



Universidade Federal de Minas Gerais
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia

O “Brasil rústico” como expressão do arcaísmo interpretativo da realidade social brasileira:
uma reflexão antropológica sobre o Tema 1158 em discussão no Supremo Tribunal Federal

João Paulo Araújo Silva

2025

Introdução

Como agente administrativo do Ministério do Trabalho e Emprego desde 2009 e estando em licença de capacitação para conclusão de curso de doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais, conforme processo SEI 13621.102218/2023-37, propus a seguinte devolutiva para o órgão: analisar decisões emanadas do poder judiciário que, ao inocentar empregadores que submetem trabalhadores à condição análoga à escravidão a partir da mobilização de certas categorias de análise da realidade social brasileira, ameaçam o conceito de trabalho degradante cunhado ao longo de décadas pelas equipes desse Ministério.¹

Para a realização dessa tarefa, tomo como referência os julgados levantados pela jornalista Nayara Felizardo, do portal The Intercept Brasil que, analisando sentenças proferidas por juízes e desembargadores lotados no Tribunal Regional Federal da 1ª região, expôs decisões judiciais que inocentaram uma série de empregadores flagrados pelas equipes do MTE submetendo trabalhadores a condições degradantes de trabalho.²

Dentre essas decisões, destaca-se aquela proferida pelo desembargador Olindo Menezes que, ao julgar recurso do sujeito conhecido pela alcunha de *Marcão do Boi* que submeteu 43 trabalhadores a condições degradantes de trabalho, declarou que o quadro em questão apresentava traços “comuns na realidade rústica brasileira” sem “gravidade intensa que implique a submissão dos trabalhadores a constrangimentos econômicos e morais inaceitáveis” e, com isso, votou pela absolvição do acusado em segunda instância, decisão que foi acompanhado pela maioria de seus pares.³

Há quase 18 anos, uma operação de auditores fiscais do trabalho resgatou 43 pessoas da fazenda de Marcos Nogueira Dias, o Marcão do Boi, na zona

¹ Para uma perspectiva histórica do processo de constituição da fiscalização contra o trabalho escravo, bem como da legislação e julgados de tribunais superiores que a ampara enquanto uma prática administrativa consolidada no estado brasileiro, vide a cartilha: “Trabalho Escravo no Brasil em Retrospectiva: Referências para estudos e pesquisas” (Brasil, 2012).

² “Tribunal com mais casos do tipo, TRF-1 inocentou 99,52% dos acusados de submeter pessoas a condições análogas à escravidão.” Disponível em <https://www.intercept.com.br/2023/04/03/exagero-e-realidade-rustica-leia-o-que-escrevem-desembargadores-e-juizes-ao-inocentar-patroes-acusados-de-trabalho-escravo/>, acessado em de outubro de 2024.

³ Disponível em <https://www.intercept.com.br/2023/04/03/exagero-e-realidade-rustica-leia-o-que-escrevem-desembargadores-e-juizes-ao-inocentar-patroes-acusados-de-trabalho-escravo/>, acessado em de outubro de 2024.

rural de Abel Figueiredo, no Pará. O fazendeiro era conhecido como um dos mais ricos do sudeste do estado. Segundo a denúncia do Ministério Público Federal, o MPF, os trabalhadores bebiam água fétida, comiam carne podre de vacas que morriam no parto, não tinham salário e recebiam bebida alcoólica como pagamento. Eles também tinham que comprar produtos de higiene superfaturados do patrão e eram submetidos a jornadas exaustivas “em sol escaldante”, inclusive nos feriados e fins de semana.

Era evidente a condição de trabalho degradante e análoga à escravidão, de acordo com o MPF. Mas, para o desembargador Olindo Menezes, do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, o TRF-1, essas circunstâncias não eram degradantes, mas apenas comuns ao trabalho rural, que tem “o desconforto típico da sua execução, quase sempre braçal”, e não se caracterizavam como algo que “rebaixa o trabalhador na sua condição humana”.

Seus argumentos convenceram os outros desembargadores da 4ª turma do TRF-1 a absolver Marcão do Boi em 2019. Ele chegou a ser condenado a cinco anos de prisão pela Vara Federal de Marabá. O juiz Fábio Ramiro, relator convocado que analisou o recurso na segunda instância, propôs aumento da pena para seis anos, mas o voto do desembargador Menezes mudou o rumo do processo.

Ele alegou que o caso deveria ser melhor analisado, pois muitas denúncias de condições análogas à escravidão tinham como base apenas os levantamentos feitos pelos fiscais do Ministério do Trabalho, que “são muito ardorosos e, normalmente, feitos por pessoas que não têm a menor noção do que é um trabalho no meio rural. Os exageros, em muitos casos, são evidentes”, justificou, pedindo mais tempo para decidir seu voto.

Quando se manifestou, alguns meses depois, o desembargador Menezes votou pela absolvição de Marcão do Boi. Para o magistrado, as denúncias mencionadas na sentença, como os alojamentos insalubres, a falta de água potável, a comida podre “devem ser vistos dentro da realidade rural brasileira”, em que os patrões “não raro” também se submeteriam a tais condições, na visão de Menezes. O fazendeiro, contudo, já havia informado que só ia ao local onde os trabalhadores estavam “a cada trinta ou sessenta dias”. Era a sua defesa para alegar não ter conhecimento das condições precárias. (Disponível em

<https://www.intercept.com.br/2023/04/03/exagero-e-realidade-rustica-leia-o-que-escrevem-desembargadores-e-juizes-ao-inocentar-patroes-acusados-de-trabalho-escravo/>, acessado em 19 de outubro de 2024).

Ao recorrer da decisão, o Ministério Público Federal provocou o Supremo Tribunal Federal que acolheu o recurso e elegeu a matéria como de repercussão geral, o que transformou o tema 1158 em uma ação de resultados imprevisíveis para as ações de fiscalização do Ministério do Trabalho e, mais especificamente, para os grupos móveis de Combate ao Trabalho Análogo à Escravidão.

Isso porque, aquilo que está em discussão é o conjunto probatório necessário para o enquadramento da situação de trabalho análogo à escravidão e se aspectos específicos das

realidades locais devem ser considerados no cômputo dessas avaliações que ocorrem no ato das ações de fiscalização.⁴

Levando em conta essa situação e a importância do julgamento do tema 1158 em discussão no Supremo Tribunal Federal, minha proposta de trabalho passa por refletir sobre aspectos menos explícitos dessa disputa que, do meu ponto de vista, encontram correspondência muito direta com o próprio desenvolvimento da Antropologia em território brasileiro.

Para cumprir com esse objetivo, proponho a divisão desse trabalho em três partes distintas que, articuladas na seção de conclusão, vão reforçar a possibilidade de interlocução entre o trabalho da Antropologia e a defesa de princípios e valores que, consagrados em nossa Constituição como universais, são aqueles que asseguram a existência de práticas administrativas que visam distinguir o nosso presente, do estado de barbárie que marcou o passado escravocrata da sociedade brasileira.

Na primeira parte dessa reflexão, apresento um resumo da constituição da Antropologia como um campo do saber científico e como uma disciplina que se fundou a partir da busca por elaborar a cultura como um conceito, em um sentido *lato*.

Trocando em miúdos, isso quer dizer que se a engenharia civil se ocupa da elaboração de estruturas, se a medicina se ocupa da saúde de seus pacientes ou se o direito prepara seus operadores para a defesa de seus clientes, antropólogos e antropólogas devem estar aptos a investigarem diferentes domínios daquilo que nos constitui como seres humanos, em busca de respostas para os desafios que enfrentamos enquanto seres sociais complexos e detentores de culturas (Graeber, 2019).

Não se diferenciando de qualquer outra área do conhecimento, para se definir como tal, a Antropologia acolheu grandes embates de ordem filosófica, o que em nosso caso, acabou por se refletir nas inúmeras definições do termo cultura que foram surgindo ao longo desse processo.

Entrarei em mais detalhes sobre esses desdobramentos, mas o que desde já deve ficar explicitado é o fato de que nos temas afetos à cultura, antropólogos e antropólogas têm justamente aí, o seu famoso “lugar de fala”.

A segunda parte do trabalho se ocupa do histórico de elaboração, de utilização e de propagação da ideia da “raça” no panorama do mundo ocidental. A necessidade de se tratar

4

Disponível em <https://boletimjuridico.ufms.br/repercussao-geral-stf-definira-elementos-para-configuracao-do-crime-de-reducao-a-condicao-analoga-a-de-escravo/>, acessado em 13 de novembro de 2024.

desse tema em um trabalho dessa natureza é simples e objetiva: o desenvolvimento da ideia de raça no ocidente encontra-se intimamente ligado à questões de dominação, especialmente de dominação colonial, e como discutem autores como Walter Mignolo (2005, p.36-37), ela é um dos elementos centrais para a expansão da escravidão, como também para a definição de uma ideia muito específica de trabalho para enormes contingentes populacionais ao longo de séculos, com desdobramentos muito relevantes para o panorama da contemporaneidade.

Além disso, não custa lembrar que apesar da ciência ocidental há muito ter abandonado a ideia de que existiriam diferentes raças entre os humanos, como um construto social esse tema permanece vivo e com efeitos catastróficos para imensos contingentes populacionais em diferentes latitudes do planeta.⁵

Já a terceira parte dessa reflexão se encontra focada na ideia de trabalho dentro da cultura ocidental. Para tal reflexão, resgato a gênese do termo e as diferentes abordagens que influenciaram as noções modernas de trabalho com as quais lidamos no presente.

Com isso, “cultura”, “raça” e “trabalho” serão colocados em perspectiva histórica e disputadas enquanto categorias de análise, como forma de articular uma reflexão que seja capaz de demonstrar como a ideia de “Brasil rústico” que, ao fim e ao cabo, está no centro do julgamento do Tema 1158 ora em análise no STF, aponta para um tipo muito específico de padrão de compreensão das dinâmicas que compõem a realidade social brasileira. Padrão esse que ignora o protagonismo de agências subalternizadas que tiveram atuação de destaque na conformação do Brasil como um dos países mais sócio diversos do mundo.⁶

Para além de buscar construir um quadro de referências teóricas para uma defesa mais estruturada das ações de Combate ao Trabalho Análogo à Escravidão no âmbito do Tema 1158, esse trabalho busca chamar a atenção para a impossibilidade de se compreender problemas sociais complexos, por meio de fórmulas simples que, na melhor das hipóteses, esterilizam o processo histórico, em geral, em prejuízo de estratos sociais já historicamente marginalizados de nossa sociedade (Oliveira Filho, 1979).

⁵ Disponível em <https://www.scientificamerican.com/article/race-is-a-social-construct-scientists-argue/>, acessado em 14 de novembro de 2024.

⁶ Disponível em <https://site.unifesp.br/capacitacaojoomla/atividades/semana-2/diversidade-cultural-no-brasil>, acessado em 14 de novembro de 2024.

A constituição da cultura como o tema de um campo do saber ocidental

Proponho iniciar essa seção orientado pelo conceito africano de Sankofa:

O conceito de Sankofa (Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que se esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro.

Também se apresenta como um desenho similar ao coração ocidental. Os Ashantes de Gana usam os símbolos Adinkra para representar provérbios ou ideias filosóficas. Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar. Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural. É parte do conhecimento dos povos africanos, expressando a busca de sabedoria em aprender com o passado para entender o presente e moldar o futuro.⁷

Parto dessa baliza epistemológica, porque considero crucial para a discussão desse trabalho o exercício de relemburar a trajetória de constituição da Antropologia como um campo do saber, primeiro para reforçar a ideia de como a disciplina se constituiu a partir das tentativas de se alcançar uma definição conceitual para o fenômeno da diferença cultural. Mas também para rememorar que seu aparecimento é um acontecimento histórico que deve ser considerado dentro do escopo mais amplo de busca por respostas às questões filosóficas mais inquietantes do seu tempo.

Ocorre que assim como nos ensina Benedict Anderson (2008) no âmbito de seu estudo sobre o surgimento das nações como sociedades imaginadas, sempre que nos voltamos para a história de uma instituição social, é recomendado levar em conta que marcos históricos costumam estar mais relacionados com versões dominantes sobre determinados processos, do que com narrativas isentas e objetivas sobre esses mesmos acontecimentos.

7

Disponível

em

<https://portal.fiocruz.br/noticia/projeto-sankofa-discute-questoes-e-relacoes-etnico-raciais#:~:text=So bre%20o%20Sankofa&text=Como%20um%20s%C3%ADmbolo%20Adinkra%2C%20Sankofa,desen ho%20similar%20ao%20cora%C3%A7%C3%A3o%20ocidental>, acessado em 22 de outubro de 2024.

Eu diria que aquilo que se busca evitar com esses cuidados no âmbito de análises de tipo genealógicas é a tendência que a escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2019) identificou como os perigos de se seguir em direção ao reforço de histórias únicas.

Quem, por exemplo, não aprendeu pelos livros de história que a independência do Brasil fora proclamada por Dom Pedro I, montando um cavalo branco às margens do rio Ipiranga,⁸ ou que o território brasileiro teria sido “descoberto” por acidente pelos portugueses em viagem que, na verdade, tinha a intenção de alcançar as Índias Orientais?⁹

Apesar desses serem exemplos que problematizam a estreita relação entre marcos históricos e mitos fundadores que quando observados com mais cautela acabam por evidenciar suas fragilidades enquanto “versões corretas” dos acontecimentos, não é possível negligenciar o seu poder de se impor como narrativas “eficientes” sobre o passado de nossas sociedades.¹⁰

Ao fim, o que parece ficar claro é o fato de que essas mesmas narrativas sejam índices importantes de disputas sociais e políticas que por mais que se apresentem como encerradas, podem ser compreendidas como espelhos das estruturas de poder do nosso presente.

Daí que se levamos em conta sua centralidade para o mundo como o conhecemos, passamos a reconhecer que é partindo do questionamento dessas mesmas estruturas narrativas muito bem organizadas com, digamos, princípio, meio e fim que, vez ou outra, surgem versões mais promissoras dos acontecimentos históricos que nos fundam enquanto sociedade.

Passo, portanto, a contar um pouco da história da Antropologia como um campo do saber no panorama do ocidente, recorrendo, justamente, a um dos seus mitos fundadores mais difundidos.

Para isso recorro a Celso Castro (2005) e à hipótese de que é possível pensar em Lewis Henry Morgan (1818-1881), Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941) como os “pais fundadores” da disciplina.

Apesar de também ter o cuidado de alertar o seu leitor para os já citados “riscos de uma história única”, Celso Castro (2005) observa que o trabalho de pesquisa e de elaboração do material pesquisado por esses três personagens foram fundamentais para a

⁸ Disponível em <https://www.correiobraziliense.com.br/politica/2023/09/5123532-analise-o-mito-da-independencia-co-mo-ato-heroico-de-dom-pedro-i.html>, acessado em 22 de outubro de 2024.

⁹ Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c04me811jmno>, acessado em 22 de outubro de 2024.

