizando a terra — primeiro, pela outorga oficial das sesmarias coloniais e, depois, pelo processo de grilagem e anexação territorial pós-independência, que descrevi na sessão anterior — consolida a classe dos “grandes latifundiários brasileiros”, que influencia e conduz continuamente as decisões do poder público no país (RIBEIRO, 2014).<sup>125</sup>

As relações de trabalho estabelecidas nos currais sertanejos também tinham peculiaridades, porque não se estabeleciam em regimes de escravidão, mas em um

---

<sup>124</sup> Ribeiro (2014) explica como os próprios senhores de engenho ocupavam terras do sertão para produzir o gado que necessitavam. A atividade, entretanto, acabou se tornando uma especialidade de criadores, muitos desses sem vínculos anteriores com a Coroa Portuguesa.

<sup>125</sup> Para compreender a extensão do poderio desses grandes latifundiários, até os dias de hoje, basta refletir nas implicações da bancada ruralista no Congresso Nacional, tanto para as decisões relativas à reforma agrária, como já vimos na sessão anterior, quanto mais recentemente no processo de golpe institucional que destituiu a presidenta eleita Dilma Rousseff. Para saber mais sobre a questão agrária, ver: COSTA, 2012. Para contribuições acerca da permanência da oligarquia rural, mesmo em novos arranjos políticos urbanos, ver: MAGALHÃES, 2018.

sistema de pagamentos em espécie que mais se aproximava aos princípios da vassalagem feudal (RIBEIRO, 2014). Para Ribeiro (2014), as relações entre os donos das terras e seus empregados assumiam formas menos desigualitárias que as do engenho. Considerando-se, entretanto, a extensão com que esses senhores foram capazes de acumular terras e expandir seus negócios pelo interior do país, só é possível afirmar que tais relações tenham sido menos violentas e submissas, mas não necessariamente menos desiguais.

As comunidades tradicionais que se formaram historicamente no Brasil sertanejo não estavam no interstício da atividade econômica, ao contrário, eram responsáveis por sua manutenção. Conforme relata Ribeiro (2014), os currais abrigavam, além do gado, as famílias de vaqueiros e ajudantes, que cuidavam do rebanho e em troca recebiam “gêneros de manutenção” (principalmente sal) e um pagamento em rês. Esses núcleos produziam seus próprios alimentos em pequenos roçados e consumiam também os produtos provenientes das vacas. Segundo Ribeiro (2014), com a possibilidade de abaterem seu próprio gado, garantiam uma subsistência mais farta do que qualquer outro grupo rústico do país.

Os sertanejos trabalhavam em busca de juntar o seu próprio rebanho, que depois levariam para terras ainda não ocupadas no interior do sertão (RIBEIRO, 2014). Embora fosse possível que esse movimento de autonomia se concretizasse, a posse estável da terra era praticamente inalcançável para o vaqueiro, já que dependia de um aparato cartorial complexo e dispendioso, como vimos antes (HOLSTON, 1993). Assim, mesmo que acumulassem seus próprios recursos, estes trabalhadores rurais viviam à mercê da expansão dos rebanhos dos grandes proprietários. Quando a população sertaneja aumenta, sem que aumentasse a oferta de serviços nos currais (que sempre foram uma atividade que demandava pouca mão de obra), a questão da posse se torna ainda mais urgente, já que os vaqueiros passam a viver sob a ameaça constante de serem retirados das terras de seus senhores, substituídos por mais gados e transformados em “deslocados rurais” (RIBEIRO, 2014), nesse caso sim, muito similarmente ao que acontece nas despossessões e o subsequente esvanecimento do comum na Inglaterra medieval, com o surgimento dos grandes proprietários de terra que se tornam aos poucos os arrendatários capitalistas (MARX, 2017; LINEBAUGH, 2008).

Embora os assentamentos familiares estivessem muito distanciados uns dos outros, e vivessem em isolamento bem maior que nos outros núcleos rurais, ainda assim, Ribeiro (2014) observa a formação de laços de sociabilidade, principalmente entre vaqueiros de currais de uma mesma ribeira. Esses encontros não se davam de forma cotidiana, mas eram construídos em momentos pontuais, motivados por necessidades do próprio trabalho ou por motivações religiosas (RIBEIRO, 2014). A religiosidade, aliás, é um forte componente da cultura sertaneja. Contudo, a distância extrema entre essas comunidades significava um grande desafio para a organização política das populações sertanejas (RIBEIRO, 2014). A exceção esteve, como veremos, nas comunidades extrativistas do Maranhão (DIEGUES, 1999).

Diegues (1999) observa que comunidades tradicionais sertanejas foram relativamente pouco estudadas até o final da década de 1990. Dentre as principais comunidades deste grupo vasto do sertão nordestino, o autor identifica, além dos vaqueiros, os varzeiros, os pantaneiros e os babaçuaeiros, estes últimos mesclando características e territórios sertanejos e caboclos. Para todos os grupos, entretanto, praticamente as mesmas formas de cooperação e atividades de subsistência são apresentadas, alterando-se tão somente a centralidade de algumas práticas e recursos para cada um dos grupos.

Segundo relatos reunidos por Diegues (1999), as comunidades tradicionais sertanejas se alternam entre as roças de subsistência e atividades extrativistas disponíveis em cada região. Vaqueiros ao norte cultivam algodão arbóreo (mocó) e exploram palmeiras de carnaúba para delas extrair cera e palha, enquanto os varzeiros, instalados nas várzeas e margens do Rio São Francisco, combinam suas atividades agrícolas com a pesca e outras práticas extrativistas nas matas do entorno (DIEGUES, 1999). Assim como nos demais casos, esses recursos são comuns, disponíveis à comunidade que os mantém. Nesses grupos, é forte a tradição das vaquejadas, festas típicas que surgiram de formas de cooperação entre vaqueiros de currais distintos, quando estes transformavam a prática de conduzir boiadas em um esporte, competindo entre si para descobrir o mais habilidoso.

Os pantaneiros, por sua vez, formam comunidades que vivem de acordo com o ciclo das águas, alternando uma dinâmica de ocupação nos períodos de cheias e outra nos períodos de estiagem. Por esse motivo, eles se identificam como um povo

ribeirinho, e são por vezes classificados na literatura como ribeirinhos-não-amazônicos. Eles ocupam um território vasto, heterogêneo e descontínuo, com grande mobilidade espacial devido aos deslocamentos necessários na ocorrência de alagamentos (DIEGUES, 1999).<sup>126</sup> Além da pesca, que serve como meio de subsistência e também como fonte de renda e emprego, os pantaneiros se sustentam da atividade pecuária das grandes fazendas e, mais recentemente, dependem também de atividades turísticas na região (DIEGUES, 1999).

Por fim, os babaçueiros são grupos extrativistas que vivem da coleta do babaçu, um dos principais produtos do extrativismo vegetal no país.<sup>127</sup> Os recursos naturais retirados das palmeiras de babaçu são utilizados por essas comunidades não só para o consumo e a subsistência, mas também como fonte de renda. Da palmeira, utilizam-se a semente do coco (vendido para extração do óleo e da farinha) e as cascas servem como combustível doméstico, as folhas e a madeira das árvores servem para construção de moradias e a palha, como matéria-prima para artesanato (DIEGUES, 1999).

Nas comunidades babaçueiras, os roçados também garantem o sustento familiar, através do cultivo de arroz, feijão, milho e mandioca. A atividade agrícola é intercalada com a atividade extrativista, que tem seu pico no período de chuvas (DIEGUES, 1999). De acordo com a historiadora e pesquisadora Viviane Barbosa (2006), as atividades de coleta do coco são compartilhadas entre famílias, com papel fundamental das mulheres e das crianças. Normalmente, são elas que desempenham a quebra do coco, feita de forma artesanal. A prática, entretanto, se viu ameaçada, a partir do final da década de 1970, quando uma lei estadual respaldou a privatização de terras públicas para implantação de projetos agropecuários.

O caso das babaçueiras exemplifica a interseção entre as oligarquias sertanejas, as políticas públicas e a questão fundiária no Brasil. A lei estadual que acirrou os conflitos de terra e de acesso aos babaçuais do Maranhão ficou conhecida como “Lei Sarney de Terras” (Lei nº 2.979/69) e foi promulgada por José Sarney, governador do

---

<sup>126</sup> Ademais, o próprio Pantanal é um território múltiplo, formado por áreas pantaneiras diversas, com características próprias dependendo de elementos físicos, biológicos e sociais (DIEGUES, 1999).

<sup>127</sup> PORRO, 2019.

Maranhão e membro de uma das famílias mais ricas do estado (BARBOSA, 2006).<sup>128</sup> Para defender seus territórios das ameaças de cercamentos inerentes ao agronegócio, as mulheres babaqueiras se articularam com o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), tornando-se referência na luta pela preservação dos modos de vida sertanejos.

Uma das principais conquistas do MIQCB foi a implantação da Lei Babaçu Livre em alguns municípios do estado, garantindo o uso comunal dos babaçuais mesmo quando localizados em propriedade privadas (BARBOSA, 2006). Além das conquistas institucionais, o movimento de resistência e as lutas travadas possibilitaram o acesso à educação formal para várias dessas mulheres, melhorando as condições de vida familiar e repercutindo nas próximas gerações. Além disso, os esforços coletivos representaram o reconhecimento dessas trabalhadoras para além da unidade familiar e da comunidade como sujeitos políticos, e “algumas dessas quebradeiras passaram a coordenar cooperativas e associações políticas e várias de suas lideranças assumiram a direção de sindicatos ou passaram a exercer cargos político-institucionais” (BARBOSA, 2006, p. 40). Assim como a luta dos seringueiros, a luta das mulheres babaqueiras é outro exemplo de resistência aos cercamentos de comuns com repercussões internacionais (BARBOSA, 2006) que poderiam contribuir para o projeto de institucionalização dos comuns.

#### **4.2.5 Comuns sulinos**

Ao sul da colônia, formam-se três grupos culturais que Ribeiro (2014) reúne em uma mesma denominação, embora admita que tais grupos foram não só completamente diferentes entre si como também em comparação com o resto do país. Primeiro, na faixa litorânea, se fixaram famílias de lavradores portugueses vindos principalmente de Açores, para constituir um núcleo de ocupação portuguesa com claros objetivos territoriais, “conduzida desde muito cedo com o propósito explícito de levar sua

---

<sup>128</sup> De acordo com Barbosa (2006), a Lei de Terras do Maranhão ficou conhecida como “Lei de Terras do Sarney” e, a família Sarney, conhecida como “oligarquia Sarney” ou “dinastia Sarney”. Esses grandes latifundiários atuam diretamente na política estadual, a partir da década de 1960, e, desde então, têm ocupado os principais cargos políticos do Estado, entre familiares e aliados.

hegemonia até o rio da Prata” (RIBEIRO, 2014, p. 301).<sup>129</sup> Depois, gaúchos brasileiros, frutos da transfiguração étnica — e suas nuances sempre violentas — entre homens espanhóis e lusitanos e mulheres Guarani, que se fixaram nas áreas campadas próximos aos limites do Rio da Prata. E, por fim, um grupo que o autor define como “gringo-brasileiro”, formado por descendentes de imigrantes europeus que ocuparam, no período pós-independência, o espaço entre as duas outras populações, gaúcha e açoriana (RIBEIRO, 2014). De acordo com o antropólogo, a principal diferença entre as três comunidades estava nos modos de produção adotados por cada uma delas. Os açorianos desenvolvendo sistemas arcaicos de produção agrícola; os gaúchos com atividades de pastoreio e exploração do gado; e os colonos imigrantes ocupando pequenas propriedades. Já sobre as diferenças com o restante da América Portuguesa, pesava principalmente a relação com a propriedade da terra, dividida em glebas menores e estabelecida de forma mais sistemática e controlada do que se viu no Norte da colônia (RIBEIRO, 2014).

Ribeiro (2014) explica as atividades econômicas estabelecidas no sul do Brasil a partir de dois processos. O primeiro, inaugural, foi a presença das Missões Jesuíticas, que ocuparam os territórios com projetos bem diferentes daqueles pretendidos pelos colonizadores e com um modelo de organização social centrado na própria subsistência comunitária. Conforme explica o autor, o crescimento econômico dos núcleos jesuíticos — baseado na exploração de indígenas catequizados — permitia que eles mantivessem relações comerciais estáveis e crescessem de forma considerável.<sup>130</sup> O sucesso do projeto e sua divergência com os propósitos da metrópole, somados à ameaça que esses núcleos representavam à principal atividade dos mamelucos

---

<sup>129</sup> Os limites territoriais entre as colônias eram incertos na região do Rio da Prata e, de acordo com Ribeiro (2014), os primeiros invasores foram de fato jesuítas espanhóis. Com a expulsão da Companhia de Jesus pela metrópole, os territórios ao sul ficaram ainda mais em disputa. Por isso, o autor comenta o esforço de ocupação territorial empreendido pelos portugueses na região. Pode-se afirmar que os Açorianos foram um dos poucos grupos a se transplantarem em seus núcleos familiares, com o propósito primeiro de anexação territorial e não de produção para exportação (RIBEIRO, 2014).

<sup>130</sup> Conforme explica o autor, os jesuítas traziam das colônias espanholas o gado que auxiliava no processo de *sedentarização* dos índios, que “contando com uma provisão regular de carne, podiam dedicar-se às lavouras e ao artesanato, independentizando-se da caça e da pesca” (RIBEIRO, 2014, p. 303).

paulistas, fizeram com que os jesuítas fossem rapidamente expulsos da colônia. Com a desmobilização das missões, a região vivencia um segundo impulso de atividades econômicas mercantis, quando a corrida do ouro e o crescimento dos núcleos urbanos mineiros faz crescer a demanda por gado.

Em processos semelhantes aos sertanejos, os gaúchos se fixaram em estâncias pastoris, onde a demanda por mão de obra era restrita e a população crescente. Assim, do mesmo modo como se deu nas regiões centrais, a população desalojada ia encontrando formas de viver nos parques terrenos vazios disponíveis, trabalhando de acordo com a demanda dos estancieiros, normalmente em trabalhos de empreitada (RIBEIRO, 2014). Como a propriedade das terras se organizava de forma mais formalizada, uma parte dos gaúchos trabalhava como lavradores em terrenos de terceiros, em regimes de parceria. Assim, se contrapõem dois tipos de trabalhadores rurais nas regiões dos pampas gaúchos: os autônomos rurais e os peões de estância, em ambos os casos, dependentes dos proprietários de terras.

As comunidades tradicionais formadas a partir do pastoreio sulino também são reconhecidas como campeiros, um grupo pastoral formado por cavaleiros e trabalhadores rurais vinculados às atividades de pecuária. Esses campeiros viviam nos próprios locais de trabalho — as estâncias — onde produziam gado de corte e lã. Suas famílias se organizam em pequenos vilarejos que se localizam nos limites das propriedades estancieiras (RIBEIRO, 2014). Sobre esse grupo, praticamente não haviam estudos disponíveis quando da compilação de Diegues (1999).

