



Ciências Sociais Unisinos

ISSN: 1519-7050

ISSN: 2177-6229

Universidade do Vale do Rio dos Sinos Centro de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

Oliveira, Marcos de Jesus

A modernidade vista desde o Sul Global: três contribuições teóricas recentes  
Ciências Sociais Unisinos, vol. 54, núm. 1, 2018, Janeiro-Abril, pp. 1-9

Universidade do Vale do Rio dos Sinos Centro de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

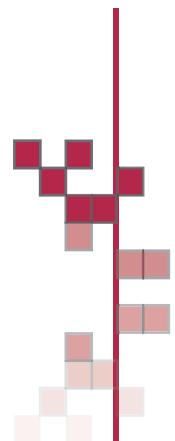
DOI: <https://doi.org/10.4013/csu.2018.54.1.01>

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93860389001>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais informações do artigo
- Site da revista em redalyc.org

# A modernidade vista desde o Sul Global: três contribuições teóricas recentes

Modernity theorized from the South: Three recent contributions



Marcos de Jesus Oliveira<sup>1</sup>  
oliveiramark@yahoo.com.br

## Resumo

*O conceito de modernidade tem sido um dos mais discutidos nas ciências sociais desde seu processo de institucionalização nas universidades e centros de pesquisa ocidentais. No entanto, à medida que as interpretações de Durkheim, Marx e Weber e, mais contemporaneamente, as de Giddens, Touraine e Habermas, foram se tornando hegemonicamente clássicas no interior das ciências sociais, acumula(ra)m-se, amiúde, a suas margens, debates em torno de seus limites e alcances, bem como de seus problemas. Entre tais debates, o presente trabalho pretende destacar os aportes de Walter Mignolo, Kuan-Hsing Chen e de Salman Sayyid, cujas reflexões teóricas sobre a modernidade têm ensejado a emergência de uma série de problemáticas até então não abarcadas pelas teorias europeias ditas clássicas. Em seu conjunto, os três autores contribuem para desvelar as forças envolvidas na definição da modernidade pelas quais a materialidade de seu apelo moral como exclusividade europeia e como destino inexorável de toda a humanidade se afirma.*

**Palavras-chave:** colonialidade, modernidade, eurocentrismo, Sul global.

## Abstract

*The concept of modernity has been one of the most discussed in the social sciences since its process of institutionalization in Western universities and research centers. However, as Durkheim's, Marx's, and Weber's interpretations, and more contemporaneously, those of Giddens, Touraine, and Habermas, have become hegemonically classical within the social sciences, debates around its limits and scope as well as its problems have been accumulating. Among those debates, the present work intends to present the contributions by Walter Mignolo, Kuan-Hsing Chen e Salman Sayyid, whose thought has set a series of theoretical problems not covered by European theories of modernity. Together, the authors reveal new ways to think a cartography about modernity, i.e., the diagrams of forces involved in its rhetoric.*

**Keywords:** coloniality, modernity, eurocentrism, global South.

## Introdução

À medida que as interpretações de Durkheim, Marx e Weber e, mais contemporaneamente, as de Giddens, Touraine e Habermas, sobre a modernidade foram se tornando hegemonicamente clássicas no interior das ciências sociais, das universidades e dos centros de pesquisa em todo globo, acumularam-se, amiúde, a suas margens, mas também em seu interior, debates sobre seus limites e alcances,

<sup>1</sup> Doutor em Sociologia. Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Av. Tarquínio Joslin dos Santos, 1000, Jd. Universitário, 85870-901, Foz do Iguaçu, PR, Brasil.

ensejando núcleos contestatórios de sentido. O constante e crescente interesse acerca de seus significados expresso na miríade de interpretações e de problemas teóricos que envolve sua conceituação indica conflitos epistemológicos que também são obviamente políticos. O emprego de termos adjetivantes como "tardia", "reflexiva", "líquida", "múltipla", de prefixos que ressemantizam seus limites como "pós", "neo", "ultra", "trans", e de expressões que enunciam outros usos e significados como "modernidade-mundo", "sistema mundo moderno", "modernidade/colonialidade" etc. revela tensões e disputas no interior do campo e deste em suas relações com fenômenos diversos.

Inserindo-se nesses debates, o presente trabalho pretende destacar as contribuições teóricas recentes de três autores, a saber, Walter Mignolo, Kuan-Hsing Chen e Salman Sayyid cujas reflexões têm ensejado a emergência de um conjunto de problemáticas até então não abarcadas pelas teorias europeias da modernidade, sobretudo, no interior das ciências sociais. Embora os autores escolhidos não estejam engajados numa discussão direta com os "clássicos" ou "contemporâneos" das teorias da modernidade, suas obras se constroem em um diálogo crítico com certas ideias hegemonicamente instituídas e presentes nas ciências sociais. Algumas destas ideias – provincianas, na esteira da compreensão dada a este termo por Dipesh Chakrabarty (2000) – não são exclusividade das ciências sociais, sendo algumas delas compartilhadas por espaços considerados eminentemente políticos como o plano das relações diplomáticas e internacionais.

Com o intuito de desenvolver os objetivos anteriormente mencionados, serão exploradas as noções de diferença colonial/imperial e de pensamento de fronteira de Walter Mignolo, fazendo um debate de cunho epistêmico-político, de como sua proposta teórica pretende aduzir elementos para uma epistemologia não eurocêntrica da modernidade cuja principal implicação é exigir a discussão dos próprios termos pelos quais a compreensão da modernidade está estrategicamente circunscrita. De Kuan-Hsing Chen, almejam-se destacar suas contribuições à dialética da descolonização/desimperialização num plano concreto das situações histórias da Ásia, fazendo emergir núcleos de sentido até então inaudíveis às correntes clássicas e contemporâneas hegemônicas e revelando as falsas pretensões de universalidade das perspectivas eurocentradas. Sua proposta de um "materialismo histórico geocolonial" é uma resposta a problemas inerentes à modernidade asiática, sobretudo, a de Taiwan no contexto pós-Guerra Fria. Finalmente, a apresentação de Salman Sayyid focará a desconstrução operada pelo autor em torno dos processos de racionalização e de secularização, tradicionalmente tomados como índices da subjetividade moderna que, quando

não considerados exclusividade europeia, são tidos como mais desenvolvidos entre os ocidentais.