¹⁰ Para o início de uma reflexão mais aprofundada sobre o mito fundador da sociedade brasileira, ver, dentre outras, a proposta de Marilena Chauí. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2603200003.htm>, acessado em 18 de novembro de 2024.

institucionalização da disciplina em respeitadas universidades da Europa e dos Estados Unidos (Castro, 2005).

Desafiados a fornecer uma explicação racional para a diferença cultural e de, ao mesmo tempo, apresentar uma teoria que fosse capaz de ultrapassar a explicação bíblica para a origem da humanidade tão em voga ainda no século XIX, os “pais fundadores” da Antropologia também passaram à história como formuladores e como defensores aguerridos da teoria do Evolucionismo Cultural (Castro, 2005).

Aplicada à antiga questão da enorme diversidade cultural humana, percebida tanto nas sociedades que existiram no passado como nas que conviviam contemporaneamente no espaço, a perspectiva evolucionista em antropologia baseava-se num raciocínio fundamental: reduzir as diferenças culturais a estágios históricos de um mesmo caminho evolutivo.

[...]

O postulado básico do evolucionismo em sua fase clássica era, portanto, que, em todas as partes do mundo, a sociedade humana teria se desenvolvido em estágios sucessivos e obrigatórios, numa trajetória basicamente unilinear e ascendente. [...]

Toda a humanidade deveria passar pelos mesmos estágios, seguindo uma direção que ia do mais simples ao mais complexo, do mais indiferenciado ao mais diferenciado (Castro, 2005, 13-14).

Consideravelmente influenciada pelas ideias do filósofo inglês Herbert Spencer (1820-1903), a teoria do Evolucionismo propunha encaixar a diferença cultural empiricamente observável entre os diferentes povos da terra em uma espécie de escada evolutiva que subia em direção ao progresso e que tinha, em seu topo, justamente as sociedades de origem dos pensadores que a formularam (Castro, 2005, p.12).

A novidade dessa teoria não era, portanto, a classificação dos povos colonizados como primitivos e atrasados em relação às sociedades europeias, mas o início, ao menos no panorama do mundo ocidental, da observação e da reflexão sobre a diferença/diversidade cultural da humanidade a partir de métodos rigorosos de análise.

E assim como os naturalistas estavam procedendo em relação aos fenômenos da natureza e à diversidade de espécies de plantas e de animais, passou-se a um enorme exercício de catalogação e de análise de fenômenos socioculturais com o objetivo de se chegar às leis gerais que governariam o mundo social ou o mundo das culturas.

Os autores evolucionistas não acreditavam que mesmo a mais "primitiva" sociedade existente — geralmente, os aborígenes australianos — fosse equivalente ao estágio inicial da cultura humana, o "ponto zero" da evolução cultural. Isso, no entanto, não frustrava o sucesso do empreendimento antropológico, pois o que o transformava em uma ciência — para além

daquilo que poderia ser visto como mera especulação histórica sobre as origens culturais do homem — era a possibilidade de se descobrirem leis, a exemplo das ciências naturais. Como resumiu Tylor, "se existe lei em algum lugar, existe em todo lugar", [ver p.97] É interessante observar, aliás, que o título do texto de Tylor aqui reproduzido é, justamente, "a ciência da cultura" (Castro, 2005, p.16).

Com isso, juntamente com a delimitação de um campo específico para o estudo das culturas humanas, os evolucionistas passaram a considerar que “o estudo dessas sociedades [tidas como primitivas/selvagens] assumia enorme importância, pois assim se poderia reconstituir o caminho evolutivo da humanidade, através de suas diferentes etapas. Passava-se a dispor de uma espécie de "máquina do tempo" que permitia, observando o mundo dos "selvagens" do presente, ter uma ideia de como se vivia em épocas passadas” (Castro, 2005, p.14).

Com a ideia de progresso animando uma Europa que se encontrava no auge da revolução industrial, que àquela altura havia expandido seu domínio para praticamente toda a extensão do planeta e que estava prestes a lançar uma segunda onda de colonização, é difícil não reconhecer nas teses do Evolucionismo Cultural uma certa tendência à justificação ideológica dos inúmeros processos de dominação que estavam em curso.

Seja como for, também é preciso reconhecer que todos esses trabalhos já traziam alguma sorte de valoração positiva das manifestações culturais não ocidentais, o que abria o caminho para o surgimento de uma primeira linha mais estruturada de defesa dessas mesmas culturas, agora partindo de instituições do próprio ocidente.

A história da Antropologia correu prodigiosa e sem grandes abalos por sobre esses trilhos positivistas que buscavam as leis gerais da evolução humana, até que aparece em cena um personagem que irá desestabilizar, de maneira contundente, os pressupostos mais sólidos da teoria evolucionista.

Franz Uri Boas (1858-1942) foi um físico judeu/alemão que complementou sua formação em geografia e que lançou as bases para o desenvolvimento da Antropologia moderna, fundamentalmente se contrapondo aos pressupostos teóricos do Evolucionismo Cultural (Castro, 2004).

O curioso é que Franz Boas irá chegar às suas críticas mais promissoras contra os evolucionistas, justamente deixando para trás o estudo da Antropologia a partir de “gabinetes” de curiosidades bem instalados na Europa, para estar por longas temporadas vivendo junto àqueles que eram o objeto do discurso da disciplina.

Ao inaugurar a tradição do trabalho de campo e ao conseguir desbancar os pressupostos teóricos do Evolucionismo Cultural por meio dessa estratégia de pesquisa, Franz Boas se consolida como uma espécie de “pai” redentor da Antropologia a partir da elaboração da teoria do Relativismo Cultural (Castro, 2004).

Mas foi somente após uma série de reveses e de idas e vindas entre a Europa e os Estados Unidos, em que buscava conciliar sua vida pessoal com seus interesses de pesquisa que Franz Boas faz sua primeira expedição de pesquisa junto ao povo Inuit, no extremo norte do continente americano, com quem passa cerca de um ano (Castro, 2004).

Após essa primeira experiência, Boas consolida seu interesse na pesquisa de caráter etnográfico e passa a sistematizar seus dados de campo de forma a refundar os princípios epistemológicos da disciplina.

Em seu artigo "As limitações do método comparativo da antropologia", de 1896, Boas fez críticas incisivas ao método evolucionista." Para ele, antes de supor sem provas cabais, como faziam os evolucionistas, que fenômenos aparentemente semelhantes pudessem ser atribuídos às mesmas causas, era preciso perguntar, para cada caso, se eles não teriam desenvolvido independentemente, ou se não teriam sido transmitidos por difusão de um povo a outro. Ao contrário dos autores evolucionistas, que usavam as palavras cultura e sociedade humana no singular, Boas passou a usar cultura no plural. O objetivo da antropologia, nessa perspectiva, passa a ser não a reconstituição do grande caminho da evolução cultural humana, mas sim a compreensão de culturas particulares, em suas especificidades. A classificação de diferentes elementos culturais tomados de todos os lugares do mundo cujo ordenamento Tylor via como natural, por estar "inteiramente instalada em nossas mentes" [ver p.86], passava a ser criticada como etnocêntrica, como fruto de uma perspectiva prisioneira dos pressupostos e valores da cultura do observador. As culturas "primitivas" deixavam, assim, de serem percebidas e avaliadas por aquilo que lhes faltava ou aquilo em que estariam "atrasadas" em comparação com a cultura ocidental moderna: Estado, família monogâmica, ciência, propriedade privada e religião monoteísta. Além desse relativismo metodológico, Boas praticou e estimulou em seus alunos um gosto pela pesquisa de campo desconhecido para a maior parte dos autores que o precederam (Castro, 2005, p.17)

Consolidada a figura de Franz Boas, a próxima etapa de desenvolvimento da disciplina vai se dar a partir do trabalho de Bronislaw Malinowski (1884-1942) que por meio de suas expedições nas ilhas Trobriand e na Nova Guiné iniciadas na segunda década do século XX, reforça a importância do trabalho de campo e funda uma terceira escola interpretativa.

A partir da consagração de figuras como Franz Boas e Bronislaw Malinowski, o que se vê na Europa e nos Estados Unidos é um fenômeno de expansão de departamentos de

Antropologia pelo mundo ocidental, com os antropólogos passando a atuar em diferentes frentes de pesquisa, mas não somente.

Apesar da superação do paradigma evolucionista ter inaugurado um novo estágio da relação da Antropologia com as culturas não ocidentais, a disciplina não se manteve completamente isenta de colaborar com os processos de dominação das potências ocidentais,¹¹ como também não deixou de colaborar com instituições museológicas europeias e americanas que continuaram, por muitas décadas, a utilizar os antropólogos e antropólogas para terem acesso a artefatos de culturas tidas como exóticas e distantes.¹²

Seguindo o rastro de sua expansão pelas instituições ocidentais, o que também se viu foi a proliferação de escolas interpretativas que, cada uma a seu modo, desenvolveram formas específicas de interpretar o universo das culturas. Um importante reflexo dessa diversidade são as inúmeras definições do conceito de cultura que surgiram desses desdobramentos.

Para além dos conflitos inerentes à consolidação do campo, talvez possamos seguir dizendo que um princípio basilar que nos une a todos, independentemente das escolas interpretativas às quais nos filiamos, seja a consolidação da ideia de que quando se parte da perspectiva antropológica, não há espaço para se compreender o fenômeno da cultura como um atributo exclusivo dos “cultos”.

Define-se cultura como uma propriedade humana ímpar, baseada em uma forma simbólica, 'relacionada ao tempo', de comunicação, vida social, e a qualidade cumulativa de interação humana, permitindo que as ideias, a tecnologia e a cultura material se "empilhem" no interior dos grupos humanos (Mintz, 2010, p.223).

Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal suspenso em teias de significado que ele mesmo teceu, eu considero cultura como sendo aquelas teias e sua análise sendo, portanto, não uma ciência experimental à procura de leis, mas uma ciência interpretativa à procura de significado. (Geertz, 1973. p. 5).

Todo esse conjunto de questões são desdobramentos essenciais para se compreender as virtudes e as ambiguidades inerentes ao processo de constituição de um campo do saber. Com isso, minha intenção é deixar claro que a própria Antropologia não pode ser pensada como isenta de críticas, como tampouco é possível ignorar o engajamento de figuras proeminentes da disciplina em lutas sociais relevantes.

¹¹ Disponível em <https://nomadit.co.uk/conference/apa2013/p/2395>, acessado em 14 de novembro de 2024.

¹² Disponível em <https://www.sapiens.org/archaeology/museums-human-remains/>, acessado em 24 de outubro de 2024.

Em relação a esse último ponto, considero relevante destacar que quando mobilizo o termo “engajamento”, não estou somente contando sobre a possível participação de antropólogos e antropólogas, por exemplo, em passeatas e mobilizações anti-racistas, mas na articulação da disciplina como ferramenta estratégica para a contestação de teorias pseudocientíficas sobre a ideia de raça.

Foi o que ocorreu com Franz Boas que se engajou na luta contra o racismo nos Estados Unidos,¹³ mas também com Claude Lévi-Strauss, quando escreveu o texto “Raça e História” a pedido da Unesco após a Segunda Guerra Mundial, contestando as bases empiricamente falsas que sustentavam as teses eugênicas dos nazistas (Pasetti, 2008).

Com isso, vale relembrar que a Antropologia já questionava a ideia de raça muito antes do desenvolvimento da genética e, portanto, do surgimento de provas “materiais” contra o racismo de base científica.¹⁴

Seja como for, um outro capítulo muito importante dessa história será retomado na parte final desse trabalho, quando eu for tratar da chegada da Antropologia no sul global, mais especificamente no Brasil, e do seu impacto na interpretação da realidade social brasileira.

De Gilberto Freyre (1900-1987) à Lélia Gonzalez (1935-1984), a disciplina terá papel de destaque tanto na construção de mitos que acabaram por reforçar visões equivocadas e racistas sobre nossos processos históricos, como também foi fundamental para desfazer esses mesmos enganos, ajudando a inaugurar uma nova fase de interpretação e de compreensão da ampla diversidade sócio-cultural que estrutura a sociedade brasileira.

¹³ Disponível em <https://lisa.fflch.usp.br/node/931>, acessado em 14 de novembro de 2024.

¹⁴ Disponível em <https://www.sapiens.org/biology/genetics-education-needs-overhaul-race-diversity/>, acessado em 24 de outubro de 2024.

A ideia de raça como um elemento central de conformação da modernidade

Se há um tema que não me parece ser um ponto de discordância entre “gregos” e “troianos”, é o fato de que o sistema capitalista alcançou praticamente toda a extensão do planeta em que vivemos.

Também não creio que seja algo capaz de gerar alguma discussão importante, afirmar que o capitalismo, enquanto um sistema econômico, possui uma gênese histórica por meio da qual é possível estabelecer os seus primeiros passos, bem como as principais etapas que o levaram a esse quadro de expansão generalizada em escala global.

Para além das eventuais polêmicas que possam vir a surgir em torno dessa gênese, também não creio haver muitas dúvidas de que seus primeiros movimentos de constituição tenham se dado por volta do fim da Idade Média, pelas mãos de uma classe burguesa que expandiu consideravelmente sua força a partir do ciclo das grandes navegações.

Se somamos esse cenário àquilo que Max Weber (2005) observa sobre a relação entre o sistema capitalista e a ética religiosa surgida com a Reforma Protestante, temos ao menos algumas linhas de força que costumam ser consideradas como elementos estruturantes do novo sistema-mundo que passou a dominar o horizonte da modernidade (Mignolo, 2005).

Se nos permitimos organizar todos esses grandes eventos em sequências, como costumam fazer nossos comportados livros de história, temos algo como o que segue: a ascensão da classe burguesa na Europa coincidindo com o colapso do sistema feudal, as expansões marítimas europeias, o surgimento de relações ascéticas que alavancam o “espírito do capitalismo” e, finalmente, o colonialismo como o grande motor dessa máquina que tinha na ideia de raça um elemento essencial de sua constituição.

(...) o fato é que a economia capitalista mudou de rumo e acelerou seu processo com a emergência do circuito comercial do Atlântico, a transformação da concepção aristotélica da escravidão exigida tanto pelas novas condições históricas quanto pelo tipo humano (por ex.: negro, africano) que se identificou a partir desse momento com a escravidão e estabeleceu novas relações entre raça e trabalho. A partir deste momento, do momento de emergência e consolidação do circuito comercial do Atlântico, já não é possível conceber a modernidade sem a colonialidade, o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade (por ex.: os intelectuais, o discurso oficial do Estado) construiu de si mesma e que o discurso pós-moderno criticou do interior da modernidade como auto-imagem do poder. A pós-modernidade, autoconcebida na linha unilateral da história do mundo moderno, continua ocultando a colonialidade, e mantém a lógica universal e monotópica – da esquerda e da

direita – da Europa (ou do Atlântico Norte) para fora. A diferença colonial (imaginada no pagão, no bárbaro, no subdesenvolvido) é um lugar passivo nos discursos pós-modernos. O que não significa que seja um lugar passivo na modernidade e no capitalismo. A visibilidade da diferença colonial, no mundo moderno, começou a ser percebida com os movimentos de descolonização (ou independência) desde fins do século XVIII até a segunda metade do século XX. (Mignolo, 2005, p. 36-37)

Ora, muitos de nós que somos brasileiros sabemos que, como em uma espécie de jogo de espelhos, não é possível compreender a história de constituição do nosso país sem a mobilização da maioria desses fenômenos sociais que foram expostos acima como elementos estruturantes do surgimento do próprio sistema capitalista.