Um último grupo de comunidade tradicional brasileira que apresento aqui foi formado a partir da ocupação açoriana no litoral catarinense. Os açorianos são grupos descendentes de portugueses com traços culturais próprios, resultado da miscigenação com negros e índios (LISBOA, 1997 APUD DIEGUES, 1999). De acordo com o historiador brasileiro Luiz Henrique Torres (2004), esses grupos chegam na colônia por meio de uma campanha do Conselho Ultramarino do governo português, que garantia privilégios e regalias para os imigrantes:

Quando desembarcassem no Brasil, as mulheres que tivessem idade superior a 12 anos e inferior a 20, casadas ou solteiras, receberiam uma ajuda de custo individual de 2\$400 réis. Os casais receberiam 1\$000 por cada filho. Os artífices receberiam 7\$200 de ajuda. Ao chegarem ao local do povoamento, receberiam “uma espingarda, duas

enxadas, um machado, uma enxó, um martelo, um facão, duas facas, duas tesouras, duas verrumas, uma serra com uma lima e travadoura, dois alqueires de sementes, duas vacas e uma égua” (TORRES, 2004, p. 180).

Torres (2004) comenta, entretanto, que o apoio metropolitano prometido não foi entregue por muito tempo. Nesse caso, as ocupações açorianas de Santa Catarina foram mais beneficiadas. Já as famílias que chegavam para ocupar outras localidades do Rio Grande do Sul, principalmente após 1763, perderam não só os recursos materiais prometidos como o próprio acesso às terras (TORRES, 2004). Essas famílias são provavelmente as que, pelo relato de Diegues (1999), formaram comunidades relativamente isoladas, que alternavam atividades de pesca e agricultura nas diferentes épocas do ano, garantindo a subsistência por meio de técnicas pesqueiras tradicionalmente açorianas e práticas agrícolas dos indígenas (DIEGUES, 1999). Por um tempo, principalmente da sua chegada em meados do século XVIII, os açorianos se dedicaram à pesca de baleias, depois a atividade pesqueira foi se especializando para suprir demandas das áreas urbanas nascentes (DIEGUES, 1999).

Sobre a comunidade açoriana, ao contrário da campeira e de várias outras comunidades tradicionais brasileiras, há muitos registros e estudos, resultados (dentre outros) das trocas acadêmicas entre as universidades locais e as universidades de Açores (DIEGUES, 1999). Embora pareça uma correlação trivial, esse é mais um exemplo de como as formas de colonialidade se perpetuam na formação do conhecimento. A quantidade de informações registradas e de documentos disponíveis sobre a imigração açoriana que se inicia em 1752, os detalhes sobre as viagens de deslocamento para a América Portuguesa, os dados demográficos reunidos, os nomes de cada uma das famílias disponíveis, por exemplo, no trabalho de Torres (2004), contrastam de maneira marcante com as dificuldades de recuperar histórias das populações africanas trazidas à força nos navios negreiros. Essa disparidade não tem necessariamente a ver com registros, já que transladados na condição de propriedades e mercadorias sempre existiu bastante documentação sobre a chegada dos povos negros africanos. Antes, o problema reside no constante apagamento do papel dessas populações na história do país e igualmente da história colonial, uma questão que nem mesmo Ribeiro (2014) conseguiu contornar, como veremos a seguir.

#### 4.2.6 Comuns quilombolas

De acordo com o historiador e pesquisador brasileiro Flávio Gomes (2018), existem hoje quase cinco mil comunidades quilombolas no Brasil, com povoados que variam entre duas e trinta mil famílias. Elas se espalham por todas as regiões do país, de norte a sul, do Brasil crioulo ao Brasil sulino, e os primeiros registros sobre quilombos na colônia portuguesa datam de 1575 (GOMES, 2018). As comunidades dos quilombos tiveram, portanto, um papel importante na formação do povo brasileiro assim como todas as outras culturas rústicas, mas são grupos sobre os quais Ribeiro (2014) e mesmo Diegues (1999) escrevem pouco.<sup>131</sup> A ausência é reveladora de um tipo de colonialidade acadêmica, que pesquisadores e militantes negros chamam de racismo epistêmico.<sup>132</sup> Essa tendência que apaga, diminui ou desconsidera a importância de uma epistemologia africana para a história brasileira (e igualmente para a história mundial) é mais um exemplo de como a colonialidade se perpetua nas estruturas internas de poder.

Assim como outras comunidades tradicionais brasileiras, os quilombos e mocambos se estruturavam nos interstícios dos grandes empreendimentos econômicos, em “terras de fronteiras econômicas abertas”, nos termos de Gomes (2018, p. 390). Ao contrário de outras comunidades, entretanto, sendo escravos fugidos em sua maioria, os quilombolas sempre dependeram de um sistema de defesa complexo, que incluía a ocupação estratégica de territórios — em regiões de difícil acesso — e também a articulação com escravos urbanos, escravos do engenho, negros alforriados e igualmente com outras populações da chamada “economia pobre”, de Ribeiro (2014).

---

<sup>131</sup> Um artigo do historiador americano Herbert Klein, publicado na mesma obra organizada por Gomes e Schwarcz (2018), traz informações importantes sobre os aspectos demográficos da escravidão, e corrobora a relevância numérica da população afrodescendente no Brasil, entre escravos (que chegavam a 1,5 milhão no primeiro censo do Brasil, em 1872) e população livre de cor (4,2 milhões de pessoas), representando mais de metade da população total brasileira, que somava 10 milhões de pessoas à época. Ver mais em: KLEIN, 2018.

<sup>132</sup> Um debate importante sobre o racismo epistêmico e sobre as possibilidades de se decolonizar a filosofia é feito pelo filósofo e pesquisador brasileiro Renato Nogueira. Outra contribuição fundamental para o tema está no conceito de epistemicídio, desenvolvido numa perspectiva afro-brasileira no trabalho da filósofa e ativista Sueli Carneiro. Ver mais em: AMORIM, 2015; NOGUEIRA, 2013; CARNEIRO, 2005; CARNEIRO, 2014.

Conforme explica Gomes (2018), os mocambos brasileiros eram extremamente diversificados, em termos espaciais, temporais e também em objetivos. Alguns grupos se organizavam em forma de protesto dentro das próprias fazendas, outros buscavam criar novas comunidades livres, enquanto outros ainda se organizavam de maneiras provisórias e se sustentavam por meio de assaltos e furtos. Por isso, é difícil propor qualquer classificação ou descrever suas formas de organização de maneira unificada. Para o autor, o traço comum a todas essas comunidades era a luta por transformar a própria vida e as relações escravistas vigentes na colônia (GOMES, 2018).

As comunidades mais populosas e que se mantiveram em territórios de formas mais estáveis criaram sua própria economia. Nesses casos, elas se dedicavam a cultivos de subsistência e principalmente à produção de farinha de mandioca. As roças normalmente se localizavam longe dos territórios ocupados, e a produção excedente, quando existente, era utilizada para trocas. Os quilombolas também dependiam de práticas extrativistas, ocupando territórios por meio do manejo de recursos hídricos, fauna e flora locais (GOMES, 2018). Mas o principal recurso econômico dos quilombos era a lenha extraída de manguezais e comercializada com taberneiros em troca de mantimentos e outros produtos como pólvora e munição (GOMES, 2018).

Desse modo, assim como acontece com outras comunidades tradicionais brasileiras, os quilombos, embora isolados geograficamente para fins de proteção, nunca estiveram alijados das economias circundantes. Sobreviviam de recursos comuns e organizavam relações às margens do mercado e do Estado, assim como todas as demais culturas, mas nunca de forma completamente isolada. Pelo contrário, conforme afirma Gomes (2018):

As comunidades de fugitivos proliferaram no Brasil como em nenhum outro lugar, exatamente por conta da capacidade deles de se articularem com as lógicas econômicas das regiões vizinhas. Nunca isolados, mocambos e quilombos realizavam trocas econômicas tanto com escravos como com a população livre: taberneiros, lavradores, faiscaidores, garimpeiros, pescadores, roceiros, camponeses, mascates, quitandeiras (GOMES, 2018, p. 76).

O trabalho de Gomes (2018) traz relatos importantes sobre o histórico de ocupação e as atividades econômicas desenvolvidas nos quilombos, mas é Bispo (2015; 2018) quem vai descrever de maneira mais contundente a relação entre quilombolas e

o comum, e tratar especificamente das condições das comunidades — que ele chama de “contracolonizadoras” — na contemporaneidade. Reunindo relatos históricos dos quilombos de Palmares (?-1695), Canudos (1874-1897), Caldeirões (1889-1937), e Pau de Colher (1930-1940),<sup>133</sup> Bispo (2015) reforça como as terras em comunidades contracolonizadoras sempre foram (e ainda são) um recurso de uso comum, e a produção proveniente dos roçados ou de outras atividades extrativistas distribuída por todos conforme a necessidade de cada família. Segundo o autor, só era “permitida a acumulação em prol da coletividade para abastecer os períodos de escassez provocados por irregularidades climáticas, guerras ou os longos períodos de festividades” (BISPO, 2015, p. 48).

As festas, aliás, possuem um papel importante na vida comunitária quilombola, reforçando o argumento de Tonucci Filho (2017, p. 184) sobre a relação entre os momentos de encontro, diversão e consumo improdutivo como formas de articulação política importantes para “os espaços de uso coletivo que sustentam a produção do comum”. No entanto, para as comunidades quilombolas, a exemplo de outras comunidades tradicionais relatadas por Ribeiro (2014), existe um forte componente religioso nas festividades, que o conceito lefebvriano elaborado pelo primeiro não incorpora:

O povo de Canudos se relacionava com a terra como um ente gerador da força vital. Os frutos dessa relação não só com a terra, mas com água, a mata e demais elementos da natureza, isto é, com o seu território, eram produtos vitais por serem extraídos através de um processo de cultivos festivos recheados de religiosidade, que eram armazenados e redistribuídos de acordo com as necessidades de cada um (BISPO, 2015, p. 58).

O trabalho de Bispo (2015; 2018) exemplifica a importância histórica da religião na formação do Brasil, desde o papel violento da Igreja na colonização até as cosmovisões politeístas afro-pindorâmicas que determinaram uma ocupação distinta do território — usualmente em bases mais comunitárias. Esse debate é ainda mais relevante para as comunidades afrodescendentes, cujos ritos e cultos religiosos ainda

---

<sup>133</sup> Datas aproximadas, segundo o autor (BISPO, 2015).

carregam grande influência na vida cotidiana, seja no meio urbano ou rural. Ademais, há uma ligação pouco explorada entre as tradições e festividades religiosas das comunidades rurais brasileiras como práticas que migraram junto com elas para os espaços periféricos urbanos como, por exemplo, o próprio mutirão (CALDEIRA, 1956; HOLANDA, 1969; RIBEIRO, 2014). A ausência dessa discussão no trabalho de Tonucci Filho (2017), sobretudo quando trata das ocupações urbanas, é reflexo da opção por referenciais teóricos fundados em epistemologias distantes de nossa própria realidade.

O silêncio frente à importância cultural da religiosidade para comunidades tradicionais tem uma segunda implicação no debate sobre o comum. Ela recai sobre as formas como as classes dominantes mobilizam um discurso pautado em uma hierarquia espiritual como forma de legitimar sua destruição (GROSGOUEL, 2008). As comunidades quilombolas retratadas por Bispo (2015), por exemplo, tiveram desfechos parecidos, qual seja, o extermínio justificado por meio de argumentos sobre um excesso ou uma falta de religiosidade: “os quilombos eram acusados de não ter religião e as comunidades [quilombolas] ditas fanáticas messiânicas, como bem se vê, de serem excessivamente religiosas” (BISPO, 2015, p. 64). O etnocídio da população indígena também teve justificativa por meio de um projeto de dominação religiosa (RIBEIRO, 2014). Essas narrativas de destruição de comuns e de suas comunidades permitem analisar como as relações de poder se apropriam de diferentes formas de colonialidade para manter seu domínio, apropriando-se de terras e recursos com justificativas que vão além da narrativa da acumulação primitiva.

#### **4.2.7 O comum entre os comuns do Brasil**

Ao propor os passos necessários para a criação de uma nova gramática da decolonialidade, Mignolo (2010, p. 98) relembra uma expressão equatoriana que reforçava a necessidade de “aprender a desaprender, para poder assim reaprender”.<sup>134</sup> Neste capítulo, ensaiei algo parecido com as histórias das comunidades tradicionais do Brasil: desconhecer o que dava como certo, me desfazer das generalizações e, tendo desaprendido sobre elas, reaprender ao recontar essas histórias novamente. No início

---

<sup>134</sup> Segundo o autor, essa frase ficou registrada nos documentos de uma apresentação oral sobre as metas e o currículo da Universidade Intercultural dos Povos e Nações Indígenas do Equador.

do capítulo, explico a importância desse processo de dar especificidades às comunidades com um olhar aproximado (ou o mais aproximado possível), de detalhar relações sociais, recursos comuns, povos e contextos distintos, como forma de reforçar a pluralidade existente nelas. Tendo feito isso, reelaboro algumas concepções dadas a priori pelo comum, e busco encontrar, a partir desse novo olhar para as experiências das comunidades tradicionais, contribuições para sua decolonização.

A primeira desconstrução possível com essa retrospectiva histórica é a ideia de que comunidades tradicionais vivem isoladas em práticas de subsistência completamente ‘fora’ das relações econômicas vigentes ou dos sistemas políticos locais. Os relatos históricos e contemporâneos dos diversos grupos, entre ribeirinhos, jangadeiros, babaçueiros e quilombolas, revelam como todos sempre estiveram integrados com maior ou menor intensidade às relações econômicas locais, fossem elas mercantis ou não. Nesse ponto, cabe ressaltar que integrar relações econômicas não significa necessariamente se inserir na lógica do capital. Seguindo os pressupostos de Polanyi (2012), é possível defender que as trocas operacionalizadas por esses grupos conformavam integrações econômicas que não estavam necessariamente subordinadas a uma racionalidade mercantil, embora pudesse ser o caso em algumas ocasiões.

Esses grupos tampouco se mantinham completamente isolados da sociedade de forma geral e possuíam uma relação dinâmica com centros urbanos, vilas e fazendas nas áreas rurais. Adams (2000) retribui essas preconcepções e noções de isolamento a um processo de pesquisa que em muito se parece com o que explica Said (2007) para o Orientalismo, quando o empirismo se torna mais uma forma de comprovar opiniões preconcebidas. A autora propõe uma analogia entre essa leitura superficial das comunidades tradicionais — e especificamente das populações caiçaras — com o mito do bom selvagem, e à repetição de ideais de “isolamento”, “autossuficiência” e “primitivismo” com a construção de um discurso ecológico romantizado. Ademais, o antropólogo e historiador Rui Sérgio Murrieta (1994 APUD ADAMS, 2000) reforça como as visões idealizadas podem igualmente resultar de um olhar discriminatório propagado pelas próprias elites coloniais locais, ligando as comunidades a um paradigma de atraso e subdesenvolvimento. Essas noções dialogam diretamente com as próprias repercussões das relações econômicas entre centro e periferia, abordadas por Dos Santos (2018), e reforçam o argumento de que a retórica desenvolvimentista tem como

um princípio básico a manutenção das diferenças hierarquizadas como forma de manutenção da dominação colonial.