Como considerações finais, destacar-se-á o que chamamos de *sul-realismo*<sup>2</sup>, o interesse entre aqueles que trabalham com o Sul como categoria epistêmica em imaginar e teorizar a realidade para além dos limites impostos pela modernidade epistemológica europeia, para além da totalidade (Dussel, 1996). A atitude *sul-real* comum aos autores aqui discutidos vai deslocando, progressivamente, a imagem da modernidade como desencantamento do mundo, como passagem de uma ordem tradicional para uma ordem pós-tradicional, como aquela cujo nascimento se dá com eventos históricos europeus específicos (o Renascimento, a Reforma Protestante, o Iluminismo, a Revolução Francesa e/ou a Revolução Industrial, por exemplo), abrindo espaço para outras formas de leitura cuja importância não decorre apenas por inaugurar horizontes interpretativos alternativos, mas também por seu caráter político no sentido de interromper o monolitismo do sentido e problematizar os racismos epistêmicos como imanente à retórica eurocentrada.

## Walter Mignolo e o lado mais escuro da modernidade

A tese básica de Mignolo (2011, p. 2) a respeito da modernidade é de que esta é uma narrativa complexa que toma a Europa como seu ponto geográfico-cultural de origem, celebrando suas façanhas civilizatórias e recalçando seu "lado mais escuro", a exploração e a dominação de povos não-europeus. Este lado mais escuro sem o qual a modernidade não seria possível é a colonialidade – conceito cujos aportes teóricos são retirados, sobretudo, dos escritos de Aníbal Quijano (2014). A narrativa que atribui superioridade civilizatória aos povos europeus e a lógica da colonialidade são a dupla face de uma mesma moeda. A partir 1492, a Europa vai se tornando paulatinamente o centro do mundo graças à exploração econômica do que mais tarde se chamará de América Latina. Paralelo a este processo de apropriação da natureza e de controle do trabalho (cf. Quijano, 2014), dar-se-á o controle do conhecimento e da subjetividade, inicialmente pela teologia e, em seguida, pela ciência.

Como um *lugar de enunciação* cujos contornos se constituíram, ainda que parcialmente, pelo sucesso no monopólio da interpretação legítima de si e do mundo, a Europa mantém mecanismos sociais de controle epistêmicos sobre sua autorrepresentação; o padrão ocidental de universidade e de pesquisa, certamente, cumpre um papel essencial neste jogo de domina-

<sup>2</sup> O surrealismo como um movimento estético não se preocupa tanto com o irreal, mas com aquilo que está para além dos limites do que se definiu como real cuja conformação é resultado do disciplinamento da razão. Nessa linha, o uso do trocadilho *sul-realismo* não pretende dizer nada novo, mas tão-somente enfatizar algo comum àqueles que trabalham o Sul (Comaroff e Comaroff, 2012; Connell, 2007; Santos e Meneses, 2010) como categoria epistêmica: a necessidade de ir além dos próprios limites impostos pela modernidade epistemológica europeia que se apresenta como o único real possível dado seu racismo epistêmico.

ção imperial do sentido. A modernidade é, pois, indissociável da colonialidade, como escreverá Mignolo repetidas vezes:

*Emancipação e liberação são na realidade duas caras da mesma moeda, a moeda da modernidade/colonialidade: emancipação captura o momento em que uma etno-classe emergente, a burguesia, se emancipava das estruturas monárquicas do poder na Europa. O conceito de liberação, por outro lado, captura a diversidade racializada dos etno-grupos colonizados pelas burguesias que se emanciparam das monarquias. Por essa razão, o conceito de liberação tem seu âmbito de pertencimento, por um lado, no da modernidade, mas também no da colonialidade (Mignolo, 2010, p. 27).*

Na retórica eurocêntrica da modernidade, ou melhor, na captura dos limites da imaginação da modernidade por uma retórica eurocentrada, há dois níveis de colonização, segundo Mignolo, a do tempo e do espaço: do tempo porque a modernidade representaria o mais alto estágio da história da civilização humana; do espaço porque ela se insinua apenas ou de modo mais intenso nos limites geográficos dos países da Europa incluídos os EUA, como atesta a filosofia da história hegeliana ou, mais recentemente, a sociodiceia habermasiana sobre o agir-comunicativo. Costumeiramente, tomam-se a Reforma Protestante, o Iluminismo ou a Revolução Francesa como desdobramentos da razão ocidental surgida inicialmente entre os gregos antigos. A disputa em torno do evento fundador ou inaugurador da modernidade não muda em nada sua narrativa; pelo contrário, reitera o consenso em torno do qual sua origem está na Europa.

A dicotomia entre tradição e modernidade, entre solidariedade mecânica e orgânica, para lembrar Émile Durkheim (2010), revela como a sociodiceia europeia – uma euro-diceia, portanto – está carregada de representações ligadas ao tempo e ao espaço, ou melhor, por mecanismos epistêmicos colonizadores dessas categorias do entendimento. Quando Max Weber<sup>3</sup> se lança a dizer a singularidade das sociedades modernas – “a peculiaridade específica do racionalismo ocidental, e, dentro desde moderno racionalismo ocidental, o de esclarecer sua origem” (Weber, 2004, p. 11) –, está construindo discursivamente a realidade que crê encontrar e cujo efeito é material, já que ainda hoje informa parte significativa das teorias da modernização em diversos centros de pesquisa e ensino espalhados por todo globo. O pensamento weberiano outorga racionalidade a um conjunto amplo de sociedades e civilizações, diferentemente de muitas correntes teóricas do século XVIII e XIX que tendiam a negar racionalidade a povos não-europeus. Ali já não se trata tanto de contestar a racionalidade dos sujeitos, mas de indicar os diferentes níveis de racionalidade e de desmágification das imagens do mundo.