Com isso posto e levando em consideração a centralidade da categoria da raça para a conformação desses processos históricos, passo a uma breve gênese de sua ascensão no panorama do pensamento ocidental. Para tal, recorro ao verbete “raça”, disponível na página eletrônica da Stanford Encyclopedia of Philosophy.¹⁵

Um primeiro aspecto da ideia de raça no panorama do ocidente é levar em conta que, conforme indicam James e Burgos (2024), ela se estrutura a partir de cinco noções básicas:

- 1 - Que ela refletiria algum tipo de princípio biológico fundante.
- 2 - Que esse princípio biológico geraria grupos raciais discretos, permitindo que somente os membros pertencentes a uma determinada raça compartilhasse um conjunto de características biológicas exclusivas.
- 3 - Que esse *background* biológico seria transmitido ao longo das gerações, permitindo a identificação dos indivíduos a partir de sua ancestralidade ou genealogia.
- 4 - Que a investigação genealógica permitiria identificar a origem geográfica de cada uma das raças - Em África, Europa, Ásia e Norte e Sul do continente americano.
- 5 - E, finalmente, que esse *background* racial se manifestaria, primariamente, em fenótipos físicos como cor da pele, formato dos olhos, textura do cabelo, estrutura óssea e, complementarmente, em tendências comportamentais como “inteligência” ou “delinquência”.

¹⁵ Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/race/>, acessado em 24 de outubro de 2024.

Embora James e Burgos (2024) apontem para a existência de um certo consenso entre os estudiosos do tema que a ideia de dividir o conjunto da humanidade em raças distintas seja um fenômeno relativamente recente, não há o mesmo grau de concordância sobre se o fenômeno do racismo tenha surgido antes ou acompanhado o seu desenvolvimento.

Isso porque, autores como Benjamin Isaac (2004) e Denise McCoskey (2012) identificaram ainda nos mundos grego e romano, e portanto muito antes do surgimento da ideia moderna de raça, aquilo que consideraram como manifestações proto-racistas dessas culturas em relação a outras populações que ocupavam regiões mais ao norte da Europa (James e Burgos, 2024).

De toda sorte, para James e Burgos (2024), o evento histórico que teria desencadeado o emprego da ideia moderna de raça teria sido a guerra de reconquista da península ibérica ocupada pelos mouros entre o século VII e XV da nossa era.

Isso porque, após a retomada do território, os reis portugueses mobilizaram uma limpeza étnica da região para afastar o perigo de um revés político e nesse processo, para assegurar somente a permanência de cristãos sob seu domínio, colocaram em marcha investigações sobre a linhagem dos indivíduos, já que houve um fenômeno de conversão repentina ao cristianismo na busca por escapar das perseguições religiosas (James e Burgos, 2024).

É nesse evento histórico, portanto, que os autores identificam no panorama do mundo ocidental, as primeiras associações estruturadas entre linhagens consanguíneas (limpeza de sangue) e critérios de pertencimento étnico/religiosos.

Somado a esse evento histórico de grandes proporções, James e Burgos (2024) nos lembram de que foi também a partir da Península Ibérica que o projeto das grandes navegações tomou corpo e consistência, colocando portugueses e espanhóis em contato permanente com populações da África subsaariana e, um pouco mais tarde, com os povos originários do continente americano.

E serão justamente em torno desses contatos - e mais especificamente em torno das questões filosóficas que foram levantadas na esteira do processo que buscava encontrar as justificativas ideológicas necessárias para a dominação e a escravização desses povos - que os autores vão identificar o momento em que se propaga pelo mundo a ideia moderna de raça (James e Burgos, 2024).

Seguindo os desdobramentos dessa gênese, o que se tem a partir desse momento é a consolidação de discussões filosóficas em torno da ideia de raça e uma grande tensão no interior desse debate que espelhava um paradoxo: de um lado, o florescimento de um

racionalismo de base, digamos, pré-iluminista, em sociedades cujas economias passaram a depender cada vez mais da manutenção de suas colônias e do emprego em larga escala do trabalho escravo.

Como apontam James e Burgos (2024), esse é um debate que ganha novos capítulos a partir do florescimento da filosofia natural moderna e de seu ímpeto surpreendente em direção à produção de taxonomias - o que pode ser lido como uma necessidade de organização da compreensão dos diferentes povos, culturas e territórios que os europeus passam a dominar - e que leva ao acoplamento de um determinismo de base biológica à ideia de raça, com consequências profundas para o debate em tela.

James e Burgos (2024) identificam como um dos exemplos mais notórios do espírito dessa época, a obra do explorador francês François Bernier (1625–1688), “A Nova Divisão da Terra”. Após algumas excursões pela Ásia e pelo norte do continente africano, o autor propõe que a humanidade deveria ser dividida em 4 raças profundamente distintas entre si.¹⁶

Nessa altura dos acontecimentos, para além da evidente proposta de divisão da humanidade por meio de um sistema de classificação já bastante marcado por hierarquizações de base racista, também já era um debate importante, tentar encontrar uma resposta segura que pudesse explicar a origem da humanidade.

Na tentativa de articular essas questões, de um lado havia aqueles que defendiam o argumento da monogenia, ou seja, independente das diferenças culturais profundas existentes, a humanidade teria uma origem comum e essa origem estaria explicada no Livro de Gênesis, sendo todos os povos descendentes de Adão.

Contestando essa posição, havia aqueles que defendiam a poligenia, ou seja, o argumento que apontava para a ideia de que as diferenças culturais e fenotípicas da humanidade seriam resultado direto de “raízes ancestrais” distintas entre os povos.

Para se ter alguma noção de como esse debate se entranhou nas discussões filosóficas sobre a existência de raças, James e Burgos (2024) chamam à discussão o filósofo escocês David Hume que em 1754 insere uma nota na reedição de uma de suas obras declarando que:

Sou capaz de suspeitar que os negros e, em geral, todas as outras espécies de homens (pois há quatro ou cinco tipos diferentes) são naturalmente inferiores aos brancos. Nunca houve uma nação civilizada de qualquer outra configuração que não a branca, nem mesmo qualquer indivíduo eminente em ação ou especulação”. Enquanto até mesmo as nações brancas mais bárbaras, como os alemães, “têm algo eminente sobre elas”, a “diferença

¹⁶ Essa divisão era, fundamentalmente, um sistema de classificação baseado em características fenotípicas como cor de pele, textura de cabelo, largura de nariz, etc.

uniforme e constante” em realizações entre brancos e não brancos não poderia ocorrer “se a natureza não tivesse feito uma distinção original entre essas raças de homens” (Disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/race/>, acessado em 28 de outubro de 2024).

Nessa mesma altura, o grupo dos monogenistas ganha um defensor de peso, o filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804), que passou a defender que a humanidade descenderia de um tronco ancestral comum originado na Europa, sendo as diferenças culturais evidentes e explícitas entre os humanos, explicadas por fatores de ordem ambiental como calor e umidade (James e Burgos 2024).

E será justamente em meio a essa verdadeira batalha de argumentos que irá surgir aquilo que identificamos hoje como uma “ciência” da raça que encontrou no trabalho do zoólogo alemão Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) uma base para o seu florescimento (James e Burgos 2024).

Apesar de monogenista declarado, Blumenbach levou o debate em tela para outro patamar ao sustentar seus argumentos em técnicas de medição de crânios que teria base científica mais sólida do que interpretações calcadas na diferença de cor de pele, textura de cabelo, formato do nariz, o que acabou por conferir validade “científica” às discussões sobre raça (James e Burgos 2024).

Ocorre que apesar dos argumentos de Blumenbach e Kant terem se tornado pilares importantes para a consolidação da perspectiva monogenista, o que se viu a partir do final do século XVIII e início do XIX foi um panorama de revés interpretativo em favor dos argumentos poligenistas dentro de um quadro sem precedentes históricos de expansão do racismo de base “científica”.

Apesar dos fortes argumentos monogenistas fornecidos por Kant e Blumenbach, a poligênese permaneceu uma linhagem intelectual viável dentro da teoria racial, particularmente na "Escola Americana de Antropologia", incorporada por Louis Agassiz, Robins Gliddon e Josiah Clark Nott. Agassiz nasceu na Suíça, recebeu um M.D. em Munique e mais tarde estudou zoologia, geologia e paleontologia em várias universidades alemãs sob a influência de teorias científicas românticas. Sua formação cristã ortodoxa inicialmente o imbuíu de um forte compromisso monogenista, mas ao visitar a América e ver um afro-americano pela primeira vez, Agassiz experimentou um tipo de experiência de conversão, que o levou a questionar se essas pessoas notavelmente diferentes poderiam compartilhar o mesmo sangue dos europeus. Eventualmente permanecendo e fazendo carreira na América, e continuamente impressionado com o caráter físico dos afro-americanos, Agassiz anunciou oficialmente sua virada para a poligênese na reunião de 1850 da Associação Americana para o Avanço da Ciência (AAAS) em Charleston, Carolina do Sul. Nott, um

médico da Carolina do Sul, participou da mesma reunião da AAAS e, junto com Gliddon, juntou-se a Agassiz na promulgação da defesa da poligênese pela Escola Americana (Brace 2005, 93–103) (James e Burgos, 2024).

Ainda seguindo pelos caminhos indicados por James e Burgos (2004), outra figura central para a consolidação das ideias desses autores que passaram a atuar nos Estados Unidos foi o francês Arthur de Gobineau (1816–1882) cuja obra “Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas”, um dos livros mais influentes do século XIX, se tornou um verdadeiro libelo do racismo “científico”.¹⁷

As reflexões de Gobineau o levaram à conclusão de que as sociedades humanas estariam organizadas a partir de duas forças motrizes principais, quais sejam, a repulsão e a atração. Obedecendo ao movimento de atração, a raça branca teria se misturado com outras para gerar a civilização, enquanto todas as outras raças estariam submetidas à repulsão.

Alcançada a mistura ideal e, portanto, o topo da cadeia evolutiva, o que restaria à raça branca era a luta incansável que deveria se travar contra miscigenações indesejadas que a levariam a um quadro “degeneração da qualidade do seu sangue” (James e Burgos 2004).

Apesar da teoria da evolução do naturalista inglês Charles Darwin (1809-1882) ter sido um duro golpe desferido contra a perspectiva racista que tinha ganhado proeminência a partir da obra de Arthur de Gobineau, esse importante ponto de inflexão não impediu a catástrofe que estava por vir.

Isso porque, a poligenia será reelabora sob bases ainda mais racistas por meio de trabalhos como o de Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) na Europa e Madison Grant (1865–1937) nos Estados Unidos, possibilitando, assim, o surgimento de inúmeras políticas segregacionistas, anti-negras e anti-indígenas cujos fundamentos abriram caminho para fenômenos como o nazismo.

As tensões religiosas europeias entre cristãos e judeus foram, portanto, transformadas em conflitos raciais, para os quais a conversão ou a tolerância ecumênica não teriam efeito curativo. Os escritos de Chamberlain, não surpreendentemente, passaram a ser vistos como alguns dos principais fundamentos intelectuais do antissemitismo alemão do século XX, do qual

¹⁷ “Arthur de Gobineau, intelectual francês do século XIX, escreveu um dos livros mais conhecidos sobre a questão racial do ponto de vista europeu. Essa obra foi vastamente difundida e utilizada com fins políticos ao longo dos séculos XIX e XX (SOUSA, 2018) como base e esforço intelectual para as doutrinas do arianismo, do racismo científico e das desigualdades ditas inatas vinculadas à raça, como o título da própria obra exalta: Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas” (Cordeiro, 2023) (Disponível em <https://periodicos.ufpb.br/index.php/caos/article/view/65402/37436>, acessado em 28 de outubro de 2024).

Adolf Hitler foi simplesmente sua manifestação mais extrema (James e Burgos, 2024).

Se os desdobramentos sociais e políticos do desenvolvimento do racismo de base “científica” acima da linha do equador são bastante conhecidos e vão da ascensão do nazismo na Europa até as leis de Jim Crow nos Estados Unidos, o que dizer do impacto dessas mesmas teorias no horizonte do sul global?

No Brasil são amplamente conhecidas as políticas de branqueamento da população levadas a cabo pelo estado brasileiro com o objetivo declarado de se alcançar um suposto melhoramento do “ânimo” e do “caráter” do povo de um país que se constitui como majoritariamente negro em função do emprego, em larga escala, da escravidão.

No Brasil, a eugenia emerge na passagem do século XIX para o XX, para responder ao “problema da raça” e o do sanitismo. Porém, foi Renato Kehl (1889-1974) quem difundiu as ideias eugênicas, ao criar a Sociedade Eugênica de São Paulo, em 1918. A sua dedicação propiciou a criação de organizações no Brasil, tais como a Liga Pró-Saneamento do Brasil (LPSB), a Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), em 1923, e a articulação da primeira edição do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, realizado em 1929 na cidade do Rio de Janeiro. Entre os objetivos dos eugenistas brasileiros, o mais ambicioso era fornecer subsídios para a concretização do projeto de “construir um povo” que refletisse os parâmetros das elites, a partir do ideário de branqueamento da nação. No escopo dos eugenistas, era necessário “inundar o país com o sangue europeu” e impulsionar a mistura étnico-racial, para que o país se tornasse branco (Goés, 2023, p. 77-78).

Para ficarmos com apenas mais um evento histórico que se justificou nas ideias racistas do eugenismo, vale lembrar que o governo sul-africano implementava em 1948, portanto, logo após os horrores perpetrados pelos nazistas, um dos mais cruéis regimes de segregação racial da história da humanidade, cuja duração, escandalosamente, se arrastou até 1994.¹⁸

Por ora, o que gostaria de destacar é que apesar de vivermos todos em uma época em que essas teorias foram todas refutadas e classificadas como delírios racistas, os sinais de que ainda vivemos em um mundo organizado a partir de critérios raciais são fartos.¹⁹

¹⁸ Disponível em <https://www.sahistory.org.za/article/history-apartheid-south-africa>, acessado em 12 de novembro de 2024.

¹⁹ Disponível em <https://www.nature.com/articles/s41598-023-32325-w>, acessado em 26 de novembro de 2024.

Desde análises sobre sistemas prisionais à letalidade policial, passando pela análise dos fluxos migratórios, diferenças salariais, acesso a bens duráveis, etc, é incontestável o peso da ideia de raça na organização de diferentes aspectos de nossas sociedades.