Se, por um lado, o isolamento absoluto nunca foi uma realidade para as comunidades tradicionais brasileiras, por outro, o fato de que elas se instalaram e se mantiveram, no decorrer dos séculos, até hoje, por meio de relações econômicas próprias e às margens do capital, desconstrói argumentos de parte da esquerda, incluídos Hardt e Negri (2009), para quem o capitalismo se estende globalmente, sobre tudo e sobre todos. O antropólogo e pesquisador Arturo Escobar (2005), na esteira da crítica pós-estruturalista e feminista de Gibson e Graham (1996), vai discutir como esse processo de capitalcentrismo — que considera o capitalismo não só como a forma hegemônica da economia, mas possivelmente como a única forma plausível em um futuro próximo — impede que outras realidades sociais sejam imaginadas, embora elas já existam de fato. Essa hegemonia do capital é também o que imputa à relação entre as economias de subsistência e o capital sempre uma visão de subordinação ou oposição e nunca como identificação de “fontes de uma diferença econômica [coexistente] significativa” (ESCOBAR, 2005, p. 68). Nesse aspecto, identificar o comum nas relações históricas dessas comunidades pode cumprir a tarefa que Escobar atribui ao exercício etnográfico de dar a necessária visibilidade ao encontro dinâmico entre diferentes matrizes culturais, temporais e econômicas:

Sabemos o que está aí “no terreno” após séculos de capitalismo e cinco décadas de desenvolvimento? Sabemos, inclusive, como ver a realidade social de forma que possam permitir-nos detectar elementos diferentes, não redutíveis às construções do capitalismo e da modernidade e que, mais ainda, possam servir como núcleos para a articulação de práticas sociais e econômicas alternativas? E finalmente, inclusive se pudéssemos comprometer-nos neste exercício de uma visão alternativa, como se poderiam promover tais práticas alternativas? (ESCOBAR, 2005, p. 69).

Outra ruptura necessária diz respeito ao discurso ecológico romantizado, mencionado por Adams (2000), que assume um papel controverso nas propostas em defesa dos comuns, sob a perspectiva do debate entre conservacionismo e colonialidade. Comunidades tradicionais subsistem normalmente em regiões marginais e de acesso restrito, não raro em terras devolutas ou públicas (DIEGUES, 2011). As experiências compiladas no decorrer do capítulo também evidenciam como as

principais ‘ameaças’ a esses espaços comuns se encontram, atualmente, na pressão para a expansão urbana, na grilagem de grandes proprietários rurais e na ampliação de áreas protegidas de uso restrito, onde ficam excluídas por lei as possibilidades de quaisquer atividades econômicas (DIEGUES, 2011). É o caso dos jangadeiros que não podem mais extrair a matéria-prima para suas embarcações ou de populações expulsas de suas localidades pela instituição de Áreas de Preservação Permanente (APP). Conforme aponta Diegues (2000), as propostas conservacionistas mais radicais — que são em sua maioria importadas ou mesmo imposta por países ou instituições internacionais do Norte global — têm ideais que podem servir mais aos interesses das grandes elites globais e do capital internacional do que à conservação da vida selvagem ou dos comuns propriamente. Esses interesses envolvem, dentre outros objetivos, a reserva de terras para colonizar, conquistar e explorar no futuro (DIEGUES, 2000). Isso é especialmente sintomático para as propostas que se sustentam em práticas instituídas pelo Estado de forma unilateral, amparadas por um discurso de desenvolvimento sustentável reforçado por organizações ambientalistas como a União Internacional para Conservação da Natureza (IUCN) e o *World Wide Fund for Nature* (WWF):<sup>135</sup>

Sob o ponto de vista político, constatou-se que, sem o apoio dessas comunidades, grande parte das ações conservacionistas e preservacionistas tem efeito oposto à real conservação dos habitats e dos recursos naturais. Além disso, o modelo preservacionista tem alto custo social e político, pois adota um enfoque autoritário, de cima para baixo, uma vez que, na maioria das vezes, as comunidades locais não são consultadas a respeito da criação de uma área protegida restritiva sobre seu território. Tal modelo é, desnecessariamente, caro politicamente e hoje, na maioria dos países tropicais, somente viável com grande aporte financeiro dos países industriais do Norte, dos bancos multilaterais e de algumas megaorganizações conservacionistas ligadas a esses países (DIEGUES, 1999, p. 07).

---

<sup>135</sup> Fundo Mundial para a Natureza (WWF) é uma organização não-governamental internacional, fundada na Suíça, ainda na década de 1960, que atua nas áreas de conservação ambiental. No Brasil, o grupo chega ainda na década de 1970, mas só se formaliza como uma organização da sociedade civil na década de 1990, com o nome de WWF-Brasil (informações retiradas do site [www.wwf.org.br](http://www.wwf.org.br)). Dentre as pautas defendidas pelo grupo, estão as políticas de pegada de carbono e a busca por “sociedades neutras em carbono”. A lógica por trás dessas políticas, instituídas junto a um Mercado de Carbono Internacional, evidenciam, ao mesmo tempo, a incapacidade de países do Norte de assumir uma postura crítica frente a uma dívida ambiental histórica e a proporcional capacidade desses mesmos países em transformar pautas ecológicas em projetos mercadológicos a favor do capital.

O que se observa nesses casos é a contraposição entre um valor de uso pelo ser humano e outro valor econômico do uso sustentável (DIEGUES, 2000). Se encontram em embate, assim, as formas de conservação propostas pelo Estado sob influência de uma colonialidade ecológica e as formas de resistências alternativas propostas por grupos e comunidades tradicionais, embora ambos os discursos promovam a proteção da natureza e a conservação dos comuns. A luta pela defesa dos comuns se complexifica ainda mais quando se contrapõe, por um lado, políticas desenvolvimentistas do próprio Estado e, do outro, políticas conservacionistas de entidades internacionais. Nesse caso, fica claro que não há uma saída fácil para as contradições impostas pela conservação numa perspectiva global.

De todo modo, outra tarefa importante possibilitada pelo resgate e a sistematização da história das comunidades tradicionais brasileiras e especificamente pelas experiências de resistência e luta é de caráter propositivo. A partir de histórias, como das mulheres babaqueiras e dos seringueiros, destacam-se soluções, estratégias de resistência e propostas constitutivas que permitem avançar em debates como o da institucionalização do comum, um projeto proposto ainda de forma isolada por Dardot e Laval (2015), como vimos no capítulo anterior. Muito mais do que apontar para as limitações das teorias do Norte em abarcar a multiplicidade e a relevância das experiências do Sul global, o que se questiona aqui é como os próprios autores e teóricos do Sul global podem ou têm contribuído para a sistematização, o apuramento e a inclusão dessas experiências no debate teórico. Temos conseguido teorizar sobre nossas próprias vivências?

Por fim, uma última contribuição extremamente importante ao resgate das narrativas dessas comunidades tradicionais é a possibilidade de reaver a relação ainda pouco explorada entre comum e raça.<sup>136</sup> Por meio dela, fica claro como resistências históricas aos cercamentos do comum foram empreendidas por negros e indígenas no Brasil. Ademais, as próprias transfigurações étnicas elaboradas por Ribeiro (2014)

---

<sup>136</sup> Em ensaio recente sobre a teorização dos comuns urbanos, Huron (2017) revisa três recentes obras sobre o tema levantando as principais contribuições de cada uma delas, bem como apontando para as falhas, as faltas e os pontos de tensão. Dentre as falhas identificadas, segundo a autora, por omissão ou por desconhecimento, se encontra o debate entre raça e comum. A autora acredita que a discussão teórica predominantemente europeia sobre o tema seja um dos fatores de tal omissão.

permitem rastrear como essas comunidades, formadas nos interstícios dos grandes empreendimentos econômicos, não só se plasmaram majoritariamente pela confluência racial de índios e negros como sobreviveram pela incorporação de práticas culturais herdadas desses mesmos grupos. As configurações raciais das comunidades tradicionais, e de forma mais ampla da própria população rural brasileira, também são relevantes para analisar o momento de transição (forçada) dessa sociedade rural para os grandes centros urbanos. Essa é uma das questões a ser abordada no próximo, e último, subcapítulo.

### 4.3 Brasil urbano — cidades apagadas, inventadas, periféricas

O Brasil é um país autoconstruído, mas a cidade brasileira é uma criação do Estado. Parto dessas duas constatações, aparentemente conflitantes e feitas em momentos distintos por Chico de Oliveira (2013), para discutir neste último subcapítulo a importância e as contradições dos processos de materialização do urbano e do surgimento das cidades no país, à luz do comum. Falo das cidades apagadas com a chegada dos colonizadores, das cidades inventadas pelos portugueses e das cidades periféricas que compõem o urbano brasileiro. Como pano de fundo, analiso de que forma o comum entrevisto em uma filosofia de vida se apaga pela imposição de uma nova territorialidade e de como o mutirão, de uma prática de fazer-comum culturalmente ‘arcaica’, se transforma em uma potente (e não menos contraditória) expressão de um comum urbano. Antes de refazer esse percurso histórico, contudo, é preciso encaminhar dois debates importantes para sua contextualização: primeiro, a elucidação dos diferentes tipos de autoconstrução e a distinção entre eles, o mutirão e a autoprodução; depois, as condições de superexploração do trabalho, que na perspectiva da economia política não deixam de ser inerentes a todos esses processos, sem distinção.

Se o Brasil é um país autoconstruído, isso aconteceu com formas bem distintas de autoconstrução, das malocas indígenas às cidades erigidas por brasileiros cidadãos, desde a fundação das primeiras vilas até as ocupações urbanas contemporâneas. Para o debate no campo da arquitetura e do urbanismo, em que uma parcela dos envolvidos entende erroneamente a construção como a função especializada de arquitetos e engenheiros, essa distinção é essencial. As arquitetas e pesquisadoras brasileiras Ana Paula Baltazar, Silke Kapp e Priscilla Nogueira (2009) propõem a diferenciação entre autoprodução e autoconstrução como forma de matizar os processos e os atores envolvidos no campo da produção do espaço. Assim, a autoconstrução passa a ser de forma mais radical o processo de construção empreendido pela própria pessoa, para um espaço que será de uso pessoal. Por outro lado, a autoprodução consiste na construção do espaço por meio de seus próprios recursos (materiais), mas que pode ser realizada tanto por autoconstrução quanto por associação a terceiros (especializados ou não) (BALTAZAR; KAPP; NOGUEIRA, 2009). A diferença está, para as autoras, na autonomia

da decisão, que pode ou não se sobrepor nos dois casos. Dessa forma, pode haver autoconstrução sem autonomia de decisão (quando o usuário simplesmente executa as decisões tomadas por um especialista, por exemplo), bem como pode haver autonomia de decisão sem autoconstrução (se os usuários contratam terceiros, por exemplo).

A partir da análise das autoras, é possível concluir que, em comum, os dois processos pressupõem apenas que a construção é empreendida para uso pessoal, ou seja, a construção primordialmente como valor de uso, embora ainda tenha, claro, um valor de troca existente. Em contrapartida, a partir do momento em que a produção é feita para venda ou aluguel, “reproduzindo com alguma sistematicidade os expedientes de maximização de lucro do capital de construção ou do capital rentista, não pertence à categoria de autoprodutor porque não é usuário dos espaços que produz” (BALTAZAR; KAPP; NOGUEIRA, 2009, p. 66). Por trás das relações entre autoprodução e autoconstrução, contrastam-se então dois pressupostos: por um lado, a independência na execução (autoconstrução) e, por outro, a autonomia na decisão (autoprodução). Não há, entretanto, distinção entre os atores dentro desses processos e em ambos os casos eles podem acontecer de formas individuais ou coletivas.

O mutirão, por sua vez, como uma prática cultural histórica, se define como a ação de auxílio recíproco executada entre os membros de um mesmo grupo (comunidade, vizinhança, dentre outros) para a realização de tarefas que individualmente ou no próprio núcleo familiar não seria possível executar (HOLANDA, 1969; OLIVEIRA, 2006; RIBEIRO, 2014). No subcapítulo anterior, vimos como essa prática era parte importante do cotidiano de várias comunidades tradicionais. Porque envolvem igualmente atividades de construção que são empreendidas para o uso (seja o uso individual de cada componente do grupo; seja o uso coletivo de todos), pode-se dizer que os mutirões são as formas coletivas dos processos de autoprodução ou de autoconstrução. Da mesma forma, o mutirão pode envolver formas de autonomia coletiva para produção do espaço ou simplesmente se articularem para a execução de um plano proposto.

Na interpretação da economia política, entretanto, e principalmente na leitura empreendida por Oliveira (1981; 2006), a autoconstrução não passa de um jeito do capital reduzir os custos da reprodução da força de trabalho. Nessa perspectiva, o mutirão seria só uma “forma particular que resgata uma experiência popular e pretende

transformá-la em solução”, forma esta que não só carece de qualquer radicalidade anticapitalista como opera uma espécie de dialética negativa: rebaixa o nível da contradição porque ataca o problema da habitação por meio dos próprios trabalhadores e não por meio do capital (OLIVEIRA, 2006, p. 76).

Se, por um lado, não é possível negar que os processos de autoconstrução, autoprodução e mutirão se realizam para fins de sobrevivência acima de tudo, com técnicas por vezes rudimentares e condições materiais precárias, por outro, esses mesmos processos envolvem, como exposto acima, uma variedade de artifícios entre autonomia, capacidade de execução e coletividade, além de vários outros aspectos culturais e históricos. Resumir o mutirão apenas à sua finalidade ao capital em si, parece-me, portanto, um tanto reducionista. Além disso, numa resposta mais apropriada aos adeptos da economia política, o arquiteto e historiador brasileiro Sérgio Ferro (2006) pontua que:

Em vez da sequência: autoconstrução, queda do valor da força de trabalho, baixa de salários (o que na teoria vale), na realidade a que opera é outra: exército de reserva de força de trabalho (...) abundante e sempre alimentado, baixa substancial do salário, baixa ainda maior do que sobra para a moradia, pois a alimentação é prioritária, autoconstrução quase obrigatória (FERRO, 2006, p. 230).

Este me parece muito mais o contexto em que se formam os espaços periféricos no Brasil. É obviamente necessário não romantizar o mutirão, mas é possível entrever neles mais do que tão somente a ‘superexploração’ do trabalhador. Como será abordado a seguir, o mutirão e todos os processos inerentes a ele sempre tiveram, no decorrer da história brasileira, papel importante na emancipação e na garantia de subsistência da população, especialmente daquela que viveu, a partir do processo de colonização, nos interstícios dos interesses não só do capital, mas igualmente do próprio Estado, em comum.

#### **4.3.1 Das cidades apagadas**

Risério (2013) descreve as antigas aldeias tupis como estruturas sociais organizadas em uma rotina própria, economicamente autossuficientes e territorialmente delimitadas pela distribuição de malocas em torno de uma praça central. Nessa praça — espaço centralizador dos diferentes grupos maloqueiros —, desenvolviam-se atividades de subsistência, entre o roçado, as reservas vegetais, a caça e a pesca. Em cada maloca, uma vida comunitária se organizava politicamente na figura do morubixaba, um “guardião dos costumes e dos valores do grupo, fazendo discursos noturnos acerca das práticas e dos padrões de conduta dos índios” (RISÉRIO, 2013, p. 21). No interior delas, as famílias se dividiam espacialmente, não contavam com nenhuma separação entre os ambientes, mas cada núcleo familiar se organizava em seu próprio canto, provido de fogueira, redes e um espaço para guardar ferramentas e alimentos. A arquitetura efêmera das malocas era uma expressão tecnológica da cultura indígena: materiais adequados para o clima local, técnicas eficazes para conter as intempéries e durabilidades que se adequavam ao estilo de vida tupi: assentamentos comunitários estáveis, mas geograficamente móveis (RISÉRIO, 2013).