Em “A psicologia das religiões mundiais”, por exemplo, Weber (1982) parece preocupado em medir os graus de racionali-

lização presentes no que ele mesmo designa de “religiões mundiais”, aquelas “que conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes” (p. 309), tais como o confucionismo, o cristianismo, o hinduísmo, o islamismo e o budismo. No referido ensaio, a sociologia compreensiva weberiana se orienta por determinar os traços que singularizam as diferentes experiências religiosas e “a forma pela qual se relacionam com o racionalismo econômico” (Weber, 1982, p. 337). Embora Weber reconheça que a racionalidade não é exclusividade europeia, seu pensamento retoma a ideia de que é, entre os europeus, que esta racionalidade se desenvolve de modo mais intenso, gerando o que ele mesmo chama de “desencantamento do mundo”. O outro não-europeu, embora racional, não o é no estágio europeu, aparecendo como exterioridade (Dussel, 1996), um fora dentro da universalidade da “grande narrativa”.

Trabalhando com o conceito de “matriz colonial de poder” de Quijano, Mignolo (2011) fala do racismo e do patriarcado como mecanismos de controle sobre a produção de conhecimento e da subjetividade. Esta matriz colonial do poder articula: (a) a economia que diz respeito ao controle sobre o que e como se produz bem como sobre a distribuição e circulação da riqueza; (b) a política que estabelece quem manda e quem obedece, quem exerce cargos jurídico-administrativos e quem detém o monopólio da violência legítima; (c) o social que vincula as regras de quem se relaciona sexualmente com quem; e (d) o epistêmico que regula a (inter)subjetividade, decidindo quem diz o quê e quais instituições são responsáveis pelo conhecimento verdadeiro. Essa divisão do mundo colonial em dois, conforme já atestava Fanon (2015), é assegurada pela pressuposição de diferenças incomensuráveis entre colonizados e colonizadores, diferenças coloniais/imperiais, segundo Mignolo (2011), operadas pela ideia de raça, como observa Quijano (2014).

Em suas investigações históricas, Mignolo (2007) revela, houve uma evolução e transformação no fundamento do conceito de raça até se estabilizar como uma noção ligada a sinais diacríticos do corpo. O conceito cristão de raça estava ligado à questão do sangue, servindo de justificativa para a expulsão dos mouros e dos judeus da península ibérica no final do século XV. Da teologia da Igreja Católica a uma egologia cartesiana, como o próprio Mignolo dirá, a secularização do conceito de raça demonstra mutações em seu sentido, mas a persistência de sua finalidade político-epistêmico. Diz Mignolo (2007, p. 42):

*Com a secularização e o nascimento do Estado moderno no século XVIII, a nação substituiu a religião e assim surgiu um novo tipo de comunidade imaginada. A noção de cultura foi reformulada e passou a ser sinônimo de cultura nacional (língua, literatura, símbolos pátrios, história). As pessoas começaram a se sentir parte de um Estado-nação e também de uma comunidade religiosa determinada. As etnias designavam*

<sup>3</sup> A menção a Weber não é fortuita nem aleatória. De Talcott Parsons a Jeffrey Alexander, passando por C. Wright Mills, Anthony Giddens e Jürgen Habermas, as lideranças teóricas da academia do Norte global referendam muitas das teses de Weber. A esse respeito, confira Albrow (1990). Além disso, concordando com a leitura de Dussel (2000), Weber é um dos teóricos mais eurocêntricos do chamado pensamento social moderno.

*comunidades, que não necessariamente se vinculavam com características físicas.*

Raça funciona não apenas no plano da exploração econômica, do controle físico e sexual, mas também no plano psíquico, no da produção do conhecimento e da subjetividade. Se a raça conforma a maneira de pensar e de existir na modernidade, é, então, necessário criticar os próprios limites epistêmicos impostos por ela, imaginando a realidade para além das fronteiras da racialização. Sem a discussão do próprio pensamento e das práticas institucionais que o formam, informam e conformam, sem ultrapassar os limites daquilo que é definido como o pensável, não há como verificar alternativas à modernidade, seja como retórica seja em sua lógica, como colonialidade. O próprio da modernidade epistêmica está no estabelecimento das fronteiras do que é ou não pensável, apresentando-se amiúde como o único horizonte possível e, dessa maneira, ocultando a colonialidade que lhe serve de base e sustenta. O "penso, logo existo" cartesiano como símbolo da modernidade epistêmica precisa ceder lugar a um "existo onde faço e penso" (Mignolo, 2011), emblema da resistência à diferença colonial/imperial que inferioriza saberes não-europeus.

A existência está intimamente ligada ao fazer e ao pensar. Ao trazer a ideia de um "onde", de uma existência corpo-localizada, Mignolo pretende destacar o lugar pelo qual ela se forja. Com isso, o pensamento deixa de ser tomado como mera abstração de mentes brilhantes como na tradição romântico-kantiana do gênio ou como pura aplicação de um método da ciência cartesiana moderna. Há limites para o pensamento, estando, portanto, sempre situado, localizado no espaço e ligado ao fazer. Sujeitos de lugares e com fazeres diferentes não falarão de uma mesma perspectiva já que geo e corpo-politicamente situados de modos distintos. A estratégia é regionalizar o que se costuma designar por "pensamento europeu", sem negar sua importância, mas mostrando seus limites e seus desígnios.

"Dupla consciência" de Du Bois (1999) ou a "consciência mestiça" de Anzaldúa (1987) são bons exemplos das fissuras epistêmicas na modernidade eurocentrada, brechas no/para pensar. Não sem razão Mignolo dialoga intensamente com esses pensadores. A discussão de Fanon (2008) sobre a epidermização da inferioridade também parece informar uma parte considerável do debate epistêmico de Mignolo, sobretudo, a indissociabilidade entre corpo e conhecimento, insistindo contra a filosofia cartesiana da consciência e da representação. Tais epistemes recebem o nome de "pensamento fronteiriço" (*border thinking*) e são fundamentais para imaginar a modernidade desde memórias e línguas outras cujo silenciamento é condição *sine qua non* ao monismo universalista da racionalidade moderna eurocentrada, ao ocultamento da colonialidade. A este propósito:

*Esta é, em outras palavras, a configuração chave do pensamento de fronteira: pensar desde conceitos dicotómicos ao invés de ordenar o mundo em dicotomias. Em outras palavras, o pensamento de fronteira é, logicamente, um lugar de enuncia-*

*ção dicotómico e, historicamente, está localizado nas bordas (internas e externas) do sistema mundo moderno/colonial [...] (Mignolo, 2012, p. 85)*