Sendo assim, o que me cabe tentar responder ao final desse trabalho, é até que ponto podemos abrir mão do peso de uma categoria tão marcante na conformação do mundo como o conhecemos hoje, em um debate importante como aquele que se organiza em torno do Tema 1158.

Raça e Trabalho como categorias fundantes da modernidade

Apesar de insatisfatoriamente mencionado no texto de James e Burgo (2024), é de amplo conhecimento a estreita relação entre as discussões ocidentais sobre a ideia da raça e fenômenos sociais catastróficos como guerras de conquistas, expansões coloniais, emprego da escravidão e tantos outros movimentos de rapina dos territórios colonizados promovidos pelos europeus durante séculos a partir das grandes navegações.

A importância de se reconhecer essa conexão parte de uma necessidade de “limpar o terreno” para o que está por vir, já que não creio que devamos pensar no surgimento do racismo de base “científica” a partir de alguma sorte de predisposição genética da “branquitude” ao sadismo e à barbárie.

Com isso posto, considero que toda essa história da raça se conforma a partir da necessidade de se encontrar uma base de justificação ideológica para a dominação dos povos não ocidentais, na medida em que a justificativa da salvação por meio da conversão dos pagãos ao cristianismo perde força na esteira da ascensão da razão instrumental, do pensamento cartesiano e do conhecimento científico.

Alguns aspectos importantes da sofisticação desses mesmos métodos de dominação encontram-se exemplarmente discutidos pelo sociólogo jamaicano Orlando Patterson, mais especificamente no trabalho em que discute a “morte social” como um elemento estrutural dos sistemas escravocratas (Patterson, 2008).

Dentro da lógica de controle que a escravização impõe ao sujeito escravizado, o senhor de escravos, para além de manter aqueles que busca controlar sob forte vigilância, também procura impedir que o escravizado se reproduza socialmente, no sentido mais amplo do termo (Patterson, 2008).

Interrompe-se, portanto, o direito do escravizado de criar a sua prole, de cantar a sua música, de rezar para os seus deuses ou de cultivar a sua própria terra e em um contexto assim, nada me parece mais útil do que uma teoria geral sobre a humanidade que viabilizasse a propagação da ideia de que negros ou indígenas seriam culturalmente inferiores às populações brancas (Patterson, 2008).

Em relação, por exemplo, à escravidão, autores como Orlando Patterson são enfáticos em afirmar que não há escravização sem a produção de morte social do escravizado.

A escravidão, definida pela despossessão total, alienação radical de si ou supressão da autonomia e dignidade em suas formas extremas, foi caracterizada pelo sociólogo jamaicano Orlando Patterson (1940-), professor de sociologia da cátedra John Cowles na Universidade de Harvard, como uma forma de “parasitismo social” ou de “dominação social total”. Mais precisamente, do ponto de vista da condição do escravo, poderia ser caracterizada como uma forma de “morte social”, derivada de um ato original de violência que reduziu um homem ou mulher à escravidão. Este ato, fruto da guerra, mas também da trapaça e da rapina, entre outros fatores, afirma-se ainda em termos ideais como uma alternativa histórica à morte individual. Tal ato não significaria perdão ou remissão, mas “uma permuta condicional”, que cobra um preço: o da dignidade pessoal e da existência social do escravo como uma “pessoa”, reconhecida fora do domínio de seu senhor (Disponível em <https://ea.fflch.usp.br/conceito/morte-social>, acessado em 12 de novembro de 2024).

E assim como o conceito da raça passa a compor a história do ocidente, da sua filosofia, da sua ciência, da sua arte e da sua religião e, portanto, daquilo que em Antropologia se poderia nomear como o panorama cosmológico ocidental, uma noção muito específica da categoria “trabalho” vai emergir do âmago desses processos sociais.

Com isso posto, creio que seja algo razoável pensarmos na estreita relação entre raça e escravidão e nessa última como um sistema de imposição de uma noção muito específica de trabalho a um imenso panorama de povos não ocidentais.

Tendo em conta a centralidade do trabalho escravo para conformação do “novo mundo”, assim como fez de maneira brilhante Du Bois (2021) em relação aos Estados Unidos e assim como recomenda o conceito de SANKOFA, é preciso que nos empenhemos coletivamente na produção de leituras do nosso presente que sejam suficientemente informadas sobre as consequências práticas desse passado.

De todo modo, para uma visão mais ampliada da categoria trabalho e das diferentes abordagens que refletiram sobre ela no panorama da filosofia ocidental, assim como fiz com o conceito de raça, proponho o retorno à Stanford Encyclopedia of Philosophy, agora com Michael Cholbi, para uma rápida perspectiva histórica do termo.²⁰

Uma das questões mais importantes em relação à categoria trabalho levantada por Cholbi (2023) é, justamente, a ampla cobertura que sua análise vem recebendo desde filósofos gregos como Platão, até o presente, onde se fala em sociedades “centradas no emprego”, nas quais “o trabalho é a principal fonte de renda e é “normativo” no sentido

²⁰ Disponível em <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=work-labor>, acessado em 15 de novembro de 2024.

sociológico, ou seja, espera-se que o trabalho seja uma característica central da vida cotidiana, pelo menos para os adultos” (Cholbi, 2023). Com isso e ao menos nesse tipo de sociedade na qual a nossa se inclui, é preciso reconhecer que “nenhum fenômeno exerce maior influência na qualidade e nas condições de vida humana do que o trabalho” (Cholbi, 2023).

Uma primeira problematização dessa discussão, ao menos quando a consideramos do ponto de vista antropológico, surge da necessidade de pontuar que as definições da categoria trabalho devem ser imaginadas tão diversas quantas são as culturas humanas.

Na prática isso quer dizer que não se pode esperar encontrar entre o povo Yanomami²¹ a mesma noção de trabalho que predomina em uma cidade como São Paulo, como também não é possível esperar que os egípcios antigos estivessem prontos para compreender o trabalho da mesma forma que as sociedades asiáticas que foram suas contemporâneas.

De todo modo, com o avanço do sistema capitalista a uma escala global, não é possível ignorar a existência de uma noção de trabalho, de tipo “história única”, que busca se impor seguindo os pressupostos, digamos, cosmológicos, das economias de mercado.

Ocorre que mesmo diante de um padrão hegemônico, Cholbi (2023) nos lembra que não se pode e não se deve confundir trabalho com emprego cuja característica principal é a venda da força de trabalho em troca de uma compensação, no geral pecuniária, que é utilizada para acessar bens essenciais à sobrevivência do empregado.

No emprego, o empregador precisa ser compreendido como uma espécie de intermediário, que exerce poder sobre o empregado, dirigindo a sua força de trabalho rumo aos objetivos do negócio que controla (Cholbi, 2023).

Para além dessa perspectiva, digamos mais clássica, do emprego, Cholbi ainda lembra que há um grupo importante de “auto-empregados” que trabalham em um esquema diferente dos primeiros, capitalizando sua própria força de trabalho, a partir de investimentos próprios.

Pode-se argumentar que o empreendedorismo ou o trabalho autônomo, em vez de ter um emprego, tem sido a forma predominante de trabalho ao longo da história humana, e continua a ser prevalente. Mais da metade de todos os trabalhadores são autônomos em partes do mundo como África e Sul da Ásia, e o número de indivíduos autônomos tem aumentado em muitas regiões do globo (Organização Internacional do Trabalho 2019) (Cholbi, 2023).

²¹ Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Yanomami>, acessado em 12 de novembro de 2024.

Com isso, da perspectiva de sociedades modernas e capitalistas, empregados e empregadores são duas pontas de uma relação triangular com consumidores que pagam os últimos pelo acesso aos bens que os primeiros produzem por meio da sua força de trabalho.

Também é importante mencionar que mesmo dentro do escopo das sociedades modernas e capitalistas, há situações em que há trabalho, mas que não necessariamente se chega à forma clássica do emprego, como, por exemplo, ocorre em situações de trabalho voluntário ou naquelas situações em que os empregados não são remunerados, como acontece com cerca de 50 milhões de pessoas pelo mundo que se encontram submetidas a formas modernas de escravidão.²²

Todas essas são questões importantes para se excluir o que não seria uma situação moderna de emprego, mas que, por outro lado, não esgotam as questões em torno da definição do que seria trabalho e para endereçar essa discussão, Cholbi (2023) aponta para uma miríade de autores modernos que se ocuparam de pensá-lo, para além de suas definições já consagradas no escopo de códigos legais ou nas perspectivas de senso comum.

Discussões que buscam sintetizar questões de ordem filosófica em relação ao trabalho, como, por exemplo, se ele se resume a atender ao necessário, se ele é aquilo que é somente se e quando é praticado em direção a um “outro” da relação ou se trabalho implica, necessariamente, produção de valor (Cholbi, 2023).

Sobre o tema do valor do trabalho ou do trabalho como produtor, por excelência, de valor, também é preciso considerar que a própria categoria de valor pode ser algo sensivelmente relativo, a considerar o contexto sociocultural sobre o qual se discute o tema.

A produção de um arco entre os Yanomamis e sua utilização no contexto de caça, com tudo que essa atividade implica para significações mais amplas dentro da rica cosmologia desse povo indígena amazônico, são atividades que não podem ser compreendidas sem o auxílio de categorias êmicas.

E mesmo se levarmos em conta somente os estratos de trabalhadores convencionais em sociedades modernas e capitalistas, é preciso considerar que ao reduzir o valor do trabalho ao seu valor de troca, corre-se o risco de se perder importantes dimensões de seus significados sociais menos evidentes (Cholbi, 2023)

Com isso, Cholbi (2023) nos lembra que ao mesmo tempo que o trabalho deve ser pensado como algo que está para além do castigo bíblico imposto à humanidade após a sua

²² Disponível em

<https://www.ilo.org/pt-pt/resource/news/50-milhoes-de-pessoas-no-mundo-sao-vitimas-da-escravidao-moderna>, acessado em 29 de outubro de 2024.

queda, que nas sociedades modernas e capitalistas, ele também tem sido observado por inúmeros estudiosos como fonte adoecimento tanto físico, como mental do trabalhador.

E aqui se chega a um grande dilema, pois os espaços de trabalhos são essenciais para os processos de socialização que segundo Cynthia Estlund (apud Cholbi, 2023), só são menos centrais para as interações sociais de um indivíduo do que suas relações familiares.

Adicionalmente, há autores que discutem a importância do trabalho para o desenvolvimento do senso de comunidade, senso de pertencimento, para o acesso a práticas e tradições essenciais para a vida em sociedade:

Aqueles que trabalham juntos em (digamos) uma padaria estão cooperando para produzir os bens internos àquela atividade (pão), com o resultado de que eles ampliam suas capacidades e enriquecem a apreciação dos bens que produzem cooperativamente (Cholbi, 2023).

Ainda no âmbito das discussões modernas sobre o valor do trabalho, Cholbi (2023) traz à pauta os debates sobre a categoria de “meaningful work” ou de trabalho significativo que para alguns autores com os quais dialoga, como Jhon Rawls, seria algo fundamental para a promoção do auto respeito que, dessa perspectiva, seria “a crença de que nosso plano para nossas vidas vale a pena ser perseguido e pode ser alcançado por meio de nossos esforços intencionais” (Cholbi, 2023).

Dessa perspectiva, digamos, mais holística, vão derivar outras importantes discussões, como as frentes de reflexão que se preocupam com a dignidade no e do trabalho que, por sua vez, são elementos fundamentais para avançarmos em reflexões que vão desde o pouco valor que se dá a certos tipos de ocupação, esvaziando-as de qualquer senso de valor, passando pela sobrevalorização de outras por meio de critérios pouco objetivos, até chegarmos em configurações sociais de exploração extrema e de degradação do “outro” que esfacelam as bases do que nos constitui como seres humanos.

Observando a tradição filosófica ocidental, não deixa de ser curioso observar que, ao menos considerando aquilo que o colonialismo produziu a partir do emprego da escravidão em larga escala desde o século XVI, é somente a partir da eclosão da revolução industrial na Europa, que modifica profundamente as relações de trabalho tradicionalmente constituídas, que se tem notícia do surgimento de discussões filosóficas mais densas sobre o trabalho como fonte de degradação da humanidade do outro.

Nesse sentido, é sintomático que Cholbi (2023) identifique o período de eclosão e de expansão da revolução industrial como um marco para o surgimento de um ceticismo

generalizado não em relação ao trabalho em si, mas em relação aos efeitos sociais gerados pela condução de grandes contingentes populacionais europeus em direção à condições extremamente degradantes de trabalho.

Passa-se, portanto, e ao menos no panorama de uma Europa que até então tinha se mantido essencialmente rural, a grandes transformações no campesinato e na transformação dessa gente em mineiros e operários de fábricas com jornadas de trabalho absurdamente extenuantes que destruíram qualquer possibilidade de se pensar o trabalho como fonte de dignidade.

Retratando esse cenário surgem, dentre outros tantos, o romance *Germinal*, em 1885, de autoria do escritor francês Émile Zola que narra a dura vida dos operários empregados nas minas de carvão da cidade francesa de Montsou:

Publicado em 1885, o romance de Émile Zola narra uma épica revolta de mineiros na cidade de Montsou, onde estes se sublevam contra condições de trabalho draconianas. Enquanto as famílias operárias sofrem de fome e de penúria generalizada, a mina Voraz condena gerações de trabalhadores a cuspir carvão para obterem seu mínimo sustento. É lá embaixo, no subsolo, que surge a necessidade de se organizarem para sobreviver, e caberá ao recém-chegado Étienne Lantier profetizar novos tempos para a massa de carvoeiros que sufoca debaixo da terra (Disponível em https://estacaoliberalidade.com.br/livraria/germinal?srsId=AfmBOorlkID6tPQajY0oQdxOCK8Fe27PieX6zeJgPe3Q_spyze3T4sPy, acessado em 31 de outubro de 2024).

São justamente essas condições de trabalho que foram impostas aos operários europeus que vão fazer emergir linhas de pensamento como o marxismo e o anarquismo que terão um papel fundamental na organização da classe trabalhadora e que, mais tarde, culminaram na revolução russa que dividirá o mundo moderno em dois campos de força que disputarão hegemonia até a queda do muro de Berlim.

Me parece certo, inclusive, que o surgimento da social democracia na Europa e os altos padrões de salário e de emprego alcançados pela classe trabalhadora ao longo do século XX nessa região, seja o resultado muito direto das estratégias das economias liberais do ocidente para fazer frente ao avanço das revoltas de trabalhadores em seus territórios que certamente alcançariam o apoio imediato da antiga União Soviética (Santos, 2004).

Ocorre que esses altos padrões de emprego e salário, como todos sabemos, foram densamente corroídos a partir das décadas de 1970/1980/1990, na esteira de uma série de eventos históricos como o enfraquecimento da União Soviética e a consequente queda do muro de Berlim e, fundamentalmente, com as reorganizações estruturais do capitalismo a

partir da ascensão dos Tigres Asiáticos e com políticas de caráter neoliberal que varreram do horizonte das economias ocidentais, conquistas históricas das classes trabalhadoras (Santos, 2004).