O antropólogo entende que existe nas aldeias um caráter citadino, se esse for pensado além do ideário da cidade ocidental-moderna. Por outro lado, ele não entrevê nelas traços de urbanidade, sendo a urbanização descrita como um processo iniciado pelos portugueses com a criação das primeiras vilas, como forma de dominação territorial (RISÉRIO, 2013). Essa é também a interpretação de Ribeiro (2014), para quem as aldeias tupi-guaranis foram conglomerados pré-urbanos, já que nelas todos se ocupavam ‘apenas’ da produção de subsistência, com exceção de líderes religiosos e chefes guerreiros. Na versão dos dois autores, perpassa um problema teórico, em parte abordado quando discutimos no segundo capítulo as contribuições existentes ao debate sobre o comum: a relação entre a cidade e o urbano. Para ambos, a cidade pode prescindir de urbanidade, mas o urbano só existe na cidade. Risério (2013) identifica uma colonialidade na forma como as cidades são imaginadas, mas não prevê a mesma imposição para o próprio processo urbano que, segundo o mesmo, nasce na Europa e a partir dela se espalha pelo mundo. Inversamente, se considerarmos a proposta de

Tonucci Filho (2017) e a própria interpretação lefebvriana para o termo,<sup>137</sup> o urbano não se limita ao espaço da cidade. Retomando as três dimensões apresentadas para pautar o comum urbano — centralidade, mediação e diferença — escolhidas justamente por representar “aspectos da cidade centrais à teoria do urbano” (TONUCCI FILHO, 2017, p. 154), é possível entrever também na aldeia tupi não só características citadinas, mas igualmente uma urbanidade própria. Em uma perspectiva histórica, entretanto, se o urbano é o fenômeno que sucede a industrialização, nesse sentido, não caberia, nem na virtualidade lefebvriana, como interpretação possível das aldeias tupis.

Cidade e o urbano são duas categorias que compõem um debate amplo, heterogêneo e contraditório — mesmo sem que se apontem suas possíveis colonialidades. Há versões diferentes para o surgimento de ambas, de acordo com o referencial teórico. Na economia política, na história, na antropologia e, claro, no campo da arquitetura e do urbanismo, essas definições e suas origens são contestadas. Por isso, em nenhum outro aspecto o comum esbarra em tantas contradições como em sua dimensão urbana. Falar de um comum ‘urbano’ a partir de ‘cidades’ indígenas apagadas é, portanto, mais uma forma de desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008) do que um meio de justificar a existência ou não de um urbano no Brasil pré-colonial.

Nessas cidades indígenas, a vida se baseava em uma economia de reciprocidade. Embora cada etnia fosse composta por vários grupos distintos, os tupis-guaranis e especialmente os Guaranis viviam da agricultura de subsistência e dominavam técnicas que garantiam não só o sustento material, mas uma vida em fartura. De acordo com o antropólogo jesuíta espanhol Bartomeu Meliá (GRÜNBERG; MELIÀ, 2008), a lei fundamental da economia guarani se expressa na palavra *jopói*, que significa “abrir as mãos mutuamente”. A festa era um elemento importante para a cultura e uma expressão fundamental para o sistema de intercâmbio de produtos e coisas, mas também para a renovação de relações de amizade e de trabalho em comum na cidade guarani (GRÜNBERG; MELIÀ, 2008). O *arete*, descrito pelo autor como festas do “dia verdadeiro”, recorrentes durante o verão — quando as colheitas excediam o necessário

---

<sup>137</sup> Para Lefebvre (1999), o urbano pode ser entendido como uma virtualidade e não somente (ou de maneira alguma) como uma realidade material acabada da cidade.

para a subsistência familiar — são exemplos da relação imbricada estabelecida entre economia, cultura e natureza, expressas na e para a festa na cidade guarani.

Essa ética de vida das comunidades indígenas falantes da língua guarani é melhor entendida na expressão “*tekoporã*”. Essa palavra, conquanto tenha suas particularidades — próprias da cosmologia guarani —, pode ser interpretada dentro do léxico já reconhecido do “bem viver”. Isso porque na essência da ética *tekoporã* se encontra igualmente o frontal questionamento ao conceito europeu de bem-estar e à máxima ocidental de viver bem (GRÜNBERG; MELIÀ, 2008). Para o economista e político equatoriano Alberto Acosta (2016), o bem viver (*buen vivir*) é um modo de vida baseado em práticas que rechaçam o individualismo e a hierarquia entre ser humano e natureza, dois processos característicos da modernidade europeia. Essas práticas horizontais, por sua vez, buscam a realização dos habitantes da cidade em conexão vital com a floresta e entendem como fortalecimento o ato de fazer “nosso” o “meu” e o “seu”. Por isso, Acosta (2016) o defende como uma proposta de luta para enfrentamento da colonialidade de poder.

Mas o bem viver não consiste simplesmente em uma forma periférica de existência, uma sorte de religião, ou um convite à reversão no tempo e ao reencontro com um suposto mundo idílico como alternativa ao desenvolvimento economicista, como sugerem visões utópicas a respeito do modo de vida indígena (ACOSTA, 2016). Ao contrário, o termo representa uma categoria em permanente construção, central na filosofia das sociedades indígenas, que segue sustentando e impulsionando uma vida harmônica entre os seres humanos e com a natureza (ACOSTA, 2016). Como reafirma o autor, alinhado com o pensamento decolonial, os “indígenas não são pré-modernos nem atrasados. Seus valores, experiências e práticas sintetizam uma civilização viva, que demonstrou capacidade para enfrentar a Modernidade colonial” (ACOSTA, 2016, p. 24).

Essas filosofias representam, portanto, modos de vida que conseguiram resistir e se adaptar, nos seus próprios termos, a um colonialismo real que dura mais de cinco séculos. Por isso, para muitos, elas sinalizam, mais do que uma epistemologia distinta, a materialidade de formas alternativas de vida que comprovam as possibilidades de um futuro anticapitalista. Por estarem igualmente apartadas do Estado e do mercado, e porque encontram seu cerne na decolonização cultural, política, social e econômica por meio da vida em comunidade, o bem viver se mostra como um campo estratégico de

ação e de pensamento na tarefa de imaginação de novas utopias (ACOSTA, 2016), numa junção entre o comum e o decolonial.

Essas filosofias oferecem igualmente um potente contraponto à ideia de desenvolvimento, historicamente ligado a processos de colonialidade econômica. Não se pode ignorar, entretanto, como essas mesmas formas de resistências são cooptadas pelo próprio capital, normalmente em processos de recolonização global. Conforme explica Federici (2008), uma estratégia comum de grandes organizações internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e o Banco Mundial, é a “patronagem seletiva” de agendas políticas como forma de canalizar as causas defendidas dentro de um quadro compatível com os interesses do capital internacional e com a agenda neoliberal em desenvolvimento. Isso ocorreu com as pautas anticoloniais da década de 1960, com a pauta feminista na década de 1980 (FEDERICI, 2008) e, ainda hoje, de forma mais ampla com as pautas de comunidades tradicionais e indígenas (DIEGUES, 2000). No caso do bem viver e até mesmo do comum nessa perspectiva, a motivação por trás de tal cooptação está justamente na possibilidade de criação de reservas de terras colonizáveis no futuro (DIEGUES, 2000), junto a um enfraquecimento do Estado como ente capaz de mantê-las protegidas para o benefício dos interesses de suas populações nacionais (embora não haja, igualmente, nenhuma garantia de que o Estado atue, principalmente no quadro de colonialidades de poder, exposto por Quijano, a favor dos interesses de suas próprias populações).

Essa retórica do desenvolvimento e suas contestações também mostram como as soluções no âmbito decolonial possuem matizes diversos, por vezes, contraditórios — por exemplo, na contraposição entre a teoria da dependência e do bem viver, duas correntes de orientações ‘anti-desenvolvimentistas’.

O desenvolvimento, junto aos conceitos de civilização e progresso, se impôs como lógica de um processo de acumulação histórica, tecnológica e material pela qual todos os países deveriam passar.<sup>138</sup> O político brasileiro Roberto Saturnino Braga, em prólogo ao livro-homenagem a Celso Furtado, *Desenvolvimento e Civilização*, define

---

<sup>138</sup> Sobre a evolução do conceito de civilização e sua influência na conformação de uma sociedade universal inspirada na civilização européia, ver: SANTOS, 2016.

o significado de desenvolvimento e revela a influência de aspectos da economia capitalista moderna sobre todos os outros aspectos da vida:

Desenvolvimento é um conceito dos meados do século passado, que surgiu com significado estritamente econômico (era desenvolvimento econômico), ligado ao crescimento da produtividade das economias e ao conseqüente aumento das rendas dos produtos nacionais, e evoluiu posteriormente com a consideração de outras importantes dimensões de natureza social, cultural e política, até encontrar os derradeiros condicionamentos de natureza ambiental (BRAGA, 2016, p. 09).

O desenvolvimento era o processo-meta para todos os países subdesenvolvidos, e a agenda que possibilitaria sua realização foi pautada por interesses dos países do Norte. Ser crítico ao desenvolvimento e ao desenvolvimentismo, contudo, não significa necessariamente adotar uma epistemologia outra ou pregar o bem viver como solução. A teoria da dependência, por exemplo, defende outros caminhos na sua crítica ao desenvolvimentismo. Para Dos Santos (2018), não se trata de abandonar o desenvolvimento, mas disputar o seu próprio significado, que não deve estar ligado somente à capacidade de aumentar quantitativamente a escala de produção (uma capacidade tecnológica extensiva). Ao contrário, o desenvolvimento, no século XXI, deverá focar na busca por técnicas capazes de tornar a ação econômica mais qualitativa, fundadas em bases de conteúdo coletivista e que considerem de novo a importância do indivíduo como fundamento da sociedade (DOS SANTOS, 2018).

O autor acredita, em concordância com a perspectiva difundida a partir da crítica decolonial, que para superar as condições de dependência vigentes será preciso um novo indivíduo capaz de reconhecer sua individualidade como resultado de uma acumulação econômica, histórica e social. Para esse indivíduo, a ideia de igualdade permite não apenas respeitar, mas aprofundar a diversidade “numa sociedade que dará a cada um de acordo com a sua necessidade e pedirá a cada um de acordo com sua capacidade” (DOS SANTOS, 2018, p. 97).

Assim, por vias completamente opostas, duas propostas críticas se alinham em defesa da mesma retórica ‘anti’ desenvolvimento.

#### **4.3.2 Das cidades inventadas**

A cidade brasileira é uma invenção do Estado, insiste Oliveira (2006). Essa é a forma como o economista destaca a importância que os espaços urbanos tiveram desde o início da colonização, um argumento contrário à abordagem mais tradicional das ciências sociais, que afirma a importância do espaço rural e tinha as cidades coloniais como espaços ‘dependentes’ do território agrícola. O autor, contudo, propõe que eram as cidades que, com todo seu aparato burocrático, governavam a colônia, já que uma economia agrícola exportadora como a nossa não seria possível sem essas:

Vai ser nas cidades que se localizarão tanto os aparelhos que fazem a ligação da produção com a circulação internacional de mercadorias quanto os aparelhos de Estado — do Estado colonial português em primeiro lugar, e depois do Estado brasileiro — que têm nas cidades, evidentemente, a sua sede privilegiada (OLIVEIRA, 2006, p. 49).

As especificidades de nossa ocupação econômica latifundiária e exportadora foram, segundo o mesmo, o que impediram que nossa urbanização se desse de forma sequer aproximada daquela que toma forma na Europa: uma rede de aldeias e pequenas vilas que se conectam e se urbanizam em regiões (OLIVEIRA, 2006). Ao contrário, a polarização entre os latifúndios monocultores e os minifúndios de subsistência não permitiu que se criassem regiões produtivas, conformando-se assim uma urbanização de poucas, mas grandes cidades em relativo isolamento. Para Oliveira (2006), desconsiderar esse fato, e igualmente desconsiderar o papel que o Estado sempre teve na caracterização desse urbano, foi um dos grandes descuidos dos teóricos da urbanização na América Latina.

Risério (2013) parece corroborar com a tese do economista quando diz que a fundação de vilas é que vai caracterizar a colonização portuguesa, principalmente quando o território colonial se vê ameaçado por outras investidas ultramarinas (principalmente de holandeses e franceses, como visto anteriormente). Assim, a cidade é que gerava o campo, sob a máxima de “urbanizar para colonizar”. Do mesmo modo, Ribeiro (2014) reforça que o Brasil já nasce como uma civilização urbana, com núcleos rurais e citadinos distintos, que se distinguiam também das empresas monocultoras (uma terceira categoria à parte) e com funções diferentes, mas complementares. São as implicações dessas cidades inventadas, impostas por meio de ordenações metropolitanas, que se pretende discutir aqui.

A primeira delas, Salvador, é fundada em 1549 e no final do século já contava com uma população aproximada de quinze mil habitantes (RIBEIRO, 2014). A vida nos centros urbanos coloniais tinha características muito distintas daquelas levadas pelas comunidades agrárias ou pelas comunidades dos engenhos. As principais atividades urbanas giravam em torno do comércio de importação de escravos e de exportação de açúcar (e depois de outros gêneros) e, além disso, havia uma série de funções voltadas para a regulação das terras (RIBEIRO, 2014).<sup>139</sup> As principais edificações eram religiosas e militares (igrejas, conventos, fortes e fortalezas) e a vida social urbana acontecia no entorno das primeiras, entre missas, novenas e feiras semanais (RIBEIRO, 2014). As festas religiosas tiveram papel importante na congregação dos diferentes grupos brasileiros, do rural ao urbano. Nessas ocasiões, até mesmo “a aristocracia rural deixava as fazendas para viver ali um breve período de convívio urbano festivo” (RIBEIRO, 2014, p. 148).

As cidades artificialmente criadas — constituídas na maioria das vezes por meio de atos administrativos — caracterizaram o início da nossa urbanização.<sup>140</sup> Deste fato histórico tão específico, duas questões são relevantes. A primeira, diz respeito ao papel que os centros urbanos desempenharam para a colonização, não só como espaço burocrático metropolitano, mas como centro de uma racionalidade moderna-ocidental. A segunda, refere-se às implicações da artificialidade de sua criação.

No que concerne a primeira questão, é notável que os núcleos urbanos tiveram papel fundamental para uma colonização cultural e ideológica e funcionaram como centro de importação de ideias e crenças, onde as tradições modernas-ocidentais se instalavam de forma mais intensa (RIBEIRO, 2014). Daí, tem-se o urbano hoje como um espaço onde a colonialidade aparece de maneira tão marcada na América Latina, contestando a lógica usual da cidade como civilização e o campo como barbárie (GROSGOUEL, 2008). De acordo com o arquiteto cubano Alberto Ruiz e o pesquisador espanhol Yasser Delgado (2012; 2014), essa importação cultural tem reflexos diretos na própria prática arquitetônica, a partir da homogeneização de um território ideal. Essa

---

<sup>139</sup> Como vimos no primeiro capítulo, Portugal criou um aparato jurídico complexo para lidar com o sistema de sesmarias e a propriedade das terras.