A teorização das condições epistemológicas da modernidade a partir do pensamento fronteiriço ganha corpo e consistência, produzindo outra imagem para o próprio pensamento e agenciando alternativas interpretativas às maneiras tradicionais de responder a seus problemas. Ao vincular a existência do sujeito ao seu lugar e a seu fazer ("existir onde faço e penso"), não se está apenas discutindo as condições de possibilidade do conhecimento, mas também da ética, do processo de constituição do sujeito e de sua relação com a verdade, ou de sua relação de inferioridade epistêmica epidermizada ocasionada pelos processos coloniais/imperiais. Existem inúmeras tentativas de ultrapassar a dicotomia da epistemologia moderna fundada na separação entre sujeito e objeto. No entanto, o pensamento de fronteira parece oferecer a oportunidade pela qual saberes não-europeus podem ser apreendidos, já que não se trata mais de colocá-los em situação de exterioridade, mas de igualdade epistêmica.

Conseguir pensar em/desde a fronteira exige compreender a diferença colonial/imperial e a formação do sistema-mundo moderno num horizonte epistêmico. O sistema-mundo moderno/colonial é concebido por Mignolo (2012, p. 33) mais "em termos de bordas internas e externas do que em centros, semi-periferias e periferias", sendo as bordas entendidas não como entidades, mas como "momentos de um contínuo na expansão colonial e nas mudanças das hegemonias imperiais nacionais" (Mignolo, 2012, p. 33). Pensar desde as fronteiras não significa abandonar as dicotomias, mas pensá-las de forma produtiva, pensá-las de forma não exclusiva ou excludente, pensar sem uma exterioridade. O conceito de sistema-mundo moderno/colonial e a discussão sobre a indissociabilidade entre modernidade/colonialidade se tornam assim ferramentas enunciativas desde as quais questões até então ininteligíveis às retóricas hegemônicas sobre a modernidade se tornam possíveis de serem ouvidas.

## Kuan-Hsing Chen e dialética da descolonização/desimperialização

Na esteira do debate aberto por Anibal Quijano e Walter Mignolo, "Asia as method: towards desimperialisation" [Ásia como método: rumo à desimperialização] de Kuan-Hsing Chen (2010) aporta contribuições teóricas importantes ao debate sobre o processo de descolonização/desimperialização, sobretudo, em relação às sociedades asiáticas. A descolonização e a desimperialização são conceitos-chave na teorização do pensador taiwanês, ensejando o que chama de "materialismo histórico geocolonial", um diálogo entre "as três principais correntes dos estudos culturais: os estudos pós-coloniais, os estudos sobre globalização, e o campo então emergente dos estudos da Ásia na Ásia" (Chen, 2010, p. 1). Da interação dialética entre descolonização/desimperialização seria possível uma reconciliação entre

colonizador e colonizado, e "somente depois que tal conciliação for concretizada será possível para ambos os grupos ir em direção à democracia global" (Chen, 2010, p. vii).

Para Chen (2010, p. 3), a descolonização é entendida como "uma tentativa do colonizado de trabalhar reflexivamente uma relação histórica com o colonizador, de um ponto de vista cultural, político e econômico". Com isso, chama a atenção para a descolonização como um processo cuja força política também se dá num nível psíquico, no nível da constituição da subjetividade, no nível epistêmico, portanto, à semelhança de Walter Mignolo, conforme visto. Embora a colonização envolva a conquista por meio da força física, esta também opera no nível moral e simbólico com tal força que, mesmo o colonizador sendo expulso, a estrutura psíquica de dominação, às vezes, permanece (cf. Said, 2011, 2012). A desimperialização como parte integrante desse processo não é "menos doloroso e reflexivo, é um trabalho que deve ser realizado primeiro pelo colonizador, e então na relação do colonizador com as antigas colônias" (Chen, 2010, p. 4).

A estrutura de dominação simbólica e a "estrutura de sentimentos", para retomar a expressão de Raymond Williams (2011), estão, portanto, intimamente imbricadas e a reorganização da sociedade pós-colonial exige uma reorganização dessas estruturas. Para pensar essa dialética entre descolonização e desimperialização e como desfazê-la, Chen recupera pensadores cujas contribuições teóricas incidiram na descrição da dialética entre colonizador/colonizado de um ponto de vista psicosociológico, em suas interações subjetivas, nos processos de "identificação colonial". Chen está interessado em refletir sobre como o colonizado deve, em sua luta por libertação, romper com a identificação com o colonizador, evitando assim tornar-se uma espécie de "escravo emancipado". Para tanto, revisita vários pensadores que tematizaram a problemática, sobretudo, de um ponto de vista epistêmico-psíquico, com especial atenção a Frantz Fanon (2008, 2015), Ashis Nandy (1983) e Albert Memmi (1991), representantes críticos do que chama de nacionalismo, nativismo e civilizacionismo, respectivamente.

A crítica de Frantz Fanon em relação ao nacionalismo incide no fato de que, quando o processo de descolonização é concebido como mera expulsão do colonizador do território, corre-se o risco de manter a estrutura (simbólica) colonial intacta. Para Fanon, tal como destacado por Chen, um nacionalismo não enriquecido por um humanismo consciente de seu papel político e social tenderá a gerar uma emancipação apenas parcial. Quando Fanon afirma que "o negro quer ser branco" (2008, p. 27), está destacando a estrutura condicionante do desejo do negro num universo em que um conjunto de privilégios econômicos e/ou morais é dado, exclusivamente, ao homem branco. No contexto colonial, a única perspectiva apresentada para o negro é o mundo branco de tal modo que o colonizado passa a querer ocupar aquele lugar, identificando-se com o colonizador, com seu agressor. Sem romper com a chamada "identificação colonial" e com a modernidade já que esta não existe sem aquela, não será possível desenvolver uma sociedade em novas bases, em que todos sejam respeitados em sua humanidade, autonomia e singularidade.