Uma consequência muito direta desses mega-eventos de reorganização do sistema capitalista em escala global é a disseminação da insegurança entre diferentes categorias de trabalhadores com diminuição de salários, enfraquecimento dos sindicatos, esvaziamento de parques industriais, enfraquecimento dos sistemas de seguridade social e um consequente avanço de um quadro de ressentimentos que encontram em figuras políticas populistas, catalisadores para a disseminação de discursos e práticas políticas de ódio contra imigrantes que passam a figurar como bodes expiatórios da conjuntura de falência da social democracia (Santos, 2004).

Ora, diante dessas situações preocupantes que passam a organizar os nossos horizontes sociais a partir de formas cada vez mais virulentas do fazer político, não é de se surpreender que vivamos em um tempo em que no campo das discussões filosóficas se consolide toda uma corrente de pensadores que são profundamente céticos em relação aos modelos contemporâneos de organização social centrados na cultura do trabalho.

Em relação a essa miríade de críticos contemporâneos, Cholbi (2023) apresenta os quatro argumentos básicos a partir dos quais eles se organizam e antes de adentrarmos para a parte final do trabalho, considero de suma importância apresentá-los:

1 - Uma primeira série de questões sobre o crescimento do ceticismo em relação à cultura do trabalho diz respeito ao fato de apesar de ser uma atividade humana que como já discutimos, é fonte de uma série de bens materiais e imateriais, uma parcela enorme dos trabalhadores não consegue acessá-los. Uma das fontes principais desse paradoxo está no valor de troca do trabalho que é pobremente compensado, o que arrasta massas significativas de trabalhadores para margens sociais.

Estamos falando de pessoas que apesar de possuírem empregos, de trabalharem regularmente em atividades remuneradas, muitas vezes extenuantes, enfrentam dificuldades muito concretas de acessar bens que deveriam ser básicos, como saúde, educação, moradia, etc.²³

Já em relação à dimensão imaterial do trabalho, Cholbi (2023) alerta para o fato de que a divisão do trabalho que organiza o sistema capitalista também impacta de maneira profunda

²³ Um bom exemplo dessa situação vem do próprio dispositivo constitucional brasileiro que assegura o salário mínimo e que, apesar de não haver dúvida que se trata de uma conquista importante da classe trabalhadora, essa é uma renda que não consegue garantir aquilo que ela mesmo busca assegurar.

as dimensões simbólicas e subjetivas dos sujeitos que passam da criação à repetição mecanizada, em atividades hiper-especializadas que esvaziam importantes dimensões do que deveria se alcançar a partir do trabalho.

2 - Outra dimensão importante encampada pelos críticos de uma ética de sobrevalorização da cultura do trabalho é todo um campo de contradições que se organizam entre trabalho significativo e possibilidade de acesso, por meio do valor de troca, aos diferentes bens “ofertados” no escopo das sociedades de mercado.

Se de um lado temos atividades que costumam ser associadas com altos ganhos subjetivos, como na área de educação, estas mesmas atividades são cada vez mais mal remunerados, fazendo com que, no geral, haja uma situação de separação entre empregos que garantem acesso à trabalho significativos e outros que garantem acesso a uma gama mais significativa de bens.

3 - Em contextos onde se testemunha o avanço sistêmico de iniciativas que visam flexibilizar ou até mesmo eliminar direitos históricos dos trabalhadores em troca de promessas vazias que ganham tração no tecido social prometendo, justamente, aquilo que elas atacam,²⁴ ganham terreno as reflexões que buscam lidar não com as virtudes, mas com os custos e possíveis mazelas do mundo do trabalho suportadas pelas classes trabalhadoras (Cholbi, 2023).

Dentre esses, Cholbi (2023) discute sobre o tempo despendido para o trabalho que pode vir a incluir uma série de tarefas não remuneradas, como treinamentos, locomoção, períodos em que os empregos precisam ficar disponíveis, etc, o que compromete o descanso, o lazer, gerando frustração e adoecimento.

Daí a crítica de Karl Marx do trabalho como fonte de alienação do trabalhador em relação ao que ele produz, da reflexão de Bertrand Russel sobre o trabalho nas condições modernas como fonte de erosão das nossas valorações sobre lazer e ociosidade ou as críticas desenvolvidas por Hannah Arendt sobre a instrumentalização de nossas subjetividades que passam à uma avaliação do “outro”, ora como fonte de consumo, ora como meio de produção (Cholbi, 2023).

²⁴

Disponível em <https://diplomatie.org.br/a-reforma-trabalhista-de-2017-nao-entregou-o-que-prometeu/>, acessado em 31 de outubro de 2024.

4 - E finalmente, constituindo uma última linha, essa de radicalidade em relação ao trabalho como organizador das sociedades capitalistas, há aqueles que defendem que mesmo em suas virtudes, o trabalho como emprego por ser substituído por outras fontes de satisfação cognitiva que dariam resultados semelhantes àqueles já discutidos até aqui. Como observa Cholbi (2023), essa linha de crítica aglutina autores que advogam por uma diminuição da centralidade do trabalho na vida contemporânea e defendem “o trabalho para viver e não o viver para trabalhar”.

Com esse conjunto de reflexões de Cholbi (2023) sobre a categoria trabalho que expus de maneira articulada com meus próprios argumentos, não tenho qualquer intenção de esgotar o assunto.

O que fiz até aqui, não somente com o trabalho, mas também com a raça e com a própria Antropologia, foi delimitar a *expertise* de um campo do conhecimento. Um campo que considera que os fenômenos sociais possuem uma gênese e que apesar de reconhecer que não seja recomendável partir para uma espécie de caça ao tesouro em busca de marcos históricos exatos e precisos, acaba por conformar os cientistas sociais como atores capazes de mapear o desenvolvimento de certas categorias de maneira razoavelmente precisa.

Para além de desnaturalizar certas questões, posições ou procedimentos que de tão hegemônicos, podem vir a ser compreendidos como “naturais” e não como realidades socialmente construídas, as genealogias históricas me parecem fundamentais para a compreensão de certos aspectos do presente de nossas sociedades.

Caso contrário, caso sejamos negligentes com esses procedimentos, o risco que corremos está em confundirmos, com cada vez mais frequência, “opinião” com “realidade”. Isso porque, há determinadas questões que transcendem aquilo que eu possa vir a achar sobre determinado assunto. Não é, por exemplo, questão de opinião dizer que o Brasil é um país desigual, que essa desigualdade tem relação com o nosso passado colonial e que foi em função das dinâmicas desse mesmo passado que a população afrodescendente chegou aos piores salários, às piores condições habitacionais, aos empregos mais precários ou que se

encontre mais exposta aos altos índices de violência de caracterizam as dinâmicas sociais do nosso país.^{25 26 27 28 29}

²⁵Disponível em <https://www.geledes.org.br/cidadania-e-gente-negra-no-brasil-uma-incompatibilidade-construida/>, acessado em 19 de novembro de 2024.

²⁶Disponível em <https://publicacoes.forumseguranca.org.br/items/db83610b-dfbb-43ed-96e2-eb4a4e91ee3f>, acessado em 19 de novembro de 2024.

²⁷Disponível em <https://economia.uol.com.br/noticias/estadao-conteudo/2019/11/06/negros-tem-mais-dificuldade-de-obter-emprego-e-recebem-ate-31-menos-que-brancos.htm>, acessado em 19 de novembro de 2024.

²⁸Disponível em <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2016/12/02/domicilios-chefiados-por-negros-tem-piores-condicoes-de-saneamento.ghtml>, acessado em 19 de novembro de 2024.

²⁹Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2024/11/8-a-cada-10-homens-mortos-por-armas-de-fogo-sao-negros-diz-pesquisa.shtml>, acessado em 20 de novembro de 2024.

Antropologia, Raça e Trabalho - três fenômenos sociais em retrospectiva, mobilizados para a problematização da ideia de “Brasil rústico”

Como já observado anteriormente, uma das primeiras lições que se aprende em Antropologia é sobre a força que o trabalho de campo possui para a caracterização da disciplina e, conseqüentemente, para o fazer antropológico, ao ponto deste se constituir como um elemento de diferenciação importante, quando a comparamos com outras áreas do conhecimento científico.

Compreendemos melhor essa forma de organização da Antropologia quando olhamos para o seu passado e descobrimos que o trabalho de campo - que no nosso caso passou a pressupor a convivência prolongada com nossos interlocutores de pesquisa - simboliza uma espécie de ritual de passagem que viabilizou a superação dos pressupostos etnocêntricos da fase do Evolucionismo Cultural.

Se numa primeira etapa de desenvolvimento da disciplina seus “pais fundadores” realizavam uma “Antropologia de Gabinete”, já que estudavam culturas diversas às suas a partir de relatos de viajantes ou de grandes coleções de curiosidades, a partir do trabalho de Franz Boas e Bronislaw Malinowski, para fazer Antropologia e ser reconhecido pelos seus pares, passou a ser necessário “estar lá” (Geertz, 2008).

É por essas e outras, como também pela defesa enfática que antropólogos e antropólogas passaram a fazer da importância de se respeitar as culturas não ocidentais como nós mesmos gostaríamos que nossos padrões culturais fossem respeitados, que a Antropologia se transforma nessa curiosa variante do saber ocidental.

Dessa mesma perspectiva, um outro símbolo marcante de sua transformação em uma plataforma de crítica do próprio saber ocidental, principalmente quando esse busca se impor de maneira violenta a outros povos e culturas, foi a sua consolidação como o campo, por excelência, da crítica ao etnocentrismo.

O etnocentrismo consiste em privilegiar um universo de representações propondo-o como modelo e reduzindo à insignificância os demais universos e culturas “diferentes”. De fato, trata-se de uma violência que, historicamente, não só se concretizou por meio da violência física contida nas diversas formas de colonialismos, mas, sobretudo, disfarçadamente por meio daquilo que Pierre Bourdieu chama “violência simbólica”, que é o “colonialismo cognitivo” na antropologia de De Martino. Privilegia-se um referencial teórico-prático que segue o “padrão da racionalidade técnica” (Lévi Strauss), escolhendo-se, assim, o único tipo de cultura e educação com ele compatíveis (“cultura hegemônica” e “culturas subalternas”),

declarando-se “outras” as culturas diferentes com orientações incompatíveis com o referencial escolhido; procura-se reduzi-las nas suas especificidades e diferenças tornando-as mais diferentes do que são e, a seguir, são exorcizadas, por meio de várias estratégias. Em profundidade está-se projetando “fora”, como Outro e como Sombra, o que é incompatível e perigoso reconhecer que pertença ao universo da cultura padrão escolhida (Carvalho, 1997, p.181).

Por tudo isso costuma-se afirmar que o rompimento com os paradigmas do Evolucionismo Cultural não foi pequeno ou negligenciável, pois aquilo que me é estranho na cultura do “outro” passa a ser avaliado por meio do paradigma do Relativismo Cultural que exige que os fenômenos sociais observáveis devam ser levados em conta em relação ao todo da cultura que o produziu e não por meio dos referenciais da cultura de origem observador.

Para se ter uma ideia da dimensão dessa inflexão, torna-se possível, por exemplo, avaliar as práticas de canibalismo dos tupinambás não a partir de um referencial filosófico europeu e, portanto cristão e monoteísta, mas por meio de uma cosmologia própria que acolhia essa prática dentro de todo um circuito de rituais extremamente complexos de guerra que tinham por intuito alimentar os guerreiros das virtudes do inimigo eventualmente capturado em batalha.³⁰

Passa-se, portanto, à possibilidade de se falar de cultura no plural, como também à possibilidade de reflexão sobre temas como a alteridade radical, o aprofundamento do conceito de diversidade cultural e como não podia deixar de ser, de contestação aberta e franca da ideia de raça, décadas antes das descobertas do campo da genética que levariam às mesmas conclusões.³¹

Ocorre que mesmo não tendo qualquer base científica ou qualquer credibilidade senão entre grupos de supremacistas brancos que estão cada vez mais na moda, nós todos sabemos que a raça é um construto social poderoso que para importantes autores contemporâneos deve, inclusive, ser encarado como um elemento fundante de organização do próprio sistema capitalista (James, 2010).³²

Seja como for e, por ora, fazendo um esforço para circunscrever a nossa discussão do tema da raça como um organizador das nossas percepções sobre diferenças culturais, é muito

³⁰ Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fol/brasil500/comida2.htm>, acessado em 19 de novembro de 2024.

³¹ Disponível em <https://www.sapiens.org/biology/genetics-education-needs-overhaul-race-diversity/>, acessado em 04 de novembro de 2024.

³² Disponível em <https://www.goethe.de/prj/hum/pt/dos/mar/21249390.html>, acessado em 13 de novembro de 2024.

importante salientar como certas ideias que são ultrapassadas pelo desenvolvimento da ciência, continuam a pautar a vida cotidiana de nossas sociedades.³³

Um bom exemplo dessa situação é discutido na pesquisa da antropóloga Brittany Kenyon-Flatt que revela de maneira muito didática que apesar dos sistemas de classificação criados pelo botânico sueco Carl Linnaeus ainda no século XVIII serem profundamente racistas, são esses mesmos modelos que ainda hoje são empregados para nos “ensinar” sobre o conceito de raça.³⁴

Um outro caso clássico dessa situação, agora partindo da realidade social brasileira, é a ideia de que o nosso processo de colonização, ao invés de ter produzido uma catástrofe humanitária sem precedentes na história da humanidade, teria tido como resultante um cenário harmonioso que, por sua vez, teria produzido uma gente cordial dentro de um panorama de “democracia racial”.

As ideologias são imagens invertidas do mundo real e as relações sociais de dominação as produzem para ocultar os mecanismos de opressão. Assim, o mito da democracia racial era uma distorção do padrão das relações raciais no Brasil, construído ideologicamente por uma elite considerada branca, intencional ou involuntariamente, para maquiar a opressiva realidade de desigualdade entre negros e brancos. Havia, no Brasil, os elementos para a fabricação ideológica do mito da democracia racial. Desde o período colonial, passando pela época do Império, a classe dominante foi treinada a ver os negros como seres inferiores, mas, simultaneamente, aprendeu a abrir exceções para alguns indivíduos negros e mulatos. O espaço na sociedade para o negro era cedido desde que não se colocasse em risco o domínio da “raça” branca. Contudo, o mito da democracia racial inverteu o eixo da questão: transformou a exceção em regra; o particular em universal; casos isolados em generalizações. Aproveitaram-se os raros exemplos de negros e “mulatos” que se projetaram socialmente e os adotaram como modelo do sistema racial (Domingues, 2005, p. 118-119)

Nos dias de hoje já contamos com uma base crítica que contesta de forma categórica aquilo que o antropólogo brasileiro Gilberto Freyre (2003) defendeu em livros como “Casa Grande & Senzala”, como também sabemos como esses mesmos argumentos serviram ao estado fascista português comandado durante décadas por António de Oliveira Salazar para justificar a colonização de territórios africanos por meio do emprego da ideologia do lusotropicalismo (Pinto, 2009).