<sup>140</sup> A exceção está na urbanização do período do Ouro que, como vimos, segue uma forma “espontânea e caótica” mais aproximada, pelo menos em termos formais, de uma urbanização moderna-ocidental.

idealização, estabelecida como norma, tornava os espaços diferentes automaticamente inferiores. Desse conjunto de padrões hegemônicos, resultam tendências de perda de identidade arquitetônica e urbanística, que configuram o que os autores incluem dentro de um processo reconhecido como a ocidentalização do mundo. Embora seja verdade, no caso brasileiro e provavelmente em outras cidades latino americanas, que esse processo tenha se dado em vias muito mais antropofágicas, com a formação de saberes construtivos que plasmaram estéticas propriamente europeias com técnicas e materiais tipicamente brasileiros, ainda havia uma relação cultural hierárquica em curso.<sup>141</sup>

Ademais, como as cidades continuavam a ser essencialmente autoconstruídas (OLIVEIRA, 2006), essa junção de técnicas e saberes cria novos processos construtivos que são socialmente compartilhados, com notada influência colonial. As formas de autoconstrução dos centros urbanos acontecem, portanto, de formas distintas daquelas que pautavam os espaços rurais, onde as tradições europeias se mesclavam mais com os saberes locais, ou por vezes eram até mesmo preteridas para as práticas e saberes autóctones (RISÉRIO, 2013).

O historiador brasileiro Sérgio Buarque de Holanda (1969) explica essa importação cultural, especialmente do homem paulista, como parte da assimilação de um princípio aventureiro e de uma “cultura da personalidade” ibérica que marcariam a formação social do brasileiro.<sup>142</sup> De acordo com o autor, deles resultam a grande importância cultural dada à autonomia dos homens, propensos às competições individuais, com pouco ou nenhum esforço de cooperação. Para Holanda (1969), a vida comunitária e o trabalho em comum que se estabeleceram nos centros urbanos ocorreu muito mais por inclinações sentimentais de *prestância* do que pela presença de atividades coletivas prefiguradas ou por qualquer tendência às formas de cooperação

---

<sup>141</sup> Um bom exemplo de como a homogeneização arquitetônica não consegue escapar a uma certa influência local está no surgimento do barroco mineiro, inspirado no estilo arquitetônico que floresce na Itália renascentista do século XVI, e que na arquitetura das cidades mineiras do final do século XVIII tomou características bastante peculiares, também reconhecidas como o estilo rococó.

<sup>142</sup> Nesse ponto, é necessário pensar em como a própria análise de Holanda (1969) resulta numa espécie de hierarquização interna que legitima a figura do paulista como o representante histórico do brasileiro, relegando a todas as outras um caráter complementar. Essa hierarquia se perpetua, na atualidade, nas mais diversas áreas, inclusive no próprio meio acadêmico. Embora não seja o objetivo do trabalho refletir sobre tais relações de subordinação e apagamento, é preciso registrar que, dentre as diversas formas de colonialidade presentes e perpetuadas internamente no Brasil, há também uma imposta por uma racionalidade “sudestina” e, mais especificamente, pelo eixo acadêmico entre Rio-São Paulo.

disciplinadas.<sup>143</sup> Embora, pelos relatos de Ribeiro (2014), seja possível argumentar que foi antes a necessidade material e a influência cultural indígena do que a simples inclinação sentimental que fortaleceu relações de auxílio mútuo, a distinção que Holanda (1969) faz entre cooperação e prestância, principalmente nos núcleos paulistas, revela a importância da formalização das relações pautadas na coletividade.

Nesse aspecto, a posição do historiador reforça um cuidado importante no olhar histórico para as relações sociais comunitárias. Nem todas as formas coletivas de vida configuram, necessariamente, comuns. No caso do Brasil rústico, por exemplo, como os recursos seguiam disponíveis e as populações locais (os caipiras, mas também por vezes sertanejos, crioulos ou de outros grupos culturais) viviam na maioria dos casos minimamente agrupadas, é a instituição de práticas de fazer-comum, ou melhor, a existência de normas que regulassem o uso ou a gestão dos recursos e dos territórios que distingue a comunidade urbana brasileira daquelas que vão conformando comunidades tradicionais. Essas últimas criam relações sociais estreitas e formas de gestão do território pautadas muito mais na cooperação e no convívio do que na competição e na autonomia, como descreveu Holanda (1969), e por isso são ligadas contemporaneamente ao comum.

A segunda questão aqui destacada, levantada no primeiro capítulo, diz respeito às consequências materiais — e os respectivos desdobramentos sociais — de uma cidade que não nasce de acumulações históricas, mas de um projeto metropolitano de dominação. O escritor uruguaio Ángel Rama (2015) considera que as cidades latino-americanas — da reconstrução de Tenochtitlán à criação de Brasília — materializaram, como nenhum outro lugar, o sonho de ordenação dos conquistadores. Essa busca pela ordenação, que fazia parte da própria racionalidade moderna, buscava transferir uma ordem social hierárquica para a paisagem urbana por meio de uma ordem distributiva geométrica (RAMA, 2015). Para que tal transferência fosse possível, era preciso um

---

<sup>143</sup> Prestância equivale à expressão inglesa *helpfulness*, num sentido de prestatividade e serventia que, segundo Holanda (1969), era distinto de cooperação. Essa é uma distinção feita por antropólogos da época. De um lado, a cooperação seria o par da competição, como formas comportamentais que por meios diversos buscam objetivos comuns, que vão manter os indivíduos unidos (na cooperação) ou separados (na competição). Já a prestância estaria pareada à rivalidade, equivalentes à medida que pouco importa o objetivo comum, interessando apenas o dano (na rivalidade) ou o benefício (na prestância) que uma parte pode fazer à outra.

projeto racional prévio e, junto dele, uma ordem discursiva que dialeticamente o justificasse e o fortalecesse. Essa junção, posteriormente, se manifestará no planejamento urbano, fortalecido pela confiança nas operações racionais do iluminismo:

O planejamento foi desde sempre o melhor exemplo do modelo cultural-operativo. Por trás de seu aparente registro neutro do real, encontra-se o marco ideológico que valoriza e organiza essa realidade, autorizando todo tipo de operações intelectuais a partir das suas proporções, próprias de modelo reduzido (RAMA, 2015, p. 42).

É o planejamento que vai justificar, pelo desenho e pelo discurso, a “cegueira antropológica” que transformou os territórios americanos como se esses fossem tábula rasa. Isso é especialmente verdadeiro para a colonização espanhola, que manifestou pela urbanização, mais do que qualquer outro processo, seu poderio sob as civilizações autóctones. No Brasil, entretanto, o planejamento percorre seu próprio tempo histórico. Se a criação de cidades mais contemporâneas, como Belo Horizonte ou Brasília, serve como exemplo para esses processos, então é possível supor que as pranchetas dos colonizadores portugueses (e mais tarde de uma boa parcela de arquitetos brasileiros) formaram espaços extremamente segregados e hierarquizados, que desde suas idealizações tratavam de excluir, em um comprovado processo de ‘higienização’ que veremos a seguir, as camadas mais pobres da sociedade. Desse modo, seria possível dizer igualmente, que a cidade brasileira já surge, desde a colonização, cindida entre seus espaços centrais e periféricos. Esses espaços formaram, no decorrer da urbanização, “cidades dentro das cidades” com suas próprias lógicas de funcionamento, seus próprios códigos e relações sociais e é sobre elas que se dedicará o próximo subcapítulo.

### **4.3.3 Das cidades periféricas**

De acordo com o urbanista e pesquisador brasileiro Roberto Monte-Mór (2006), datam do final do século XIX as primeiras intervenções urbanas de caráter científico na

Europa, com planos que buscavam a melhoria das condições sanitárias por meio de reformas e demolições de áreas degradadas. No Brasil, esse urbanismo científico é importado principalmente por parte dos engenheiros higienistas, responsáveis pelos planos de várias cidades brasileiras.<sup>144</sup> Risério (2013) vai explicar essa importação colonial de saberes pelo resgate histórico da própria elite intelectual brasileira que, a partir do século XVII, especialmente, vai estudar em Portugal. Segundo o autor, foi a partir de 1870, no Rio de Janeiro, que os ideais positivistas se fortalecem dentro do circuito intelectual carioca, formando um subconjunto de “elite técnica e científica”. Sendo o Rio, na época, o epicentro cultural e político do país, resulta dessa influência o “mais intenso surto do positivismo no Brasil” (RISÉRIO, 2013, p. 186).

Risério (2013) identifica o momento das grandes obras de engenharia sanitária nas principais cidades brasileiras como marco de intensificação da segregação socioespacial no espaço urbano brasileiro. Esses projetos carregavam, por trás das intenções higienistas, a busca por uma urbanidade nova, forjada pela Segunda Revolução Industrial. Contraditoriamente, nossa elite intelectual tenta se livrar de sua herança colonial importando novas ideologias de outros países europeus, principalmente da França, com os planos de Haussmann (RISÉRIO, 2013).

Quando o modelo parisiense é importado para o Brasil, vem junto dele um ideal de embelezamento, pautando a remodelação de áreas centrais, que constituiriam os novos espaços de poder e prestígio, por meio de um processo de gentrificação que Risério chama de “renovação da ocupação imobiliária” (RISÉRIO, 2013, p. 197). Contudo, mais do que embelezamento, os projetos higienistas realizados causaram não só a expulsão dos mais pobres, mas um verdadeiro processo de ‘embraquecimento’ da cidade:

A cidade se afrancesou, na pauta da ideologia do branqueamento. Nosso cartão-postal não podia ser uma cidade de ruas tortas, com febre amarela, pardieiros imundos e multidão de pretos e mulatos. Tinha de se europeizar. De se branquear. A expressão “carioca” é tupi: *caryoca*. Significa casa do branco (RISÉRIO, 2017, p. 201).

---

<sup>144</sup> O caso mais emblemático é sem dúvidas o próprio plano de Belo Horizonte, de autoria de Aarão Reis, mas além deles há também as reformas de Saturnino Brito (obras de engenharia sanitária), Pereira Passos (principalmente, engenharia ferroviária) e Prestes Maia em outras capitais do país (MONTE-MÓR, 2006).

Da interseção já conhecida entre classe e raça no Brasil, onde os negros foram historicamente desprovidos de toda e qualquer propriedade — incluindo a própria vida —, vê-se que o planejamento igualmente agiu para reforçar essa segregação espacial. Com isso, entende-se (ou se escancara) a identidade étnica da periferia brasileira. De acordo com Risério (2013), embora a favela tenha nascido antes dessas intervenções urbanísticas, é por meio delas que a periferia se adensa e se espalha. Esse fato reforça claramente o papel que o planejamento pode exercer na manutenção de uma ordem social segregacionista. Disso, é possível inferir que a periferia brasileira nasce com o planejamento e não apesar dele. Assim, os espaços periféricos vão se espalhando pelas cidades brasileiras e, quanto mais intenso o processo de modernização, mais segregado se torna o território (RISÉRIO, 2013). Além das favelas do Rio de Janeiro, proliferaram-se os loteamentos periféricos e cortiços em São Paulo e as diversas vilas em outras cidades do Brasil. No surgimento dessas cidades periféricas, o mais claro sinal de colonialidade se revela na importação seletiva das concepções urbanísticas europeias:

As concepções do urbanismo europeu eram válidas, assimiladas e aplicáveis no horizonte das estruturas viárias — mas se tornavam inválidas, inassimiláveis e inaplicáveis, quando se passava do viarismo para o campo habitacional. A razão? Não vivíamos numa sociedade sólida, rica, industrializada, socialdemocrata — mas num mundo novo, agrário, patrimonialista, sem maiores recursos públicos, fundado no liberalismo econômico, ideologicamente distante de qualquer socialismo. Daí que os princípios do urbanismo, corpus conceitual forjado no hemisfério norte, só venham a ser mobilizados, nessa parte brasileira do Atlântico Sul, de forma seletiva. Amputada (RISÉRIO, 2013, p. 210).

Em linhas gerais, é possível definir, a grosso modo, três tipos de espaços periféricos no Brasil: os loteamentos periféricos, as favelas e as ocupações urbanas. Nesse caso, o conceito de periferia extrapola as limitações topológicas para falar de um contexto de marginalidade que não é só territorial ou geográfica, mas também social, política e econômica. De acordo com arquiteta e pesquisadora brasileira Denise Morado Nascimento (2016), esses espaços apresentam em comum a organização política em busca da segurança da posse, a precariedade de infraestrutura construída sem o apoio do Estado e a autoprodução das moradias como forma de fugir dos altos custos do

aluguel ou dos empréstimos com instituições financeiras. No entanto, os três tipos se distinguem no que se refere ao território e ao modo organizacional como se dá sua ocupação (MORADO NASCIMENTO, 2016).

Nos chamados loteamentos periféricos, tem-se, tipicamente, a figura de um loteador que estabelece, em distintos graus de regularidade (jurídica e urbanística), as bases sob as quais se dará a ocupação do solo. Com condições precárias de acessibilidade a equipamentos e serviços públicos, à infraestrutura, assim como a empregos, esses loteamentos permitem às famílias a aquisição de terrenos distantes das centralidades, mais baratos, onde o processo de autoconstrução da moradia e de luta por melhorias nas condições de urbanidade tem início (MORADO NASCIMENTO, 2016). Nas favelas, tipicamente situadas em áreas mais centrais e residuais da cidade capitalista, tem-se um processo gradual de estabelecimento da ocupação e uma dinâmica que pode eventualmente incluir ou não a aquisição de terrenos por contratos informais de compra e venda. Dada sua localização central, por muito tempo as favelas foram alvos diretos da ação violenta do Estado e ainda hoje são continuamente transformadas por processos de urbanização conduzidos por esse (MORADO NASCIMENTO, 2016). Enquanto esses dois tipos de espaços periféricos são parte do processo histórico de urbanização brasileira, mais recentemente, observou-se a difusão de um terceiro tipo, as chamadas ocupações urbanas. Os espaços em que essas ocorrem são terrenos ou edificações ociosos, portanto, em descumprimento de sua função social tal como estabelecida pela Constituição. A ocupação, organizada por um ou mais movimentos sociais, em geral, é também apoiada por ativistas, voluntários, estudantes e professores universitários. A partir de uma ação inicial rápida, moradias e espaços comuns são gradualmente aprimorados e ampliados com o apoio dessas redes sociais em um processo extenso de mobilização, debates e agendas (MORADO NASCIMENTO, 2016).

No início deste subcapítulo, apresento a autoconstrução, autoprodução e mutirão como três processos distintos de produção de moradia que podem ou não se sobrepor. Essa distinção é necessária, primeiro, para esclarecer algumas imprecisões no uso da autoconstrução e, depois (e principalmente), para pensar nas especificidades do mutirão como prática de fazer-comum dos espaços periféricos brasileiros.

É corriqueiro que se manifeste a ideia de que setenta por cento das cidades brasileira são autoconstruídas (TONUCCI FILHO, 2017). No entanto, o que esses números expressam são, na verdade, os processos de construção encaminhados sem o acompanhamento de um profissional especializado (o arquiteto ou o engenheiro), o que não significa, necessariamente, que foram conduzidos de formas autônomas. Considerar na mesma categoria os processos de autoconstrução dos espaços periféricos e a construção de áreas centrais que carecem de projeto arquitetônico profissional pode apagar um aspecto fundamental para o binômio autoconstrução-autoprodução, que diz respeito à autonomia na produção do espaço.