Albert Memmi também trouxe importantes contribuições na década de 70 para o debate acerca da estruturação do mundo colonial. Em alguns processos de libertação nacional, o colonizado tende, obsessivamente, a querer se refugiar em sua própria cultura, distanciando-se da cultura da metrópole já que esta é vista como a base de sua dominação. A isso Chen chama de nativismo, uma espécie de xenofobia, um retorno ao racismo colonial. Segundo suas próprias palavras,

*A insurreição do colonizado é causada pela inescapável contradição interna do quadro colonial. No processo de revolta, argumenta ele, "testemunhamos uma reversão dos termos". Sendo a assimilação abandonada, a libertação do colonizado deve ser realizada através da recuperação do eu e da dignidade autônoma. Tentativas de imitação do colonizador requer auto-negação; a rejeição do colonizador é o prelúdio indispensável da autodescoberta. Essa imagem acusatória e aniquiladora deve ser abalada; a opressão deve ser atacada corajosamente, pois é impossível contorná-la. Depois de ter sido rejeitada por tanto tempo pelo colonizador, o dia chegou quando é o colonizado que deve recusar o colonizador (Chen, 2010, p. 86).*

Para Chen, a contribuição de Ashis Nandy, autor de *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism* [O inimigo íntimo: perda e recuperação do self sob o colonialismo] (1983), consiste na retomada de alguns caminhos trilhados por Fanon e Memmi no contexto da Índia pós-colonial. Em sua leitura de Nandy, Chen (2010, p. 89) diz, "o poder saturador do colonialismo reside em sua habilidade de impor um conjunto de categorias hierárquicas sobre a ordem tradicional". O civilizacionismo seria, portanto, uma construção do poder segundo o qual o Ocidente, sendo superior a outras culturas, se apresenta como um modelo para o desenvolvimento das sociedades pós-coloniais, ou melhor, o único modelo possível. Como sair, portanto, dessas diferentes formas de reconstrução das sociedades pós-coloniais sem incorrer na estrutura de poder da metrópole? Como criticar a modernidade sem constituir um fora cuja teleologia acaba por reificar as estruturas que, supostamente, devem ser combatidas? Esta não é apenas uma pergunta do ponto de vista prático, mas, sobretudo, do ponto de vista epistêmico, já que este último não se desvincula do primeiro.

Alguns têm tomado o multiculturalismo como um dos caminhos para contornar os dilemas postos acima. No entanto, na interpretação de Chen, o multiculturalismo está para o neocolonialismo como o racismo estava para o colonialismo, constituindo-se, às vezes, como uma espécie de "racismo às avessas". Caminhando nessa direção, Chen elabora o conceito de "sinccretismo crítico" cujos sentidos guardam algumas semelhanças com o pensamento fronteiriço anteriormente descrito:

*O sincrétismo crítico toma uma compreensão alternativa da subjetividade como seu ponto de partida. Somente através de práticas multicomadas pode alguém se tornar outro. O objetivo não é simplesmente redescobrir as vozes suprimidas de múltiplos sujeitos dentro da formação social, mas gerar um sistema de múltiplos pontos de referência que possa romper*

*com a estrutura neocolonial autorreprodutiva que estrutura as trajetórias e o fluxo do desejo* (Chen, 2010, p. 101).

O síncretismo crítico não é apenas mais um conceito no rol daqueles formulados por teóricos pós-coloniais. Trata-se também de um lugar de fala, de enunciação, a tentativa de construir uma narrativa pela qual seja possível observar o mundo para além das lentes eurocêntricas. O síncretismo crítico exige a reconsideração de uma série de problemáticas como, por exemplo, uma reavaliação do materialismo histórico. O primeiro passo implica sua descolonização cuja tarefa consiste em "rescrever a história", não como "unidade e singularidade", mas "por meio de uma convergência histórica e interação geográfica dos espaços" (Chen, 2010, p. 102). Isso torna possível Chen recolocar os termos do debate sobre a (im)possibilidade de uma conciliação no contexto asiático por um processo de "de-Cold war", um trocadilho sobre a necessidade de derreter (*decold*) as heranças da Guerra Fria (*Cold War*). "[S]e a reconciliação for possível, as memórias históricas reprimidas precisam ser reabertas e confrontadas" (Chen, 2010, p. 156), pois "se as tentativas de se engajar nessas questões são fechadas dentro das fronteiras nacionais, nunca se romperá a estrutura impositiva do estado-nação" (Chen, 2010, p. 159). A Guerra Fria não teria terminado e continuaria a existir enquanto uma força psíquica e epistêmica com efeitos materiais sobre os modos pelos quais a realidade asiática se estrutura (cf. Chen, 2001).

Chen propõe a Ásia como método porque "a produção de conhecimento é um dos mais importantes lugares no qual o imperialismo opera e exerce seu poder" (Chen, 2010, p. 211). Sua aposta caminha em direção à descolonização epistêmica como um momento importante no combate do racismo epistêmico (cf. Grosfoguel, 2012) cuja força consiste em impedir a emergência de compreensões outras além daquela circunscrita pelo eurocentrismo como racionalidade dominadora. Argumenta, portanto, a favor da "des-universalização, provincialização e regionalização do Ocidente, para que a experiência do Ocidente seja limitada a uma única parte do globo" (Chen, 2010, p. 218). Tudo isso implica a necessidade de um distanciamento em relação às formas tradicionais pelas quais a Ásia foi tematizada<sup>4</sup> e em relação ao imaginário que imputa a Europa a condição de significante-mestre para o resto do mundo.

A proposta de Chen tangencia algumas ideias de Mignolo, sobretudo, seu interesse em romper com a retórica da modernidade como um fenômeno exclusivamente europeu. Fazê-lo significa abrir outros horizontes interpretativos e epistêmicos desde os quais é possível compreender a modernidade de uma maneira outra, encontrando saídas para os impasses instaurados pela mo-

dernidade/colonialidade. O apelo da modernidade europeia é tão sedutor que "o impulso da modernização é tão forte entre o colonizado e os colonizadores" (Chen, 2010, p. 165). Cita como exemplo desse apelo o "Clube 51" formado por seguimentos da sociedade do Taiwan cujo desejo é se tornar o 51º estado dos Estados Unidos. A identificação com a sociedade estadunidense tomada como símbolo da modernidade, da democracia e do capitalismo é fortemente amparada em diferentes tecnologias do poder sobre as quais o desejo se torna hegemonicamente naturalizado.<sup>5</sup>

A psicologia social da relação descolonização/desimperialização sugere a modernidade não apenas como um conjunto de mudanças de ordem institucional ou cultural, mas, sobretudo, uma estrutura de sentimentos que "precisa ser colocada sob análise para que os projetos de descolonização e de derretimento [de-cold] da guerra possam convergir e um trabalho transformador possa começar" (Chen, 2010, p. 124). O imperialismo tem um efeito de longa duração na exata medida em que sua força ultrapassa a dimensão meramente econômica, adentrando a constituição da subjetividade sem a qual o poder econômico não seria possível. Algo assim já estava presente em *Orientalismo* de Edward Said (2007), na sua ênfase do caráter institucional das relações de saber/poder orquestrada pelo Ocidente. Não há, portanto, como teorizar a modernidade sem questionar os próprios limites do pensável por ela circunscritos, seu apelo moral e sua força psíquica.