³³ Disponível em <https://www.sapiens.org/biology/athletics-iq-health-myths-of-race/>, acessado em 04 de novembro de 2024.

³⁴ Disponível em <https://www.sapiens.org/biology/race-scientific-taxonomy/>, acessado em 04 de novembro de 2024.

Ocorre que apesar de trabalhos como o da antropóloga brasileira Lélia Gonzalez (1984) e do artista, professor e político Abdias do Nascimento³⁵ terem desmontado essa farsa há muitas décadas, ainda hoje se ouve muita objeção em relação à implementação das cotas raciais nas universidades públicas, como também declarações desavergonhadas de altas autoridades públicas afirmando a inexistência do próprio racismo na sociedade brasileira.³⁶

Se não há dúvidas de que a nossa sociedade alcançou grandes avanços em relação à demolição de ideias equivocadas sobre si mesma, não nos deve restar dúvidas de que o trabalho coletivo de eliminar certos fantasmas que ainda assombram o nosso presente é uma tarefa que passa tanto por recontar parte da nossa própria história, como por transmiti-la de maneira adequada para as futuras gerações.³⁷

Feitas essas ressalvas, gostaria de prosseguir com esse trabalho a partir um questionamento de ordem filosófica: até que ponto deveríamos considerar aquilo que as Ciências Humanas produzem como válido em termos científicos e até que ponto aquilo que é produzido por disciplinas como a Antropologia deveria ao menos orientar tanto as nossas políticas de estado, como as decisões judiciais do nosso país?

Com essa indagação em mente, penso que seja a hora de voltar à discussão do tema 1158 em julgamento no Supremo Tribunal Federal e de disputar, a partir do referencial da Antropologia, a ideia de “Brasil Rústico” que está no centro de uma ação judicial que pode vir a ter impacto significativo nas ações de Combate ao Trabalho Análogo à Escravidão conduzidas por este Ministério.

O Supremo Tribunal Federal (STF) deverá definir os elementos para que se configure o delito de redução à condição análoga à de escravo e quais são as provas necessárias para condenações por esse crime, previsto no artigo 149 do Código Penal. Por maioria de votos, o Plenário reconheceu a existência de repercussão geral (Tema 1158) da matéria, discutida no Recurso Extraordinário (RE) 1323708.

O recurso foi interposto pelo Ministério Público Federal (MPF) contra decisão da Quarta Turma do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF-1) que absolveu um proprietário de fazendas no Pará do crime de redução de 43 trabalhadores à condição análoga à de escravo. Segundo o TRF-1, a produção de provas foi deficiente, diante da ausência de

³⁵ Disponível em <https://aterraeredonda.com.br/os-combates-de-abdias-do-nascimento/>, acessado em 15 de novembro de 2024.

³⁶ Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/politica/novo-presidente-da-fundacao-palmares-nega-existencia-de-racismo/>, acessado em 04 de novembro de 2024.

³⁷ Disponível em <https://contrapontodigital.pucsp.br/noticias/revisionismo-historico-se-estabelece-como-ferramenta-ideologica-bolsonarista>, acessado em 04 de novembro de 2024.

depoimentos das vítimas, e a acusação teria se valido de elementos “comuns na realidade rústica brasileira”, como alojamentos coletivos e precários e falta de água potável, de instalações sanitárias e de equipamentos de primeiros socorros.

Para o Tribunal Regional, a condenação só se justificaria em casos mais graves, em que o trabalhador seja efetivamente rebaixado na sua condição humana e submetido a constrangimentos econômicos, pessoais e morais inaceitáveis.

No recurso, o MPF sustenta que as condições em que os trabalhadores foram encontrados não podem ser consideradas “mera realidade local” e se enquadram na conduta tipificada no artigo 149 do Código Penal, que equipara ao trabalho escravo aquele exercido em condições degradantes. A decisão do TRF-1, a seu ver, beneficia os trabalhadores urbanos e prejudica os rurais, que, mesmo que estejam em localidades distantes, onde a presença do Estado é mais difícil, não podem ser submetidos a condições laborais e de habitação menos civilizadas. Para o MPF, se as condições retratadas nos autos não forem reconhecidas como degradantes, o trabalho em condições análogas à de escravo não terá fim no meio rural.

O presidente do STF, ministro Luiz Fux, relator do recurso, observou que o caso diz respeito à diferenciação das condições necessárias à sua tipificação como degradantes em razão da realidade local em que o trabalho é realizado e, ainda, sobre o chamado standard probatório (quantidade de provas necessárias) para a condenação pelo crime. Assim, o STF terá de decidir a matéria com base nas normas constitucionais referentes à dignidade da pessoa humana, aos valores sociais do trabalho, aos objetivos fundamentais de construção de uma sociedade livre, justa e solidária e de redução das desigualdades sociais e regionais.

Segundo Fux, o Estado Democrático de Direito não deve demonstrar complacência diante dos “numerosos e inaceitáveis casos de violação aos direitos humanos” em relação a trabalhadores rurais e urbanos brasileiros. “Quase 132 anos após a abolição da escravatura no Brasil, situações análogas ao trabalho escravo ainda são registradas”, afirmou (Disponível em <https://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=472397&ori=1>, acessado em 13 de novembro de 2024).

Considero que um primeiro ponto a se problematizar da decisão que absolveu o referido empregador deve ser tentar pensá-la para além de seus efeitos jurídicos mais imediatos, já que aquilo que ela faz é colocar em estado de suspeição o trabalho da equipe de fiscalização que flagrou o quadro degradante em questão, com efeitos simbólicos extensivos às demais equipes envolvidas com essa tarefa.

Compreendo que a categoria jurídica da suspeição seja adequada para o enquadramento dessa situação, porque ao colocar em questão a competência dos agentes estatais envolvidos naquela operação, o que faz essa sentença de absolvição é levantar dúvidas importantes sobre a capacidade dos auditores que, por meio de um suposto despreparo, teriam injustificado um empregador decente, correto e cumpridor de suas obrigações legais.

Ocorre que para alcançar a almejada correção da situação, o que se mobiliza nessa sentença é a ideia de que a situação flagrada se trataria de algo “normal” para os padrões daquela realidade, o que se fez, basicamente, por meio da utilização, mesmo que de maneira implícita e equivocada, de uma das prerrogativas mais centrais do Relativismo Cultural.

Isso porque, o enquadramento da situação de degradância estaria eivado de erro não em função do descumprimento de alguma norma técnica inerente ao trabalho de fiscalização ou em função de sua inadequação a algum preceito de ordem constitucional ou do próprio código penal brasileiro. Tanto mais que se assim o fosse, penso que a Antropologia teria muito pouco a dizer sobre esse caso.

A questão é que essa é uma sentença que se estrutura a partir da alegação de que quem lavrou o auto de infração, desconhecia os códigos de uma dada parcela da realidade sócio cultural brasileira. Realidade esta que se adequadamente avaliada, deveria ter livrado o infrator das penas cabíveis, já que aquilo que foi reportado não se tratava de uma cena de trabalho análogo à escravidão, mas somente do retrato fiel da “realidade rústica brasileira” cujos os auditores, em função de seus privilégios de classe, desconheciam.

O curioso é que se damos crédito a essa perspectiva, podemos pensar que os auditores teriam agido como os antropólogos evolucionistas de outrora, porque para uma avaliação de uma dada realidade cultural, teriam mobilizado referenciais da sua própria realidade, ignorando, assim, dinâmicas internas de constituição do contexto em questão.

Assim sendo, o caminho da justiça passou a ser o de solapar o universalismo contido em conceitos como o da dignidade da pessoa humana assegurado em nossa Constituição (Mendes, 2013), pressupondo que a sua aplicação precisasse ser balizada de acordo com as particularidades culturais de cada região do Brasil e substituindo-o pelo subproduto de um Relativismo Cultural às avessas.

Ora, vejamos, portanto, o que mais a Antropologia pode nos dizer sobre essa situação e, mais especificamente, sobre essa ideia de “Brasil rústico” que orientou a tese vencedora da decisão colegiada do Tribunal Regional da Federal da primeira região que gerou a discussão em torno do tema 1158 junto ao Supremo Tribunal Federal.

Na Antropologia ensinada no Brasil, dois temas são básicos para nossa formação: o primeiro é aquele que delimita o estudo das culturas humanas como o escopo central da disciplina e o segundo, que me parece uma decorrência da aplicação do primeiro à realidade

social brasileira, é aquele que nos ensina que existiu um “Brasil” antes da invenção dos brasileiros.

Sim, está muito consolidada na mitologia nacional, principalmente por causa do famoso relato de Pero Vaz de Caminha, uma narrativa que confere uma certa áurea de surpresa tanto da parte dos indígenas, como dos portugueses, quando da chegada das naus comandadas por Pedro Álvares Cabral no litoral brasileiro.

Se esse é um relato largamente conhecido, por outro lado, mais de 500 anos depois desse fatídico encontro, ainda há uma ignorância generalizada sobre as pessoas que já habitavam este continente há pelo menos 9, 10 mil anos e que foram todas nomeadas, a partir de uma generalização grosseira, de “índios”.

Ao contrário do que fizeram parecer muitos relatos de europeus na época, o continente era muito povoado e abrigava sociedades dinâmicas, cuja sofisticação, em muitos casos, não tinha paralelo na Europa.

Nas Américas viviam entre 40 e 60 milhões de pessoas, segundo estimativas mais recentes. Elas falavam cerca de 1.200 idiomas diferentes, agrupados em 120 famílias linguísticas, disse à BBC News Brasil Charles C. Mann, autor do livro “1491 - Novas revelações das Américas antes de Colombo”.

Desde estruturas sociais quase democráticas, passando pelo manejo de florestas e o domínio da engenharia e da matemática, os povos originários da região ajudaram a criar grande parte do mundo que vivemos hoje, mesmo que não tenham recebido o crédito. Um exemplo disso é o milho, uma criação mesoamericana que revolucionou a alimentação humana e se tornou um componente essencial na dieta mundial.

“A domesticação e a manipulação genética de plantas é a tecnologia mais impressionante desenvolvida pelos indígenas na América”, disse à BBC Brasil o arqueólogo americano Kurt Anschuetz, especialista na agricultura de povos pré-colombianos da América do Norte.

Os nativos também tinham “uma dieta mais equilibrada e mais nutritiva” do que em outras partes do mundo na época, graças não somente ao milho, mas também ao cultivo da batata, do abacate, do tomate e das abóboras, entre outros. Diferentemente do que ocorria no “velho mundo”, não havia evidência de períodos de fome prolongada entre eles, segundo Charles C. Mann.

As plantas também são o principal indício de que existia um intercâmbio entre norte e sul. No entanto, até hoje os arqueólogos não sabem explicar exatamente como espécies domesticadas na Amazônia, como o tabaco, chegaram à região do atual Canadá ou o cacau mesoamericano à América do Sul, sem uma rota direta, animais de carga ou caravanas (Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/resources/idx-36af0f00-a464-4e05-8abc-0af6f62c5e3f>, acessado em 05 de novembro de 2024).

Apesar dessa diversidade cultural estrondosa, discutida em aspectos e detalhes muito importantes por Carlos Fausto (2000) em seu livro clássico “Os índios antes do Brasil”,

continuamos a não compreender de maneira adequada a influência de todas essas tradições originárias para a formação da sociedade brasileira.

Outra decorrência desse quadro de desconhecimentos, reflete na pouca atenção que se dá à dimensão do genocídio perpetrado contra esses povos ao longo de todo o processo de colonização do território brasileiro.

Calcula-se que, no início do século XVI, época da chegada dos primeiros portugueses, a população indígena girava em torno de 5 milhões de pessoas, organizadas em mais de 2 mil povos, no território onde hoje se encontram os limites do Brasil. Na década de 1960, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), órgão oficial do governo federal, estimou essa população em menos de 100 mil pessoas. Os dados mostram uma realidade inegável: houve um violento processo que por pouco não fez os indígenas desaparecerem do mapa.

Durante esses quase cinco séculos desde os primeiros contatos, as relações entre Estado, colonizadores e povos nativos resultaram em inúmeros conflitos, que não raro produziram genocídios, articulando expropriação de terras, confinamento e matanças sistemáticas. Sob a força da espada ou contaminadas por doenças, diversas sociedades, culturas, línguas e religiões que aqui existiam há centenas de milhares de anos foram completamente dizimadas. (Disponível em

<https://memoriasdaditadura.org.br/massacre-dos-povos-indigenas-desde-a-colonizacao/>, acessado em 21 de novembro de 2024).

Ao invés de discussões sérias e consequentes sobre esses temas, o que há, de maneira mais ou menos intencional e cada vez mais problematizada pela forte atuação política do movimento indígena em nossa sociedade, é a apresentação da ocupação do nosso território pelos europeus a partir da história dos ciclos econômicos que predominaram nas diferentes fases desse processo.

Com isso, é muito comum que ainda aprendamos sobre a história do nosso país, como se ela pudesse se resumir à história desses mesmos ciclos.

Após termos iniciados com a chegada dos europeus no continente, como se começasse aí a nossa história, somos apresentados ao ciclo da extração do pau Brasil que é sucedido pelo ciclo da produção da cana de açúcar no nordeste, da descoberta, pelos bandeirantes, do ouro nas Minas Gerais, do ciclo do café, da borracha, até finalmente chegarmos à industrialização do país por volta da década de 30 do século XX, numa perspectiva que reforça uma visão evolucionista e etnocêntrica dos processos de constituição da nossa sociedade.³⁸

³⁸ Aqui cabe notar que, como ressalta o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho (1979), que o problema de se contar a história a partir de ciclos econômicos é que, no geral, se chega a um resultado de esterilização dos processos históricos em análise.

Dentre as muitas questões importantes que são negligenciadas quando predomina essa narrativa evolucionista dos ciclos econômicos, está aquela que pressupõe que estejamos preparados para compreender que a colonização do nosso território desencadeou o surgimento de algo novo, e não necessariamente de algo positivo, para todas as partes envolvidas nesse processo.

Isso porque, a colonização das Américas tem impacto profundo para o surgimento de uma nova ordem global, com alterações tanto inéditas quanto drásticas e estruturais nas concepções religiosas, nos regimes de propriedade, nas relações com a natureza, na convivência com a diferença, enfim, nos mais variados aspectos da vida social, cultural e política das diferentes culturas envolvidas nesse processo.

E se não é recomendável reduzir a história do Brasil ou de qualquer outro território colonizado aos ciclos econômicos que prevaleceram nos diferentes momentos do seu processo de ocupação, tampouco é possível negligenciar seus efeitos de longa duração para o presente de nossas sociedades.

Isso porque, como elementos importantes de toda uma cosmologia ocidental que se sobrepõe a outras radicalmente distintas, esses ciclos vão se organizar tanto a partir da inferiorização das culturas indígenas e africanas, como por meio do eixo de uma noção de trabalho que se organiza pelo emprego, em larga escala, da escravidão.