Quando se trata de processos de produção habitacional nas cidades periféricas, é preciso entender, para além de restrições orçamentarias ou mesmo da falta de conhecimento técnico, que a opção da autoconstrução pode ser igualmente a busca por autonomia nas decisões espaciais — ou seja, a possibilidade de autoproduzir o espaço (MORADO NASCIMENTO, 2016). No caso das ocupações urbanas, parte dessa autonomia se refere também a um processo de construção política, conforme explica a arquiteta e pesquisadora brasileira Marcela Silvano Brandão Lopes (2016):

Pode-se afirmar que todas as ocupações urbanas configuram um movimento contra hegemônico [sic] e de invenção potente pelo direito à cidade e, como tal, atuam como resistência a uma organização fundiária excludente e a políticas institucionais. O que se observa nesses movimentos de ocupação é que a autonomia não é um objetivo a ser atingido, mas é algo que já existe no processo em si. Mesmo que haja coordenação e lideranças fortes nos grupos de moradores, há sempre processos decisórios específicos e singulares (LOPES, 2016, p. 31).

Embora seja necessário reconhecer que essa busca se dá em contextos de grande carência material e por força da necessidade mais do que por escolha, segundo Kapp *et al* (2012, [s.p.]), ainda assim a autonomia desses moradores é uma vantagem, enquanto o real problema está na “falta de acesso aos recursos financeiros, técnicos e jurídicos”. É a partir dessa falta que normalmente opera o mutirão. Nesse caso, especialmente para as ocupações urbanas, o mutirão se torna prática recorrente para a autoprodução dos espaços coletivos e de infraestruturas com apoio de uma rede externa que provê ou ajuda a organizar os recursos materiais e imateriais necessários para sua execução. Esta é, aliás, outra distinção importante a ser feita sobre a construção das moradias nas

ocupações. Um levantamento feito por Morado Nascimento (2016) mostra que esse esforço coletivo está normalmente atrelado aos espaços que já são de uso comum. As casas, por sua vez, em sua maior parte, são construídas pelo próprio núcleo familiar, sendo que na maioria dos casos um dos moradores já tem experiência prévia com construção civil. De dez entrevistas feitas com moradores e moradoras da Ocupação Eliana Silva, em Belo Horizonte, apenas uma havia sido construída em regime de mutirão e uma por meio de mão de obra contratada. As oito restantes haviam sido construídas pela própria família.<sup>145</sup>

Analisando o comum urbano na periferia, ilustrado pelo cenário múltiplo das ocupações por moradia, em Belo Horizonte, Tonucci Filho (2017) aponta para o processo de gestação das práticas de fazer-comum no âmbito da vida cotidiana e para suas bases na apropriação, no uso e na autogestão do espaço. Diferentemente dos espaços públicos, normalmente reconhecidos como ‘formais’ — planejados, produzidos, mantidos e vigiados pelo poder público e claramente distinguíveis em termos de marcas espaciais prático-sensíveis —, o autor observa nos espaços coletivos das ocupações — precariamente estruturados, incompletamente organizados, fluidamente delimitados e informalmente produzidos e apropriados, através da cooperação e compartilhamento — a riqueza de práticas de produção do comum e de formulações alternativas de propriedade.

E se o mutirão é tido como uma forma de fazer-comum das ocupações, então como ele se constitui? Quais suas especificidades e porque nelas se entrevê tanta potência? Antes de mais nada, atendendo à premissa de reciprocidade necessária para construir algo em conjunto — que é própria do comum —, o mutirão como fazer-comum implica não só a autoconstrução mas necessariamente a autoprodução do espaço — ou seja, o processo não é só sobre a independência na execução de um projeto pré-determinado por terceiros (o que constituiria em um simples mutirão), mas requer

---

<sup>145</sup> Uma exceção a essa lógica está no trabalho realizado pelo grupo Arqitetas Sem Fronteiras (AsF), com o projeto “Arquitetura na Periferia”. Nele, por meio de mutirões e cursos de construção, há o auxílio e a capacitação de mulheres para a autoprodução de suas próprias casas. Nesse caso, os mutirões adotam um formato específico de aula e a autonomia é pensada não só para a tomada de decisões, mas também para a independência na execução. Ver mais em: <https://www.arqiteturanaperiferia.com.br>.

igualmente a autonomia na decisão. Além disso, o fazer-comum das ocupações apresenta uma série de particularidades.

Uma primeira particularidade está na comunidade que ele constitui, que extrapola a própria comunidade da ocupação. A rede de apoio criada por meio dessas experiências que, na maior parte das vezes, conta com a participação de alunos, pesquisadores e professores da universidade, além de outros colaboradores, forma uma comunidade específica que constrói relações sociais intermitentes e extrapola a discussão da construção em si. Nesse aspecto, mais uma vez fica clara a limitação da interpretação de Oliveira (2006, p. 73), para quem o mutirão é prática apenas de desempregados e a comunidade é ilusória, pois “não resiste um dia depois de concluídas as casas, para obrigar cada um a doar o próprio trabalho”.

Uma segunda particularidade está nos pressupostos de autonomia que se formam a partir dela. Nesse caso, além de uma autonomia individual na autoprodução do próprio espaço residencial, o que se vê é uma autonomia coletiva de decisão, distribuída pela comunidade múltipla que se forma a partir desse processo (o que não quer dizer que todos os seus membros tenham a autonomia individual na decisão). Essa autonomia é entendida, de acordo com Kapp *et al* (2012, [s.p.]) “como o direito e a capacidade de os grupos definirem as normas que regem a produção do seu espaço” conformando, nesse caso, mais do que uma simples (ou mandatória) participação popular, em que os moradores são convidados a opinar nas decisões dos profissionais ou do próprio Estado. Nesse caso, a autonomia implica que são os profissionais (ou eventualmente o Estado) os “convidados” (KAPP *et al*, 2012).

Uma terceira particularidade do fazer-comum, no mutirão, refere-se à construção de um saber-comum que é gerado pelas informações trocadas por meio das práticas sociais (MORADO NASCIMENTO, 2016). Esse saber-comum envolve o conhecimento acumulado de cada experiência individual, potencializado pela diversidade da comunidade constituída e no campo da autoconstrução compreende uma série de conhecimentos referentes a tecnologias, materiais, técnicas construtivas, formas de execução e gestão de processo e recursos (MORADO NASCIMENTO, 2016). Por vezes, esses saberes são também formas de questionar e subverter hierarquias do campo científico acadêmico ou mesmo certos valores estéticos e formais, desafiando formas de colonialidade territorial.

O fazer-comum da ocupação, entretanto, não necessariamente se circunscreve em formatos de autogestão para “além do mercado ou do Estado”. No decorrer da autoprodução dos espaços da ocupação, coletivos ou individuais, tanto imperativos mercadológicos podem acabar aparecendo — como a contratação de serviços e, em casos mais complexos, a transformação da própria casa em mercadoria — quanto a reivindicação pelo Estado é uma pauta presente. De acordo com depoimento do ativista e político brasileiro Leonardo Péricles (2016), morador da Ocupação Eliana Silva e coordenador do Movimento de Lutas nos Bairros, Vilas e Favelas:

Contradições existem, essa aparente liberdade de construir, de conquistar o lote e agora “construir minha casinha” tem muito de positivo, mas por ser mais uma das “liberdades” dentro de um sistema altamente desigual, isso acaba sendo aparente em muitos casos. (...) a luta pela moradia deve ser organizada, devemos exigir recursos públicos para melhoria do que já existe e programas permanentes de construção de moradias dignas. Essas lutas devem estar sempre ligadas às outras, por direitos, priorizando as mobilizações, as passeatas, ocupações, como forma de acumular forças para exigir a ação do estado com políticas permanentes (PÉRICLES, 2016, p. 121).

Dadas as contradições, os esforços coletivos na ocupação deixam de ser em alguma medida um comum? Retomo aqui a discussão iniciada na introdução do segundo capítulo: se toda ação política nova inventa sua linguagem por meio das experiências e análises passadas, o que a experiência das ocupações nos ensina sobre o comum? A quem pertenceu até agora o monopólio dessa invenção? Espera-se que as provocações colocadas nessas páginas ajudem a ampliar esse diálogo.





**SOBRE CONCLUIR (OU CONTINUAR)**



Quando a crítica literária e ativista indiana Gayatri Spivak (2010) se indaga se *Pode o Subalterno Falar?*, ela está questionando, ao mesmo tempo, o poder de expressão e as possibilidades políticas do sujeito subalterno, e também a própria tentativa de representação desse sujeito. A representação, tal como colocada pela autora, refere-se tanto ao ato de falar por alguém quanto a uma suposta capacidade de conhecer sua realidade. Para o exercício acadêmico — no campo das ciências sociais, pelo menos — essa representação é quase sempre elemento central: estamos constantemente interpretando realidades distintas das nossas, algumas vezes com certo distanciamento, outras com bastante engajamento pessoal, mas sempre da posição de quem fala sobre algo que é do outro. Nem mesmo o esforço decolonial escapa dessa contradição.

Isso quer dizer que, mesmo esta pesquisa — as relações que ela constrói e o campo que ela expõe — está atravessada por suas próprias formas de colonialidades, de representação da subalternidade e de marginalização. Um pouco, como disse, por limitações do próprio exercício acadêmico; outro tanto, por colonialidades que são do meu próprio pesquisar, afinal, não estou alheia a elas. Contudo, como deixo claro na introdução do trabalho, e espero que também no seu decorrer, o exercício decolonial não se encerra num texto acadêmico, assim como decolonizar o comum não é uma tarefa que se encerra por aqui. Mais do que uma ruptura, a crítica decolonial é um trajeto que, como afirma Dussel (2016), requer amadurecimento, tempo, retorno ao que já se sabia e dava como certo, e o esforço duplo de olhar para dentro e para o que é próprio de nossa cultura sem deixar de captar aquilo que é externo e hegemônico, sejam os registros, as vivências ou as teorias.

Na crítica colonial, de forma geral, a relação estabelecida entre colonizadores e colonizados expõe uma condição clara de hierarquia, por isso me reporteí diversas vezes à essa posição acadêmica ‘subalterna’ como forma de expor colonialidades. Mas a subalternidade não é uma categoria homogênea de análise. Ela é um campo de relações em constante movimento e não pode ser usado para definir um contexto perpetuamente marginalizado (SPIVAK, 2010). Minha posição acadêmica não é sempre marginal. Em um país como o nosso, em que a educação é ainda privilégio de poucos, diria inclusive que minha posição é muito mais de privilégios. Do mesmo modo, entretanto, que posso afirmar que como mulher e mãe estou sim às margens do universo acadêmico, onde as métricas de produção parecem cada vez mais engolir as possibilidades de uma produção do conhecimento coletiva e engajada.

Numa perspectiva metodológica, ao assumir a posição de um ‘sujeito subalterno’, num quadro acadêmico global, busquei refletir exatamente sobre as possibilidades e a força do meu local de enunciação e, igualmente, em como fazer para que *pudesse falar* sobre ele. Marcar essa minha posição não só reforça a impossibilidade de um pesquisador neutro e alijado de seu objeto de trabalho — como defendia o ideário positivista moderno —, como permite assumir que as leituras acumuladas e as experiências vividas durante os quatro anos de doutorado, tantas delas ausentes no texto, transformaram não só os rumos da pesquisa, mas igualmente a minha prática e minha ética profissionais, e por isso estão, de certo modo, sempre presentes, mesmo que implicitamente. Principalmente, tomar a descolonialidade como forma de fazer pesquisa possibilita expor, no registro que fica dessa experiência (ou seja, no próprio texto da tese), que o doutorado pode ser, mais do que uma etapa de crescimento profissional, uma fase de transformação pessoal intensa (e normalmente é).

Embora o esforço de decolonizar o comum tenha revelado um caminho complexo, decolonizar o *processo*, e questionar meus métodos, minhas formas de fazer-pesquisa e a construção do conhecimento, se provou ainda mais difícil e por isso mesmo necessário. As mudanças no meu fazer pesquisa me levaram, por exemplo, a buscar o olhar atento aos discursos de representação de outros sujeitos e o esforço consciente em reconhecer essas outras realidades em toda sua contradição, sempre na admissão da minha interpretação pessoal — e por isso política, afetiva e incompleta — dos fatos. Isso tudo sem deixar de entender o comum em todas as suas vertentes, nos mais variados campos de enunciação. A forma que descobri para materializar todas essas intenções foi a de costurar variadas versões de diversas histórias e com elas recriar uma própria, minha, sempre destacando as vozes que me conduziam na narrativa, suas fontes, suas intenções, seus silenciamentos e suas faltas.

Devido a meu ‘recorte’ de pesquisa, na interseção entre três temas tão amplos — a crítica decolonial, o comum e a história brasileira —, muita coisa importante deixou de ser contemplada, tanto sobre o comum, quanto sobre a história do Brasil. Sobre o comum como aporte teórico, prática e principalmente como princípio de luta, é preciso reconhecer que nem todas as permanências de colonialidades identificadas foram devidamente contempladas ou resolvidas. As colonialidades discutidas aqui indicam, entretanto, caminhos por onde o debate pode e deve continuar. Sobre a história do Brasil, a escravidão (tanto de indígenas quanto de diferentes povos do continente Africano) é com certeza o silêncio mais desconcertante, faltou fôlego — e talvez um tanto de foco — para considerar a questão racial com a devida

profundidade. Por fim, a escolha de certos autores e vozes, em detrimento de outras, limitam o alcance do argumento no que diz respeito às vivências indígenas, contada majoritariamente com a interlocução de pesquisadores não-indígenas. Para essas ausências, espero que sinalizá-las seja o bastante para reconhecer a importância de encaminhá-las, por outros trabalhos, continuações.

Por fim, nenhuma definição sobre o fazer pesquisa me parece mais apropriada para descrever o processo atravessado na escrita desta tese do que a oferecida pelo professor Cássio Hissa (2013, p. 17), quando diz que “a pesquisa é o movimento que deveremos fazer na direção da construção da consciência de ignorâncias nossas”. Pois, neste trabalho, eu definitivamente busquei, mais do que me aprofundar nas coisas que sabia previamente, aventurar-me por entre tantas outras que desconhecia. Ao recontar as diferentes histórias brasileiras nesses ensaios, por meio dessa série de reedições e de reconstruções, todas elas entrecortadas por questões teóricas diversas, espero ter contribuído não só para avançar numa discussão metodológica sobre a pesquisa decolonial, mas igualmente para lançar um novo olhar para o conceito do comum. Darcy Ribeiro, na introdução de *O Povo Brasileiro*, faz questão de registrar a distância abismal entre aquilo que se alcança e aquilo que se pretende em qualquer tarefa acadêmica. De início, achei que reconhecer essa limitação era fundamental para terminar. Mas se passo a admitir que a pesquisa, muito mais que uma forma de ensinar, é uma forma de aprender e de se descobrir pesquisadora, então acho que reconhecê-la é o primeiro passo para continuar.

## REFERÊNCIAS

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeus Breda. São Paulo: Autonomia Literária; Elefante, 2016, 265p.

ADAMS, C. As roças e o manejo da Mata Atlântica pelos caiçaras: uma revisão. **Interciência**, v. 25, n. 3, 2000, pp. 143-150.

ALCANTARA FILHO, J.; FONTES, R. A formação da propriedade e a concentração de terras no Brasil. **Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada**, v. 4, n. 7, jul.-dez. 2009, pp.63-85.

ALIGICA, P. D. Institutional Diversity and Political Economy. **The Ostroms and Beyond**, New York: Oxford University Press.

ALLEGRETTI, M. A construção social de políticas públicas. Chico Mendes e o movimento dos seringueiros. **Desenvolvimento e meio ambiente**, v. 18, 2008.