## Salman Sayyid e as falácias da modernidade ocidental

As questões postas por Walter Mignolo e de Aníbal Quijano se tornam centrais para a desconstrução da hegemonia do projeto europeu de dominação global em Salman Sayyid. Um dos aspectos mais interessantes e importantes dos chamados estudos decoloniais, conforme vimos, está na ideia de que a história da modernidade é indissociável da exploração econômica, do controle político, social e epistêmico cujo início se dá com o processo de Conquista da América em 1492 pelos europeus. Na chave de leitura de Sayyid (2014a, p. 13), os estudos decoloniais evitam a "continuidade do axioma fundador da modernidade/colonialidade: a hierarquia violenta entre o Ocidente e o não-Ocidente". Com isso, vai operando "uma série de intervenções com o objetivo de abrir caminho para uma reflexão sobre a relação entre Islã, muçumanos e o contexto pós-colonial na qual geralmente estão fechados" (Sayyid, 2014a, p. 11).

Embora a contribuição de Sayyid esteja ligada a uma gama bastante vasta de questões, interessa destacar apenas três

<sup>4</sup> Aqui vale lembrar Spivak (2011) cujo trabalho sempre se destacou pelo "exercício de imaginar Ásias pluralizadas", já que um dos mecanismos pelos quais o imperialismo opera é a homogeneização do "outro".

<sup>5</sup> Apenas como título de ilustração de como esse imaginário é extremamente forte, vale lembrar a crítica de Tlostanova (1995) em relação ao "(neo) eurasianismo" na Rússia que, aparentemente, critica o Ocidente, mas, sem a desimperialização epistêmica, acaba por agir ou reagir "de acordo com as regras da ordem global mundial", reafirmando aquilo que supostamente combate.

núcleos da crítica de Sayyid cuja escolha se justifica por ser base de sustentação do discurso hegemônico sobre a modernidade ocidental, a saber: o liberalismo, a secularização e a democracia. Após essa exposição, também serão apresentadas algumas das trilhas sugeridas para pensar a possibilidade de resistir à hegemonia ocidental cuja estrutura se ancora numa reivindicação de que "os valores universais não são algo que se possa encontrar em outros lugares; eles são, em sentido estrito, a propriedade do Ocidente" (Sayyid, 2014a, p. 73). Algo assim torna possível a imaginação de outro lugar para o Ocidente, provincializando-o e abrindo horizontes epistêmicos necessários à descolonização das teorias da modernidade ocidentais.

Em relação à crítica ao liberalismo, é importante dizer, há uma longa tradição. Certamente, a contribuição de Michel Foucault (2008) do liberalismo como uma tecnologia do poder e sua relação com a biopolítica está entre as mais interessantes, já que a biopolítica é, segundo Walter Mignolo (2003), complemento da colonialidade. Da perspectiva dos estudos pós-coloniais, a discussão de Edward Said (cf. 2012) também foi decisiva para revelar as cumplicidades entre o liberalismo e um conjunto de violências que incidem sobre as civilizações não-ocidentais, localizando seu universo de valores a um conjunto bastante circunscrito de sociedades e sujeitos, o homem branco europeu. A crítica de Sayyid é certeira e busca desvendar o discurso supremacista branco ocidental segundo o qual o liberalismo é linguagem universal a partir da qual todas as outras linguagens políticas podem ser colocadas lado a lado em relação de igualdade:

*A ideia de que o choque de civilizações pode ser substituído por uma conversa entre civilizações parece ter apelo instintivo. Este apelo, no entanto, é também um reflexo da hegemonia do liberalismo. Esta é a versão da filosofia liberal que se baseia na primazia do indivíduo racional e vê os conflitos como sendo o resultado da incapacidade de encontrar soluções apódicas, uma falha que é temporária e que pode ser derrotada pelo exercício da boa vontade e da razão (Sayyid, 2014a, p. 19-20).*

Em uma mescla do meu próprio ponto de vista e do ponto de vista foucaultiano, poder-se-ia dizer que o liberalismo é uma prática de limitação do poder soberano, um regulador daquele poder até que atinja uma temperatura considerada boa para os interesses da reprodução do capital embora seja tradicionalmente tomado como o discurso fiador da ordem da liberdade para todos. Ao lado deste discurso liberal como expressão do suposto grau de civilidade ocidental está a secularização. O secularismo, ou, como prefere Habermas (2016), o "poder mundialmente secularizador do Ocidente", é, comumente, apresentado como o princípio desde o qual uma ordem mundial harmônica, livre e fraterna é possível. A suposta separação entre religião e política é, usualmente, tida pelo Ocidente como o símbolo maior de seu processo civilizatório, já que permitiu a superação das guerras sangrentas decorrentes de visões religiosas em disputa.