No centro dessa discussão, está a tomada dos territórios das populações originárias a partir de processos de invasão e de esbulho que fundaram o domínio da propriedade privada no Brasil, tendo sido o latifúndio a figura jurídica decorrente dessa nova configuração social.

Aqui talvez seja interessante nos lembrarmos do mapa clássico do Brasil dividido nas famosas “capitanias hereditárias” que nada mais eram do que a divisão dos territórios indígenas em grandes “lotes” entregues a indivíduos ligados à coroa portuguesa que, por meio de sua iniciativa privada, e sob a vigilância atenta do reino, ficaram incumbidos de explorá-los.

Derivando dessas fórmulas violentas de sobreposição dos territórios indígenas, surge o “modelo” dos engenhos de cana de açúcar que irão ocupar largas extensões do litoral nordeste brasileiro e que terão no par dicotômico Casa Grande/Senzala um dos seus emblemas mais significativos.

Tanto é assim que será justamente essa relação entre Casa Grande e Senzala que será mobilizada por Gilberto Freyre (2003) como um elemento de síntese daquilo que nos constituiria como povo.

Ora, de uma perspectiva menos romantizada daquela adotada por Freyre, é preciso reconhecer que a Casa Grande se constitui como o símbolo do poder branco e das estruturas de hierarquia impostas a indígenas e africanos, sendo suas Capelas o sinônimo da imposição do Deus cristão a povos que cultivavam outros deuses e a Senzala o modelo acabado de trabalho que o colonizador impunha à aqueles que subjugava.

E esse é o tripé no qual se assentou a exploração do trabalho, a imposição da religião como dogma e um modelo cruel de hierarquização racial que se consagrou por toda a extensão do território brasileiro e que continuará a prevalecer - legalmente constituído - até ao menos abolição da escravatura ocorrida em 1888.

A força desse modelo me parece explicar o enorme barulho das classes abastadas contra a abolição da escravidão como demonstra, dentre outros, Roberto Schwarz (2000), como também o surgimento de legislações como a lei de terras de 1850 que foi fundamental para conservar e fortalecer a estrutura latifundiária de ocupação dos territórios indígenas.³⁹

No âmbito dessa discussão, devemos todos nos lembrar que o trabalho escravo não só guiou e esteve na base de todos os ciclos econômicos brasileiros pré 1888, como também sua extensão e profundidade foi de tal ordem que seu emprego se espalhou por todos os domínios da vida cotidiana brasileira.

Hoje sabemos que o Brasil deixou de ser uma colônia em 1822, que aboliu a escravidão em 1888, que se tornou uma República em 1889, mas diante do quadro avassalador de desigualdades sociais que nos afligem, ainda é preciso que pensemos quanto de passado permanece em nosso presente.⁴⁰

Se todas essas são questões importantes para compreendermos as configurações atuais de nossas áreas urbanas, onde raça e classe costumam ser observados como os dois lados de uma mesma moeda, no meio rural também presenciamos repetidos ciclos de violência que, em muitas ocasiões, são provenientes de uma mesma causa, ou seja, da ausência de uma

³⁹ Disponível em <https://www12.senado.leg.br/noticias/especiais/arquivo-s/ha-170-anos-lei-de-terras-desprezou-camponeses-e-oficializou-apoio-do-brasil-aos-latifundios>, acessado em 19 de novembro de 2024.

⁴⁰ Disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-59557761>, acessado em 19 de novembro de 2024.

política eficaz de distribuição de terras que encontra em movimentos sociais como o Movimento dos Sem Terra, um dos seus símbolos mais importantes de contestação.⁴¹

Alcançado um consenso mínimo em relação a esses grandes temas históricos que nos fundam enquanto sociedade, podemos passar a olhar para o Combate ao Trabalho Análogo à Escravidão também como um combate a padrões de organização social que, apesar de legalmente abolidos, permanecem operando de maneira anacrônica no seio da sociedade brasileira. E aqui não me parece algo casual, o retorno da terminologia da escravidão para definir esse tipo de ação estatal.

Uma outra forma complementar de se olhar para essa tarefa da auditoria do Ministério do Trabalho é compreendê-la dentro do escopo mais amplo de busca pela defesa plena da dignidade da pessoa humana (Mendes, 2013).

E levando em conta a gênese desse princípio no escopo da filosofia ocidental, bem como o seu peso dentro da ordem constitucional brasileira como ensina Mendes (2013), não me parece fazer qualquer sentido uma tentativa de relativização de quadros de degradância levando em conta recortes sincrônicos dessa mesma realidade.

Isso porque, foi justamente a partir do reconhecimento de que nosso longo passado escravocrata deixou marcas profundas em nosso presente que essa tarefa ganhou sentido, significado e reconhecimento público tanto em nível nacional, como no estrangeiro (Brasil, 2012).

E, finalmente, levando em conta que uma parcela significativa dos resgates de trabalhadores submetidos à situação análoga à escravidão se encontra em ambiente rural ou “rústico”, poderíamos ser levados à conclusão de que após séculos de escravidão, seria supostamente natural que ainda estivesse por chegar no “Brasil profundo”, direitos básicos de decência, dignidade e cidadania, dadas as dimensões de nosso território, a violência empregada para sua colonização e os padrões de desigualdade remanescentes desse período de nossa história.

E aqui a Antropologia brasileira joga um papel fundamental para desfazer esse tipo de engano.

Institucionalizada de maneira mais estruturada a partir da criação da Universidade de São Paulo, quando antropólogos como Claude Lévi-Strauss foram contratados para trabalharem no Brasil, creio poder dizer que o desenvolvimento da disciplina foi fundamental

⁴¹ Disponível em

<https://apublica.org/2024/04/conflitos-no-campo-atingem-maior-numero-ja-registrado-no-brasil-desde-1985/>, acessado em 19 de novembro de 2024.

para complexificar e enriquecer a nossa compreensão sobre a diversidade sociocultural do país.⁴²

Isso porque, ela contribuiu para uma compreensão mais justa e adequada das culturas indígenas e abriu caminho para a desconstrução da ideia de que esses povos teriam culturas “simples”, “rústicas” ou “atrasadas”, porque dentre outros aspectos, foi possível perceber que apesar da aparente simplicidade de suas culturas materiais, que os indígenas brasileiros foram capazes de formular sistemas de pensamento tão profundos e complexos como qualquer outra corrente filosófico do mundo ocidental.

Dizer isso é afirmar que esses povos, no processo de formulação de suas cosmologias, foram capazes de refletir de maneira complexa e estruturada sobre os diferentes aspectos de sua vida social, aspectos que vão desde a sua relação com aquilo que a filosofia ocidental separa do universo da cultura e nomeia de natureza, até suas formulações sobre o mundo espiritual e sobre noções de trabalho, de poder, de política, etc.

É logicamente em função da luta desses povos que chegamos à leis e aos estatutos jurídicos que garantem a sua proteção, mas não é negligenciável o trabalho de “tradução” dessas culturas feitas por antropólogos e antropólogas brasileiros ao longo das últimas décadas, o que se desdobra, por exemplo, no papel fundamental que a disciplina passa a exercer no âmbito dos processos administrativos de demarcação de territórios indígenas.⁴³

Um outro desdobramento virtuoso da disciplina em nosso território, foi a sua estreita vinculação aos processos de regularização fundiária das 7600 comunidades quilombolas espalhadas por toda a extensão do território brasileiro.⁴⁴

A palavra “quilombo”, que em sua etimologia bantu quer dizer acampamento guerreiro na floresta, foi popularizada no Brasil pela administração colonial, em suas leis, relatórios, atos e decretos, para se referir às unidades de apoio mútuo criadas pelos rebeldes ao sistema escravista e às suas reações, organizações e lutas pelo fim da escravidão no País. Essa palavra teve também um significado especial para os libertos, em sua trajetória, conquista e liberdade, alcançando amplas dimensões e conteúdos. O fato mais emblemático é o do Quilombo dos Palmares,

⁴² Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/especial/fj2301200420.htm#:~:text=L%C3%A9vi%2DStrauss%20lecionou%20na%20USP,dos%20%C3%ADndios%20cadiu%C3%A9us%20e%20bororos.,> acessado em 19 de novembro de 2024.

⁴³ Disponível em <https://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr2/2024/pericia-em-antropologia-do-mpf-tem-papel-decisivo-para-a-afirmacao-de-direitos-socioculturais>, acessado em 19 de novembro de 2024.

⁴⁴ Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2024-07/brasil-tem-76-mil-comunidades-quilombolas-mostra-censo>, acessado em 26 de novembro de 2024.

movimento rebelde que se opôs à administração colonial por quase dois séculos. As centenas de insurreições de escravos e as formas mais diversas de rejeição ao sistema escravista no período colonial fizeram da palavra “quilombo” um marco da luta contra a dominação colonial e de todas as lutas dos negros que se seguiram após a quebra desses laços institucionais. A Legislação Ultramarina em sua fase áurea definiu como sendo um quilombo a reunião de mais de cinco negros – tal era o potencial de revolta contido na união dos escravos. Quilombo e liberdade são, portanto, contrafaces de uma mesma realidade histórica. De um lado, as situações de força arbitrária e incontestável em que os “senhores” impunham a sua vontade por meio de atitudes explícitas ou dissimuladas, brandas ou violentas. De outro, as reações dos escravos e libertos, explícitas, sutis, violentas ou não, às diversas situações e regimes de autoridade. No final do século XIX, com a quebra dos vínculos coloniais e as mudanças decorrentes dos projetos de industrialização no Brasil, o quilombo ampliou-se para outras parcelas da população, indo da voz dos abolicionistas para os movimentos sociais, tornando-se uma parte do projeto político de uma sociedade mais democrática e justa. Principalmente as áreas rurais de diversas regiões do Brasil, a gênese da formação escravista que teve o quilombo como sua maior referência, deslocam-se pelo período de transição da economia colonial sem uma ruptura ou quebra dos antigos vínculos senhoriais. A unidade familiar que serviu de suporte ao modo de produção colonial incorpora o processo produtivo de acamponesamento das populações recém-saídas da escravidão. Concomitantemente ao processo de desagregação das grandes fazendas voltadas para a exportação e à diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais, os quilombos passaram a integrar a ordem pós-abolicionista, relacionando-se, não sem conflitos, com as estruturas pós-coloniais. A abolição do trabalho escravo, porém, não alterou substancialmente as práticas de expropriação e controle da terra, e com elas a situação dos grupos negros. Nesse processo de dominação continuada, os descendentes dos africanos escravizados passam a operar por meio da dinâmica da territorialização étnica, modelo que, em algumas regiões mais do que em outras, consistia em posicionar as populações nativas, os africanos e seus descendentes, em e na relação com os imigrantes recém-chegados, reconfigurando-se ainda lógicas racialistas anteriormente implantadas. Enquanto para os índios a solução contra o extermínio foi o aldeamento e a tutela estatal, para os negros restou a longa etapa de marginalização social e política da qual decorreu uma lógica de segregação sutil, disfarçada pela ideologia da mestiçagem. Essa lógica introduziu um modelo de relações interétnicas que se adaptou à ideologia racial em vigor (Leite, 2008, p. 965-966).

Partindo desses engajamentos acadêmicos que ao fim e ao cabo foram fundamentais para que a própria disciplina se consolidasse no Brasil como um campo de conhecimento autônomo e independente, uma série de outros atores surgiram como protagonistas da história de ocupação de nosso território.

A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os Povos Indígenas e Tribais, materializada no Brasil pelo Decreto nº 6.040/2007 que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, define esses povos como grupos

culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Conforme Decreto nº 8.750/2016, atualizado pelo Decreto nº 11.481/2023, os Povos e Comunidades Tradicionais reconhecidos nacionalmente são: andirobeiros; apanhadores de flores sempre vivas; caatingueiros; caícaras; catadores de mangaba; cipozeiros; povos ciganos; comunidades de fundo e fecho de pasto; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; faxinalenses; geraizeiros; ilhéus; morroquianos; pantaneiros; pescadores artesanais; povo pomerano; povos indígenas; benzedeiros; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; quebradeiras de coco babaçu; raizeiros; retireiros do Araguaia; ribeirinhos; vazanteiros; veredeiros; caboclos; juventude de povos e comunidades tradicionais (Disponível em <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps/equidade-em-saude/povos-e-comunidades-tradicionais#:~:text=Conforme%20Decreto%20n%C2%BA%208.750%2F2016.e%20fecho%20de%20pasto%3B%20extrativistas%3B,> acessado em 08 de novembro de 2024).

A reunião desses povos no bojo da categoria estatal de “povos de comunidades tradicionais” é, antes de tudo, a prova material de uma página razoavelmente esquecida do processo de ocupação do Brasil que funda uma ordem muito distinta de apropriação do nosso território, principalmente quando comparada, em seu conjunto, com aquela inaugurada pelos ciclos econômicos do período colonial.

Isso porque, compondo-se enquanto grupos organizados de apropriação de faixas importantes do território que não estavam sob o escrutínio da exploração colonial, todas essas comunidades foram capazes de fundar espaços de liberdade em meio ao caos produzido pela apropriação especulativa do território colonizado.

Tanto é assim, que a luta desses grupos pelo reconhecimento de seus direitos, passa não somente pela garantia de seus territórios historicamente ocupados, como também pela salvaguarda de suas culturas, fundadas, na grande maioria dos casos, a partir de territorialidades politicamente horizontais, ecologicamente responsáveis, com regimes diferenciados de acesso aos recursos naturais, com religiosidades específicas, etc.

Como explica o antropólogo Aderval da Costa Filho:

(...) os povos e comunidades tradicionais no Brasil têm, na prática, atribuído identidades a si mesmos com base em quatro critérios, às vezes mobilizando mais de um, dependendo de sua situação socioespacial e histórica:

- a) étnico-racial, como os povos indígenas, comunidades quilombolas, povos ciganos, povos de terreiro [candomblé], e outros;
- b) pela conexão a um bioma ou ecossistema específico, como os geraizeiros ou povos do cerrado, os catingueiros ou povos da caatinga, os pantaneiros

(povos do pantanal dos estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul); por uma atividade de trabalho predominante que figura como marca de identidade, como os seringueiros, os castanheiros [...] pescadores [...], entre outros;

d) pelo tipo de ocupação e uso do território, aliado a circunstâncias histórico-conjunturais, como os retireiros do Araguaia (criadores de gado caipira em áreas de uso comum ao longo das margens do rio Araguaia), [...] as comunidades de fundos [comunidades que vivem da coleta de frutos silvestres da caatinga e da criação de cabras e ovelhas em áreas de uso comum] e os fechos de pasto [que vivem da coleta de frutos do cerrado e da criação de gado caipira, praticando também o uso comum do território], os ilhéus (moradores de ilhas costeiras e fluviais, que misturam a pesca com o cultivo de lavouras e a coleta) (Costa Filho 2015: 82-83; acréscimos meus). Seja qual for o caso específico, a expressão ‘povos e comunidades tradicionais’ se refere a modos de apropriação, organização e uso do espaço que produzem territórios de uso tradicional, constituídos pela ocupação política de grupos subalternizados pelo Estado, em contraposição às concepções de terra como mercadoria, elemento natural disponível para exploração econômica. No Brasil, essas formas sociais são identificadas em grande medida com o campesinato, associadas a atributos étnicos ou sobredeterminações, conexões territoriais, saberes e práticas vinculados ao uso da biodiversidade, formas próprias de organização e mobilização, entre outros fatores (Costa Filho, 2020, p.5)

Dada a dimensão desse fenômeno e sua centralidade na constituição do Brasil como um dos países mais sócio diversos do planeta, é razoável avaliá-lo como uma expressão muito direta de uma espécie de contraponto às diretrizes que balizaram, ao longo de séculos, a ocupação colonial do nosso território.