AMARAL, L.; SZANIECKI, B.; TIBOLA, T. Co-design no Rio de Janeiro: experimentando o espaço público como espaço comum. **ENANPUR**, v. 17, n. 1, **Anais [...]**, 2017.

AMARO, F.; HELAL, R. G. O público, o comum e o privado na dinâmica dos jogos olímpicos. **Revista Mídia e Cotidiano**, v. 6, n. 6, 2015, pp. 66-85.

AMORIM, Tomaz. Afroperspectividade: por uma filosofia que descoloniza — entrevista com o doutor em filosofia e professor da UFRRJ, Renato Nogueira. *In*: GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **Geledés**. Brasil, 12 jul. 2015. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>. Acesso em: 13 ago. 2018.

ANDRADE, I. *et al.* Espécies arbóreas utilizadas por pescadores para a construção de jangadas, Área de Proteção Ambiental Costa de Itacaré-Serra Grande, Bahia, Brasil. **Rodriguésia**, Rio de Janeiro, v. 67, n. 1, p. 45-54, mar. 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/2175-7860201667104>. Acesso em: 16 nov. 2019.

ANDRADE, O. Manifesto Antropófago e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11, Brasília, maio-ago. 2013, pp. 89-117.

BALTAZAR, A. P.; KAPP, S.; NOGUEIRA, P. Arquiteto sempre tem conceito — esse é o problema. IV PROJETAR: Projeto como investigação: antologia. **Anais [...]**. São Paulo: Altermarket, 2009.

BARBOSA V. O. A caminho dos babaçuais: gênero e imaginário no cotidiano de trabalhadores rurais no Maranhão. *In*: WOORTMANN, EF; HEREDIA, B; MENASHE, R. **Coletânea sobre estudos rurais e gênero**. Brasília, DF, 2006.

BASTOS, A. F. S.; CORDEIRO, A. T.; MELLO, S. C. B. Aqui é a nossa praia! Apropriação e uso da avenida paulista no contexto de políticas de desenvolvimento urbano. **urbe** — Revista Brasileira de Gestão Urbana, v. 11, 2019.

BECKER, B; STENNER, C. **A floresta redesenhada, um futuro para a Amazônia**. 2008.

BHABHA, H. **The location of culture**. Nova York: Rutledge, 1994.

BIESKI, I. **Unha de Gato**. Cuiabá (MT); Lavras (MG): Univesidade Federal de Lavras, jan. 2005. Disponível em: [https://www.ppmac.org/sites/default/files/unha\\_de\\_gato.pdf](https://www.ppmac.org/sites/default/files/unha_de_gato.pdf).

BISPO, A. **Colonização, Quilombos: modos e significações**. Brasília: 2015, 150p.

BISPO, A. Somos da terra. **PISEAGRAMA**, Belo Horizonte, n.12, 2018, pp. 44-51.

BLOMLEY, Nicholas. **Unsettling the city: urban land and the politics of property**. New York; London: Routledge, 2014.

BOLLIER, D. **Think like a commoner: a short introduction to the life of the commons**. GabriolaIsland: New Society Publishers, 2014.

BORCH, C; KORNBERGER, M. (ed.). **Urban Commons: Rethinking the City**. Routledge: London, 2015.

BRAGA, P. A patente que veio do índio. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 01 jun. 1997. +mais!. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/6/01/mais!/28.html>. Acesso em: 01 nov. 2019.

BRAGA, S. Prólogo. *In*: DOS SANTOS, T. **Desenvolvimento e Civilização: Homenagem a Celso Furtado**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016, pp. 09-12.

BUCHANAN, I. **Dictionary of Critical Theory**. New York: Oxford University Press, 2010, 500p.

BUENO, C.; CERVO, A. **História da política exterior do Brasil**. 4. ed. Brasília: Editora UnB, 2002.

CALDEIRA, C. **Mutirão: formas de ajuda mútua no meio rural**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

CARMO, A. V. **A produção do espaço público sob a perspectiva da criação de comuns urbanos: estudo de caso do Parque Bom Retiro em Curitiba**. 2019. Dissertação (Mestrado em Planejamento Urbano) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

CARNEIRO, S. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese (Doutorado em Educação) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CARNEIRO, S. Epistemicídio. *In*: GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **Geledés**. Brasil, 04 set. 2014. Disponível em: <http://www.geledes.org.br/epistemicidio/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

CÉSAIRE, A. **Discours sur le colonialisme**. Paris: Éditions Réclame, 1950.

CHATURVEDI, V. Introduction. *In*: CHATURVEDI, V. **Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial**. Londres: Verso Books, 2012, 364p.

CORRÊA, T. **O golpe e a produção do espaço**. 2018. Monografia (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) — Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018.

COSTA, A; SARDENBERG, C. Teoria e práxis feministas na academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras. **Revista Estudos feministas**, n. especial, 2º sem. 1994, Colóquio Internacional Brasil, França, Quebec, pp. 387-400.

COSTA, C. A escravidão nas Américas. *In*: GELEDÉS INSTITUTO DA MULHER NEGRA. **Geledés**. Brasil, 31 jul. 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/escravidao-nas-americas/>. Acesso em: 18 out. 2019.

COSTA, H. S.; TONUCCI FILHO, J. B. M. O comum e a metrópole brasileira: além do impasse da reforma urbana? ENANPUR, v. 17, n. 1, **Anais [...]**, 2017.

COSTA, S. **A questão agrária no Brasil e a bancada ruralista no Congresso Nacional**. 2012. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

COTA, D. **A parceria público-privada na política urbana brasileira recente: reflexões a partir da análise das operações urbanas em Belo Horizonte**. 2010. Tese (Doutorado em Geografia) — Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

CRUZ, M. O novo vocabulário do Comum—ensaio para uma leitura pós-colonial. ENANPUR, v.17, n. 1, **Anais [...]**, 2017.

CRUZ, M. **Vazio-Heterotopia: entre a especulação e a produção do comum**. 2017. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) — Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

CRUZ, M. M.; TONUCCI FILHO, J. B. M. O comum urbano em debate: dos comuns na cidade à cidade como comum? **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, v. 21, n. 3, 2019, p. 487.

CURIEL, O. Los aportes de las afrodescendientes: la teoría y la práctica feminista. Desuniversalizando El sujeto “Mujeres”. In: **Perfiles del Feminismo Iberoamericano**, vol. III, Buenos Aires, 2007, Catálogos.

DARDOT, P; LAVAL, C. **Común, ensayo sobre la revolución em el siglo XXI**. Tradução de Alfonso Díez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015, 665p.

DARDOT, P.; LAVAL, C. O Comum: um ensaio sobre a revolução no século 21. Tradução de Renan Porto. In: REDE UNIVERSIDADE NÔMADE. **UniNômade Brasil**, Brasil, 24 nov. 2016. Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/3294/>. Acesso em: 23 out. 2017.

DE ANGELIS, M; STAVRIDES, S. On the Commons: A Public Interview with Massimo De Angelis and Stavros Stavrides. **E-Flux Journal**, v. 17, jun-aug. 2010.

DE ANGELIS, M. **The beginning of History: Value Struggles and Global Capital**. London: Pluto Press, 2007.

DE SOTO, P. **De Istambul a Rio de Janeiro, as lutas pelo comum nas cidades rebeldes**. Amanhã Vai Ser Maior: o levante da multidão no ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014, pp. 143-158.

DELGADO, Y.; RUIZ, A. Colonialidad Territorial: Para analizar a Foucault em el marco de la desterritorialización de la metrópole. Notas desde la Habana. **Revista Tabula Rasa**, n. 16, Bogotá, jan.-jun. 2012, pp.139-159.

DELGADO, Y.; RUIZ, A. Hacia una teoría urbana transmoderna y decolonial: una introducción. **Polis, Revista Latinoamericana**, n. 37, 2014, 19p. Disponível em: <http://polis.revues.org/9891>. Acesso em: 30 set. 2016.

DELLENBAUGH, M.; KIP, M.; BIENIOK, M.; MULLER, A. K.; SCHWEGMANN, M. (ed.). **Urban commons: moving beyond state and market**. Basel: Birkhäuser Verlag GmbH, 2015.

DIEGUES, A. *et al.* **Biodiversidade e comunidades tradicionais no Brasil**. São Paulo: Nupaub/USP; Probio/MMA; CNPq, 1999.

DIEGUES, A. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: Nupaub/USP, 2000.

DIEGUES, A. Repensando e recriando as formas de apropriação comum dos espaços e recursos naturais. In: DIEGUES, A; MOREIRA, A. **Espaços e recursos naturais de uso comum**. São Paulo: Nupaub/USP, 2001.

DIÉGUES JÚNIOR, M. Propriedade e uso da terra na *plantation* brasileira. **Revista Geográfica**, v. 22, n. 48, 1958, pp. 66-100.

DOS SANTOS, T. **Desenvolvimento e Civilização: Homenagem a Celso Furtado**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2016.

DOS SANTOS, T. **Teoria da dependência** – balanço e perspectivas. Reedição Ampliada. Florianópolis: Editora Insular, 2018, 232p.

DULCI, L. **O que professores universitários aposentados de Nova York têm a ver com a expropriação de pequenos agricultores no nordeste brasileiro?** 2017. Disponível em: <http://indebate.indisciplinar.com/2017/08/21/o-que-professores-universitarios-aposentados-de-nova-york-tem-a-ver-com-a-expropriacao-de-terras-de-pequenos-agricultores-no-nordeste-brasileiro/>. Acesso em: 21 nov. 2019.

DURKHEIM, E. **Le Socialisme**. Paris: Félix Alcan, 1928.

DUSSEL, E. **La pedagogia latinoamericana**. Bogotá: Nueva America, 1980.

DUSSEL, E. **Para una ética de la liberación latinoamericana**. Buenos Aires: SigloVeintiuno Editores, 1973, v. I-II.

DUSSEL, E. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. Trad. Rodrigo de Freitas Espinoza. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, 2016, pp. 51-73.

ENCICLOPÉDIA DELTA UNIVERSAL. **Enciclopédia Delta Universal**. Rio de Janeiro: Editora Delta, 1987, 15 volumes.

ESCOBAR, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER; CLACSO. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. **Perspectivas latino-americanas**, 2005, pp. 118-142.

FANON, F. **Peau Noire, masques blancs**. Paris: Éditions du Seuil, 1952.

FEDERICI, S. **Caliban and the Witch: Women, the Body and Primitive Accumulation**. New York: Autonomedia, 2014.

FEDERICI, S. Feminism and the Politics of the Common in an Era of Primitive Accumulation. 2010. *In*: FEDERICI, S. **Revolution at point zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle**. Oakland (CA): PM Press, 2012.

FEDERICI, S. The reproduction of Labor Power in the Global Economy and the Unfinished Feminists Revolution. 2008. *In*: FEDERICI, S. **Revolution at point zero: Housework, Reproduction and Feminist Struggle**. Oakland (CA): PM Press, 2012.

FERGUNSON, F. (ed.). **Make\_Shi City: Renego — a ng the Urban Commons**. Berlin: Jovis Verlag, 2014.

FERNANDES, J. A. Violência e mestiçagem: a origem da família brasileira na obra de Darcy Ribeiro. **Revista Antropológicas**, v. 15, n. 1, 2011.

FERRO, S. Nota sobre “O vício da virtude”. **Novos estudos**, Centro Brasileiro de Análise e Planejamento — CEBRAP, São Paulo, n. 76, 2006, pp. 229-234.

FIX, M. A “**fórmula mágica**” da parceria público-privada: Operações Urbanas em São Paulo. Urbanismo: dossiê São Paulo-Rio de Janeiro. Campinas: PUCCAMP/PROURB, 2004, p. 185-198.

FONTES, A. S.; TILL, J. R. Casa da Mãe Santana: Casa da Mãe Santana. **RUA**, v. 25, n. 1, 2019.

FOSTER, S.; IAIONE, C. The city as a commons. **Yale Law and Policy Review**, New Haven, CT, v. 34, n. 2, 2016 (2015). Disponível em: <http://ssrn.com/abstract=2653084>. Acesso em: 20 mar. 2016.

FRANZONI, J; HOSHINO, T. Parceiros da desapropriação: a MP 700 e a invenção da utilidade público-privada. **ObservaSP**, São Paulo, v. 2, 2016.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. 12. ed. São Paulo: L&PM, 1999.

GANDHI, L. Introduction. In: GANDHI, L. **Postcolonial theory: A critical introduction**. NY: Columbia University Press, 2018.

GIBSON, C.; GRAHAM, J. **The End of Capitalism** (as we knew it). Oxford: BasilBlackwell, 1996.

GOMES, A. M.; KOPENAWA, D. O. Cosmo Segundo os Yanomami: Hutukaraand Urihi. **Revista UFMG**, pp. 142-159, 2015.

GOMES, F. Quilombos — Remanescentes de Quilombos. In: SCHWARCZ, L. GOMES, F. (org.). **Dicionário da Escravidão e Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988, pp. 69-82.

GROSGOUEL, R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Tradução de Inês Martins Ferreira. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n. 80, 2008, pp.115-147.

GRÜNBERG, G.; MELIÀ, B. Guarani Retã 2008: Povos Guarani na Fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. Brasil: Centro de Trabalho Indigenista, 2008.

GUARDIOLA-RIVERA, O. **What if Latin America ruled the world?** — how the South will take the North through the 21st century. USA: Bloomsbury Publishing US, 2010.

GUNDER FRANK, A. O imperialismo e a transformação dos modos de produção na Ásia, África e América Latina, 1870-1930. In: GUNDER FRANK, A. **Acumulação dependente e**

**subdesenvolvimento** — repensando a teoria da dependência. São Paulo: Editora Brasiliense, 1980, pp. 174-209.

HALL, S. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Tradução Adelaine La Guardia Resende. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003, 434p.

HALL, S. When Was “The Post-Colonial”? Thinking at the limit. *In*: CHAMBERS, J.; CURTIS, L. (org). **The Post-Colonial Question**: Common Skies, Divided Horizons. Londres: Editora Routledge, 1996, p. 242-259.

HARDIN, Garret. The tragedy of the commons. **Science**, n. 162, 1968.

HARDT, M; NEGRI, A. **Multidão**. Rio de Janeiro: Record, 2005, v. 18.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Commonwealth**. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

HARVEY, D. A acumulação via espoliação. *In*: HARVEY, D. **O novo imperialismo**. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp.115-148.

HARVEY, D. The creation of the urban commons. *In*: HARVEY, D. **Rebel cities**: from the right to the city to the urban revolution. London, New York: Verso, 2012.

HARDEY, David. **Rebel cities**: from the right to the city to the urban revolution. London, New York: Verso, 2012.

HATHAWAY, D. A biopirataria no Brasil. *In*: NURIT BENSUSAN (org.). **Seria melhor mandar ladrilhar?** — biodiversidade como, para que e por quê. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002, pp. 181-192.

HISSA, C. **Entrenotas**: compreensões de pesquisa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013, 197p.

HOLANDA, S. B. **Raízes do Brasil**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1969, 155p.

HOLSTON, J. Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, ano 8, n. 21, 1993, pp. 68-89.

HORI, P. **Práticas urbanas transformadoras: o ativismo urbano na disputa por espaços públicos na cidade de São Paulo**. 2018. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

HURON, A. **Theorising the urban commons**: New thoughts, tensions and paths forward. 2017.