De acordo com Sayyid (2014a), o secularismo é, na visão dos europeus, um trampolim que possibilitou o salto para o conhecimento científico moderno e para os desenvolvimentos téc-

nico e tecnológico. Para ele, o secularismo também é, tradicionalmente, considerado, do ponto de vista europeu, como aquilo que torna possível a mediação entre visões de mundo conflitantes, promovendo a pacificação das relações sociais em níveis éticos cada vez mais superiores. A despeito disso, nas últimas décadas, inúmeros estudos vêm demonstrando que a secularização é uma prática epistemocida (cf. Santos, 2010) que reafirma a hegemonia do homem branco cristão europeu:

*O secularismo é apresentado como sendo uma das principais conquistas das formações culturais ocidentais. [...] Um conjunto de argumentos epistemológicos baseia-se na alegação de que, sem o secularismo, não pode haver progresso científico, o que naturalmente sustenta os avanços tecnológicos. [...] Um segundo grupo de argumentos enfatiza os benefícios cívicos do secularismo. De acordo com este conjunto de argumentos, o secularismo é necessário para garantir a paz e a harmonia social e para evitar que as paixões religiosas fiquem fora de controle (Sayyid, 2014a, p. 33).*

A ideia segundo a qual os indivíduos devem abdicar do particularismo de sua religiosidade, vivenciando-a na esfera privada, é uma das estratégias pelas quais a modernidade eurocentrada pretende produzir conformações adequadas à ordem universalista por ela pressuposta. O desafio de ir além dos contornos do pensável para compreender a modernidade é emblemática da necessidade de des-universalização da Europa outrora mencionada, de uma discussão a respeito de seus fundamentos epistêmicos. Há no bojo de algumas teorizações sobre a modernidade certo racismo cultural cuja expressão se dá pela islamofobia (Sayyid, 2014b) tanto no sentido de um orientalismo (Said, 2007) como também como inerente à formação do sistema mundo moderno/colonial (Grosfoguel, 2014). Contra esse racismo cultural e pela descolonização epistêmica, Sayyid evoca o califado dado seu sentido histórico para os povos árabes:

*Recordar o califado não é simplesmente a recuperação de uma narrativa de glória e poder, mas também a recuperação de suas corrupções ignóbeis. [...] A estratégia para lembrar o califado não pode ter o caráter de um plano, mas sim de possibilidades poéticas, que inspira e reorienta os muçulmanos à tarefa prática de proteger a ummah e projetá-la no futuro (Sayyid, 2014a, p. 189).*

Preocupado em não cair em romantismos idealizadores, Sayyid argumenta em favor do califado como um espaço de construção do pensamento e da utopia política, um lugar de resistência. Propõe compreendê-lo como um *topoi* pelo qual se podem descolonizar sentidos, tornando-se potência para criticar e imaginar uma modernidade não-eurocentrada. Ao recuperar o *ummah* como uma comunidade ética, linguística e religiosa, Sayyid traz à tona outras racionalidades, apostando em formas de pensamento não-ocidentais, cuja exclusão da esfera pública acaba por reafirmar a hegemonia do homem branco europeu, seus modos de vida e seus valores. O epistemocídio operado em relação a formas não-ocidentais de pensamento é um pressu-

posto necessário à afirmação da modernidade como a única verdade possível, fazendo daqueles que não a seguem "condenados da terra", condenados a não ter história.

Por fim, no âmbito dos três aspectos outrora mencionados, está a crítica de Sayyid à ideia da democracia como uma exclusividade europeia ou como sistema político mais bem-acabado. A democracia tende a ser apresentada como o estágio último da política, a forma mais apropriada de sistema político já que supõe participação livre e igualitária de todos, opondo-se a formas aristocráticas ou tiranas do passado. Para ele,

*Naturalmente, é possível uma alternativa ao relato eurocêntrico da democracia que estabelece uma relação privilegiada entre a ideia do Ocidente e a forma democrática. Tal relato decolonial desafia a descrição hegemônica da democracia através de uma série de deslocamentos. [...]. Uma leitura decolonial liberta o significante Democracia de seus significados no Ocidente (Sayyid, 2014a, p. 75).*

Ocidente criou o mito segundo o qual a democracia é uma invenção que surge na Grécia antiga e assume sua forma moderna com as chamadas revoluções burguesas. Provincializar a imagem de que a democracia é a forma política mais bem-acabada não é tarefa difícil, já que a própria sociedade grega convivia com a escravidão e com a exclusão de mulheres da participação do espaço político. Em outras palavras, a democracia pode conviver e, amiúde, convive, com a barbárie. A exclusividade da democracia e de sua racionalidade como uma realidade ocidental serve de instrumento para legitimar sua suposta superioridade civilizatória, além de desautorizar a imaginação de outros modos de organização da vida política de homens e mulheres. A democracia, sobretudo, a de tendência liberal e representativa, não tem conseguido responder, de forma adequada, aos inúmeros problemas e dilemas do mundo globalizado. A necessidade de imaginar formas de fazer política para além daquelas estabelecidas pelos contornos da modernidade europeia segue urgente.

## Sul-realismo e descolonização epistêmica: os limites das teorias eurocêntricas da modernidade

Mesmo leituras "bem-intencionadas" como a de Richard Morse (1988) cujo objetivo era a de inverter o "espelho de Próspero" segue tomando a Europa como referência primordial à discussão da modernidade alhures, o que parece revelar a necessidade de um debate não apenas histórico, mas, sobretudo, epistêmico. Morse caiu na armadilha de querer deslocar os lugares onde tradicionalmente se encontraram os supostos índices ou traços definidores do moderno. O deslocamento operado por ele ainda se mantém no marco da colonialidade, deixando o eurocentrismo das narrativas clássicas sobre a modernidade inquestionado. O presente ensaio, ao apresentar, ainda que de modo incipiente, a contribuição de três pensadores do Sul, ten-

tou apontar os modos pelos quais as correntes teóricas de/pós-coloniais têm se revelado um instrumento importante à (re)discussão da necessidade de ver além daquilo que o próprio espelho permite ver, enxergando para além das molduras do espelho, da totalidade europeia (Dussel, 1996).

Mignolo, Chen e Sayyid têm em comum o compromisso de desconstruir a retórica da modernidade segundo a qual certos atributos seriam exclusividade europeia. Tal retórica é parte da materialidade da modernidade, já que por meio dela a Europa se constitui como o "sujeito de todas as histórias" (Chakrabarty, 2000, p. 29) e se torna a condição de possibilidade de outras histórias, das pequenas histórias, o espelho pelo qual o outro deve se (re)conhecer. A descolonização epistêmica das teorias da modernidade ou de seus pressupostos mais comuns supõe retirar a Europa do lugar de sujeito histórico universal(izável). Pode-se realizar essa empreitada por meio da problematização das noções de tempo e de espaço, conforme vimos, já que, como categorias europeias do entendimento, estão carregados de representações pelas quais a Europa aparece como a origem e o fim da história.