O que, sem sombra de dúvidas, complexifica qualquer tentativa de elaboração da ideia de “Brasil rústico” ou de “Brasil profundo” que está no centro do Tema 1158 ora em discussão no Supremo Tribunal Federal.

Isso porque, levando em consideração tudo aquilo que já foi dito até aqui, trata-se de uma questão de honestidade intelectual a compreensão de que ao trazermos à baila uma discussão sobre a ideia de “Brasil rústico”, que estamos colocando em perspectiva ao menos dois horizontes de eventos que, ao contrário de serem complementares, são fundamentalmente opostos entre si em termos de princípios, de valores e de organização social.

Isso porque, de um lado temos um conjunto de fenômenos sociais que podem e devem ser relacionados de maneira mais ou menos direta com o nosso passado colonial e com a inserção do território no circuito comercial do atlântico. Sejam os conflitos violentos e permanentes no campo, seja a estrutura latifundiária da propriedade rural prevalecendo sobre outras formas de organização camponesa, seja a permanência do modelo agroexportador em

relação ao montante total da nossa economia, sejam as relações de trabalho pautadas em desigualdades profundas que passam a ser categorizadas como análogas ao tempo da escravidão.

Como é de conhecimento público, esse cenário se soma à existência de uma representação política de peso no Congresso Nacional que defende de maneira estruturada e eficiente os interesses dos estratos da população que advogam pela manutenção desse modelo de economia, de trabalho e de posse da terra.⁴⁵

Se essa é a vereda da história que quando observada em sua gênese remonta ao modelo de divisão das terras indígenas em capitanias hereditárias, a resposta de base popular é aquela materializada nos diversos sistemas abarcados na categoria de povos e comunidades tradicionais.⁴⁶

E diversa em termos de princípios em relação à frente hegemônica de apropriação do território brasileiro, porque sábia o bastante para estabelecer práticas, métodos e saberes que fundaram sociabilidades de respeito para com o “outro” e para com a natureza.

Daí a possibilidade de invenção jurídica das reservas extrativistas a partir da luta encampada pelo ambientalista Chico Mendes ou da correlação que se passa a estabelecer entre preservação ambiental e a regularização de terras indígenas e das demais comunidades tradicionais.⁴⁷

Outra dimensão dessa frente horizontal e popular de ocupação do território é aquela discutida por Ellen Woortmann a partir da categoria sociológica do sítio camponês, cuja presença no território brasileiro me parece tão difundida quanto é a figura do latifúndio (Woortmann, 2008).

Essa grande frente de oposição ao latifúndio se organiza porque como discute James Scott (2003), não é possível falar de poder sem que projetos e propostas de resistência estejam presentes, pois qualquer que seja a natureza das relações de dominação, sempre

⁴⁵ Disponível em <https://diplomatie.org.br/o-agro-e-lobby-a-bancada-ruralista-no-congresso/>, acessado em 19 de novembro de 2024.

⁴⁶ Segundo levantamento realizado pelo Ministério Público Federal, cerca de 650 mil famílias se declaram como pertencentes a alguma das 28 categorias de povos e comunidades tradicionais no Brasil. Disponível em <https://g1.globo.com/natureza/desafio-natureza/noticia/2019/10/29/650-mil-familias-se-declaram-povos-tradicionais-no-brasil-conheca-os-kalungas-do-maior-quilombo-do-pais.ghtml>, acessado em 20 de novembro de 2024.

⁴⁷ Disponível em <https://www.fundobrasil.org.br/blog/povos-indigenas-e-a-floresta-por-que-essa-relacao-e-tao-importante/>, acessado em 19 de novembro de 2024.

haverá movimentos de contestação que podem se dar tanto em um nível mais estrutural, como a partir de ações de sabotagens, etc.

Dentro desse quadro, o movimento de “sabotagem” que os excluídos da história propuseram ao longo do processo de constituição da sociedade brasileira foi a produção de uma ampla gama de estratégias por meio das quais lograram se integrar nas dinâmicas cotidianas de uma sociedade que se funda a partir da violência, da escravidão, do esbulho e do assassinato.

Estabelecidas essas diferenças significativas entre as duas principais frentes de ocupação do território brasileiro a partir de 1500, considero necessário reforçar que se é possível falarmos de um “Brasil rústico/rural”, que primeiro é preciso fazer uma distinção muito objetiva sobre qual referencial de ocupação se está mobilizando para caracterizá-lo.

Isso porque, se estamos levando em conta o modelo do latifúndio escravocrata e suas resultantes sociais, econômicas e políticas para o presente, é certo que estamos falando de uma “realidade rústica” historicamente atrelada à valoração do “outro” por via de critérios raciais e, conseqüentemente, por meio da normalização de relações de hierarquia que justificam os pesados padrões de exploração impostos, primeiro aos escravizados, e, em seguida, aos seus descendentes.

Os violentos embates entre essas duas tendências de “Brasil rústico”, encontram-se magistralmente descritas no romance *Torto Arado*, livro de autoria de Itamar Vieira Junior e inspirado em sua experiência como funcionário do INCRA, atuando durante anos nos processos de regularização de territórios quilombolas.

Itamar Vieira Júnior é geógrafo e doutor em estudos étnicos africanos. Há 15 anos trabalha no Incra, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária, entre comunidades rurais, indígenas e quilombolas. Através de várias histórias que conheceu, veio a inspiração para criar as protagonistas do livro: irmãs nascidas em uma fazenda de trabalhadores servis, em meio à fé e à luta, que, fascinadas pelo brilho de uma velha faca de sua avó, levam a lâmina à boca. Corta-se uma língua. Perde-se uma voz – narrativa, é claro, mas, principalmente, metafórica: "Nem todos têm o direito a voz. Por mais que nasçamos com essa capacidade de fala, somente alguns segmentos encontram representação na vida pública" (Disponível em <https://gq.globo.com/Cultura/noticia/2021/02/historia-que-torto-arado-nao-c-ontou.html>, acessado em 21 de novembro de 2024).

Com isso posto, creio ser possível retomar o Combate ao Trabalho Análogo à Escravidão no Brasil como algo localizado em uma espécie encruzilhada espaço/temporal onde o nosso passado retorna de maneira constante para nos lembrar do custo social e político

de continuarmos ignorando as feridas profundas produzidas pelos grandes traumas que nos constituem enquanto sociedade.

Portanto, ao cobrar padrões mínimos de higiene, segurança e dignidade de todos os empregadores de maneira horizontal e objetiva, fazendo valer aquilo que já se encontra assegurado em nossa Constituição, o que a auditoria deste Ministério busca estabelecer são padrões de universalidade que, outra vez devemos dizer, devem ser compreendidos como supraregionais e supraculturais (Mendes, 2013).

Ter acesso à água limpa em uma frente de trabalho, ter acesso a banheiros divididos por sexo, ter acesso à alimentação em condições sanitárias adequadas ou lugares de repouso descentes, além de se ter o direito de receber em dia, tendo a carteira assinada e todos os impostos previdenciários recolhidos, não são questões que podem ser relativizadas, sob o risco de passarmos à relativização da própria dignidade da pessoa humana (Mendes, 2013).

Princípio que, por sua vez, estabelece um claro ponto de inflexão em relação aos padrões de sociabilidade do nosso passado escravocrata, ao mesmo tempo que, curiosamente, nunca foram estranhos às cosmologias dos povos e comunidades tradicionais do país, se levamos em conta que esses encontram-se organizadas mais para a garantia do bem comum, do que para a proteção do ganho individual acima de qualquer critério ético.

E isso é o mesmo que dizer que as dinâmicas sociais desses grupos não costumam redundar em situações de degradância do “outro”. Em uma sociedade indígena cujas terras encontram-se preservadas e seus direitos de posse e ambientais encontram-se resguardados, não é “normal” encontrar relações sociais fundadas em diferenças qualitativas entre os atores sociais que compõem essas coletividades, o que se reflete em um domínio coletivo do território, daquilo que é produzido por meio do trabalho e em cenários onde não há clivagens de raça e de classe suficientes para se justificar escravidão, subjugação e humilhação do “outro”.

Nesse sentido, ao reconhecer a existência dessa diversidade cultural e protegê-la e ao consagrar como princípio fundante de sua estrutura jurídica a dignidade da pessoa humana (Mendes (2013), a nossa Constituição tem um lado muito claro em relação à qual “Brasil profundo” ela elege como um modelo a ser seguido em termos de valores e qual é o outro tipo de “Brasil rústico” que ela busca combater.

Diante de toda essa discussão e levando em conta a perspectiva antropológica sobre a formação da sociedade brasileira, aquilo que o Tema 1158 traz à tona é uma discussão filosófica profunda de nosso tempo: se é possível argumentar que deve haver tantas noções de dignidade humana quantas são as diferentes formas de se apropriar do território, não se pode

dizer o mesmo da degradância que parte de uma matriz histórica única, colonial e escravocrata e que só pode ser devidamente confrontada por meio da mobilização de princípios e valores que são comuns ao conjunto da humanidade.

São, portanto, elementos, princípios e valores que devem compor a vida cotidiana de qualquer que seja o agrupamento humano, pois são esses mesmos valores que nos produzem enquanto gente, nos singularizando enquanto seres sociais e, finalmente, como seres vocacionados para a produção de cultura.

Se o Relativismo Cultural nos ensina que devemos olhar para fenômenos culturais levando em consideração os termos e fundamentos que alicerçam as culturas que os produziram, não custa lembrar que ao menos no âmbito da Antropologia, esse princípio não foi desenvolvido para justificar quadros de racismo, de injustiça social, de genocídios e de degradâncias, mas justamente para contestar esses mesmos fenômenos cujas pseudo ciências do período colonial buscavam justificar.

Por fim, creio que uma grande vantagem que as equipes de Combate ao Trabalho Escravo deste Ministério possuem em relação aos membros do Poder Judiciário no âmbito da avaliação de quadros de degradância, é que assim como os antropólogos e antropólogas conduzem seu trabalho no presente, os auditores fiscais “estiveram lá”, olharam nos olhos das pessoas que resgataram, sentiram os calos das suas mãos, sentiram o cheiro das instalações sanitárias, da água disponível para o consumo, da comida oferecida aos trabalhadores.

E se o “estar lá” foi importante o suficiente para mover todo um campo do conhecimento científico em direção ao abandono de pressupostos etnocêntricos cunhados no conforto de gabinetes, por qual motivo deveríamos desconfiar de quem se abala do conforto de suas casas, em muitas ocasiões colocando suas próprias vidas em risco, para sentirem com seu próprio corpo, o sofrimento e a dor infligidos contra o seu semelhante?

Referências Bibliográficas:

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BRASIL. Ministério do Trabalho e Emprego. Trabalho Escravo no Brasil em Retrospectiva: Referências para estudos e pesquisas. 2012

CARVALHO, José Carlos de Paula. Etnocentrismo: inconsciente, imaginário e preconceito no universo das organizações educativas. FEUSP, São Paulo, 1997.

CASTRO, Celso (org.). Antropologia Cultural. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2004.

CASTRO, Celso (org.). Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2005.

CHIMAMANDA, Ngozi Adiche. O perigo de uma história única. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CHOLBI, Michael. "Philosophical Approaches to Work and Labor". The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Summer 2023 Edition), 2023. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/work-labor>, acessado em 15 de novembro de 2024.

DOMINGUES, Petrônio. O mito da democracia racial e a mestiçagem no Brasil (1889-1930). Diálogos Latinoamericanos, n 10, Universidad de Aarhus, México, 2005.

DU BOIS, W. E. B. As almas do povo negro. Trad. de Alexandre Boide. Editora Veneta, São Paulo, 2021.

WOORTMANN, Ellen F. "O sítio Camponês". Anuário Antropológico, Brasília, 2018.

FAUSTO, Carlos. Os índios antes do Brasil. Editora Zahar, Rio de Janeiro, 2000.

FREYRE, Gilberto. Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Editora Global, São Paulo, 2003.

FOCHESATTO, Waleska Pessato Farenzena. A cura pela fala. Estud. psicanal. [online]. n.36 pp.165-171, 2011.

GRAEBER, David. Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”. Resposta a Viveiros de Castro. Práxis Comunal, v. 2, n.1, Belo Horizonte, 2019.

GEERTZ, Clifford. A interpretação das culturas. Livros Técnicos e Científicos Editoras, 2008.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.

JAMES, Cyril Lionel Robert. Os jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. Trad. Afonso Teixeira Filho. 1 ed. Boitempo, São Paulo, 2010.

JAMES, Michael e BURGOS, Adam. "Race". In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring 2024 Edition. Disponível em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2024/entries/race/>.

LEITE, Ilka Boaventura. O projeto quilombola. Desafios, conquistas e os impasses atuais. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 2008.

MENDES, Gilmar Ferreira. A dignidade da pessoa humana na Constituição Federal de 1988 e sua aplicação pelo Supremo Tribunal Federal. Observatório da Jurisdição Constitucional, Brasília, 2013.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLACSO, Buenos Aires, 2005.

MINTZ, Sidney W. Cultura: uma visão antropológica. Tempo, n.14, Niterói, 2010.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. In: Encontros com a Civilização Brasileira, v. 11, p. 101-140, Rio de Janeiro, 1979.

PASSETTI, Dorothea Voegeli. Lévi-Strauss e a UNESCO. Revista Ponto e Vírgula, n.3, São Paulo, 2008.

PATTERSON, Orlando. Slavery and social death: a comparative study. Trad. Bras. Fabio Duarte Joly. Harvard University Press, 1982. São Paulo, EDUSP, 2008.

PINTO, João Alberto da Costa. Gilberto Freyre e a intelligentsia salazarista em defesa do Império Colonial Português (1951 – 1974). Revista História, São Paulo, 2009.

SANTOS, Iveraldo. Da gênese à crise do Estado de bem estar. Cronos, v 5, Rio Grande do Norte, 2004.

SCOTT, James C. A dominação e a arte da resistência: discursos ocultos. Trad. Pedro Serras Pereira. Lisboa/Fortaleza: Livraria Letra Livre/Plebeu Gabinete de Leitura, 2013.

SCHWARZ, Roberto. Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. Editora Duas Cidades. São Paulo, 2000.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Editora Martin Claret, São Paulo, 2005.