IZIQUÉ, C. A união faz a força: países da bacia amazônica articulam medidas conjuntas para proteger a biodiversidade. **Pesquisa FAPESP**, São Paulo, edição 114, ago. 2005. Disponível

em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/2005/08/01/a-uniao-faz-a-forca/>. Acesso em: 01 nov. 2019.

KAPP, S. *et al.* Arquitetos nas favelas: três críticas e uma proposta de atuação. In: **Anais do IV Congresso Brasileiro e III Congresso Ibero-Americano** sobre Habitação Social: Ciência e Tecnologia. Florianópolis: PósArq / UFSC, 2012, s.p. Disponível em: [http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/01\\_biblioteca/arquivos/kapp\\_12\\_arquitetos\\_nas\\_favelas.pdf](http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/01_biblioteca/arquivos/kapp_12_arquitetos_nas_favelas.pdf). Acesso em 31 jan. 2020.

KIP, M. Moving beyond the city: conceptualizing urban commons from a critical urban studies perspective. In: DELLENBAUGH, M.; KIP, M.; BIENIOK, M.; MULLER, A. K.; SCHWEGMANN, M. (ed.). **Urban commons: moving beyond state and market**. Basel: Birkhäuser Verlag GmbH, 2015.

KLEIN, H. Demografia da escravidão. In: SCHWARCZ, L.; GOMES, F. **Dicionário de escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

KLEIN, N. Reclaiming the commons. **New Left Review**, 2001, pp. 81-89.

KORNBERGER, Martin; BORCH, Christian (ed.) **Urban Commons: Rethinking the City**. London: Routledge, 2015.

KRATZWALD, B. Urban Commons — Dissident Practices in Emancipatory Spaces. In: DELLENBAUGH M. *et al.* (ed.). **Urban Commons: Moving Beyond State and Market**. Berlin: Birkhauser Press, 2015.

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Biblioteca CLACSO, set. 2005. (Colección SutSur).

LEFEBVRE, Henri. **A revolução urbana**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

LÉRY, J. Viagem à terra do Brasil. São Paulo: Martins, 1960 (Biblioteca Histórica Brasileira, v. 7).

LENCIONI, S. Acumulação primitiva: um processo atuante na sociedade contemporânea. **Confins** — Revista Franco-Brasileira de Geografia, n. 14, 19 mar. 2012, 9p. Disponível em: <http://journals.openedition.org/confins/7424>. Acesso em: 20 out. 2019.

LINEBAUGH, P. **Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance**. Oakland: PM Press, 2014, 289p.

LINEBAUGH, P. **The Magna Carta Manifesto: Liberties and commons for all**. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2008, 352p.

LOPES, M. S. B. Artesanias na cidade autoconstruída. In: MORADO NASCIMENTO, D. **Saberes [auto] construídos**. Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016, pp. 31-42.

- LUGONES, Maria. Colonialidad y Género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, jul.-dic. 2008, pp. 73-101.
- LUNTZ, M. Uncommon Claims to the Commons: Homeless Tent Cities in the US. *In*: DELLENBAUGH M. *et al.* (ed.). **Urban Commons: Moving Beyond State and Market**. Berlin: Birkhauser Press, 2015.
- MAIA, M. R. S.; PENA, O. H. M; RENA, N. S. A. Natureza urbana e tecnopolíticas indisciplinadas. **Periódico Técnico e Científico Cidades Verdes**, v. 3, n. 7, 2015.
- MAGALHÃES, F. N. C.; TONUCCI FILHO, J. B. M. A metrópole entre o neoliberalismo e o comum: disputas e alternativas na produção contemporânea do espaço. **Cadernos Metrôpole**, v. 19, n. 39, 2018, pp. 433-454.
- MAGALHÃES, F. Thinking from June 2013 in the Brazilian Metropolis: New Urban Political Assemblages, Old State-Society Relations. *In*: LAWSON, V.; ELWOOD, S. **Relational Poverty Politics**, University of Georgia Press, 2018, pp.149-165.
- MALERBA, J. Em busca de um conceito de historiografia. **Varia historia**, n. 27, 2002.
- MARQUES, G. Do índio gentio ao gentio bárbaro: usos e deslizes da guerra justa na Bahia seiscentista. **Revista de História**, São Paulo, n. 171, jul.-dez. 2014, pp. 15-48. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-83092014000200015&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092014000200015&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 01 out. 2019.
- MARINI, R. M. A acumulação capitalista mundial e o subimperialismo. **Revista Outubro**, n. 20, 2012, pp. 27-70.
- MARX, K. A assim chamada acumulação primitiva. *In*: MARX, K. **O capital** — Livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017 (1867).
- MAYER, J. **O comum no horizonte da metrópole biopolítica**. 2015. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) — Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- MEMMI, A. **Portrait du Colonisé précédé de Portrait du Colonisateur**. Paris: Éditions Bouchet, 1957.
- MENDES, L. As novas fronteiras da gentrificação na teoria urbana crítica. **Revista Cidades**, v. 12, n. 20, 2015.
- MENDES, A. **Para além da “Tragédia do Comum”**: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. 2012. Tese. (Doutorado em Direito) — Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- MIGNOLO, W. Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? **Latin America Research Review**, Latin American Studies Association, v. 28, n.

3, 1993, pp. 120-134. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2503613>. Acesso em: 23 out. 2017.

MIGNOLO, W. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Argentina: Ediciones del signo, 2010, 126p.

MIGNOLO, W. Novas reflexões sobre “Ideia da América Latina”: a direita, a esquerda e a opção descolonial. **Caderno CRH**, v. 21, n. 53, 2008, pp. 239-252.

MIGNOLO, W. Postoccidentalismo: el argumento desde América Latina. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; MENDIETA, E. (coord.) **Teorías sin disciplina**: latino americanismo, poscolonialidad y globalización en debate. México: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

MIGNOLO, W. “Un Paradigma Outro”: Colonialidad Global, Pensamiento Fronterizo Y Cosmopolitanismo Crítico. **Dispositio**, v. 25, n. 52, 2005, pp.127-146.

MIGNOLO, W. **The communal and the decolonial**. Berlim: Turbulence, 2018.

MIGNOLO, W. Coloniality. In: **The darker side of western modernity**: global futures, decolonial options. Durham; London: Duke University Press, 2011, pp. 01-24.

MOHANTY, C.T. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. **Boundary 2**, v. 2, n. 13, On Humanism and the University I: The Discourse of Humanism, 1984, pp. 333-358.

MONTE-MÓR, R. As teorias urbanas e o planejamento urbano no Brasil. In: CAMPOLINA, C.; CROCCO, M. **Economia Regional e Urbana**: contribuições teóricas recentes. Belo Horizonte: CEDEPLAR/UFGM, 2006, pp. 61-85.

MORADO NASCIMENTO, D. **Saberes [auto] construídos**. Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

MOURA, C; MOURA, S. **Dicionário da escravidão negra no Brasil**. São Paulo: EdUsp, 2004.

MOURA, C. **Quilombos**: resistência ao escravismo. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MOURA, C. **Rebeliões da Senzala**: quilombos, insurreições, guerrilhas. [S.l.]: Edições Zumbi, 1988.

MUMFORD, L. **A cidade na história**: suas origens, transformações e perspectivas. Tradução de Neil R. da Silva. 5. ed. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008, 812p.

MURRIETA, R. **Diet and subsistence: changes in three caboclo populations on Marajó Island, Amazonia, Brazil**. 1994. Thesis (Master of Arts) — University of Colorado, 1994.

NAVARRO, M. El mito de la Malinche en la obra reciente de escritoras hispano-americanas. **Mitologías Hoy**, Barcelona, n. 4, inverno 2011, pp. 5-14.

NOGUERA, R. O conceito de dribble e o dribble do conceito: analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia. **Revista Z Cultural**, v. 8, n. 2, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

NOVAES, A. A Terra Brasilis como Terra Incógnita. **Revista Carbono**, n. 1, dossiê, 2012. Disponível em: <http://revistacarbono.com/artigos/01a-terra-brasilis-como-terra-incognita/>. Acesso em: 10 dez. 2019.

OLIVEIRA, F. **A economia brasileira: crítica à razão dualista**. Petrópolis, Vozes/Cebrap, 1981. (publicado originalmente em Estudos Cebrap (2), 1972.

OLIVEIRA, F. **Brasil: uma biografia não autorizada**. São Paulo: Boitempo, 2018.

OLIVEIRA, F. O estado e o urbano no Brasil. *In*: OLIVEIRA, F.; RIZEK, C. **Caderno de Debates 2** — Cidade e conflito: o urbano na produção do Brasil contemporâneo, Rio de Janeiro, 2013, pp.47-68.

OLIVEIRA, F. O vício da virtude: autoconstrução e acumulação capitalista no Brasil. **Novos estudos CEBRAP**, n. 74, 2006, pp. 67-85.

OLIVEIRA, M. L. S. **Parque Augusta na luta pelo comum urbano: uma etnografia de redes e ruas**. 2019. Dissertação (Mestrado em Ciências) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Uma aliança global contra o trabalho escravo**. Relatório Global do Seguimento da Declaração da OIT sobre Princípios e Direitos Fundamentais no Trabalho, Genebra, 2005. Disponível em: [https://reporterbrasil.org.br/documentos/relatorio\\_global2005.pdf](https://reporterbrasil.org.br/documentos/relatorio_global2005.pdf). Acesso em: 13 nov. 2019.

OSTROM, E. **Governing the commons: the evolution of institutions for collective action**. New York: Cambridge University Press, 1990.

PÉRICLES, L. Depoimento. *In*: MORADO NASCIMENTO, D. (org.). **Saberes [auto] construídos**. Belo Horizonte: Associação Imagem Comunitária, 2016.

POLANYI, K. **A subsistência do homem e ensaios correlatos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, pp. 63-106.

PORRO, R. A economia invisível do babaçu e sua importância para meios de vida em comunidades agroextrativistas. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. **Ciências Humanas**, Belém, v.14, n.1, pp.169-188, abr. 2019. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1981-81222019000100169&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-81222019000100169&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 22 nov. 2019.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: Biblioteca CLACSO, 2005, pp. 118-142.

- QUIJANO, A. Colonialidade, poder, globalização e democracia. **Novos Rumos**, n. 37, 2002, pp. 04-28.
- QUIJANO, A. Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. **Perú Indígena**, Lima, v. 13, n. 29, 1992, pp. 11-20.
- RAMA, A. **A cidade das letras**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- REDE SOCIAL DE JUSTIÇA E DIREITOS HUMANOS *et.al.* Foreign Pension Funds and Land Grabbing in Brazil. *In: GRAIN. GRAIN*. 16 nov. 2015. Disponível em: <https://www.grain.org/article/entries/5336-foreign-pension-funds-and-land-grabbing-in-brazil>. Acesso em: 10 nov. 2019.
- RENA, N. *et al.* Metrópole biopolítica, cartografias emergentes e urbanismo tático. **ENANPUR**, v. 16, n. 1, **Anais [...]**, 2015.
- RESTALL, M. **Sete mitos da conquista espanhola**. Tradução de Cristiana de Assis Serra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- RIBEIRO, D. **O povo brasileiro** — A formação e o Sentido do Brasil. São Paulo: Editora Global, 2014, 368p.
- RIBEIRO, F. Malinche e a narrativa histórica feminina no século XXI. **Letrônica** — Revista Digital do Programa de Pós-Graduação em Letras da PUC/RS, Porto Alegre, v. 10, n. 1, jan.-jun. 2017, pp. 470-483.
- RIBEIRO, G. Why (post)colonialism and (de)coloniality are not enough: a post-imperialist perspective. **Postcolonial Studies**, v. 14, n. 3, 2011, pp. 285-297.
- RIBEIRO, N. **Os Povos Indígenas e os Sertões das Minas do Ouro no Século XVIII**. Tese (Doutorado em História Social) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- RISÉRIO, A. **A cidade no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2013, 368p.
- ROMERO, J. L. **América Latina: as cidades e as ideias**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- ROY, A. Cidades Faveladas: Repensando o urbanismo subalterno. Tradução de Mariana Cruz e João Tonucci Filho. **Revista e-metropolis**, ano 8, n. 31, dez. 2017.
- ROY, A. Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism. **International Journal of Urban & Regional Research**, v. 2, n. 35, 2011, pp. 223-238.
- ROY, A. Why India cannot plan its cities: informality, insurgence and the idiom of urbanization. **Planning Theory**, v. 8, n. 1, Special issue: Strangely Familiar, Los Angeles, London, New Délhi and Singapore: SAGE Publications, 2009, pp. 76-87.
- SAID, E. **Orientalism**. Nova York: Pantheon Books, 1978.

SAID, E. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. Tradução de Rosaura Eischemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, 523p.

SAKAMOTO, L. **Trabalho escravo no Brasil do século XXI**. Brasília: Organização Internacional do Trabalho, Ed. 34, 2007.

SANTOS, L. Biopirataria. **Conteúdo Jurídico**, Brasília, 2008. Disponível em: <https://conteudojuridico.com.br/consulta/Artigos/14767/biopirataria>. Acesso em: 25 set. 2018.

SCHWARCZ, L.; STARLING, H. **Brasil**: uma biografia. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2015.

SCHWARTZ, J. Abaixo Tordesilhas! **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 7, abr. 1993, pp. 185-200.

SCHWARZ, R. Nacional por subtração. In: SCHWARZ, R. **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 2948.

SEGRERA, F. Abrir, “impensar” e redimensionar as ciências sociais na América Latina e Caribe. É possível uma ciência social não eurocêntrica em nossa região? In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Biblioteca CLACSO, set. 2005, pp. 95-107. (Colección SutSur).

SILVA, A. C. M. **Ocupar, resistir, fazer-comum: reflexões sobre a democracia constitucional**. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) — Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

SILVA, L. G. **Caiçaras e Jangadeiros** — Cultura marítima e modernização no Brasil. São Paulo: Centro de Culturas Marítimas (CEMAR), 1993, 162p.

SIMONE, A. **City life from Jakarta to Dakar**: movements at the crossroads. New York: Routledge, 2010.

SIMONE, A. **Jakarta**: drawing the city near. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2014.

SOUZA, M. Com o estado, apesar do estado, contra o estado: os movimentos urbanos e suas práticas espaciais, entre a luta institucional e a ação direta. **Revista Cidades**, v. 7, n. 11, 2010.

SPIVAK, G. Can the subaltern Speak? In: NELSON, C.; GROSSBERG, L. (org.). **Marxism and the Interpretation of Culture**. Basingstoke: Macmillan Education, 1988, pp. 271-313.

SPIVAK, G. C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, 174p.

SPIVAK, G. C. **Outside in the teaching machine**. New York: Routledge, 1993, 200p.

STAVRIDES, S. **Common Space**: The city as commons. Londres: Zed Books, 2016.

TONUCCI FILHO, J. B. M. **Comum urbano: a cidade além do público e do privado**. 2017. Tese (Doutorado em Geografia) — Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

TONUCCI FILHO, J. B. M.; CRUZ, M. M. O comum urbano em debate: dos comuns na cidade à cidade como comum? **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, São Paulo, v. 21, n. 3, 2019, pp. 487-504.

TORRES, L. H. A colonização açoriana no Rio Grande do Sul (1752-63). **Biblos**, Rio Grande, n. 16, 2004, pp. 177-189.

WALL, D. **The commons in history**: culture, conflict and ecology. Cambridge; London: Mit Press, 2014.