Para Mignolo, Chen e Sayyid bem como para muitos/as autores/as que trabalham com o Sul como categoria epistêmica, os fundamentos epistemológicos da modernidade europeia é parte de seu projeto colonial/imperial embora tais fundamentos se construam como exterior a ele. Algo assim cria uma espécie de "duplo vínculo" ou, para colocar em uma linguagem mais próxima de perspectivas do Sul, uma "dupla crítica" (Khatibi, 2014), isto é, uma necessidade não apenas de criticar realidade, mas também sua representação, os modos pelos quais é aprendida e epistemologicamente conformada. Isso não supõe um retorno à filosofia moderna da consciência segundo a qual sujeito e objeto são realidades ontologicamente distintas. Supõe, ao contrário, uma implicação mútua, entendendo a separação como uma operação do poder imperial para tornar certos problemas de alcance universal. Para dizer-lo de outro modo, sugere pensar do ponto de vista de que as ferramentas epistêmicas com as quais compreendemos a modernidade são constitutivas dos fenômenos que se quer entender, abrindo horizontes interpretativos outros.

## Referências

- ALBROW, M. 1990. *Max Weber's constructions of social theory*. New York, St. Martins's Press, 316 p. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-20879-1>
- ANZALDÚA, G. 1987. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. San Francisco, Spinster/Aunt Lute, 251 p.
- CHEN, K.-H. 2010. *Asia as method: towards deimperialisation*. Durham/London, Duke University Press, 321 p. <https://doi.org/10.1215/9780822391692>
- CHEN, K.-H. 2001. Estados Unidos y Asia Oriental. *New Left Review*, 12:46-59. Disponível em: [https://newleftreview.org/article/download\\_pdf?id=2357&language=es](https://newleftreview.org/article/download_pdf?id=2357&language=es). Acesso em: 01/02/2017.
- CHAKRABARTY, D. 2000. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton, Princeton University Press, 361 p.

- COMAROFF, J.; COMAROFF, J. 2012. *Theory from the South: or, how Euro-America is evolving toward Africa*. New York/London, Routledge, 260 p.
- CONNELL, R. 2007. *Southern theory: the global dynamics of knowledge in social science*. Malden, Polity, 271 p.
- DU BOIS, W.E.B. 1999. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 322 p.
- DURKHEIM, É. 2010. *A divisão do trabalho social*. São Paulo, Martins Fontes, 483 p.
- DUSSEL, E. 1996. *The underside of modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the philosophy of liberation*. Atlantic Highlands, Humanities Press International, 248 p.
- DUSSEL, E. 2000. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis, Vozes, 672 p.
- FANON, F. 2008. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador, Editora da UFBA, 191 p.
- FANON, F. 2015. *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 319 p.
- FOUCAULT, M. 2008. *Segurança, território, população*. São Paulo, Martins Fontes, 572 p.
- GROSFOGUEL, R. 2014. Las múltiples caras de la islamofobia. *De Raíz Diversa*, 1(1):83-114.
- GROSFOGUEL, R. 2012. Descolonizar as esquerdas ocidentalizadas: para além das esquerdas eurocêntricas rumo a uma esquerda transmoderna descolonial. *Contemporânea*, 2(2):337-362.
- HABERMAS, J. 2016. *O Ocidente dividido: pequenos escritos políticos X*. São Paulo, Editora UNESP, 281 p.
- KHATIBI, A. 2014. Maghreb pluriel. In: W. MIGNOLO (org.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación em el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires, Del Siglo, 293 p.
- MEMMI, A. 1991. *The colonizer and the colonized*. Boston, Beacon Press, 169 p.
- MIGNOLO, W. 2003. *The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization*. Ann Arbor, Michigan State University, 463 p. <https://doi.org/10.3998/mpub.8739>
- MIGNOLO, W. 2007. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Editorial Gedisa, 241 p.
- MIGNOLO, W. 2010. *Desobediencia epistémica: la retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires, Ediciones del Siglo, 126 p.
- MIGNOLO, W. 2011. *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham/London, Duke University Press, 408 p. <https://doi.org/10.1215/9780822394501>
- MIGNOLO, W. 2012. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledge and border thinking*. Berkeley, Princeton University Press, 371 p. <https://doi.org/10.1515/9781400845064>
- MORSE, R. 1988. *O espelho de próspero*. São Paulo, Companhia das Letras, 190 p.
- NANDY, A. 1983. *The intimate enemy: loss and recovery of self under colonialism*. Bombay, Oxford University Press, 132 p.
- QUIJANO, A. 2014. Colonialidade del poder, eurocentrismo y América Latina. In: QUIJANO, A. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidade/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, CLACSO, 859 p.
- SAID, E. 2012. *A questão palestina*. São Paulo, UNESP, 307 p.
- SAID, E. 2011. *Cultura e imperialismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 566 p.
- SAID, E. 2007. *Orientalismo: o Oriente como invenção do ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 521 p.
- SANTOS, B. de S. 2010. *A gramática do tempo: por uma nova cultura política*. São Paulo, Cortez Editora, 511 p.
- SANTOS, B. de S.; MENESSES, M.P. (orgs.). 2010. *Epistemologias do Sul*. São Paulo, Cortez, 637 p.
- SAYYID, S. 2014a. *Recalling the caliphate: decolonization and world order*. London, Hurst & Company, 236 p.
- SAYYID, S. 2014b. A measure of islamophobia. *Islamophobia Studies Journal*, 2(1):10-25. <https://doi.org/10.13169/islastudj.2.1.0010>
- SPIVAK, G.C. 2011. *Otras Asias*. Buenos Aires, Paidos, 330 p.
- TOSTANOVA, M. 2005. *The sublime globalization? – sketches on trans-cultural subjectivity and aesthetics*. Moscou, Lenand, 262 p.
- WEBER, M. 2004. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 225 p.
- WEBER, M. 1982. A psicologia social das religiões mundiais. In: H.H. GERTH; C.W. MILLS, *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.
- WILLIAMS, R. 2011. *Cultura e materialismo*. São Paulo, UNESP, 376 p.

Submetido: 12/08/2017

Aceito: 12/12/2017